

LA THÉORIE DE L'INTERPRÉTATION CHEZ KECSKEMETI

PAUL GOCHET

En 1952, paraissait aux presses de l'université de Chicago, un livre compact intitulé *Meaning, Communication and Value*. Il était l'œuvre d'un philosophe américain d'origine hongroise, Paul Kecskemeti, dont l'intérêt pour les sciences humaines s'est manifesté dans des études publiées par des revues spécialisées de psychologie ou de théorie politique. Ce livre, son auteur le présente comme «une tentative pour montrer que les problèmes de la signification, non réductibles à la logique formelle et à la recherche empirique des faits, sont néanmoins susceptibles d'une analyse rationnelle». Il s'efforce de mettre en lumière les insuffisances des théories behavioristes de la signification, de réhabiliter la distinction de Dilthey entre sciences de la nature et sciences de l'esprit, et de contribuer à instaurer un *rationale* des sciences humaines.

Les graves objections que Kecskemeti oppose aux tenants de la thèse de l'unité de la science et la force de ses arguments en faveur d'une méthodologie spécifique aux sciences traitant de faits pourvus de sens justifiaient un examen détaillé de la doctrine contenue dans *Meaning, Communication and Value*. D'autant plus qu'une monographie récente, *The idea of a social science* de P. Winch parue en 1958 contient par endroits des idées analogues à celles de Kecskemeti.

Cet examen n'a cependant pas été fait et on exagérerait à peine en disant que l'ouvrage de Kecskemeti n'est connu que des commentateurs qui lui ont consacré un compte rendu dans les revues de langue anglaise.

Ces commentateurs sont d'ailleurs assez hésitants dans leur appréciation. Le professeur J. N. Findlay (1) estime que Kecskemeti est «souvent tout près de dire quelque chose d'illuminant». O. P. Wood (2), tout en reconnaissant la qualité de certaines analyses de Kecskemeti, estime que l'auteur n'a guère relié les différentes parties de son livre et que celles-ci «constituent autant d'essais indépendants». Il lui reproche, à notre sens beaucoup trop sévèrement, l'obscurité de certains passages. «Les termes techniques, écrit Wood, abondent... et les passages-clés qui devraient contenir le noyau de la théorie semblent visiblement mal exprimés».

(1) *Philosophical Quarterly*, 1956, p. 284.

(2) *Mind*, 1955, p. 571.

Ces critiques détermineront en partie notre programme: nous consacrerons les pages qui vont suivre à exposer la théorie générale de Kecskemeti et à la discuter, mais nous tenterons aussi de développer les idées que l'auteur n'a pas exploitées comme il aurait pu le faire. Nous essayerons de clarifier la pensée de Kecskemeti et surtout de la reconstruire de manière à en dégager l'unité. Ce dernier objectif est particulièrement difficile à atteindre, en raison de l'étonnante richesse de l'œuvre que nous allons analyser, laquelle contient toute une philosophie. Forcés de nous limiter, nous laisserons dans l'ombre les belles analyses que l'auteur a consacrées à l'induction ou à la genèse des valeurs, pour ne citer que ces deux omissions, et nous nous bornerons à l'étude des notions de *signe*, de *symbolisation* et d'*interprétation*. L'explication de cette dernière notion nous conduit au cœur du système de Kecskemeti et c'est par elle que nous abordons à présent l'examen de *Meaning, Communication and Value*.

Les philosophes des sciences d'inspiration néo-positiviste ont mis l'accent sur les disciplines impersonnelles de la déduction formelle et de la science expérimentale. A côté de ces disciplines rigoureuses, Kecskemeti pense qu'il en existe d'autres, dans lesquelles le jugement personnel ne peut être éliminé. Ces disciplines, sans être pour autant irrationnelles, nécessiteraient une opération qui n'aurait pas d'équivalent dans les sciences mathématiques ou expérimentales: l'*interprétation*. Avant de définir cette notion, il est utile de voir ce qui a conduit l'auteur à l'introduire.

L'objet des sciences humaines n'est pas constitué par des *réactions aveugles*, mais par *des réponses pourvues de sens*, c'est-à-dire par des réponses à propos desquelles l'observateur, pense Kecskemeti, peut se demander si elles sont bonnes ou mauvaises selon un critère ou un étalon quelconque, alors qu'il ne pourrait se poser la même question s'il étudiait, par exemple, des réactions chimiques non intégrées dans des actions humaines.

Le grammairien qui n'entend pas prescrire l'emploi de certaines règles, mais qui veut simplement *décrire* le bon usage linguistique d'une communauté donnée, comme Damourette et Pichon lorsqu'ils codifient ce qu'ils appellent «la parlure optimale du Français moyen», ce grammairien ne peut enregistrer toutes les réponses. Il doit les sélectionner et pour cela les juger. «Aucune règle de langage, affirme Kecskemeti, ne peut être constatée sans quelque jugement concernant la qualité «bonne» ou «mauvaise» d'une réponse effective⁽³⁾». Nous pourrions résumer, dans la formule suivante, la pensée de

(3) *Meaning, Communication and Value*, p. 9.

l'auteur: pour identifier les *règles* qui transparaissent dans leurs applications, il faut juger celles-ci à l'aide de celles-là.

