

Ma philosophie : son développement, son thème central et sa nature générale

Autor(en): **Strawson, Peter Frederic**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **38 (1988)**

Heft 4

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381371>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

MA PHILOSOPHIE: SON DÉVELOPPEMENT, SON THÈME CENTRAL ET SA NATURE GÉNÉRALE*

PETER FREDERIC STRAWSON

On m'invite aujourd'hui à donner un exposé personnel de «ma philosophie». Mais bien que je *sois* philosophe, je ne suis pas, disons, Descartes, Spinoza, ou Kant. En d'autres termes, je n'ai pas de *doctrine* d'ensemble et complète, pas de système unifié à proposer. J'ai seulement abordé diverses questions en divers moments. Que dois-je faire alors? Eh bien, il est trois choses au moins que je puis faire — et peut-être, au fur et à mesure de mon avance, pourrai-je envisager plus. Premièrement, la suite des questions que je me suis posées n'est pas une suite *arbitraire*; on trouve dans son développement un fil conducteur intelligible; on peut voir pour ainsi dire comment une chose a conduit à une autre. Ainsi, un objectif que je puis me fixer est de retracer le fil conducteur de ce développement. Et c'est la première chose que j'essaierai d'entreprendre.

Deuxièmement, je dois reconnaître qu'un ensemble ou groupe particulier et tout à fait fondamental de questions ou problèmes étroitement liés entre eux a été central dans la majeure partie de mon travail, sinon dans sa totalité. Ainsi, le deuxième objectif que je puis essayer de réaliser est de dire quel est cet intérêt central et d'expliquer ce que j'en pense. Pour l'instant, je ne vais que le *mentionner* et repousser son entière description à plus tard. Ce que j'ai donc en tête est l'intérêt pour une opération fondamentale de *parole* ou de *pensée* et pour les *objets* de cette opération: je pense à l'opération de référence et de prédication, ou, si vous préférez, aux catégories grammaticales de sujet et de prédicat. En ces termes, il semble que je parle d'une question de philosophie du langage. Et c'est bien le cas. Mais c'est également une question d'ontologie ou de métaphysique. Car nombreux sont ceux qui ont pensé et dit que ce que nous sommes contraints, en dernière analyse, de prendre comme objets de nos références, ou comme sujets de nos prédications, c'est précisément ce que, ultimement, nous tenons pour *existant*. Ainsi la logique et la grammaire engendrent l'ontologie. Et cette préoccupation qui est mienne concernant la référence, la prédication et leurs objets, a de fait traversé beaucoup de mes écrits, depuis l'article ancien (1950) «Sur la référence», à bien des articles

* Le présent texte reprend la conférence que P. F. Strawson a présentée en juin 1988 à l'Université de Neuchâtel. La traduction que Serge Friedli et Daniel Schulthess ont préparée en vue de la conférence a été revue par l'auteur.

ultérieurs (jusqu'à certains parmi les derniers); il a également dominé plus d'un livre (y compris *Les individus* et *Sujet et prédicat en logique et en grammaire*). Et puisque mes vues sur ces matières ont elles-mêmes évolué avec le temps, la seconde chose que j'essaierai de formuler a des liens avec la première. Il deviendra clair, à mesure que j'avancerai, qu'elles se recouperont mutuellement.

Finalement, passons à la troisième chose que j'essaierai d'entreprendre — touchant au troisième aspect unifiant de mon œuvre. Il consiste dans la conception générale que j'ai de la nature de la philosophie telle que j'essaie de la pratiquer. Bien sûr, ce n'est pas la seule conception possible, ou existante, de la philosophie. Mais c'est celle qui, à mes yeux, apporte le plus de promesses de résultats à la fois éclairants et vrais, et peut-être, pour cette raison même, n'offre guère d'espoir de résultats admirables, hautement systématiques et simplifiants. Ainsi, la troisième chose que j'essaierai d'entreprendre aujourd'hui sera d'expliquer ma conception générale de la nature de la philosophie.

I

Tel est donc notre programme. Et son premier point est de donner une reconstruction rationnelle de l'histoire de « mon développement philosophique » (pour reprendre une expression de Russell, qui l'utilise comme titre de l'un de ses derniers ouvrages). Eh bien, les questions qui, au début de ma carrière, retinrent le plus sérieusement mon attention furent des questions de philosophie de la logique et de philosophie du langage. Par exemple, j'essayai en premier lieu de résoudre certains problèmes qui semblent être liés à la nature de la nécessité logique, ou plus spécifiquement, à ce qu'une proposition suive nécessairement d'une autre proposition, ou en *découle*. Soit dit en passant, cette tentative de ma part fut un échec. Je fis une erreur franchement évidente, et je n'ai jamais republié l'article (paru à l'origine dans *Mind* en 1948). Puis, attiré par la notion de référence, je fus conduit à critiquer la célèbre théorie des descriptions de Russell. Russell s'intéressait aux descriptions singulières définies, c'est-à-dire aux expressions de la forme « le tel et tel », au singulier grammatical; et il donnait une solution à certains problèmes que soulèvent des phrases de ce type en transcrivant ce qu'il croyait être leur forme ou caractère logique réel, dans ce qui est aujourd'hui admis comme la notation de la logique formelle moderne. La solution était simple et élégante. Mais il me semblait alors (1950), et il me semble toujours, que la théorie représentait *fautivement* le vrai caractère et la fonction de ces expressions, telles que nous les utilisons et comprenons effectivement — et elle le faisait en négligeant des aspects pragmatiques, contextuels et communicatifs de leur usage. La question était et reste controversée.

