



## La théologie après Davidson

Marcel Viau

Volume 66, Number 3, 2010

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/045339ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/045339ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Viau, M. (2010). La théologie après Davidson. *Laval théologique et philosophique*, 66(3), 565–584. <https://doi.org/10.7202/045339ar>

### Article abstract

In his program to highlight the great philosophical questions, such as the place of truth, or the relationship between language and the world, Donald Davidson has come to demonstrate the need to take seriously the concept of belief as founding human relationships. A theology based on his theory reintroduces the Christian faith, a belief among many, within contemporary discourses. This theology is built on statements that are based more on intentions, desires and human concerns than on semantics disembodied or on supposedly objective truths.

# LA THÉOLOGIE APRÈS DAVIDSON

Marcel Viau

Faculté de théologie et de sciences religieuses  
Université Laval, Québec

**RÉSUMÉ** : Dans son programme destiné à mettre en lumière les grandes questions philosophiques, comme la place de la vérité ou la relation entre le langage et le monde, Donald Davidson en est arrivé à montrer qu'il fallait prendre au sérieux la croyance en la plaçant au fondement des rapports humains. Une théologie s'inspirant de ses avancées réintroduirait la foi chrétienne, une croyance parmi d'autres, au sein des discours contemporains les plus éclairés. Cette théologie serait construite sur des énoncés qui reposent davantage sur les intentions, les désirs et les préoccupations humaines que sur une sémantique désincarnée et des vérités censément objectives.

**ABSTRACT** : In his program to highlight the great philosophical questions, such as the place of truth, or the relationship between language and the world, Donald Davidson has come to demonstrate the need to take seriously the concept of belief as founding human relationships. A theology based on his theory reintroduces the Christian faith, a belief among many, within contemporary discourses. This theology is built on statements that are based more on intentions, desires and human concerns than on semantics disembodied or on supposedly objective truths.

---

Il y a quelques années, le théologien britannique Fergus Kerr a publié *La théologie après Wittgenstein*<sup>1</sup>. Sa thèse, originale pour l'époque, portait essentiellement sur la nécessité pour la théologie de dépasser la « philosophie du moi » engendrée par une vision cartésienne du langage et de la pensée : une pensée naît, elle est mise en mots et est communiquée à autrui. Wittgenstein lui a servi de révélateur d'un discours théologique qui devrait plutôt être envisagé comme grammair. La théologie serait la description de la façon dont nous parlons de Dieu et non l'étude des mots qui renvoie à un objet mystérieux. Le but du présent article est d'amorcer sensiblement le même type de démarche en s'appuyant sur un autre philosophe, américain cette fois, qui mérite amplement que la théologie s'y intéresse. Il s'agit de Donald Davidson<sup>2</sup>.

---

1. Fergus KERR, *La théologie après Wittgenstein*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei »), 1991 (traduction de *Theology after Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1986). Kerr était conscient que peu de théologiens prenaient en considération ce philosophe pourtant capital pour la pensée contemporaine ; il faisait remarquer dans son introduction qu'il avait voulu « montrer aux étudiants en théologie qu'ils ont beaucoup plus à gagner d'une lecture des derniers écrits de Wittgenstein qu'on ne le pense habituellement » (p. 11).

2. Davidson n'a jamais fait paraître de monographies, d'essais ou même d'ouvrages de synthèse. On retrouve l'essentiel de ses écrits dans des recueils d'articles tous imprimés chez le même éditeur : Oxford, Oxford University Press et New York, Clarendon Press. Le premier recueil de ce genre a été publié en 1980 (*Essays on Actions and Events*), puis un deuxième en 1984 (*Inquiries into Truth and Interpretation*). Ses

L'actuelle réflexion se situe dans le droit fil d'un programme amorcé il y a près de vingt ans maintenant. Un premier cycle d'études prenait son origine dans la difficulté à faire de la théologie efficacement dans la culture contemporaine. Voici quelques exemples de questions alors soulevées : sur quels présupposés la théologie repose-t-elle ? Quelle est donc la portée du discours théologique dans notre culture occidentale ? Où se tient la croyance par rapport à ce discours ? Il s'était alors révélé nécessaire de connaître les conditions d'élaboration du discours théologique dans la culture contemporaine. C'est pourquoi il a fallu d'abord s'attaquer aux modalités de production de la théologie et surtout aux contraintes épistémologiques qui s'y rattachaient<sup>3</sup>.

L'actuel second cycle d'études cherche à caractériser le discours théologique susceptible d'être produit à partir de ces contraintes. Dès lors, le problème fondamental qui se pose concerne directement le langage et sa portée philosophique. L'hypothèse principale de cette série d'études consiste à affirmer que la façon la plus pertinente d'envisager la constitution et la portée du langage servant de support à un discours théologique serait de l'entendre comme un processus plutôt que comme un substrat<sup>4</sup>. Pour ce faire, il apparaît pertinent de tenter d'effectuer la jonction entre la réflexion sur le langage de certains philosophes contemporains du langage et de l'esprit et celles des néoplatoniciens, en particulier dans la perspective apophatique. Malgré l'incongruité apparente du rapprochement entre ces deux univers si différents, un observateur attentif est en mesure d'en débusquer quelques traits communs. Pour ne prendre qu'un exemple, on y trouve la même incertitude quant au lien entre le langage et le « réel ». C'est précisément cette difficile question que le présent article cherche à aborder, sans toutefois avoir la prétention, loin de là, d'en épuiser le sujet.

\*

\* \*

L'un des paradoxes qui obsèdent aujourd'hui le théologien est le même que celui de Paul en Grèce : comment parler d'un Dieu qui apparaît si étrange aux Athéniens ?

---

derniers écrits ont été rassemblés dans des ouvrages parus un peu avant ou tout juste après son décès, survenu en 2003 : *Subjective, Intersubjective, Objective* (2001) ; *Problems of Rationality* (2004) ; *Truth, Language, and History* (2005) ; *Truth and Predication* (2005). Ses ouvrages sont encore peu traduits en français. Par ailleurs, Pascal ENGEL, l'un des meilleurs exégètes de Davidson en langue française, a fait paraître quelques ouvrages fort éclairants. Voir en particulier *Davidson et la philosophie du langage*, Paris, PUF (coll. « Interrogation philosophique »), 1994.

3. J'ai publié ces résultats dans une trilogie inaugurée par *La nouvelle théologie pratique* (Montréal, Paulines ; Paris, Cerf, 1993), qui s'est poursuivie par *Le Dieu du verbe* (Montréal, Médiaspaul ; Paris, Cerf, 1997), pour se terminer par *L'univers esthétique de la théologie* (Montréal, Médiaspaul, 2002). Une vulgarisation des thèses exposées dans cette trilogie a été récemment publiée sous la forme d'un conte philosophique : *Les rencontres d'Édouard*, Montréal, Novalis, 2009.
4. Trois articles ont déjà paru en relation avec ce second cycle d'études : Marcel VIAU, « La théologie pratique peut-elle être apophatique ? », *Laval théologique et philosophique*, 60, 2 (2004), p. 283-300 ; ID., « De l'expression de la singularité à la mise en œuvre d'une intention », *Laval théologique et philosophique*, 61, 3 (2005), p. 583-599 ; ID., « La métaphore du miroir chez Nicolas de Cues », *Revue des sciences religieuses*, 83, 2 (2009), p. 257-276.

Paul a pensé qu'avoir recours au Dieu inconnu était la façon la plus appropriée. Il a eu tort. Le théologien est dans une position encore plus délicate que l'apôtre, car le dieu inconnu de nombre de nos contemporains est mort ou il est perdu dans l'univers des quarks ou encore s'est tout simplement caché dans le code Da Vinci. Peut-être a-t-on cru un temps qu'il suffisait de faire une séparation plus ou moins nette entre la science et la foi pour s'en sortir : aux scientifiques le matériel et aux croyants le spirituel. Cette solution, sans doute valable en période de modernité, l'est beaucoup moins dans notre ère que l'on pourrait qualifier faute de mieux de postmoderne, un monde où le langage s'avère impuissant à dire la chose même. Le langage traditionnel de la foi, comme celui de la science d'ailleurs, se trouve dorénavant emporté par la grande vague du langage mythique, où la fiction tient lieu de fait et la fable d'argumentation. Peut-on faire face à ce déplacement de notre univers langagier tout en continuant de se référer comme avant au Dieu de nos pères ?