De même, l'historien du droit positif ne peut circonscrire le domaine des échantillons du droit sans juger les comportements, les «réponses» du juge ou du législateur en termes légaux. Le «droit» n'est pas une simple somme d'événements, formant un ensemble par eux-mêmes. «Quelle que soit la manière dont nous rassemblons nos données comportementales illustrant le concept de «droit», nous devons juger si un comportement quelconque appartient à l'ensemble, et ce jugement devra aussi déterminer la manière plus ou moins correcte ou défectueuse dont l'échantillon de conduite considéré incorpore le sens du droit» (4).

Winch a défendu dans *The idea of a social science* un point de vue proche de celui de Kecskemeti. Si le sociologue veut traiter les faits sociaux autrement que comme des choses, «il doit, écrit-il, se préoccuper des critères qui sont appliqués pour distinguer les «différents» genres d'actions et identifier les «mêmes» genres d'actions dans le mode de vie qu'il étudie. Il ne lui est pas permis d'imposer ses propres étalons de l'extérieur» (5).

Le travail de l'ethnologue se distinguerait donc de celui du mathématicien par la nécessité, à laquelle l'ethnologue est astreint, de partir des faits; il se distinguerait également de celui du naturaliste dans la mesure où les faits ne doivent pas être seulement observés et coordonnés, mais aussi *jugés*.

Il y a selon Kecskemeti trois types principaux de critères ou d'étalons: les critères d'utilité sociale ou individuelle, les critères d'ordre, lesquels englobent les règles de jeu et les principes des opérations formelles, les critères de communication auxquels se rattachent les rapports sémantiques liant les signes à leurs référentiels (6).

Interpréter, dans le sens de Kecskemeti donne à ce terme, c'est juger une réponse en fonction de l'étalon qui lui convient aux yeux de l'auteur de la réponse ou d'une autorité quelconque qui peut être nous-même.

L'ethnologue qui aurait la médiocre ambition de prédire le résultat auquel aboutiraient des indigènes en train d'additionner, ferait

(4) *Op.cit.*, p. 145.

(5) *The idea of a social science*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958, p. 108.

(6) Le terme «référentiel» employé dans cette étude est pris dans l'acception très générale de «chose signifiée» et non dans le sens technique de «dénostat» par opposition à «significat».

lui-même l'addition. Son opération serait évidemment semblable à celle des sujets qu'il observe, mais cette ressemblance ne serait pas le fruit d'une imitation. Au contraire, s'il désirait apprendre leur langue ou quelque règle de leur vie sociale, il devrait les *imiter* comme les enfants qui apprennent à parler. «Les enfants *n'observent pas* ce que font leurs parents ou leurs maîtres, ils *s'identifient avec eux*» (7). Comme cas intermédiaire, nous pourrions proposer la démarche du psychologue classique qui cherche à prévoir la décision à laquelle aboutira un sujet, en raisonnant sur les motifs qui le déterminent.

L'idée fondamentale de Kecskemeti, c'est que dans les sciences humaines, *l'observation* est nécessaire mais insuffisante, pour d'autres raisons que celles pour lesquelles elle est nécessaire mais insuffisante dans les sciences de la nature. On pourrait faire ressortir la manière dont il conçoit le contraste entre les deux groupes de sciences en opposant les lois naturelles aux règles.

Les *lois naturelles* ne souffrent pas d'exception, alors que les *règles* acceptées par les individus peuvent être violées sporadiquement, si bien que l'observateur qui cherche à les découvrir doit décompter certaines illustrations déformées. En matière de langue, par exemple, la réaction à un signe n'est pas un sûr indice du sens de celui-ci. «La réaction effective peut être ou ne pas être la «bonne»; le sens du signe est une relation en vertu de laquelle une réponse est «bonne» si elle satisfait à certaines conditions» (8).

Disons d'emblée que l'opposition entre lois naturelles et règles telle que Kecskemeti la conçoit nous paraît suspecte. Sans doute serait-il absurde de dire qu'une loi de la nature a été violée. Toutefois le physicien peut être amené à décompter, dans la formulation d'une loi, certains phénomènes qu'il qualifiera de mauvaises illustrations de la loi. Dans cette perspective, on a pu parler en spectrographie de «spectres appauvris ou dégénérés».

Nous accorderons volontiers à Kecskemeti que le linguiste ne doit pas enregistrer les fautes de langue qu'un locuteur commettrait par négligence. Mais nous nous demandons si c'est en *jugeant* les performances à l'aide des *critères du sujet observé* que le linguiste parviendra à écarter les illustrations non représentatives. Comment pourrait-il juger une performance à l'aide d'une règle, alors qu'il cherche précisément à établir cette règle? Le linguiste ne devrait-il pas plutôt recourir à une méthode qui n'est nullement propre aux sciences

(7) *Meaning, Communication and Value*, p. 191.

(8) *Op.cit.*, p. 103.

humaines: le contrôle expérimental ? Ne pourrait-il mettre à l'épreuve ses hypothèses sur la signification des mots et découvrir les emplois aberrants par leur insuccès, comme les physiiciens primitifs découvrirent sans doute les illusions des sens ? On décrirait alors le travail du linguiste non pas en termes d'imitations, de jugements, d'interprétations, mais également en termes de tests et d'applications expérimentales.