Ce point mérite d'être mentionné dans le présent contexte en raison de sa connexion évidente avec mon entreprise suivante, mon premier ouvrage, *Introduction à la théorie logique* (1952). Car dans cet ouvrage, non content de présenter, comme bien d'autres, une *introduction* à la logique formelle moderne, je me suis attaché à combattre ce que je voyais comme une illusion, à savoir que la logique formelle, toute claire et puissante qu'elle soit, constitue un instrument suffisant pour dévoiler clairement tous les traits structurels les plus généraux du langage que nous utilisons. La logique formelle est plutôt une sorte d'abstraction idéalisée, dévoilant certes, et avec une belle clarté, certains traits structurels assurément fondamentaux du discours et donc de la pensée, mais faisant abstraction d'autres, ou les omettant. Aussi toute tentative de la présenter comme un outil pleinement adéquat pour l'analyse du fonctionnement du langage en général conduit nécessairement, ou très probablement, à une représentation fautive. Cet intérêt m'a accompagné depuis lors, de façon intermittente, particulièrement dans ma critique récente (largement inédite) de la sémantique formelle popularisée par Donald Davidson. Mais le but immédiat de l'ouvrage de 1952 était simplement de faire la lumière à la fois sur la nature de la logique formelle moderne et sur certains aspects du fonctionnement du langage en général. Chaque aspect s'éclaire par la considération de l'autre.

Le fil conducteur du développement conduisant d'ici à mon ouvrage suivant, le mieux connu, *Les individus* (1959), est à nouveau plutôt évident. Tout intérêt pour la logique et le langage doit inclure un intérêt pour cette opération de base à laquelle j'ai déjà fait allusion, l'opération de référence et de prédication, ou leur combinaison. Rien ne peut être plus fondamental dans la parole ou la pensée que l'opération de sélectionner une entité individuelle — en s'y référant par un nom, ou peut-être par une description — et de dire ou de penser quelque chose à son sujet — de prédiquer quelque chose à son sujet. J'ai déjà signalé la connexion entre cette opération et l'ontologie, la théorie de ce qui existe fondamentalement. Il est ainsi naturel de se demander quels sont les objets de référence, ou les sujets de prédication, de base, ou les plus primitifs, ou fondamentaux. Dans *Les individus*, je défendis la thèse que ce sont — et cela nécessairement — des individus spatio-temporels de type plus ou moins substantiel et relativement persistants — c'est-à-dire des personnes, des animaux et des objets matériels inanimés. Ce que nous disons de façon caractéristique à *propos* de tels individus spatio-temporels, ce que nous en *prédiquons*, est qu'ils possèdent certaines qualités ou propriétés générales, qu'ils appartiennent à certaines sortes générales, etc. Ou, en termes philosophiques familiers, nous *prédiquons* des *universaux* de *particuliers* pris comme *sujets*. Mais peut-on *expliquer* cette association de base de la distinction logique ou grammaticale entre sujet et prédicat avec la distinction ontologique entre particulier et universel? Et cela est la seconde chose principale que j'essayai de faire dans cet ouvrage: je donnai une théorie destinée à expliquer cette asso-

ciation de base. Mais je fis plus. La théorie qui expliquait pourquoi l'association était fondamentale expliquait aussi pourquoi elle ne devait pas être exclusive — comme elle ne l'est pas dans notre pratique linguistique ordinaire. Les universaux — les choses générales ou abstraites — peuvent servir et servent d'objets de référence, de sujets de prédication, aussi bien que les choses particulières ou spatio-temporelles; alors que les particuliers ne peuvent jamais remplir le rôle de prédicat. En conséquence, si nous admettons la connexion entre être un objet de référence et être une entité, quelque chose qui existe — si nous admettons la connexion entre la logique et l'ontologie —, nous élargissons le domaine des existants, des entités, en y incluant des entités abstraites ou intensionnelles: des qualités, des propriétés, des sortes, des types, des nombres, des ensembles, des relations, etc. Et dans un nombre important d'écrits ultérieurs, j'ai défendu cette extension — contre une opposition très forte. Je reviendrai à cette question plus tard dans ma conférence, quand j'arriverai au second objectif que je me suis fixé, et j'en dirai plus sur ce que j'ai appelé ma préoccupation concernant la référence et la prédication.

Mais revenons maintenant à la recherche du fil conducteur de mon développement. Mon ouvrage suivant, *Les limites du sens* (1966), consistait en une étude critique de la *Critique de la raison pure* de Kant. A nouveau, il résultait plutôt naturellement de son prédécesseur, *Les individus*. Car dans celui-ci, je me trouvai fréquemment en situation d'enquêter sur les conditions qui rendent possibles certains types de connaissances et d'expériences que nous avons en fait, ou certains types de distinctions que nous retenons en fait. Par exemple, chacun peut distinguer et distingue entre lui-même et son état de conscience d'une part et ce qui n'est ni lui-même, ni un état de sa conscience d'autre part; ou encore, chacun peut attribuer et attribue des états de conscience à lui-même et à d'autres. Demander quelles sont les conditions de possibilité pour de telles choses, c'est poser une question qui rappelle l'investigation, chez Kant, des conditions de possibilité de l'expérience en général. Comme on le sait, il rapportait la satisfaction de telles conditions à des sources subjectives: il trouvait dans la *sensibilité* spécifiquement humaine la source des formes spatiales et temporelles de la perception sensible (ou «intuition sensible», *Anschauung*), et situait dans notre *entendement* humain la source des concepts a priori d'un objet en général (les «catégories», par exemple de la substance et de la causalité). Il déclarait ainsi que l'expérience et la connaissance humaines ont une structure nécessaire définie par ces formes et ces concepts, mais il soutenait aussi que les objets de cette expérience (y compris nous-mêmes en tant que nous nous connaissons) ne sont que les apparences des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes (ou que nous sommes en nous-mêmes). A propos des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, nous ne pouvons rien connaître du tout. D'où le nom d'«idéalisme transcendantal» qu'il donna à sa philosophie. La tâche que je me suis assignée dans *Les limites du sens* était de détacher ce que je croyais être substantiellement vrai dans la