La théologie du XXI<sup>e</sup> se trouve empêtrée dans les mêmes problèmes épistémologiques que les grands discours traditionnels, qu'ils soient scientifiques ou idéologiques. Tout langage apparaît désormais inadéquat pour comprendre le monde ; toutes vérités semblent dorénavant contingentes au monde. Ne seraient valables que la narration d'histoires ou la représentation publique convenue. Il n'en reste pas moins que la question classique reste posée : comment connaître le réel ou, plus précisément, quelle représentation adéquate pouvons-nous nous en faire ? Contrairement à certaines idées reçues, la théologie a toujours plus ou moins résisté à se représenter Dieu comme un réel ou un objet de connaissance. Dans l'histoire de la théologie, on a souvent rejeté l'opinion que les humains ont une expérience immédiate de la Réalité ultime et l'on a toujours combattu le principe que nous pouvions avoir une connaissance directe de Dieu. Les longues et profondes réflexions des grands théologiens du passé attestent à l'évidence de la difficulté à penser Dieu en ce sens. D'aucuns ont même affirmé clairement que les quelques concepts que nous pouvons avoir sur Dieu ou les quelques noms que nous pouvons Lui donner ne reflètent aucunement un réel quelconque. Ce sont plutôt des constructions de notre cru qui sont affaires de conventions. Comme les mots sont des créations humaines et qu'ils n'ont aucune substance, il est dès lors improbable que Dieu puisse être enchâssé dans le mot « Dieu ».

Un Grégoire de Nysse, par exemple, reprend le premier commandement de la Loi, soit l'interdiction de façonner des images sculptées de Dieu, pour appliquer ce principe à toute tentative de représentation intellectuelle de Dieu, évoquant le fait que les concepts peuvent aussi devenir des idoles. Il importe que les hommes ne tentent pas d'assimiler Dieu à ce qu'ils connaissent. Il craint que notre tentative de « cerner la nature de Dieu ne réussisse qu'à façonner une idole de Dieu, non à le faire connaître<sup>5</sup> ». Selon Grégoire, même si nous ne pouvons connaître Dieu, il est possible d'en parler. Comment ? En Lui attribuant des noms. C'est bien ce que font les Écritures. Quelle est donc la nature de ces noms ? Ils ne peuvent évidemment pas être assignés à Dieu directement puisque comment pourrions-nous nommer quelque chose que nous ne

5. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, trad. Jean Daniélou, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 1 bis), 2000 [~392], II, 165, 7-9.

connaissons pas. Les noms attribués à Dieu sont tous des artefacts, ou des signes conventionnels, qui ne peuvent Lui être appliqués que de manière métaphorique. Il est dès lors impossible de nommer l'essence de Dieu. Si nous tentons de le faire, nous donnons au langage humain une prétention qui le dépasse et offensoons Dieu par la même occasion.

Cette inaptitude du langage à dire la chose même, déjà entrevue par les néoplatoniciens et les Pères grecs, a fait un retour en force aujourd'hui. C'est même la question qui préoccupe un nombre croissant de philosophes. Comme le dit de façon ramassée Rorty : « La philosophie antique et médiévale mettait les *choses* au centre de son *épistémè*, la philosophie telle qu'elle se développa du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle mettait en avant les *idées*, et aujourd'hui c'est avec les *mots* qu'on tâche d'éclairer la scène philosophique<sup>6</sup> ». Davidson ne fait pas exception à cet égard. L'intuition première qui le guide dans sa compréhension du langage réside dans sa tentative de contrer la réification de la pensée lors du processus de communication langagière. Arrive dès lors le problème récurrent de l'acquisition de la connaissance. Si le mot n'est pas le reflet d'une pensée fondatrice, et qu'elle-même ne représente pas le plus précisément possible le réel, que pouvons-nous connaître du monde qui nous entoure ? Les apories sceptiques ne sont pas loin.

Afin de réduire le mieux possible la portée de la question sceptique et tenter de résoudre le problème de l'acquisition de la connaissance pour un être humain, Davidson va prendre une position totalement opposée à Descartes<sup>7</sup>. S'il adhère au même point d'appui que lui (« ce qu'il faut tenir pour certain, c'est que nous pensons »), il s'écarte sensiblement du « doute systématique ». Davidson assume plutôt que nous avons une vue relativement correcte de ce qui nous entoure et de l'existence des autres possédant un esprit comme nous. Bien sûr, nous pouvons parfois nous tromper sur ces connaissances. Mais la possibilité d'erreurs dépend avant tout d'un nombre important de choses que nous connaissons ou que nous tenons pour vraies. C'est le point de vue appelé parfois « naturaliste », le naturalisme acceptant d'abord et avant tout les connaissances du sens commun et tentant par la suite de trouver l'origine et de décrire ces connaissances.

Une perspective naturaliste comme celle-ci nous oblige, certes, à aborder le vieux problème de la relation entre l'esprit humain et le reste de la nature ou ce qu'il vaut peut-être mieux appeler le rapport entre la subjectivité et l'objectivité. Davidson rejette l'idée que chaque être humain est si individualisé que l'on doit aboutir impérativement à une certaine forme de relativisme conceptuel lorsqu'on parle de l'esprit humain. Comme il l'affirme dans l'un de ses articles, la « subjectivité radicale » n'existe pas<sup>8</sup>. Or, un problème majeur surgit (c'est le problème sceptique par excellence) lorsque nous affirmons que les objets extérieurs sont en relation causale directe avec nos pensées. Nous pensons à un chat parce que nous avons appris à nommer cet

6. Richard RORTY, *L'homme spéculaire*, Paris, Seuil, 1990, p. 293.

7. Voir surtout le chapitre « The Problem of Objectivity », dans *Problems of Rationality*.

8. Cette perspective est bien développée dans le chapitre « The Myth of the Subjectivity », dans *Subjective, Intersubjective, Objective*, surtout p. 39-52.

animal poilu à longue queue que nous voyons et entendons. On peut aussi voir les choses d'une autre façon. On peut accepter que nos phrases aient un sens pour autant que nous tenons pour vraies ou fausses les situations qui le causent. Dès lors, une phrase que nous tenons pour vraie se rapporte à une croyance. Le problème sceptique est atténué par le fait que nous ne sommes plus devant un rapport entre un objet externe qui cause la pensée par l'intermédiaire des sens, mais plutôt devant une relation causale entre des attitudes propositionnelles (des croyances, des désirs, des intentions, etc.) et le monde.

Cela ne signifie pas qu'il faille exclure la fonction des sens dans l'acquisition de la connaissance. Plutôt, il s'agit de voir que certaines de nos croyances causées par l'expérience sensible sont souvent véridiques et procurent parfois de bonnes raisons pour fournir d'autres croyances. Une telle perspective nous extrait d'une subjectivité à outrance où la structure interne est seule à décider de la validité ou non des contenus. Les croyances sont vraies ou fausses, mais en définitive elles ne représentent rien. Si les sensations sont cruciales dans le processus qui met en connexion le monde avec la croyance, elles ne jouent toutefois pas un rôle épistémologique fondamental pour déterminer le contenu de la croyance. En conséquence, les attitudes propositionnelles ne sont pas purement subjectives, ou du moins ne le sont pas dans le sens où l'on entend ce mot généralement.

L'une des thèses principales de Davidson est que le seul objet que nous ayons besoin pour qu'existe une croyance, c'est un croyant. Avoir une croyance, ce n'est pas comme posséder un chat, c'est avant tout un état, et être dans un tel état n'exige aucunement qu'il y ait une entité appelée « état que l'on a au-dedans de soi ». Tout ce que l'on a besoin pour qualifier de véridique l'attitude propositionnelle de quelqu'un, c'est que la proposition incluse dans l'énoncé soit reconnue comme vraie par le locuteur qui l'énonce. « En d'autres mots, plusieurs de nos croyances et des phrases portant sur ce que les gens croient, sur leur intention, leur désir et leur espoir sont vraies et elles le sont parce que ces gens ont ces attitudes<sup>9</sup> ». L'attribution d'attitudes propositionnelles est semblable à la façon dont nous nous y prenons pour faire des mesures. On peut assigner des nombres pour calculer la taille ou le poids d'un objet, cela ne signifie pas pour autant que cet objet possède des entités empiriques appelées « taille » ou « poids ».