Quand nous avons proposé à l'auteur cette manière de voir, il nous a refusé son adhésion, arguant que le succès de la communication réalisée avec les mots mis à l'épreuve ne garantissait pas la *correction* de leur emploi. Grâce au contexte, un auditeur intelligent peut nous comprendre et, par exemple, nous remettre l'objet que nous lui réclamons, même si nous employons les mots de façon incorrecte. Le succès dans l'action, en l'occurrence dans l'action de communiquer un message, n'est pas une preuve de réussite sur le plan linguistique. Nos entreprises échouent lorsque nous méconnaissons les lois de la nature, mais non lorsque nous méconnaissons les règles sémantiques, et ce fait témoigne de l'*autonomie* ⁽⁹⁾ de celles-ci, autonomie de laquelle l'auteur infère l'insuffisance de la méthode purement expérimentale en linguistique.

Il reste, pensons-nous, qu'on pourrait distinguer l'usage linguistique que l'auditeur reconnaît valable de l'usage qu'il ne reconnaît pas valable, mais qu'il comprend néanmoins, en étudiant ses *propres* performances exclusivement. On nous reprochera peut-être d'avoir simplement déplacé le problème. Notre auditeur considéré à présent comme locuteur, peut, en effet, se tromper lui aussi dans l'emploi du langage qu'il reconnaît valable et être infidèle à ses propres habitudes linguistiques. Comment, dès lors, pourrions-nous séparer ses performances linguistiques correctes de ses performances linguistiques fautives ? La réponse à cette question fera apparaître que nous n'avons pas simplement déplacé le problème. En effet, à ce niveau, il est possible de séparer les performances correctes et les performances incorrectes du locuteur observé sur la base du critère de *fréquence*, et il s'ensuit que l'usage peut être dégagé des emplois effectifs par *induction* et sans recours à l'*interprétation*.

Lorsqu'un locuteur emploie souvent une expression dans une situation et rarement d'autres expressions dans la même situation,

⁽⁹⁾ Aristote a bien fait ressortir cette autonomie dans son traité sur l'interprétation: «Tout discours a une signification, non pas toutefois comme un instrument naturel, mais, ainsi que nous l'avons dit, par convention». *Organon, de l'interprétation*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1936, pp. 83-84.

c'est évidemment l'emploi le plus fréquent qui peut seul compter comme illustration de l'usage de ce locuteur. Pour s'en apercevoir il suffit de considérer, d'une part, la définition du mot «usage» et, d'autre part, la manière dont nous conférons un sens à un signe.

Considérons ce deuxième point et nous verrons que l'erreur de la part du locuteur employant le langage est parasitaire par rapport à la performance correcte, c'est-à-dire, qu'elle ne peut être que l'exception. Si un conducteur de voiture signalait qu'il va tourner à gauche chaque fois qu'il va tourner à droite, ses repentirs ne changeraient rien au sens de ses signaux⁽¹⁰⁾. Ceux-ci perdraient vite leur sens primitif et ne pourraient plus qu'indiquer qu'il va tourner à droite. A ce niveau, il n'y a que deux cas possibles, le chaos et l'ordre, il n'y a pas plusieurs ordres possibles.

Revenons à présent au premier point, c'est-à-dire à l'idée que l'usage est par *définition* illustré par l'emploi le plus fréquent. Il est certain que cela est vrai quand on se place au point de vue de l'ethnologue qui cherche à dégager l'usage en étudiant, comme nous estimons qu'il doit le faire, les *propres* performances de son sujet exclusivement. En effet, même si l'indigène comprend plusieurs «langues» et même nos usages incorrects, il ne peut logiquement en parler qu'*une à la fois*. S'il y a des incohérences dans son emploi, c'est évidemment son emploi le plus fréquent qui doit compter comme révélateur de l'usage, puisque par hypothèse, nous désirons décrire l'usage et non le prescrire.

Pour démontrer qu'à ce niveau il n'y a pas *logiquement* place pour une méthode autre que l'induction, nous examinerons maintenant le travail de l'ethnologue occupé à dégager le sens des signes d'une personne à partir de l'usage qu'elle fait de ceux-ci.

Quand une personne emploie un signe pour nous faire acquérir indirectement une connaissance, car telle est la fonction des signes, elle peut se tromper, soit dans son emploi du signe, en employant, par exemple, un signe qui n'est pas celui qu'elle reconnaîtrait comme valable si on attirait son attention sur lui, soit encore dans sa connaissance de l'événement qu'elle veut signaler. Cette dernière erreur, que nous appellerons erreur de fait par opposition aux erreurs de signes, peut survenir si la personne en question n'a qu'une connaissance indirecte du fait qu'elle signale, par exemple, si elle connaît, elle-même, le fait grâce à des signes.

Ce qu'il importe de remarquer, pensons-nous, c'est que, pour l'ethnologue qui cherche à comprendre le sens des signes de cette per-

(10) Nous devons cet exemple et l'idée qu'il illustre au professeur A. J. Ayer.

sonne en reliant ses conduites verbales aux situations extralinguistiques, les deux types d'erreurs sont, au départ, *indiscernables* et que leur effet sera le même: elles le conduiront à faire une mauvaise attribution de sens au signe, elles éveilleront chez lui une attente destinée à être déçue lorsqu'il réagira à une apparition ultérieure du même signe. Au contraire, pour qu'il fasse une bonne hypothèse sur le sens, il faut qu'aucune de ces deux erreurs ne soit commise. L'attente de l'ethnologue sera satisfaite lorsque les deux perturbations auront été évitées.

Dans ces circonstances optimales, l'ethnologue apprendra donc, *en même temps*, et *l'usage linguistique* et le *fait* qu'un événement va se produire. Les deux acquisitions de connaissance sont simultanées et, jusqu'à présent, aucun indice ne permet de les distinguer. Or la seconde est obtenue par *induction*: des phénomènes naturels ou des incidents artificiels deviennent signes lorsqu'ils sont fréquemment associés à d'autres phénomènes. Donc la première des deux acquisitions de connaissances — contemporaine de la seconde — se fera également par *induction* sur la base d'une relation constante ou tout au moins fréquente.