Critique — un ouvrage que je considérais, et que je considère toujours, comme l'œuvre particulière la plus éminente de la philosophie occidentale moderne —, de dégager cela de l'idéalisme métaphysique qui, tel que je le comprenais du moins, me paraissait faux, ou même, sur la foi des meilleures idées de Kant lui-même, d'une intelligibilité ou d'une cohérence douteuses. Mais l'interprétation de la *Critique de la raison pure* n'est pas un sujet facile, et je puis m'y être mal pris. Les choses seront peut-être rendues à ce point plus claires si je dis que je donnai au livre *Les individus* le sous-titre «Essai de métaphysique descriptive» — par «métaphysique descriptive», j'entends une tentative de dévoiler et d'élucider les traits les plus généraux de la structure conceptuelle par le moyen de laquelle nous pensons en fait au sujet du monde et de nous-mêmes. J'opposais la «métaphysique descriptive» à une «métaphysique révisionniste» qui tente de *corriger* cette structure de façon véritablement radicale; de *réviser* notre image du monde, non pas simplement à la façon dont les sciences naturelles la révisent lorsqu'elles apportent d'importantes découvertes empiriques nouvelles, mais en soutenant que notre image ordinaire du monde est entièrement trompeuse, que la réalité est entièrement différente de la façon dont nous la concevons normalement. On pourrait dire que ce que je tentai de faire dans le cas de Kant était de souligner, et, avec des réserves, de défendre la forte orientation de métaphysique descriptive que recèle son œuvre, tout en rejetant la doctrine révisionniste des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, de la réalité en soi entièrement extérieure à notre expérience ou à notre connaissance.

Cet ouvrage sur Kant fut suivi par un bon nombre d'articles sur différents sujets, parmi lesquels les problèmes de philosophie du langage et de philosophie de la logique prédominaient à nouveau. Cette série culmina dans un autre livre, *Sujet et prédicat en logique et en grammaire* (1974) — qui d'un côté marquait un nouveau départ, mais qui d'un autre côté pourrait être vu comme continuant et menant plus loin tous les intérêts que j'ai mentionnés jusqu'ici. Il marquait un nouveau départ dans la mesure où, dans sa seconde partie, il s'adressait de façon explicite à la grammaire. Mais il manifestait une continuité de deux façons importantes. Premièrement, il partait du cas fondamental de la prédication singulière définie, discutée dans *Les individus* — chose fondamentale à la fois en logique et dans le discours ou la pensée en général — et, sur cette base, cherchait à donner une présentation expliquant les notions grammaticales de *sujet* et de *prédicat* en général. Deuxièmement, il recourait implicitement à l'idée kantienne qu'il existe certaines catégories de la pensée humaine et certaines formes de l'expérience humaine qui sont fondamentales — l'intérêt de ce recours étant que nous pourrions raisonnablement nous attendre à trouver certains types généraux d'*éléments* sémantiques, et certains types généraux de *combinaisons* sémantiquement significantes d'éléments, dans tout langage humain. S'il en est ainsi, alors la grammaire ou la syntaxe de tout langage de ce type doit posséder l'une ou l'autre manière de réaliser ou de

représenter formellement ces types de combinaisons sémantiquement significatives. Ce sera là la condition essentielle de la grammaire d'un langage. Certes, les moyens ou les mécanismes formels par lesquels cette condition générale est remplie peuvent varier et varient effectivement énormément d'un langage à l'autre. C'est pourquoi les grammaires diffèrent si profondément selon les différents langages. Mais si nous pouvons comprendre les arrangements syntaxiques et formels particuliers d'un langage particulier comme étant précisément des façons particulières de satisfaire aux conditions sémantiquement fondées de ce langage (conditions qui pourraient être, en général, similaires pour tous les langages humains), alors nous pourrions raisonnablement prétendre avoir mis à jour, du moins en partie, les fondements explicatifs de sa grammaire. L'idée générale était donc que pour donner une explication vraie de la grammaire, il était nécessaire d'établir des liens clairs et transparents entre les traits sémantiques et logiques d'un langage donné d'une part, et ses traits syntaxiques et formels de l'autre.

Cela n'était certes qu'un programme, que je n'ai réalisé en fait pour aucun langage particulier — mais que j'ai seulement partiellement illustré en imaginant d'abord différents enrichissements sémantiques et logiques d'un langage-type de base, très simple, comprenant seulement des références singulières définies et des prédications; puis en considérant différentes façons par lesquelles, à chaque étape de l'enrichissement, les conditions grammaticales essentielles pouvaient être satisfaites formellement. Il ne sera peut-être pas surprenant que de tous mes livres, ce dernier ait été le moins populaire, et ait attiré le moins d'attention — bien qu'il ne soit certainement pas celui qui m'ait coûté le moins d'efforts. Ce n'est pas surprenant, car le livre est dense et compliqué et ne possède qu'un contenu philosophique peu évident. Quoiqu'il en soit, j'y suis plutôt attaché — comme on peut l'être à un enfant délaissé.

Cela nous amène en 1974 — et ainsi à la question : qu'en est-il de la dernière douzaine d'années? Eh bien, on y trouve la série habituelle d'articles sur des questions de philosophie du langage, d'épistémologie et de métaphysique. Mais en 1985 parut ce qui est presque mon dernier ouvrage, intitulé *Scepticisme et naturalisme: quelques positions*. Ici, à nouveau, il y a une connexion évidente avec *Les individus*. Car à nouveau, dans *Scepticisme et naturalisme*, mon intérêt se portait en partie vers la description ou vers le rappel de certains traits centraux de notre manière ordinaire de penser et de parler — certains traits, pourrait-on dire, de notre *métaphysique naturelle*; mais je le fis cette fois dans le but particulier de confronter ces aspects de notre pensée ordinaire à ce qui pourrait apparaître comme des *défis* à leur acceptation comme valides ou justifiés. Les défis en question sont de deux types radicalement distincts. L'un provient du scepticisme philosophique traditionnel, qui cherche à mettre en doute la pertinence de nos raisons de croire même des choses aussi fondamentales que l'existence d'un monde physique externe — en fait, nos