Comme on le voit, s'il est difficile de contester que les attitudes propositionnelles soient des états intérieurs, elles n'ont toutefois pas besoin de références avec quelque événement externe pour être identifiées. On peut dire que ces états ne sont pas strictement individuels, puisqu'ils peuvent être souvent identifiés à l'aide de relations causales avec des événements et des objets situés en dehors du sujet porteur de ces états. Davidson rejette donc l'idée que nos pensées peuvent ne pas être connues de nous, que du moins l'autre qui observe nos comportements les connaît mieux que nous les connaissons. Il assure plutôt que c'est à l'aide des attitudes propositionnelles que la connaissance à la première personne montre son autorité. Cette démonstration

---

9. *Subjective, Intersubjective, Objective*, p. 70.

est plus simple en ce qui concerne les croyances et les désirs, plus complexe pour ce qui a trait aux intentions, à la mémoire ou encore à la connaissance proprement dite. Quoi qu'il en soit, la part la plus importante de la connaissance à la première personne repose surtout sur la croyance. Or, nous n'avons pas besoin de preuve pour avoir une croyance en quelque chose. De toute façon, une croyance n'a pas plus d'autorité parce qu'elle est supportée par quelque preuve que ce soit.

La principale question à se poser alors serait celle-ci : si je connais ce à quoi je crois et l'autre non, comment l'autre peut-il est certain que je crois à ce que je crois ? Il peut, cela est évident, être d'accord avec moi pour affirmer que je crois que le chat dort sur la carpe, cela ne veut pas dire qu'il croit à la même chose que moi. Par rapport à la croyance d'un locuteur, un allocutaire est toujours dans la position de l'interprète. Il interprétera ma phrase à l'aide de différents indices culturels. Par contre, le locuteur n'a pas besoin d'interpréter sa propre phrase ; il sait ce qu'il dit. Là réside l'asymétrie. Il est certain que l'allocutaire qui veut comprendre la phrase d'un locuteur présumera toujours que le locuteur sait de quoi il parle lorsqu'il énonce une phrase. « Ainsi, il y a une présomption que si [l'allocutaire] reconnaît que [le locuteur] tient une phrase pour vrai, il connaît ce à quoi il croit<sup>10</sup> ».

\*  
\* \*

La théologie se doit de contourner un certain scepticisme en matière de connaissance. Il est certain toutefois qu'elle ne peut le faire simplement en affirmant quelque chose comme « la foi n'a pas besoin de preuve ». La question n'est pas tant de savoir si une telle preuve existe, mais plutôt s'il est pertinent de l'affirmer. Il est vrai que nos contemporains exigent souvent des preuves soi-disant évidentes afin de conforter leurs certitudes. Mais en définitive, ces preuves ne seraient-elles que métaphores et illusions ? Voyons comment le programme davidsonien nous permettrait de revoir à nouveaux frais cette question en théologie.

La foi chrétienne, que l'on peut considérer comme une forme particulière de croyance selon ce point de vue est tenue pour vraie par un locuteur. Le davidsonien considérerait que cette foi fait partie intégrante de l'ensemble des connaissances acquises par un locuteur, ce qui fournit à celui-ci une vue relativement correcte du monde qui l'entoure. Des événements ou des situations ont participé à causer un certain nombre de phrases qui ont une signification et qui se retrouvent sous une forme simple, ritualisée ou complexe (par exemple, le discours théologique) dans l'arsenal langagier du locuteur. La foi fait partie des attitudes propositionnelles qui permettent d'établir une relation causale relativement satisfaisante avec le monde. Si la perception sensible du locuteur joue un rôle non négligeable dans l'acquisition de la foi, elle n'en détermine pas nécessairement le contenu. L'action sociale héroïque d'une personne peut participer à connecter le monde avec la foi d'un locuteur en vue d'en

---

10. *Ibid.*, p. 14.

modifier l'ensemble des attitudes propositionnelles. Mais cette même action peut ne jouer qu'un rôle mineur chez un autre.

La foi est intérieure, certes, mais pas strictement individuelle. Elle est toujours fonction d'événements extérieurs qui causent et modifient d'une façon ou d'une autre l'état de celui ou celle qui les perçoit. Si la foi relève de l'autorité de la première personne du locuteur, et qu'en ce sens elle est incontestable, il n'en va pas de même pour l'allocutaire. Lorsque je reçois de mon interlocuteur la phrase « Dieu existe », je me dois de l'interpréter en acceptant le fait que le locuteur la tient pour vraie. Je connais donc ce à quoi il croit, sans pour autant exiger de lui de me donner des preuves de sa croyance. Un premier pas vient d'être franchi dans la direction de la façon dont un discours théologique peut être élaboré dans une perspective davidsonienne. Il s'agirait de composer un ensemble de phrases, non plus destinées à faire connaître un objet qui restera de toute façon inconnaissable, mais à faire soupçonner chez un allocutaire l'état intérieur d'un locuteur-théologien qui tient pour vraie des phrases de type « Dieu existe ».

La philosophie et la théologie inspirées de la *via negativa* s'étaient déjà avancées sur ce terrain qui peut paraître bien étrange à un moderne. Il ne s'agirait donc plus de démontrer hors de tout doute raisonnable la validité de la phrase « Dieu existe » à partir de critères issus de données extralinguistiques, ni même d'affirmer quelque « preuve ontologique » que ce soit. Ce Dieu évoqué par mon interlocuteur n'est pas un réel que je peux connaître en me servant des outils logiques et épistémologiques habituels. Il est littéralement inconnaissable. Le néoplatonicien Damascius (458-538) avait entrevu les enjeux et ouvert quelques voies de solution, toutes langagières. Le philosophe syrien doutait de la capacité de notre langage à dire quoi que ce soit sur l'inconnaissable ou sur ce qu'il appelle, dans son jargon, *celui-là*. Comme il l'écrit si bien dans ses *Premiers principes* : « N'est-ce pas faire œuvre purement verbale et beaucoup bavarder sur ce que nous ne savons pas<sup>11</sup> ? » Si nous ignorons *celui-là*, comment pouvons-nous dire quelque chose à son sujet ? D'ailleurs, il n'est pas plus possible d'affirmer quelque chose à son sujet que de le nier, car nier suppose une connaissance de ce que l'on nie. « C'est ainsi que nous, en disant de *celui-là* qu'il est inconnaissable, nous ne révélons rien de lui, mais nous reconnaissons l'état dans lequel nous sommes à son égard<sup>12</sup> ». Ainsi, parler de *celui-là*, c'est davantage montrer notre état de sujet connaissant.

Par voie de conséquence, le langage est un instrument bien imparfait pour connaître le réel, bien que ce soit ce que nous avons de mieux pour ce faire. Davidson avait bien compris cela lorsqu'il a dénoncé avec force le fait que l'on ne peut « voir à travers le langage<sup>13</sup> ». Le langage n'est surtout par un médium à travers lequel nous pouvons voir. Il ne peut ni représenter le monde, ni être une image du monde, ni être un intermédiaire entre le monde et l'esprit. Nous ne pouvons pas plus voir le monde à

11. DAMASCIUS, *Des premiers principes : apories et résolutions*, trad. Marie-Claire Galpérine, Paris, Verdier, 1987, [158] R I, 9.13-14.

12. *Ibid.*, [159] R I, 10.5-6.

13. « Seeing through Language », dans *Truth, Language, and History*, p. 127-142.



*travers* le langage que l'on peut voir le monde à *travers* nos yeux. En effet, nous ne voyons pas à *travers* nos yeux, mais *par* nos yeux ou encore parce que nous avons des yeux. L'œil et le langage sont des organes avec lesquels nous entrons en contact direct avec notre environnement. Ce ne sont ni des intermédiaires, ni des écrans, ni des médias, ni des fenêtres. Nous avons souvent tendance à oublier que le langage n'est rien d'autre qu'un ensemble de sons et de marques produits par des êtres humains. Tout ce que nous possédons de commun avec ces êtres qui utilisent le langage, c'est que l'un tend l'oreille lorsque l'autre émet des sons.