Il est permis de penser que l'ethnologue apprendra progressivement à discerner les erreurs de fait et les erreurs de signe, mais cette discrimination elle-même peut s'expliquer sur la base de la *fréquence relative* des premières et de celle des secondes.

En identifiant, comme nous avons prouvé qu'on devait le faire, la manière d'employer correctement un signe avec la manière de l'employer la plus *fréquente* dans un même type de situation, nous conservons néanmoins la distinction que Kecskemeti préconise entre emploi *correct* et emploi *effectif* d'une part, et entre emploi *correct* et *succès* de l'autre. Dans notre façon de voir, en effet, l'emploi correct ne se confond pas avec chaque emploi effectif, mais avec l'emploi effectif le plus fréquent. De même, il ne se confond pas avec l'emploi qui réussit, mais avec celui qui réussit le plus souvent.

Nous pouvons même concevoir une distinction entre l'usage le plus fréquent et le bon usage, mais elle doit se ramener, pour l'ethnologue qui se contente de décrire, à la distinction entre l'usage d'un groupe et celui d'un autre, valorisé en raison du fait qu'il exerce un attrait sur le premier⁽¹⁾. Un usage idéal qu'aucun groupe ne pratiquerait cesserait, par définition, d'être un usage.

(1) Notre critère devrait être complété de manière à ce qu'il puisse rendre compte de la différence entre l'attrait du langage académique et celui du langage «snob».

En montrant que la reconnaissance d'une différence entre les emplois corrects et les emplois effectifs d'un signe n'entraînait pas avec elle l'obligation de reconnaître la nécessité de l'*interprétation*, nous avons écarté un argument de Kecskemeti en faveur d'une méthodologie particulière aux «sciences de l'esprit». Kecskemeti, il est vrai, avance d'autres arguments et, pour les examiner, nous devons à présent examiner un autre aspect de sa philosophie.

Nous avons vu quelles étaient les conditions *objectives* qui devaient être satisfaites pour qu'un type d'événement acquière la valeur de *signe* par rapport à un autre événement, mais nous n'avons rien dit de l'aspect *psychologique* du processus, or dans la description de celui-ci, on ne peut se passer, pense Kecskemeti, de concepts qu'on peut appeler «interprétatifs», c'est-à-dire de concepts dont l'analyse contiendrait des prédicats appréciatifs irréductibles.

Ce sont, sans doute, des changements de perspective comme ce passage de la sémantique à la psychologie qui ont fait croire, à tort, au commentateur du *Mind*, qu'il n'y avait pas de lien entre les différents développements de la pensée de Kecskemeti. Nous croyons, pour notre part, à l'unité de cette pensée et à la possibilité de la présenter de manière à en faire ressortir les connexions implicites, spécialement en ce qui concerne l'acception sémantique et l'acception psychologique de la notion de sens. Le lien qui unit le signe à la réaction qu'il suscite est tout différent de celui qui l'unit à la chose qu'il signifie. Le second est souvent un lien de causalité, comme le rapport de la fumée au feu, ou de succession fréquente. Au contraire, le premier lien, celui qui s'établit entre le signe et la réponse, n'est pas un lien de causalité mécanique. Quand un animal réagit à un signe, c'est au *sens* du signe qu'il réagit et non à ses propriétés intrinsèques. Mais la découverte de ce sens est le fruit d'un apprentissage régi par la loi de l'effet favorable: c'est une réponse utile qui s'installe. On est en présence d'un phénomène d'adaptation qui appartient à la classe des phénomènes dotés de *sens*. «Nous ne parlons de «signification», écrit Kecskemeti, que lorsque nous considérons les phénomènes qui manifestent ce genre de plasticité et de perfectibilité du comportement» ⁽¹²⁾.

Des cybernéticiens ont construit des robots capables d'acquérir et de perdre des réflexes conditionnés. Ces robots sont aptes au comportement inductif et à l'utilisation des signes, mais ils ne peuvent, selon Kecskemeti, utiliser les symboles. Si même on nous concède que la recherche du sens des signes n'exige pas d'autre opération

(12) *Op.cit.*, p. 48.

que l'induction, il reste à Kecskemeti la possibilité de soutenir que la compréhension d'une certaine catégorie de signes, celle des *symboles*, requiert l'*interprétation*.

En quoi les symboles se distinguent-ils des signes selon Kecskemeti ? Considérons le mot «chat». «Le mot n'est en aucune façon un signe de la venue périodique, de la présence, ou de l'arrivée imminente d'un chat réel... La signification d'un mot est plutôt quelque règle que nous devons observer pour que notre communication soit «correcte» dans le cadre d'un langage... *La signification des mots est définie par référence à des assertions*»⁽¹³⁾.