raisons de croire quoi que ce soit, sauf le contenu immédiatement présent de la conscience individuelle. L'autre type de défi est tout à fait différent. Nous pourrions l'appeler le défi du scientisme réducteur. Il est scientifique en ce qu'il prend pour assurée la réalité de l'objet de la science physique, c'est-à-dire en gros le mouvement de la matière, ou des corps, dans l'espace et le temps; et il est *réducteur* dans la mesure où il suggère que toutes les autres choses auxquelles nous serions normalement disposés à accorder quelque sorte de réalité indépendante sont soit seulement subjectives — une affaire de sensations ou de sentiments seulement subjectifs —, soit effectivement réductibles au physique, ou tous les deux à la fois. Ainsi, par exemple, il est illusoire de supposer, selon cette perspective, que des attributs moraux caractérisent réellement et objectivement des actions ou des caractères humains, ou que des qualités sensibles secondes, telles qu'on les comprend ordinairement, caractérisent réellement les choses physiques; ou que des notions intensionnelles comme celles de propriété ou de qualité, de proposition et de nécessité analytique, s'appliquent réellement à quoi que ce soit. Et quant aux contenus de conscience eux-mêmes — événements ou états mentaux —, ils doivent être *identifiés* ultimement, dans les versions extrêmes de cette perspective, avec des événements ou des états physiques de l'organisme.

Or ces deux types de défi — le défi du scepticisme traditionnel et le défi du scientisme réducteur — sont manifestement très différents l'un de l'autre; et, corrélativement, les réponses que je leur donnai sont différentes. Dans le cas du doute sceptique traditionnel, je soutins que les arguments d'un côté comme de l'autre de la question sont également vains, puisque nous sommes inévitablement et naturellement attachés aux croyances — par exemple en l'existence d'un monde physique — que le sceptique présente comme dénuées de justification adéquate. (Cette réponse n'est bien sûr pas nouvelle: on peut la trouver à la fois chez Hume et chez Wittgenstein.) Dans le cas du scientisme réducteur, j'adoptai une position quelque peu différente. Je distinguai deux perspectives ou types de points de vue. L'un est le point de vue humain, naturel ou commun, dans lequel nous sommes disposés à accepter — comme nos habitudes ordinaires de pensée ou de parole le montrent suffisamment — tout ce qui est mis en question par l'autre point de vue, le point de vue réducteur. L'autre est le point de vue réducteur ou scientifique lui-même. La différence par rapport à ma façon de traiter le doute sceptique traditionnel (par exemple à propos de l'existence du monde physique) consiste en ceci: alors que le doute sceptique est *purement* théorique et ne représente pas une position qu'il nous est loisible en pratique de soutenir, il en va différemment avec le point de vue scientifique ou réducteur. Il nous *est* loisible de soutenir ou d'adopter ce point de vue, du moins temporairement et dans certains buts particuliers, et de voir le phénomène en question dans cette perspective; et dans certains buts à la fois théoriques et pratiques, il peut être parfois désirable ou même nécessaire de procéder ainsi. Ainsi, en un sens, le conflit entre les

deux perspectives est résolu en reconnaissant à chaque position sa validité *de son propre point de vue*. Mais évidemment cette apparence d'harmonie ou de réconciliation est en un autre sens trompeuse. Car le point de vue réducteur est un point de vue strictement *limité* que nous n'adoptons pas et ne pouvons pas adopter en pratique de façon cohérente et permanente. Ainsi, quoiqu'une concession lui soit faite — il lui est reconnu des droits exclusifs, pour ainsi dire, sur un certain territoire de la pensée humaine —, le défi qu'il semble élever face au point de vue humain naturel est rejeté de façon décisive. Notre métaphysique naturelle est maintenue; et c'est à ce point qu'on trouve la connexion avec la métaphysique descriptive des *Individus*.

Après *Scepticisme et naturalisme*, je publiai un autre livre, en français, sous le titre *Analyse et métaphysique*. Fondé essentiellement sur les cours d'introduction donnés à Oxford ces dix-neuf dernières années, son intérêt dans le présent contexte tient à sa connexion avec la troisième et dernière chose que j'ai promis d'entreprendre dans la conférence d'aujourd'hui — à savoir décrire la conception générale de la nature de la philosophie telle que j'essaie de la pratiquer. C'est pourquoi je remets à plus tard son évocation. Tout d'abord, je dois essayer de mener à bien la deuxième tâche que je me suis proposée.

II

La deuxième tâche était celle de décrire et d'expliquer une préoccupation qui a été centrale dans une grande partie de mon œuvre — qui a été, si vous voulez, son *leitmotiv*. Je l'ai décrit comme l'intérêt pour une certaine opération fondamentale de parole et de pensée et pour les objets de cette opération. L'opération en question est celle d'identifier quelque entité *individuelle* et de la caractériser ou de la décrire d'une certaine façon *générale*; ou, en d'autres termes, l'opération de la référence singulière définie accompagnée de prédication. C'est là la combinaison de base que reconnaît notre logique courante. Il semble qu'elle doive refléter quelque trait fondamental de notre pensée concernant le monde. Ainsi, notre première question pourrait se formuler de la façon suivante: qu'est-ce qui sous-tend et explique, dans la réalité et/ou dans notre pensée à propos de la réalité, la distinction formelle entre les deux types de termes qui entrent dans cette combinaison de base? Telle est la question que je tentai de résoudre de diverses façons dans plusieurs travaux: notamment dans la seconde partie des *Individus*, dans un article nommé «Termes singuliers et prédication», repris dans les *Etudes de logique et de linguistique*, et dans le premier chapitre de *Sujet et prédicat en logique et en grammaire*. J'ai dit que j'ai essayé d'y répondre de diverses façons. Ces façons, cependant, n'entraient pas en conflit, mais étaient bien plutôt complémentaires. Car toutes contenaient la thèse centrale suivante, à titre explicite ou implicite: que ce qui au fond soutient ou sous-tend la distinction formelle des

termes dans la combinaison fondamentale est la distinction ontologique ou métaphysique entre les *particuliers spatio-temporels* d'une part, et les *concepts généraux ou les universaux* de l'autre. Ce sont des individus spatio-temporels particuliers qui jouent le rôle des objets de base de la référence identifiante ou des sujets de base de propositions du type «sujet singulier-prédicat»; et ce sont des concepts généraux ou des universaux qui en sont prédiqués, qui sont signifiés par les termes de prédicat dans de telles propositions. Cette thèse est défendue en détail, de façon différente mais complémentaire, dans les deux ouvrages que je viens de mentionner. Je ne vais pas tenter de résumer maintenant ces arguments plutôt compliqués; mais ils me semblent encore avoir une valeur explicative décisive. Certes, leur conclusion — ce qu'ils expliquent — n'est rien de neuf. Il y a une association traditionnelle en philosophie occidentale entre la distinction *logique* du sujet et du prédicat et la distinction ontologique du particulier et de l'universel. Ce sont ces arguments explicatifs, plutôt que leur conclusion, qui s'avèrent, je pense, relativement neufs.