\*  
\*   \*

Cette façon de considérer le langage comme un outil opaque pose des questions cruciales sur notre rapport au monde. Si, par sa matérialité, le langage appartient pleinement au monde, comment peut-il revendiquer de droit de se placer au-dessus de lui ? Dans leur façon bien particulière de le faire, voilà bien le genre de problème abordé par les théologiens et les philosophes de la voie négative. Comme l'écrit Damascius, le mieux que l'on puisse demander au langage, c'est qu'il « dénonce lui-même sa propre non-valeur, et reconnaît qu'il voit mal et ne peut regarder en face la lumière de là-bas<sup>14</sup> ».

Davidson, quant à lui, préfère parler d'un dualisme inacceptable entre la structure conceptuelle (*scheme*) et le contenu (*content*). Une structure conceptuelle (ou une vision du monde ou une théorie) est la série de concepts ou les idéologies qui visent à organiser une série d'objets ou d'événements en un système cohérent, tandis qu'un contenu (ou des repères ou des données) représente les différents objets organisés par la structure conceptuelle, que ce soit les perceptions, les sensations ou les impressions. Pour lui, il ne peut y avoir de dichotomie entre ces deux entités. Or, s'il n'existe plus de frontière entre le monde et ce que l'on est en mesure de dire et de comprendre de lui, comment pouvons-nous distinguer le vrai du faux ? Pour le dire autrement, si l'expérience ne peut nous fournir les preuves nécessaires pour valider nos phrases, ne nageons-nous pas en pleine soupe relativiste par rapport à la vérité de nos phrases ? Davidson rejette pourtant le relativisme conceptuel qui consiste à affirmer la relativité du contenu et de la structure conceptuelle. Pour lui, le non-sens de l'idée d'une structure conceptuelle toujours au-delà de notre appréhension n'est pas dû à notre incapacité de comprendre une telle structure ou à nos limitations humaines, mais est dû plutôt à notre compréhension de ce qu'est vraiment un concept. Pour le philosophe, il n'y a pas de doute que la signification et la connaissance dépendent de l'expérience et que l'expérience dépend en fin de compte des sensations. Mais cette dépendance en est une de *causalité*, et non de preuve et de justification. Il répudie les positions qui s'appuient sur la vérité de la preuve comme première lors de la constitution d'une théorie de la signification. Ce point de vue mène tout droit au scepticisme et nous ramène dans le giron du cartésianisme. La seule façon valable de com-

---

14. *Des premiers principes*, [613] 305.13-14.

prendre le concept de preuve, c'est de le rapporter à la relation entre des phrases et des croyances. « Les relations causales entre le monde et nos croyances sont cruciales pour la signification, non pas parce qu'elles fournissent une sorte de preuve à un locuteur qui porte ces croyances, mais plutôt parce qu'elles sont le plus souvent évidentes aux autres et qu'elles instaurent ainsi la base de la communication<sup>15</sup> ».

Le langage d'un être humain est la structure conceptuelle essentielle pour que cet être humain ait des pensées, et donc des croyances. Donc, pas de langage, pas de pensée ; pas de pensée, pas de croyance. En réalité, il n'y a aucune différence entre avoir une pensée et avoir une croyance. Davidson range sous le mot « pensée » un grand nombre d'entités, comme avoir une affirmation, un doute, une intention, une croyance, un désir ou encore envisager des possibilités. Il définit la pensée par le fait qu'elle possède un contenu qui est vrai ou faux. Avoir une pensée, c'est classer ces entités sous son empire. Pour cela, il est nécessaire d'exercer son jugement ou de croire que certaines de ces entités tombent effectivement sous l'empire d'une pensée, étant admis que la forme la plus élémentaire de la pensée est la croyance.

Or, avoir des pensées, c'est reconnaître qu'il existe en nous des attitudes propositionnelles. Et pour avoir une attitude propositionnelle, il est impératif d'être un animal rationnel. Ou plutôt, un être est un animal rationnel PARCE QU'il a des attitudes propositionnelles. Un enfant d'une semaine et un serpent n'ont pas d'attitudes propositionnelles, donc ce ne sont pas des animaux rationnels, bien que l'enfant soit susceptible d'en devenir un, mais pas le serpent. Et pour avoir une attitude propositionnelle, comme la croyance par exemple, il importe d'avoir aussi des désirs, des intentions et toutes sortes d'autres attitudes propositionnelles, ainsi que la maîtrise du langage, cela va de soi. En d'autres termes, pour arriver à attribuer une seule croyance à quelqu'un, il faut être en mesure de lui en attribuer un grand nombre. C'est de cette façon surtout que Davidson réfute l'allégorie célèbre de Norman Malcolm à propos du chien qui aboie devant le mauvais arbre à la poursuite d'un chat. Est-ce que le chien « croit » que le chat est encore dans cet arbre alors que ce dernier a déjà sauté sur un autre ? Le chien ne peut pas « croire » que le chat est dans cet arbre, tout simplement parce qu'il n'a pas d'attitudes propositionnelles qui forment le terreau à sa croyance. Il n'a pas appris ce qu'est un arbre, que son bois brûle ou encore qu'il existe une possibilité physique qu'un chat puisse sauter d'un arbre à l'autre et un bon nombre d'autres attitudes semblable. Il ne suffit donc pas que le chien adopte un comportement unique pour lui attribuer une pensée.

En conséquence, il est impossible de voir émerger une attitude propositionnelle autrement qu'en cohérence avec un très grand nombre d'autres. C'est ce que Davidson appelle l'holisme du mental. Il ne fait aucun sens de croire qu'une seule pensée existerait chez quelqu'un. Ce qui caractérise le mieux une pensée, c'est qu'elle est en relation avec d'autres pensées. Le problème arrive au moment où nous nous posons la

---

15. Voir le chapitre « Meaning, Truth, and Evidence », dans *Truth, Language, and History*, la citation est à la p. 58. Il avait déjà écrit naguère (*Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 198) : « In giving up the dualism of scheme and world, we do not give up the world, but re-establish unmediated touch with the familiar objects whose antics make our sentences and opinions true or false ».

question de l'émergence de cette pensée. Dans ces circonstances, qu'y a-t-il de premier dans l'acquisition d'une pensée ? Son holisme lui faire dire, par exemple, que spécifier le contenu de la pensée de quelqu'un ne nécessite pas que l'on doive se référer à des choses ou à des entités identiques. Lorsque nous disons que deux personnes ont la même pensée, nous voulons simplement dire que leurs états d'esprit sont suffisamment similaires pour leur permettre de s'interpréter mutuellement, pour leur permettre de se comprendre. Ainsi, l'une des façons d'identifier les attitudes propositionnelles, c'est par leurs relations avec d'autres attitudes propositionnelles.

On ne peut attribuer une pensée (ou une croyance ou un désir) à quelqu'un qu'à partir du moment où l'on observe chez lui un modèle complexe de comportements. Et un tel modèle ne peut exister que si cet être possède le langage. En somme, un chien ne peut pas avoir de croyance tout simplement parce qu'il n'a pas de langage. En d'autres termes, pour avoir une croyance, on doit avoir le concept de croyance et pour avoir le concept de croyance, il faut avoir le langage. La rationalité est dès lors une caractéristique sociale qui ne se manifeste que dans l'intersubjectivité et, dans un sens plus large, dans la communication. « Ma thèse est qu'une créature ne peut avoir de pensée qu'à la condition de posséder le langage. Pour être reconnue comme une créature rationnelle et pensante, cette dernière doit être capable d'exprimer plusieurs pensées et surtout être en mesure d'interpréter le discours et les pensées d'autrui<sup>16</sup> ». Le tout est de savoir comment précisément interpréter la pensée de l'autre.