A première vue, ces intéressantes remarques ne suffisent pas, pensons-nous, à conférer un statut spécial aux symboles. Tout en reconnaissant le caractère fonctionnel des mots dans la phrase, — pensons spécialement aux adverbes et aux conjonctions, — on est d'emblée tenté d'expliquer l'apprentissage du sens des symboles en termes d'*induction* comme on l'a fait pour les signes. Pourquoi un sujet ne pourrait-il pas découvrir inductivement, par exemple, que deux négations se détruisent au lieu de s'additionner et d'annuler la suite du message ? Certes, l'ethnologue ne saisirait pas la nature du langage s'il ne prenait conscience du fait que les mots composant les phrases peuvent être utilisés, à nouveau, dans d'autres combinaisons ayant un autre sens. Mais ce seul trait du langage permet-il de faire la distinction chère à Kecskemeti entre les *lois* et les *règles*, et d'instaurer philosophiquement l'*interprétation* ? Quand l'ethnologue construit des signes originaux, les phrases, avec des éléments connus, les mots, procède-t-il autrement que l'ingénieur qui fait de la science appliquée, opère-t-il autrement que l'expérimentateur qui provoque des phénomènes qui ne se seraient pas produits spontanément ?

Par un examen plus approfondi, nous montrerons maintenant qu'on peut interpréter d'une manière favorable le passage cité et nous produirons certains arguments en faveur de la distinction entre symboles et signes, en nous plaçant au point de vue du psychologue.

Considérons une forme syntaxique fort simple: la *liste*. Normalement, l'ordre des termes d'une liste et l'ordre des référentiels de ces termes sont isomorphes. Et cela serait vrai d'une liste *infinie*. Donc le principe de la liste peut être illustré dans une liste finie, mais il est logiquement impossible qu'il y soit contenu. L'enfant qui apprend le concept de liste doit dégager un principe, une *règle*, à partir des exemples concrets qu'on lui donne. On ne dira pas qu'il a compris la signification de la liste en général tant qu'il n'aura pas découvert

(13) *Op.cit.*, p. 137. L'italique est de nous.

que, ni le *nombre* des termes ordonnés, ni leur *nature particulière* ne change quoi que ce soit à la valeur sémantique de l'ordre lui-même.

L'apprentissage du sens d'une séquence particulière de signaux pourrait, à la rigueur, s'expliquer en termes de conditionnement: après avoir observé plusieurs fois le rapport entre la suite des *stimuli* et la suite des événements qui leur sont associés, les *stimuli* acquièrent la valeur de signes annonceurs, et l'ordre d'apparition des *stimuli* signale l'ordre des événements. Un sujet qui aurait acquis ainsi la signification d'une séquence particulière de signaux n'aurait pas encore acquis le concept de liste. Pour qu'on puisse dire qu'il a acquis ce concept, il faut qu'il soit capable, sans *nouvel apprentissage*, de comprendre une liste nouvelle dont les termes sont rangés dans un ordre original. Nous croyons, quant à nous, qu'on peut étendre à toutes les structures syntaxiques et même aux mots, ce que Keckemeti dit incidemment du symbole de la négation, quand il remarque qu'on ne peut attribuer l'usage de ce symbole à un chien que si celui-ci est capable de «faire l'inverse, sans apprentissage spécifique, chaque fois qu'un *nouvel* ordre qu'il apprend est accompagné d'un signal de négation» (14).

Nous croyons que la capacité de transférer et d'adapter à des situations nouvelles, des habitudes acquises dans d'autres situations, caractérise le comportement symbolique, parce que les performances de l'utilisateur d'un langage consistent essentiellement dans la production de phrases (15) originales à l'aide de mots et de schèmes syntaxiques connus.

Si l'usage du langage requiert la capacité d'exécuter des transferts originaux, l'*induction* ne suffit pas, comme on pouvait le croire de prime d'abord, à celui qui désire acquérir le sens d'un mot. La thèse que nous défendons à présent est compatible avec celle que nous avons soutenue antérieurement quand nous avons montré qu'il n'y avait pas logiquement place, à un certain niveau, pour une opération autre que l'induction, car à ce moment, il n'était question que de discerner les emplois corrects des mots parmi les emplois effectifs, et, pour faire cette discrimination, nous maintenons que l'induction suffit. De même, nous n'avons besoin que de l'induction si nous apprenons une langue dont nous savons, de source indépendante, que

(14) *Op.cit.*, p. 149.

(15) «Les mots, les constructions, etc..., sont les atomes d'un langage; les phrases sont les unités du discours». G. RYLE, *Use, usage and meaning*, in *Aristotelian Society, Supplementary volume*, London, Harrison, 1961, p. 224.

chaque terme a un synonyme et un seul dans la nôtre. Dans ce cas, en effet, dès que nous aurions remarqué qu'un mot de la langue étudiée jouait le même rôle qu'un mot de notre langue, il nous suffirait de généraliser à tous les cas le rapport que nous aurions observé entre un mot étranger et un mot de notre langue. Mais cette méthode inductive ne peut convenir, pensons-nous, à l'enfant qui apprend sa langue maternelle, ni à l'ethnologue qui apprend celle d'une communauté dont les membres emploient leurs symboles selon des règles qui n'ont pas d'équivalent dans sa propre langue ou — comme dirait un représentant de la psychologie traditionnelle — pensent dans un système catégoriel ou conceptuel différent du sien.

Alors que l'enfant pourrait apprendre inductivement que la fumée est signe du feu, il ne pourrait apprendre de la même façon le sens d'un symbole. Acquérir le sens du mot «véhicule», par exemple, ne se réduit pas à conclure inductivement, à partir de quelques exemples, qu'on peut *toujours* l'employer à l'avenir dans des circonstances *identiques* à celles dans lesquelles on l'a entendu employer. Le prétendre équivaldrait à dire que chaque emploi sans précédent d'un mot compterait comme extension de son sens, ce qui serait absurde. Acquérir le sens d'un mot, c'est plutôt se rendre capable de l'employer dans des circonstances originales, mais ayant une certaine *analogie* avec les emplois exemplaires: Pour saisir les limites dans lesquelles l'analogie doit être considérée comme suffisante, l'opération que le logicien appelle *induction* et que le psychologue pourrait réduire au réflexe conditionné ne suffit plus, il faut autre chose, il faut la capacité de dégager des règles à partir d'exemples et de subsumer des cas concrets sous des règles, et cette capacité, Kant déjà l'appelait *jugement*.