Il y a une orientation, dans la tradition à laquelle je viens de faire référence, selon laquelle la notion de «particulier» devrait être remplacée par la notion de «substance», qui désignerait les *sujets* fondamentaux de la prédication ou de la pensée en général; certes, dans la longue histoire de la philosophie occidentale, la notion de «substance» a été interprétée en une variété déroutante de façons. Mais c'est Aristote, la figure-clé de cette tradition, qui a identifié les *substances primaires*, une sous-classe de particuliers spatio-temporels, à savoir les individus substantiels, spatio-temporels et relativement persistants qui exemplifient quelque principe d'organisation distinctif — tels que l'homme ou le cheval individuels (cf. les *Catégories*). Et dans la première partie des *Individus*, comme je l'ai dit précédemment, j'ai avancé une conclusion similaire, en soutenant que des objets matériels et des personnes, relativement persistants, sont les particuliers de base du point de vue de l'identification et de la référence.

Mais ce n'est pas la fin de l'histoire. Jusqu'à présent, nous avons abouti à deux thèses: premièrement, que la distinction entre particuliers et universaux fournit le fondement ontologique de la distinction logique entre référence et prédication, ou entre sujet et prédicat; et, deuxièmement, que des particuliers substantiels relativement persistants sont, du point de vue de l'identification et donc de la référence, les particuliers de base. Mais il est évident que, dans le fil ordinaire d'un discours ou d'une pensée élaborés, nous nous référons fréquemment non seulement à des particuliers spatio-temporels, mais aussi à des universaux et, de façon générale, à des objets abstraits pris comme sujets de prédication; comme lorsque nous disons, par exemple, que «le courage est une partie nécessaire de la vertu authentique», ou que «7 est un nombre premier». Tout se passe comme si, une fois dotée du fondement ontologique ferme qu'offre le particulier spatio-temporel, la notion *d'objet de référence* pouvait pour ainsi dire acquérir des ailes, et s'élever dans les sphères plus

éthérées de l'abstrait — en sorte que le général ou l'universel, le concept ou l'idée, n'est plus confiné dans son rôle prédicatif de base, mais peut figurer *lui-même* comme objet, c'est-à-dire comme sujet de prédicats qui lui sont propres. Telle est l'apparence; et — c'est ce que je soutiens — telle est la réalité. Dans cette apparence, il n'y a rien, à mes yeux, de faux ou de métaphysiquement contestable.

Mais cette perspective qui est mienne n'est en aucune façon universellement acceptée. Elle est exposée à des contestations provenant de différentes directions. La forme la plus tranchée de la contestation est la suivante: c'est simplement une illusion, suscitée par le langage, par nos habitudes de langage vagues et commodes, de supposer qu'il y ait des choses telles que des universaux ou des propriétés ou des objets abstraits en général. Tout ce qui existe réellement doit se trouver dans la nature, dans l'espace et le temps; une thèse résumée dans la formule célèbre de Locke: «Toutes choses qui existent sont seulement particulières». Certes, il est parfois *commode* de *parler* comme si les idées générales ou abstraites renvoyaient à des choses réelles; et nous trouvons certainement *indispensable* d'utiliser des termes généraux pour classer des choses naturelles selon leurs similarités; mais c'est une erreur de penser à ces principes de classification des choses réelles comme étant eux-mêmes des choses réelles. Ainsi, dans l'intérêt de la clarté métaphysique ou ontologique, nous devrions être prêts à interpréter toute référence apparente à de tels pseudo-objets comme *une simple commodité* de langage — et, de fait, nous pouvons souvent éliminer de telles références apparentes par une paraphrase, en mettant notre principe général de classification à sa place propre comme prédicat et non plus comme sujet. De sorte qu'au lieu de dire «le courage est une partie nécessaire d'une vertu authentique», nous pouvons dire «aucun homme n'est authentiquement vertueux s'il n'est courageux». Ici, la référence apparente à la chose *courage* a disparu.

Ce défi général est souvent renforcé par un argument plus spécifique, résumé dans la formule célèbre de Quine: «Pas d'entité sans identité». En d'autres termes, toute chose qui existe réellement et donc remplit les conditions pour être un authentique objet de référence doit être *en principe* identifiable comme la chose qu'elle est. Certes, voilà une thèse qui semble parfaitement acceptable; et elle l'est si on l'interprète de façon suffisamment généreuse. Mais certains philosophes, notamment Quine lui-même, l'interprètent de façon si étroite qu'ils excluent pratiquement, sinon complètement, tous les universaux ou les entités abstraites. Ils la comprennent de telle sorte qu'elle requiert que, pour tout candidat apparent ou toute entité prétendant au statut d'objet réel, il doit exister quelque *principe général* ou *critère d'identité* valant de toutes les choses du *type général* auquel appartient l'entité prétendue. Cette exigence est certainement satisfaite pour tous les *types* variés de particuliers spatio-temporels dont nous sommes familiers: hommes, chevaux, bateaux, planètes, montagnes, orages, etc.; en revanche, elle n'est mani-

festement *pas* satisfaite pour les différents types de propriétés ou qualités générales que nous distinguons : par exemple, les qualités de l'intellect, les qualités de caractère, les styles d'architecture, etc. Cependant, ce contraste même montre à quel point cette façon d'interpréter l'exigence d'identifiabilité est erronée. Car dans le cas des qualités ou des propriétés, nous n'avons aucun besoin d'un principe d'identité général commun à toutes les qualités du *type* auquel appartient la qualité en question ; nous n'avons pas un tel besoin, car le *sens* même du mot qui signifie la qualité porte son propre principe *individuel* d'identité pour cette qualité. Nous pouvons, par exemple, identifier la générosité, quand nous la rencontrons, sans avoir besoin d'un critère général d'identité pour les qualités de caractère. De fait, on peut défendre la thèse que la possibilité d'identifier individuellement les universaux — disons l'universel *homme*, ou l'universel *bataille* — est une condition préalable, ou même la même chose que la possession d'un critère *général* d'identité pour les hommes ou les batailles.