L'interprétation des paroles d'un locuteur n'est pas seulement déterminée par ce qu'il « a dans la tête », mais dépend de l'histoire naturelle de ce qu'il a dans la tête. Un locuteur apprend sa langue à l'aide de faits dans son environnement et les significations du langage découlent des objets et des circonstances dans lesquelles le langage a été appris. C'est ainsi qu'une phrase comme « ce chat grimpe à l'arbre » a été conditionnée, par le processus d'apprentissage, à être tenue pour vraie lorsqu'elle est causée par la présence d'un chat et d'un arbre. Si les significations des phrases sont des propositions et que les propositions sont les objets d'attitudes propositionnelles comme les croyances, alors ce qui a été dit des significations doit être vrai de toutes les attitudes propositionnelles. Et ce point est vrai sans recours à d'autres propositions ou aux supposés objets de ces attitudes. Du fait que le locuteur est capable d'exprimer sa pensée dans un langage, il découle que la subjectivité de la signification et, par conséquent de la croyance, peut être douteuse. En effet, mots et croyances sont inextricablement liés aux objets et aux événements qui les causent. Mais cela ne donne d'aucune façon une priorité épistémologique aux objets ou aux événements. Pour cette raison, Davidson se qualifie d'anti-fondationaliste<sup>17</sup>, car il ne fait reposer les croyances sur rien qui ne lui soit premier.

Quelle est donc alors la nature véritable du rapport entre le langage, la pensée et le monde ? Ou, pour poser la question autrement, comment est-il possible de justifier le rapport entre une pensée dans l'esprit de quelqu'un et l'objet qui produit cette

---

16. *Subjective, Intersubjective, Objective*, p. 100.

17. Voir, entre autres, dans *Problems of Rationality*, p. 17.

pensée. Davidson aborde la question à partir de la position de Russell pour qui une pensée surgit s'il y a accointance (ou contact) avec un objet quelconque. Cela lui pose évidemment un problème pour ce qui concerne du moins les attitudes propositionnelles. Comment, en effet, peut-on établir que le locuteur qui énonce « je crois que... », et qui est certain de savoir ce qu'il énonce (c'est le postulat de Davidson), est en relation avec un objet ? Il y a là un dilemme. D'une part, on peut présumer que, pour qu'il y ait une attitude propositionnelle, il faut nécessairement qu'il y ait une relation entre un esprit et un objet. D'autre part, il n'y a aucune façon satisfaisante de rendre compte de la relation psychologique d'une personne à l'objet qui semble produire chez elle cette attitude. La solution davidsonienne est simple : il n'y a aucune raison pour qu'un porteur d'attitude propositionnelle ait une relation spéciale avec un objet ; il lui suffit de s'y référer sans être en contact avec lui. De plus, il n'est même pas nécessaire que le porteur d'attitude propositionnelle connaisse réellement l'objet de son attitude. Ce que nous appelons « l'objet de l'attitude propositionnelle » pourrait se traduire comme l'énoncé qui traduit l'état d'esprit du locuteur qui y croit ou, si l'on veut, qui est porteur de l'attitude propositionnelle<sup>18</sup>.

Mais qu'en est-il alors des croyances jugées comme fausses ou irrationnelles par un interprète ? Comme Davidson fait porter tout le poids de sa théorie sur la croyance comme base des relations humaines, il lui faut expliquer en quoi les croyances doivent avoir une certaine cohérence rationnelle pour qu'il y ait un minimum de communication stable entre les êtres humains, lesquels sont eux-mêmes rationnels. Or, que faire avec ce qui apparaît comme des croyances irrationnelles. Il affirmera d'abord que « strictement parlant, l'irrationalité ne se rapporte pas à une croyance particulière, mais plutôt à l'inconsistance au sein d'un ensemble de croyances [...]. Les croyances ne sont jamais irrationnelles en soi, mais seulement en tant que faisant partie d'une structure plus générale<sup>19</sup> ». Pour que la croyance de quelqu'un soit jugée comme fausse ou irrationnelle, il est nécessaire que celui-ci possède un nombre indéterminé de croyances vraies. Si je dis que je crois avoir vu une souris passée sous la chaise, il est possible que ce soit une erreur (une croyance fausse ou irrationnelle). Encore faut-il que, pour affirmer cela, je dois avoir de nombreuses croyances vraies, comme le fait que je crois qu'une souris est un mammifère à quatre pattes, qu'une chaise est un meuble sur lequel on s'assied, qu'une souris vit généralement proche des humains, etc. En fait, il est impossible que toutes les croyances constituées en réseau en nous soient fausses ou irrationnelles en même temps. Plus que cela, il est impossible d'affirmer qu'une croyance est fausse ou vraie à propos d'objets individuels si nous ne possédons pas un ensemble de croyances vraies sur la nature de ces objets.

---

18. On trouve cette solution bien exposée dans le chapitre « What is Present to the Mind ? » du recueil *Subjective, Intersubjective, Objective*, p. 53-67.

19. *Ibid.*, p. 192.



Une théologie inspirée des théories davidsoniennes nous amène à nous poser la question de la fonction du langage lors de la composition d'un discours théologique. Nous sommes habitués à considérer le langage comme un simple intermédiaire entre notre pensée et l'objet Dieu, ou encore entre ce que nous voulons exprimer de notre état intérieur et un monde extérieur à nous. Pour une certaine théologie, le langage est diaphane, sorte d'ectoplasme capable de traverser le temps sans encombre et soumis complètement à l'emprise de la pensée. Pourtant, le discours théologique ne se compose-t-il pas d'un ensemble de sons et d'inscriptions qui n'a somme toute que peu à voir avec la représentation abstraite de Dieu ? Livre sur une table, œuvre d'art accrochée à un mur ou paroles liturgiques prononcées dans une église, le discours théologique ne peut pas être considéré comme transparent. Il relève d'un langage plus qu'humain dont l'apprentissage s'est fait péniblement au moyen de mots et de phrases bricolés et transformés de mille façons à travers les âges. Or, ce langage est un instrument bien pauvre pour aborder un Dieu si riche, comme l'ont bien démontré les théologiens proches du courant apophatique.

Lorsqu'un Denys l'Aréopagite<sup>20</sup>, par exemple, soutient qu'il est impossible d'affirmer quoi que ce soit de Dieu qui lui soit propre, il n'est pas en train de compromettre Son omnipotence ou encore de Lui trouver une faille. Il montre plutôt comment c'est le langage qui est incapable de rendre compte adéquatement de ces propriétés. On finit toujours par arriver à un point de rupture qui dévoile dès lors la faillite du langage à dire ce qui le dépasse. En ce sens, il est inexact de dire que nos affirmations en arrivent à aboutir au silence de la négation. Il serait plus juste de dire que tant l'affirmation que la négation tournent court devant l'inexprimable. Le langage produit dès lors un ensemble d'énoncés qui ouvrent une brèche ou, pour le dire comme Damascius, qui font « soupçonner » un au-delà inatteignable<sup>21</sup>. C'est ce que le langage peut faire de mieux.

Une théologie construite à la manière de Davidson nous renvoie à cette structure conceptuelle dans laquelle penser Dieu, c'est d'abord en parler. Et parler de Dieu, c'est avant tout avoir la foi, une foi qui est une croyance se rapportant à la rationalité humaine. L'allocutaire qui entend des phrases sur Dieu comprend qu'elles appartiennent à un animal rationnel qui maîtrise le langage. Il accepte aussi que cette foi soit en cohérence avec un bon nombre d'autres croyances chez le locuteur. Lorsque ce dernier énonce « je crois que Dieu existe », il porte également en lui des énoncés comme « je ne suis pas certain que mon chat soit dans la cuisine », « j'ai l'intention

20. Voir en particulier « Les noms divins », dans *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier (coll. « Bibliothèque philosophique »), 1980.

21. DAMASCIUS écrit : « Il est évident que cet un en nous que notre pensée soupçonne, parce qu'il nous est plus proche, plus apparenté et qu'il est loin derrière *celui-là*, est assez proche à nous le faire soupçonner [...] et même si nous ne pouvions d'aucune manière atteindre *celui-là*, néanmoins, portés par l'un pur qui est en nous, nous pourrions soupçonner celui qui est antérieur à tout » (*Premiers principes*, [158] RI, 9.3-10).

de prendre un bon repas ce soir » ou « je suis convaincu que la terre est ronde ». Pour admettre la validité des pensées du locuteur, est-il nécessaire pour l'allocutaire de se référer explicitement aux objets qui sont évoqués dans ces énoncés ? Faudrait-il qu'il voie de ses yeux un chat dans la cuisine, qu'il respire le fumet d'un repas servi, qu'il teste quotidiennement la rotondité de la terre ou qu'il rencontre Dieu ? Bien sûr que non. L'allocutaire s'est habitué à comprendre ces phrases parce que son état d'esprit est relativement similaire au locuteur. Il partage le même terreau langagier humain, ce qui lui permet d'être en mesure d'interpréter le locuteur. Il peut sans doute évaluer la cohérence de ces attitudes propositionnelles, mais il n'a aucun moyen (et nous dirions même, souvent aucun désir) de prouver que des objets quelconques sont en référence immédiate avec ces phrases.