Si c'est cela que Kecskemeti appelle *interprétation* — le fait qu'il associe souvent les deux termes pourrait inciter le lecteur à le penser — on devrait reconnaître qu'il en a bien fait ressortir l'utilité. Mais il ne semble pas, en dernière analyse, que ce soit dans cette acception qu'il utilise le terme d'interprétation. En effet, pris dans ce sens, il ne désigne pas une opération spécifique aux «sciences de l'esprit». Le physicien qui *construit* une théorie ne se contente pas, lui non plus, d'observer et d'induire, il raisonne, il imagine, et lorsqu'il dégage des lois, ou plutôt des hypothèses de lois, à partir des phénomènes complexes qui les illustrent *partiellement*, on pourrait dire qu'il utilise son jugement au même titre que l'ethnologue lorsqu'il abstrait les règles d'emploi d'un symbole à partir des échantillons qui les exemplifient *imparfaitement*.

Kecskemeti répondrait peut-être que, même si l'intelligence et le

jugement sont requis du savant qui cherche à déceler des lois comme de celui qui cherche à déceler des règles, il reste que le second chercheur seulement étudie des régularités qui exigent du jugement de la part des êtres mêmes qui y sont soumis. Cette différence ne doit pourtant, selon nous, avoir aucun retentissement sur la méthodologie, car le problème sémantique de la recherche du sens que les membres d'une communauté donnent à des symboles est logiquement indépendant du problème psychologique de la recherche des facultés qu'ils doivent posséder pour y parvenir. En effet, l'ethnologue qui dégage les règles d'emploi des symboles d'une communauté et qui s'efforce ensuite d'appliquer ces règles lui-même dans son commerce avec les indigènes, emploie finalement *leurs règles* mais non *leurs emplois*, car il est logiquement impossible de faire la performance d'un autre; tout ce qu'on peut espérer, c'est de faire une performance semblable à la sienne. Force nous est donc de reconnaître que l'argument de Kecskemeti fondé sur la distinction entre signes et symboles, ne réussit pas plus que son argument fondé sur la distinction entre emploi correct et emploi effectif à instaurer philosophiquement l'*interprétation*.

On trouve dans *Meaning, Communication and Value* l'ébauche d'un troisième argument visant à justifier une méthodologie spéciale des sciences humaines. L'exposition de cet argument sous une forme élaborée nous obligera à examiner certaines théories psychologiques de l'auteur qui paraissent du ressort de la philosophie de l'esprit et même de la psychologie non philosophique, plutôt, que du domaine de la méthodologie et de la sémantique. Nous montrerons comment ces théories se rattachent cependant aux préoccupations premières de Kecskemeti.

Un détail dans le champ visuel d'un animal ne se détache de l'ensemble, nous dit Kecskemeti, que si l'animal y découvre une source de satisfaction ou d'insatisfaction. Pour l'animal, «rien n'est perçu comme un simple donné; ce qui est perçu est toujours perçu dans un rôle»⁽¹⁶⁾. Le détail qui s'est révélé intéressant devient *signe*, non d'autre chose, mais d'une réponse à déclencher, lorsqu'il se représentera. Il dessine une carte de bonnes et de mauvaises réponses en termes de l'étalon hédonique.

On notera ici que Kecskemeti, instruit par les acquisitions de la psychologie animale, rejette la conception classique du signe et refuse d'y voir, comme Peirce le faisait, une relation entre un signe, un référent et un interprétant. Il n'a pourtant pas réduit cette relation

(16) *Op. cit.*, p. 107.

ternaire de Peirce à une relation binaire et *causale* dont les termes seraient l'excitant et la réponse, puisqu'il fait une discrimination entre la réponse effective et la bonne réponse. On peut d'ailleurs, pensons-nous, réintroduire aisément le référentiel grâce à cette discrimination: en effet, la bonne réponse dans le cas du signe annonciateur, c'est la réponse, non pas aux propriétés intrinsèques du signe, mais, comme nous l'avons vu déjà, au sens du signe, c'est-à-dire à l'événement annoncé, en un mot, au référentiel.

L'animal, avons-nous dit, ne perçoit rien comme un simple donné: Il ne perçoit que les détails *significatifs*, c'est-à-dire, les détails qui sont utiles ou nuisibles, agréables ou désagréables. Certains détails sont directement significatifs dans ce sens, d'autres le sont indirectement grâce au fait qu'ils ont été associés à des détails significatifs. On pourrait objecter à l'auteur que ces détails indirectement significatifs ont dû être perçus avant de recevoir un «sens» dans les deux acceptions du terme, puisqu'ils ont dû être associés pour recevoir ce sens et qu'ils devaient être perçus déjà isolément, pour être ensuite associés. Kecskemeti pourrait cependant répondre, selon nous, qu'ils ne comptent vraiment comme détails perçus que lorsqu'ils causent des réactions particulières chez le sujet, que lorsqu'ils ont cessé d'être causalement «indifférents».