Ainsi le défi fondé sur l'interprétation fautive de l'exigence d'identifiabilité s'évanouit. J'ai indiqué que l'interprétation en question n'excluait pas absolument tous les universaux ou entités abstraites. Plus particulièrement, elle n'exclut pas les classes (ou ensembles) ou les nombres. (Nous pouvons, par exemple, donner un critère général d'identité pour les classes de la façon suivante : la classe *x* est identique à la classe *y* si et seulement si tous les membres de *x* sont membres de *y*, et inversement.) Et Quine est particulièrement satisfait de ce résultat, car les entités mathématiques telles que les nombres sont essentielles au développement des sciences naturelles ; ainsi, même cette acceptation limitée d'entités abstraites témoigne en fait, sous une forme modifiée, de ce nominalisme idéologique dont j'ai identifié précédemment la visée, qui est de restreindre le domaine de la réalité au monde naturel dans l'espace et le temps ; tandis que la tolérance plus large dont je me fais ici le défenseur tient compte plus généreusement de l'existence d'objets qui sont uniquement objets de pensée, non donnés eux-mêmes dans la nature, bien que leurs exemplifications s'y trouvent¹.

On pourrait en dire plus, et j'en ai dit plus ailleurs, sur le thème général de mes préoccupations centrales concernant la référence et la prédication, le sujet et le prédicat, l'identité et l'existence. Mais je pense que c'en est bien assez aujourd'hui pour m'acquitter de la deuxième tâche que je me suis proposée.

¹ Ces thèses sont développées de manière plus conséquente dans plusieurs de mes articles. Voir notamment «Entity and Identity», dans *Contemporary British Philosophy: Fourth Series*, édité par H. D. Lewis, Londres 1976, p. 193-219, et «Universals», dans *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1979), p. 3-10 (*Studies in Metaphysics*); et également, une fois de plus, *Subject and Predicate in Logic and Grammar*, Londres, 1974.

III

Passons donc maintenant à mon troisième objectif — rendre compte de la conception générale que j'ai de la nature de la philosophie telle que j'essaie de la pratiquer. Un jour, alors que j'allais donner un cours public sur un certain sujet philosophique, un philosophe américain dans l'assistance me suggéra d'introduire mon cours par une présentation des *méthodes* que j'emploie en philosophie. J'eus quelque difficulté à accéder à cette demande, car je n'étais pas conscient d'employer une méthode particulière et codifiable. En fait, je voudrais aller plus loin et dire que je *suis* conscient de ne *pas* employer de méthode ou de démarche particulière et codifiable. Toutefois, je vais revenir à cette question de méthode un peu plus tard, mais uniquement afin de rejeter certaines recommandations méthodologiques qui ont été faites, ou adoptées, et qui, pour quelques-unes d'entre elles, semblent même suggérées par l'exposé que je *m'apprête* à donner — un exposé de *buts* philosophiques.

Quels sont donc en général mes buts philosophiques? Qu'en est-il en général, selon ma propre conception, de la pratique de mon sujet? Naturellement, la pensée humaine en général — j'entends par là la pensée ordinaire, non philosophique, à propos du monde et de nous-mêmes — est une affaire fort compliquée, incluant un domaine indéfiniment grand d'idées ou de concepts. Mais dans ce domaine indéfiniment grand, il est possible de distinguer un certain nombre de concepts, ou de types de concepts, qui sont fondamentaux, généraux, omniprésents, et qui constituent ensemble le cadre structurel à l'intérieur duquel toute pensée élaborée prend place. Pour en nommer quelques-uns au hasard, j'ai en tête des idées telles que celles d'espace, de temps, d'objet, d'événement, d'âme et de corps, de connaissance, de vérité, de signification, d'existence, d'identité, d'action, d'intention, de causalité et d'explication. Le but de la philosophie, à mes yeux, est de clarifier ou d'élucider le caractère de tels concepts et leurs connexions mutuelles. J'aimerais particulièrement insister sur la notion de connexion mutuelle. Parce que des idées de ce type, et bien sûr un bon nombre d'autres, forment une structure qui se signale par des connexions mutuelles — une structure dans laquelle, comme je le dis, nous construisons nos systèmes élaborés de croyances, nos images ou théories de ce que sont les choses.

Je tiens cette description du but de la philosophie pour probablement acceptable par beaucoup de philosophes contemporains qui travaillent dans ce que l'on pourrait nommer la tradition analytique. Elle apparaîtrait peut-être moins acceptable à ceux qui s'inspirent de certains modèles d'Europe continentale et qui pourraient vouloir quelque chose de plus édifiant. Mais acceptable ou non, c'est certes une description très générale, plutôt vague et, pourrait-on penser, sans utilité pratique. Elle ne *semble* faire aucune allusion à la *manière* de mener à bien cette tâche de clarifier la nature et les connexions

mutuelles des concepts ou traits structurels de base de notre pensée. Ainsi, nous retrouvons la question de la *méthode*.