Le locuteur qui énonce « je crois que Dieu existe » est certain de maîtriser ce qu'il énonce, selon la perspective davidsonienne vue plus haut. Le tout est de savoir si sa phrase est en relation avec un objet quelconque. Denys l'Aréopagite avait déjà bien synthétisé le problème. Pour lui, il est radicalement impossible à tout être de connaître le « Rayon suressentiel », cet au-delà « qu'on ne peut ni concevoir ni exprimer, ni saisir par aucune sorte de vision » et qui ne peut que transcender tout raisonnement et toute connaissance. Dieu reste inaccessible à toutes prises, à toute sensation, image, opinion, raisonnement, contact et science, bref à tout ce qui appartient à l'être. En définitive, Dieu « échappe à toute expression et transcende tout nom<sup>22</sup> ». L'objet visé par le discours théologique restera à jamais hors de portée du locuteur qui l'énonce, précisément parce que ce dernier utilise le langage pour tenter de l'atteindre.

Si l'on suit la logique de cette argumentation, il semblerait qu'il faille devenir incroyablement naïf dans notre relation avec les autres, du moins en ce qui a trait aux paroles échangées. Tout ce que mon interlocuteur évoque à propos de son Dieu serait vrai parce que tout simplement il y croit (on dit parfois, « il en a fait l'expérience ») et qu'il n'y aurait pas moyen d'en prouver la fausseté par quelques moyens que ce soit. Par-delà cette défense de la foi plutôt traditionnelle et vraisemblablement insatisfaisante pour un bon nombre de nos contemporains, on peut reprendre le point de vue davidsonien par rapport à l'irrationalité de certaines croyances. Un allocutaire ne peut pas prendre en considération la foi seule pour faire ce constat. Il se doit de l'envisager au sein d'un ensemble d'autres croyances du locuteur. S'il pense que la foi est irrationnelle et qu'il considère que les phrases de ce locuteur sont très généralement cohérentes, c'est à lui que lui appartiendra alors de porter le fardeau de la preuve, à savoir de démontrer que le système tout entier de croyances de son interlocuteur est faillible. Évidemment, dans certaines circonstances (maladie physique ou mentale, par exemple), cette démonstration est possible. Devons-nous pour cela étendre à la grande majorité des êtres humains qui nous entourent le même processus ? Pour beaucoup d'êtres rationnels, la foi est une croyance qui est en cohérence avec les autres qu'ils portent en eux. Et cela, il n'est pas permis d'en douter.

---

22. « Les noms divins », dans *Œuvres complètes*, p. 72-73.



On sait maintenant que la croyance est au fondement du langage et de la pensée, et que le simple fait pour un locuteur de tenir pour vraie une phrase fait en sorte que cette phrase est vraie. La conséquence est dès lors très claire : il est inutile de faire porter la demande de justification d'une croyance sur le locuteur. C'est plutôt l'allocutaire (ou l'interprète, comme préfère l'appeler Davidson) qui, pour démontrer la véracité de la croyance du locuteur, doit prendre en compte l'interrelation entre le locuteur et le monde de façon à trouver ce que le locuteur veut dire par cette phrase, et donc connaître sa croyance. Le mieux qu'un locuteur puisse faire à l'égard de sa croyance, c'est qu'elle soit le plus possible ajustée à son système de croyances actuel. Or, ce système de croyances ne peut tenir en cohérence que s'il est lui-même en lien intersubjectif avec le système de croyances de la majorité des autres personnes.

Envisagé sous cet angle, il semble bien que le point de vue davidsonien veuille mettre à mal la notion de vérité objective. On pourrait même le soupçonner de ramener à l'avant-plan les hypothèses idéalistes les plus radicales. De toute évidence, Davidson se place plutôt dans une position critique envers la théorie correspondantiste de la vérité. Il n'y a, en effet, aucun objet ou aucun fait dans le monde qui soit susceptible d'être saisi pour justifier une quelconque vérité. En conséquence, nos phrases ne sont pas des représentations du monde, puisqu'il n'y a rien qui puisse être représenté. En somme, la vérité ne peut pas être objective, comme si elle existait indépendamment du langage que l'on utilise pour en parler, comme si la réalité était indépendante de ce que quelqu'un croit ou connaît. Bien sûr, il existe des connexions entre les concepts de vérité, de croyance et de signification. Par exemple, si j'énonce la phrase « le chat a grimpé dans l'arbre » en voulant signifier que Grigris a grimpé dans ce chêne et que je crois sincèrement qu'il l'a fait, donc je crois que la phrase « le chat a grimpé dans l'arbre » est vraie. C'est ainsi que la connexion entre la signification d'une phrase et la vérité énoncée est effectuée par la croyance. Poursuivre la vérité, c'est avant tout accroître notre confiance en nos croyances en apportant un peu plus d'évidences ou encore en vérifiant un peu mieux nos calculs.

Si Davidson rejette l'idée de qualifier le concept de vérité à l'aide d'une théorie de la correspondance, il en va autrement des théories dites « épistémiques et pragmatiques ». Ce sont des théories qui, au contraire de la correspondance, n'ont pas la prétention de dégager une vérité objective. Pour un William James<sup>23</sup>, par exemple, il n'y aurait pas de problème de vérité, ni même de vérité du tout, sans créatures pensantes. Les pragmatistes comme James ont cherché à ramener le concept de vérité sur la terre, c'est-à-dire au sein de l'espace constitué par les capacités humaines. Davidson s'accorde avec eux sur au moins un point, à savoir le problème de rattacher la vérité aux désirs, croyances et intentions humaines ainsi qu'aux multiples usages du lan-

---

23. La liste des livres de William James est longue, comme on le sait. L'un de ses ouvrages les plus inspirants pour comprendre le substrat de la position pragmatiste sur la vérité reste celui écrit en 1906 : William JAMES, *The Meaning of Truth*, New York, Greenwood Press, 1968.

gage. C'est ainsi que le concept de vérité est relié avant tout aux préoccupations humaines. Ce sont ces relations qui font de la vérité la clé pour comprendre la façon dont l'esprit appréhende le monde. En ce sens, la vérité est l'un des concepts parmi d'autres qui autorisent la pensée à s'élaborer. De toute façon, quelle que soit la faiblesse de l'interrelation des différents concepts pour parler de la vérité, cela ne pourra jamais être aussi aléatoire et difficile que de tenter de définir la vérité comme concept premier sur lequel tous les autres concepts s'appuieraient<sup>24</sup>.

Par conséquent, il est inutile de prendre en considération la vérité en dehors du contexte d'énonciation entre deux personnes. Ce qui est en jeu est notre mode d'accès à la connaissance vraie. Sur quoi celle-ci devra-t-elle donc s'appuyer ? Quine<sup>25</sup>, un collègue de Davidson, s'oppose à donner un statut cognitif à toute entité non physique. Par conséquent, il refuse d'hypostasier les contenus des états mentaux comme il refuse de le faire pour la signification. Étant donné la priorité qu'il donne aux objets physiques, la traduction entre deux propositions de cette sorte ne peut être qu'indéterminée. Dès lors, les schémas utilisés pour expliquer les phénomènes physiques ne peuvent pas être les mêmes que ceux expliquant les phénomènes mentaux. Seuls les schémas physiques peuvent faire progresser la connaissance. En philosophe physicaliste, Quine s'appuie exclusivement sur les stimulations sensorielles et les comportements pour déterminer les significations. Il pense que les stimulations sensorielles proximales, ceux qui affectent causalement les récepteurs sensoriels des individus, sont les seuls valables pour qu'un locuteur puisse donner son assentiment à une phrase. Ce faisant, Quine ne peut que basculer dans une certaine forme de behaviorisme.