L'homme, par opposition à l'animal, est capable, pense Kecskemeti, de s'intéresser à des aspects de la nature qui n'ont pas de valeur utilitaire et qui ne sont donc pas hédoniquement ou biologiquement significatifs. Il est capable aussi d'apprendre le sens de signes naturels ou artificiels qui le renseignent sur ces aspects *neutres* de la nature. On serait tenté ici de reprocher à Kecskemeti d'avoir fait un contraste forcé car l'animal peut prendre l'*initiative* d'une exploration dans le but de réduire une tension de besoin. Cependant, on doit reconnaître, avec l'auteur pensons-nous, qu'on ne trouve pas chez l'animal une recherche *désintéressée* de l'information. L'animal n'essayera pas, par exemple, d'accumuler des connaissances indirectes, c'est-à-dire des connaissances par signe au sens classique du terme. L'homme, au contraire, accumule des informations momentanément inutilisables, il cherche à connaître les lois de la nature et les faits avant d'avoir l'occasion d'utiliser ces connaissances. Ces connaissances, il les communique dans un langage. Mais les symboles de ce langage ne sont plus, comme les signes de l'animal, directement en rapport avec la réduction d'une tension de besoin. Ils n'intéressent pas immédiatement et personnellement celui qui les reçoit. Ce dernier doit, s'il veut résoudre un problème pratique personnel, ajuster son information neutre au donné actuel.

Kecskemeti nous offre ici une nouvelle distinction entre signes et symboles. Les rapports de signification liant les signes à ce qu'ils annoncent dépendent de leur utilité biologique. L'animal n'apprend que les signes utiles, c'est-à-dire les signes annonciateurs d'un incident nuisible ou bénéfique, tandis que les rapports liant les symboles à leurs référentiels sont *autonomes* en ce sens qu'ils sont indépendants génétiquement de l'utilité biologique.

Les signes «utilitaires» peuvent être inutiles. C'est le cas si un signal annonciateur de nourriture est perçu par un animal gavé, et les symboles qui nous livrent indirectement un savoir désintéressé peuvent devenir utiles si toutefois celui qui les reçoit parvient à les relier à une action à accomplir ou à une décision à prendre. Kecskemeti estime que l'originalité du comportement humain réside dans «la capacité de se comporter contextuellement» c'est-à-dire dans la capacité de fonder des décisions sur l'information⁽¹⁷⁾. Il distingue donc deux cycles: celui de l'information et celui de la réduction de la tension de besoin. Ces deux cycles doivent être intégrés et cette intégration «incorpore une *interprétation* et un *jugement*»⁽¹⁸⁾.

Le comportement symbolique et l'activité intellectuelle apparaissent à Kecskemeti sous l'aspect d'une *émancipation* par rapport aux pressions des besoins et de l'intérêt immédiat. A ses yeux, l'homme se libère du déterminisme causal des tropismes et des réflexes conditionnés, pour se placer, non pas sous la coupe de la «liberté», mais sous celle d'une *autre forme de nécessité*, constituée cette fois par les conventions linguistiques et les principes rationnels. Ce dépassement du déterminisme causal qui s'achève dans une sujétion au déterminisme rationnel, Kecskemeti pense qu'il est impossible de le reproduire artificiellement. Selon lui, il est logiquement impossible de construire des robots qui se *révoltent* contre leur propre mécanisme: «une machine construite pour désobéir aux instructions est une contradiction dans les termes»⁽¹⁹⁾.

Nous sommes prêt, pour notre part, à souscrire à une version légèrement modifiée de cette thèse de Kecskemeti. Supposons qu'un cybernéticien mette au point un robot «allergique» à certaines substances chimiques et que ce robot exécute des manœuvres qui lui permettent d'éviter le contact de ces substances. Supposons encore que la prévision de ces manœuvres ne soit pas *déductible* en principe de la *connaissance du mécanisme* de ce robot, mais qu'elle soit déduc-

(17) *Op. cit.*, p. 85.

(18) *Op. cit.*, p. 85. L'italique est de nous.

(19) *Op. cit.*, p. 14.

tible de la connaissance du «but» visé par ce robot jointe au principe selon lequel le robot choisit d'emblée les moyens les plus efficaces et les plus *rationnels*. Si ce que nous venons de supposer se réalisait, le cybernéticien, auteur du robot, aurait créé un être intelligent.

Dans la mesure où le robot manifesterait une adaptativité logiquement imprévisible pour le constructeur considérant son mécanisme, où, par exemple, le robot corrigerait des erreurs contre lesquelles le constructeur ne l'a pas prémuni ⁽²⁰⁾, il échapperait à son «fabricant», il se déroberait en quelque sorte au déterminisme causal pour obéir à une sorte de déterminisme rationnel *autonome* par rapport au premier. Il n'est pas logiquement impossible, pensons-nous, que les ingénieurs produisent un jour de tels robots — le fait que les êtres intelligents sont en chair et en os est un fait *contingent* — mais il est logiquement impossible, s'ils y arrivent, qu'ils puissent, à bon droit, revendiquer le mérite de les avoir *entièrement* construits et *s'attribuer* celui de toutes les démarches intelligentes faites par ces robots. Dans la mesure où ces robots échappent à leur constructeur, ils ressemblent singulièrement à la mosaïque du tabac qui se met à vivre dès qu'on lui a fait subir un certain traitement. Il est logiquement possible que l'intelligence soit causalement liée à une certaine configuration d'éléments, mais, dans ce cas, l'ingénieur qui produirait une intelligence en reproduisant artificiellement cette configuration exploiterait une loi de la nature, la loi liant la configuration en question à l'intelligence, il ne créerait pas cette loi, il ne créerait pas davantage l'intelligence. L'émergence d'un esprit qui se soustrait au déterminisme mécanique pour se placer sous l'obédience du déterminisme rationnel est une évolution naturelle qui ne peut être commandée de l'extérieur, et nous pensons que cette impossibilité est une impossibilité *logique*, car on peut bien libérer un être, mais on ne peut se libérer à sa place. En d'autres termes, il est logiquement impossible que nous exécutions pour *lui* un acte d'autolibération ou d'*autodétermination*.