Et si vague cette description du but philosophique puisse-t-elle être, il n'est pas difficile de voir comment l'acceptation de ce but, combiné à certains autres postulats, pourrait conduire à certaines conclusions méthodologiques; comment elle pourrait promouvoir la croyance qu'il y a une façon particulièrement juste de considérer les choses. Je vais mentionner une ou deux croyances de cette sorte. Pour ma part, je n'y souscris pas et je dirai pourquoi. Mais elles valent d'être mentionnées, parce qu'elles ont influencé la pratique.

Premièrement, à titre de préliminaire: si quelqu'un souhaite être au clair au sujet de quelque chose, on peut présumer que c'est parce qu'il ne comprend pas cette chose; et cela suggère une sorte de paradoxe dans ma description du but philosophique. Car il y a assurément un sens dans lequel tous les adultes raisonnables comprennent parfaitement bien les concepts dont j'ai parlé, sans se creuser la tête à propos de philosophie. Leur pensée et leur discours ordinaires montrent une compétence parfaitement adaptée dans le maniement de concepts tels que ceux de connaissance, de vérité, d'identité, d'action, etc. (Certes, ils peuvent se tromper: ils peuvent par exemple déclarer, tout en étant parfaitement sincères, qu'un énoncé, disons, à propos du temps qu'il fait, est vrai, alors qu'en fait il est faux; mais cela n'est pas une erreur à propos de la nature de la vérité, c'est une erreur à propos du temps qu'il a fait.) Ainsi, que nous soyons philosophes ou non-philosophes, nous avons ce que nous pourrions nommer une *maîtrise pratique* de l'équipement conceptuel en question. Nous savons comment l'utiliser, et, dans cette mesure, nous le comprenons. Mais le paradoxe apparent disparaît bien sûr dès que nous reconnaissons qu'il y a un fossé entre connaître comment *faire* quelque chose et être capable de *dire* comment cette chose se fait. La maîtrise de la pratique n'entraîne en rien une compréhension claire et explicite de la *théorie* de la pratique et des principes qui gouvernent son application. Le but philosophique est alors de mettre en lumière ces principes, de mettre à nu la théorie de la pratique.

Et c'est à ce point que la première recette méthodologique que j'aimerais mentionner se suggère d'elle-même. Si nous avons à mettre en lumière les principes d'une pratique, c'est cette pratique que nous devons étudier, dans la forme sous laquelle elle s'offre le plus directement à nous. La forme sous laquelle la maîtrise pratique de concepts se présente elle-même le plus clairement est l'usage, dans la parole et l'écrit, des expressions linguistiques dont nous disposons pour ces concepts. On pourrait en conclure que c'est dans l'*usage* ordinaire, non philosophique, des mots, dans l'*usage* qui exprime les concepts problématiques, que nous trouverons des indications pour leur compréhension philosophique. Telle est l'origine de ce que l'on appelle habituellement «la philosophie du langage ordinaire» — qui est certainement une méthode philosophique s'il s'en est jamais trouvé une, une méthode très

fructueuse en son heure et à sa façon, particulièrement pour dissiper le non-sens et anéantir les prétentions creuses. Elle est spécialement liée au nom de J. L. Austin qui la porta au rang d'un art, et cela avec un esprit admirable.

Néanmoins — bien que je ne pense pas que son utilité soit épuisée ou le sera jamais — cette méthode souffre, j'en suis convaincu, de limites sérieuses. Pour m'exprimer de manière rapide, elle prend trop de choses pour assurées. Les connexions structurelles que le philosophe voudrait découvrir se trouvent souvent à un niveau plus profond que celui que cette méthode est apte à atteindre ou à exposer. Et je ne pense pas que l'on puisse détecter beaucoup de traces de cette méthode dans mon œuvre — bien que l'on puisse en trouver quelques-unes.

La clé pour la recette méthodologique suivante que j'aimerais évoquer est contenue dans le mot «analyse»; et de fait, «philosophie analytique» est une expression qui serait acceptable, comme description de leur propre activité, par beaucoup de philosophes de la tradition à laquelle j'appartiens. Mais considérons quelques-unes des implications du mot «analyse». Une implication pour le moins familière de ce mot — peut-être la plus familière — est celle de la résolution de quelque chose de *complexe* en ses *éléments* et de la description des façons dont les éléments *se combinent* dans le complexe. Ce qui compte comme élément dépendra du type d'analyse en question. Une analyse chimique s'arrête aux éléments chimiques. Une analyse physique va plus loin. Les éléments de l'analyse phonologique sont les phonèmes. Et ainsi de suite. Chaque type d'analyse conduit vers les éléments *ultimes* ou *simples* du point de vue du type d'analyse en question. Or, il semble bien que les concepts qui suscitent un intérêt philosophique, comme ceux dont j'ai donné la liste, sont des concepts d'une certaine complexité; et ainsi il peut sembler que la clé de leur compréhension réside dans la voie de l'analyse. Et si nous prenions ces implications du mot «analyse» à la lettre, nous pourrions conclure que notre tâche est de découvrir un ensemble d'*idées* qui seraient complètement simples, et libres de toute complexité *conceptuelle*, puis de montrer comment tous nos concepts structurellement importants pourraient se reconstituer, par assemblage ou par construction, à partir de ces éléments simples; à partir des atomes de l'analyse, pour ainsi dire. Ce programme, sous sa forme extrême, a rarement été pris au sérieux dans l'histoire de la philosophie. Mais on peut dire de Hume, et de certains de ses successeurs dans la tradition empiriste britannique, qu'ils l'ont approché de près, adoptant pour *atomes* de l'analyse ces éléments éphémères de l'expérience, que Hume appelle *impressions* simples, et leurs copies supposées dans l'imagination et la mémoire, qu'il appelle *idées* simples.