Davidson croit plutôt qu'il faut prendre appui sur les stimuli sensoriels distaux, ceux qui partent des objets et des événements dans l'environnement extérieur à l'individu. Ce sont ces objets et ces événements tels qu'ils se donnent à l'interprète qui lui permettent de déterminer la signification des phrases du locuteur. La phrase énoncée par un locuteur est un tenir-pour-vrai qui ne peut être réductible à d'autres notions plus primitives de comportement. Il n'existe dès lors que trois types de connaissance : la connaissance du contenu de l'esprit du locuteur, la connaissance du contenu de l'esprit de l'interprète et la connaissance du monde extérieur. Dans cette perspective, l'apprentissage d'une connaissance nouvelle se fait à partir de la triangulation de ces trois types de connaissances. Lorsque deux personnes regardent un objet poilu à longue queue, que l'une demande : « qu'est-ce que c'est ? » et que l'autre répond : « un chat », il y a triangulation, ou si l'on veut, deux êtres humains qui triangulent sur un stimulus distal. Pour qu'un enseigné puisse saisir ce qu'un enseignant veut dire, il faut un ensemble de concepts appris, une entente minimale entre les deux personnes

24. On peut lire un bon développement de cette idée dans la première partie du recueil *Truth, Language, and History*, qui porte justement le titre de « Truth ». On consultera surtout les deux premiers articles : « Truth Rehabilitated » et « The Folly of Trying to Define Truth ».

25. L'ouvrage de base de W.V.O. QUINE (*Word and Object*) a été publié en 1960. On trouve une bonne traduction française de Joseph Dopp et Paul Gochet en 1977 : *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion (coll. « Nouvelle Bibliothèque Scientifique »).



sur ces concepts, et une quantité innombrable d'autres facteurs. De plus, les deux interlocuteurs doivent s'entendre sur le même stimulus distal.

Pour que la triangulation fonctionne, il importe que l'interprète maintienne le plus longtemps possible que les croyances du locuteur sont vraies ; il maximise alors l'accord entre les croyances et minimise les désaccords. De plus, l'interprète ne cherche pas seulement à maximiser le « tenir pour vraies » des croyances du locuteur, ou si l'on veut à les considérer comme correctes pour la plupart, il doit aussi s'appuyer sur les phrases que lui-même tient pour vraies. Le processus de triangulation suppose donc que la vérité des phrases est déjà comprise et partagée tant par le locuteur que l'interprète. Il est évident que les phrases en jeu ne sont pas toutes vraies. Si tel était le cas, il n'y aurait pas de problème de compréhension. Il s'agit plutôt de s'entendre sur le fait que la plupart des croyances sont vraies, l'essentiel de l'interprétation consistant à tenter de savoir où tombe la vérité. Il ne peut donc pas y avoir de vérités préalables connues et acceptées par tous. Il ne peut pas y avoir non plus de vérité objective. L'optimisation de l'accord entre les interlocuteurs n'est possible que si l'on accepte l'holisme des croyances, ou en d'autres termes que si l'interprète accepte que les croyances du locuteur et les siennes soient étroitement reliées entre elles et qu'elles soient largement similaires, les interlocuteurs étant tous les deux des animaux rationnels.

Cette conception nous amène à affirmer que le langage est nécessairement une affaire sociale<sup>26</sup>. C'est ainsi que le langage du locuteur restera valide et compréhensible aussi longtemps qu'il existera un interprète susceptible de comprendre son langage. Il ne peut exister de langage s'il y a seulement une seule personne pour l'utiliser. Comme le dit Davidson,

la communication linguistique, cet instrument indispensable pour établir une intercompréhension personnelle fine, repose sur des énoncés mutuellement compris et dont les contenus sont fixés en définitive par les motifs et les causes des phrases tenues pour vraies. Dans ce contexte, la conception sous-jacente de l'interprétation est une théorie de la vérité où cette dernière repose en dernier lieu sur la croyance et, plus encore, sur les attitudes affectives<sup>27</sup>.

Ce point de vue particulier a donné lieu à la théorie davidsonienne de l'interprétation radicale.

L'interprétation radicale consiste à affirmer que nous comprenons une personne lorsque nous sommes en mesure d'expliquer ses actions en termes d'intentions et ses intentions en termes de croyances et d'attitudes propositionnelles. Pour bien saisir sa théorie de l'interprétation radicale, il faut la considérer sous deux angles : interprétation du langage et interprétation des contenus mentaux et des actions. Interprétation du langage, car on doit pouvoir établir ce qu'un locuteur énonce dans une communauté linguistique donnée. Interprétation des contenus mentaux, car on doit pouvoir attribuer au locuteur des contenus de pensée ou des attitudes propositionnelles si l'on

26. Voir en particulier l'article de DAVIDSON, « The Social Aspect of Language », dans *Truth, Language, and History*, p. 109-126.

27. *Truth and Predication*, p. 74-75.

veut connaître la signification de ce qu'il énonce. Tout se passe comme si un allocutaire, pour interpréter correctement les énoncés d'un locuteur, ne connaissait pas le langage de son interlocuteur et qu'il ne disposait pas d'autres informations que les phrases du locuteur et ses comportements pour ce faire.

Dès lors, un interprète doit être en mesure de faire fonctionner une théorie de l'interprétation radicale<sup>28</sup>. Chaque interlocuteur s'attend à ce que l'autre possède cette capacité linguistique, ou cette théorie. C'est ce que Davidson appelle la théorie première (*prior theory*). Pour l'allocutaire, cette théorie première le prépare à interpréter les énoncés du locuteur, alors que la théorie première du locuteur est ce qui lui permet de présumer de la théorie première de l'allocutaire. Mais pour qu'il y ait communication véritable, il faut aussi que se mette en place une théorie actuelle (*passing theory*), de telle sorte que l'allocutaire pourra interpréter effectivement les énoncés du locuteur et que le locuteur pourra imputer à l'allocutaire la théorie que celui-ci utilisera. L'allocutaire qui tente d'interpréter les phrases d'un locuteur commencera donc par un « même-dire » : l'interprète produit des phrases qui disent la même chose que celles du locuteur. On sait que « dire une phrase » pour un locuteur, c'est tenir cette phrase pour vraie, donc avoir une croyance. L'interprète cherche ainsi à établir une communication avec le locuteur en tentant de projeter ses attitudes propositionnelles sur celles du locuteur. Dès lors, le locuteur peut répondre à ces tentatives. Le contexte intersubjectif de l'interprétation crée alors l'objectivité de la signification. Les interlocuteurs sont aidés dans leur entreprise par des références plus ou moins lâches avec un monde extérieur à eux.

\*  
\* \*

Le discours théologique, souvent qualifié de subjectif par nombre de nos contemporains, prend ici une valeur toute différente. Cela va de soi que ce discours est subjectif. En fait, il serait plutôt intersubjectif, et ce, au même titre que l'ensemble des discours qui nous entourent, incluant ceux que l'on qualifie d'objectifs. L'un des meilleurs exemples de cet état de fait est illustré par notre entendement du concept de vérité. La question de la vérité est souvent posée de façon exacerbée en théologie. « La terre est ronde » est une phrase qui est considérée par beaucoup de nos contemporains comme plus vraie que « Dieu existe ». Pourtant, nous l'avons vue, le locuteur qui énonce « Dieu existe » tient pour vraie cette phrase. S'il s'avère impossible de connaître Dieu comme une réalité censément aussi tangible que la rotondité de la terre, comment peut-on dès lors affirmer que l'existence de Dieu est vraie ? Cette question troublait déjà les philosophes et les chrétiens de l'Antiquité.

---

28. Il faut lire à ce sujet l'important article de DAVIDSON intitulé « A Nice Derangement of Epitaphs », dans *Truth, Language, and History* (p. 89-108). Partant du problème d'interprétation posé par les impropriétés de langage (le titre « A Nice Derangement of Epitaphs » étant l'énoncé impropre de « A Nice Arrangement of Epithets »), il se pose la question de la raison qui fait que nous sommes en mesure de comprendre un interlocuteur, même si celui-ci fait une utilisation fautive des mots.