Ce programme, sous sa forme extrême, est mort, ou du moins moribond. Mais l'un de ses parents, une version plus modérée, reste très vivant. La notion de réduction de concepts complexes problématiques à la *simplicité absolue* peut avoir été abandonnée. Mais la notion d'une *analyse réductive* en

général — c'est-à-dire la notion selon laquelle certains concepts problématiques peuvent être *réduits* à d'autres concepts qui sont tenus pour plus clairs, ou entièrement *explicités* en de tels termes —, cette notion est encore présente et florissante. Et des résultats intéressants peuvent parfois être atteints, des connexions intéressantes établies, dans la *poursuite* de cet idéal ou but réducteur. Mais en ce qui concerne l'idéal ou le but lui-même, je suis extrêmement sceptique. Les concepts philosophiques importants ou intéressants tendent à rester obstinément irréductibles, en ce sens qu'ils ne peuvent être définis sans reste ou sans circularité à l'aide d'autres concepts. C'est pourquoi j'aimerais substituer à la conception ou au modèle *réducteur* d'analyse une autre conception ou un autre modèle; le modèle d'un réseau ou d'un système élaboré de concepts connectés tels que la fonction de chacun d'eux ne puisse être bien comprise, dans notre sens philosophique du mot comprendre, qu'en saisissant ses *connexions* avec les autres, sa place dans le système. Le but philosophique, selon ce nouveau modèle, serait de retracer et d'établir les connexions dans le système, sans espoir ou attente d'être capable de démanteler ou de réduire les notions que nous examinons à d'autres notions plus simples. Le mot «analyse» sera encore à sa place, puisque tout compte rendu systématique d'un contexte problématique peut proprement être nommé son analyse; mais une conception trop spécifique ou trop étroite de l'analyse sera abandonnée.

Il y a encore une conception de la philosophie, dotée elle aussi d'implications méthodologiques, à laquelle je ferai référence et à l'égard de laquelle, à nouveau, mon impression est profondément sceptique. Peut-être y a-t-il beaucoup de personnes qui ont l'impression que les *sciences* naturelles et formelles — disons la physique, la chimie et la neuro-physiologie d'un côté, les mathématiques et la logique de l'autre — donnent des exemples éclairants de l'enquête intellectuelle dans ce qu'elle a de meilleur. Et l'on peut indubitablement avoir de la sympathie pour ce sentiment. Mais il se peut que des philosophes, dans leur conception de leur propre sujet, accordent une influence excessive à une telle impression. Ils pourraient alors tendre — pour utiliser à nouveau un mot horrible que j'ai déjà utilisé — au *scientisme* en philosophie. Une forme extrême de cette tendance consisterait en l'adoption du principe qu'un terme ne saurait être employé dans la tâche de l'élucidation philosophique, ou du moins qu'un terme ne saurait occuper une place-clé que s'il possède déjà une place accréditée dans les sciences expérimentales ou formelles — ou du moins appartient à la même espèce que les termes scientifiques accrédités. Je ne suggère pas qu'aucun philosophe aille en fait aussi loin. Mais je ne pense pas qu'il soit fantaisiste de détecter une tendance de ce type chez certains. Après tout, l'un des philosophes vivants les plus distingués et influents est réputé avoir dit (ou écrit): «La philosophie (ou ce que j'entends sous ce terme) est en continuité avec la science».

Or, je ne pense pas que la philosophie (ou ce que j'entends sous ce terme) soit réellement une extension de la science, pas plus qu'elle n'est une extension

de l'histoire ou de l'anthropologie sociale, ou un domaine des belles lettres. Elle a son propre mode d'enquête sur la manière dont nos idées les plus générales se relient l'une à l'autre. La tendance à soulever ces questions caractéristiques est inhérente à l'espèce humaine; et je ne connais aucune procédure ou recette pour parvenir aux réponses, si ce n'est de penser aussi intensément que l'on peut au sujet de ces idées et questions.

C'est avec ces réflexions méthodologiques quelque peu négatives que je conclus le troisième point que j'ai dit vouloir traiter. Mais on peut penser qu'au moins une question — peut-être plus — subsiste: est-ce que je reconnais des *influences* particulières sur mon travail? Eh bien, pas plus qu'une autre branche de l'activité intellectuelle, la philosophie ne peut se détacher entièrement de son histoire passée. Ainsi, tout philosophe occidental qui travaille de nos jours sera conscient des conclusions de certains de ses prédécesseurs beaucoup plus grands dans la tradition, et il sera influencé par elles — par exemple par les travaux d'Aristote ou de Hume ou de Kant — et cela quels que soient ses désaccords avec leurs doctrines particulières. Et il apprendra à leur école, que ce soit en se différenciant d'eux ou en étant d'accord avec eux — comme j'ai appris, d'une manière ou d'une autre, auprès de chacun des trois philosophes que j'ai mentionnés. Qu'en est-il des philosophes de notre propre siècle? Eh bien, pour commencer, je me suis tourné vers les deux philosophes que l'on peut raisonnablement considérer comme les pères fondateurs de la philosophie analytique de notre époque, c'est-à-dire Russell et Moore; vers tous les deux au vu des problèmes qu'ils ont soulevés, vers Moore au vu de ce que l'on pourrait nommer sa vertu philosophique. Un peu plus tard, je fus exposé, comme tous mes contemporains, aux brillants luminaires qui éclairaient la scène d'Oxford dans les années cinquante — Ryle, Austin et Grice; et je pense que je dois le plus au dernier des trois, avec lequel j'ai collaboré lors d'un séminaire dans la première partie de cette décade-là. Et je dois finalement mentionner Wittgenstein; non pas, je pense, parce que j'aurais directement tiré de lui quelque doctrine ou optique *particulière* — loin de là; mais parce que je pense qu'il doit y avoir ici un type d'influence générale, non spécifique, dans la mesure où je ressens parfois mon propre travail comme étant, d'une certaine façon, presque dans l'esprit de Wittgenstein, même si, d'une autre, il ne l'est certainement pas. Mais c'est une chose très imprudente à dire — et je suis sûr et certain que des successeurs attirés de Wittgenstein penseraient que ce n'est au mieux qu'une illusion par laquelle je me flatte moi-même. Cela se pourrait bien. Mais permettez-moi de conclure en disant que je considère le nom de Wittgenstein comme le seul digne, parmi les noms du XX^e siècle que j'ai mentionnés, de figurer aux côtés de ceux des trois grands prédécesseurs auxquels j'ai fait allusion précédemment.