La spéculation grecque, surtout néoplatonicienne, a un jour buté sur la connaissance de l'essence ultime des choses. À cette période, théologie et ontologie se confondent dans le même mouvement de clarification. La question est à la fois simple à poser et très complexe à résoudre : quelle est l'essence au-delà du connu ou, ce qui revient au même, de l'être ? On est confronté à la nature de ce « matériau » qui est la cause de tous les êtres et qui constitue le facteur final de l'existence, étant entendu que ce « matériau » semble vouloir rester inaccessible. Il s'agit d'un « matériau » hors du temps et de l'espace, du tout, de l'unité ou de la pureté. Bref, le problème semblait vouloir rester irrésolu jusqu'à l'arrivée, de façon inchoative d'abord, de la solution de la théologie apophatique entendue comme une réflexion sur la valeur de la négation en tant que moyen d'appréhender les entités cachées ou transcendantes. L'utilisation de la voie négative pour explorer la transcendance appartient en propre au néoplatonisme grec et n'a été que peu développée systématiquement par le christianisme avant, bien sûr, Denys l'Aréopagite. La question à la base de la voie négative provient de la tentative de connaître l'essence ultime des choses, que celle-ci soit appelée Dieu ou l'Un ou le Très Haut. Cette essence est le « matériau » premier qui est la cause finale des êtres et qui constitue donc le facteur énigmatique de l'existence.

En dépassant infiniment l'être, la théologie apophatique a ainsi ouvert le chemin à une réflexion sur la vérité de nos affirmations sur Dieu. Tout se passe comme si la vérité objective, posée péremptoirement, n'avait plus cours, ou plutôt qu'elle était soulagée d'un poids épistémologique considérable. Jean Scot Érigène aura une phrase lumineuse à ce sujet : « [...] la théologie [apophatique] qui énonce : "Dieu n'est pas Vérité", en comprenant clairement et à juste titre que l'Essence divine est inconnaissable et ineffable, ne nie pas pour autant que celle-ci existe, mais nie seulement que l'Essence divine puisse être appelée Vérité à proprement parler et qu'elle puisse être Vérité au sens propre<sup>29</sup> ». En somme, la vérité revient à hauteur d'homme et se mesure à l'aune du langage utilisé pour l'évoquer. Si je dis « Dieu existe » et que je veux signifier par là qu'il existe une entité au-delà de mes capacités de connaissance et que j'y crois sincèrement, donc je crois que la phrase « Dieu existe » est vraie. La vérité de cette phrase est soumise à sa signification, laquelle elle-même est portée par ma croyance. Nous ne sommes donc plus en face d'une vérité objective, mais devant un concept qui se rattache aux intentions, aux désirs et aux préoccupations humaines.

Suivant la théorie davidsonienne, cette réflexion sur la vérité de la phrase « Dieu existe » ne peut être envisagée que dans un contexte d'interrelation entre deux personnes. Un interprète qui entend énoncer cette phrase par un locuteur sait que ce dernier s'appuie sur des objets ou des événements extérieurs à lui. Ce peut être une église ou une croix, le comportement d'une personne (un témoin) ou d'une communauté (une célébration eucharistique) ; ce peut être également un type spécifique d'action comme des activités charitables. La théorie davidsonienne n'exige pas qu'un interprète « croie sur parole » son interlocuteur. Il lui faut des indices dans le monde

---

29. *De la division de la nature : Periphyseon*, vol. I et II, trad. Francis Bertin, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1995 [entre 860 et 866], I [96] 461D.

qui lui permettent d'interpréter correctement cette phrase. C'est la triangulation qui est en jeu. Comme interprète, je connais le locuteur ; je sais que c'est un animal rationnel qui porte en lui un système de croyances ressemblant au mien. Je me connais également, étant même porteur d'une autorité particulière à cet égard (l'autorité de la première personne). Enfin, mon interlocuteur et moi sommes influencés par les mêmes stimuli distaux.

Un discours théologique construit à partir de ce programme consiste à produire un ensemble de phrases destinées à décrire avec le plus de cohérence possible le comportement du locuteur qui le produit. Le Credo est typiquement un discours théologique de cette nature, soit un ensemble de phrases réglées et codées prononcées par une communauté linguistique donnée qui rend manifeste la foi chrétienne. Un éventuel allocutaire qui tente d'interpréter ces phrases se doit de commencer par un « même-dire ». Il pourrait déclarer au locuteur les phrases suivantes : lorsque tu dis « je crois en Dieu, le père tout-puissant », une phrase que je sais que tu tiens pour vraie, veux-tu signifier par là qu'il existe un être qui ressemble à ton père, mais qui est plus fort que lui ? Le locuteur peut alors répondre par l'affirmative, conscient que son interlocuteur a comme lui la même expérience de la paternité. Les interlocuteurs peuvent dès lors s'entendre sur des références semblables à l'extérieur d'eux, en l'occurrence que nous avons tous eu des pères. Tant que sera maintenu ce jeu de va-et-vient entre les interlocuteurs, le processus de triangulation sera maintenu et donc le langage jouera pleinement son rôle. Par contre, il n'est aucunement question dans ce processus que l'allocutaire demande au locuteur si vraiment ce Dieu existe et s'il peut le prouver empiriquement. Dans un tel cas, la chaîne de la triangulation serait brisée et la communication interrompue.

Comme on le constate, le discours théologique a avant tout une fonction sociale ; s'il est émis à huis clos, il n'a plus sa raison d'être. Un discours théologique est valide pour autant qu'un locuteur qui l'émet peut être entendu par un allocutaire qui soit en mesure d'en comprendre les règles et d'en interpréter la signification. Ce processus d'interprétation, qualifiée plus haut de « radicale », suppose que l'allocutaire considère que « je crois en Dieu, le père tout-puissant » est une phrase ayant une signification pour une communauté linguistique quelconque et qu'elle en respecte les règles. En l'occurrence, il s'agit ici de la communauté des chrétiens. Il doit aussi pouvoir attribuer au locuteur des attitudes propositionnelles que lui-même serait en mesure d'avoir ou à tout le moins de reconnaître : désirer connaître un être supérieur ou espérer en une force qui vient au secours de la faiblesse humaine. L'interprétation radicale permet à l'allocutaire de comprendre cette phrase émise par le locuteur, non pas parce que c'est une vérité objective, mais bien plutôt parce qu'elle est émise par un locuteur qui adopte des comportements en relation avec ses intentions et, en définitive, avec sa foi.



Pour conclure une réflexion qui demande pourtant à être affinée, il est possible de comprendre la théologie en faisant pleinement droit à l'une des attitudes propositionnelles fondamentale de l'être humain : la croyance. On doit toutefois bien prendre soin de faire les distinctions qui s'imposent à cet égard. La foi et la croyance ne sont pas deux concepts différents. Il s'agit bel et bien d'une même entité qui prend des visages langagiers différents selon les circonstances. Trop souvent il est arrivé que la théologie ait voulu séparer les deux concepts, suivant en cela sans doute une vieille tradition cartésienne qui affirmait que la foi chrétienne ne peut pas s'identifier à la « créance » ; elle est plus importante, plus profonde et surtout plus vraie. Une théologie après Davidson nous invite à nous écarter de ce chemin. La foi est l'une des croyances parmi d'autres de l'être humain, du moins elle doit être traitée comme telle dans la confection d'un discours théologique contemporain.

Pour parler de la foi, la théologie aurait intérêt à se référer à la tradition apophatique pour laquelle Dieu est au-delà de ce que l'on peut en dire. Ce qui importe pour la *via negativa*, c'est le processus mis en place pour faire surgir la croyance dans le discours. Un discours théologique ainsi conçu montre la voie plutôt qu'il ne dévoile. Il ne révèle finalement que notre incapacité comme être humain à connaître ce qui ne peut être connu. Après tout, le théologien n'est pas le seul dans ce cas. Il est accompagné par le scientifique, par le psychologue, par l'économiste et par bien d'autres. Au fond, le mieux que nous puissions demander à la théologie ne serait-il pas de mettre au jour la véritable portée du langage que nos contemporains utilisent ? Nos discours théologiques pourraient alors devenir la description vraie de l'état d'esprit des êtres humains, ces pauvres hères qui marchent sur un chemin inconnu, tremblant devant l'immensité insondable ? Dire Dieu, ce n'est pas montrer ce qui est au bout de la route, mais plutôt avoir foi au sentier sur lequel les humains sont engagés.