Une fois qu'on reconnaît à Keckskemeti le droit d'affirmer que l'intelligence est régie par des lois *autonomes*, on doit le suivre également lorsqu'il attribue à ce fait l'insuccès de la psychologie purement expérimentale et behavioriste dans la prédiction des comportements supérieurs. Pour prévoir le résultat auquel aboutira un sujet normal

(20) Nous empruntons ce trait à la caractérisation de l'intelligence humaine que propose le professeur Perelman dans son étude intitulée *Logique, langage et communication*. Ex: *Relazioni introduttive del XII Congresso internazionale di filosofia*, Firenze, Sansoni, 1958, p. 129.

occupé à faire une application de géométrie, le procédé le plus fructueux est encore de l'effectuer nous-même plutôt que de tenter de l'expliquer de l'extérieur. Si c'était là tout ce que Kecskemeti entendait par «interprétation» et par «méthode spécifique aux sciences humaines», force nous serait de reconnaître que cette thèse, toute fondée qu'elle est, serait fort triviale. En effet, Pareto déjà reconnaissait que la sociologie expérimentale ne doit intervenir que lorsqu'il s'agit d'expliquer des comportements illogiques, et excluait ainsi de son domaine l'explication des conduites rationnelles.

Kecskemeti, cependant, se distingue de Pareto en ceci qu'il étend aux conduites conventionnelles ce que Pareto n'accepte que pour les conduites rationnelles. Impressionné par l'*autonomie* dont fait preuve, par rapport aux causes extérieures, le sujet qui *s'engage*, Kecskemeti a cru que la psychologie expérimentale ne convenait pas plus à l'étude des conduites conventionnelles qu'à celle des conduites rationnelles. A première vue, il nous semble que la distinction entre nature et convention n'est pas très claire et qu'il aurait fallu que l'auteur la précisât. Prenons par exemple la distinction entre signes naturels et signes conventionnels: Il n'apparaît pas qu'elle puisse servir de fondement à une différence méthodologique pour l'ethnologue qui apprend le langage d'une communauté. Ce qui donne un sens aux signes conventionnels comme aux signes naturels, c'est la régularité de leur apparition dans des circonstances semblables. On ne peut objecter que dans le cas des signes conventionnels, un seul emploi présenté comme *exemplaire* suffit, car le sens de l'expression *stipulative* qui introduit le paradigme dépend lui aussi de la constance dans l'usage qui est fait de cette expression.

On pourrait cependant retrouver la pensée de Kecskemeti au prix d'une manœuvre qui n'est pas aussi étrange qu'elle paraît tout d'abord. Cette manœuvre consiste à former une classe comprenant les signes conventionnels et les signes naturels, et à l'opposer aux relations de cause à effet. Les signes, qu'ils soient conventionnels ou naturels, sont des *moyens* et, en tant que moyens, ils ont une valeur extrinsèque, c'est-à-dire une valeur qu'ils tiennent d'autre chose que d'eux-mêmes, en l'occurrence de leur sens, comme nous l'avons dit déjà. Ce n'est pas la forme ou la couleur des mots «danger, écartez-vous» inscrits sur un panneau qui déterminent le promeneur à s'éloigner, c'est leur sens. Mais la simple *observation* du comportement du promeneur nous permet-elle de tirer cette conclusion? Qui nous dit que ce promeneur n'a pas une répugnance innée pour l'inscription en question, indépendamment de son sens? Pour pouvoir dire qu'il fait un usage *symbolique* de l'inscription, n'avons-

nous pas dû *joindre* à notre observation la connaissance intime de nos tropismes ? Pour identifier la phrase qui provoque l'éloignement du promeneur comme signe de danger aux yeux de celui-ci, n'avons-nous pas dû *supposer* que le promeneur en question *distribuait*, comme nous, les valeurs intrinsèques et les valeurs extrinsèques sur les choses ? Or une telle supposition serait assez proche d'une des acceptions dans lesquelles Kecskemeti emploie le terme d'interprétation. Winch a, ici encore, rejoint Kecskemeti. Il affirme en effet ⁽²¹⁾ que la seule connaissance des réactions que suscitent des signes et la capacité de faire des prédictions en la matière ne nous permet pas de *comprendre* le comportement de leurs usagers, par exemple de l'identifier comme un langage et non comme réseau de lois naturelles.

Nous pensons, quant à nous, que ce genre d'arguments en faveur de l'introduction du concept d'interprétation ou de compréhension, n'est pas décisif. Il est possible, en effet, de différencier à l'aide de critères *behavioristes*, les réactions provoquées par des *causes* qui les déclenchent *directement* des réactions provoquées par des *signes* qui les déclenchent *indirectement*, c'est-à-dire en raison de leur sens ou de leur valeur extrinsèque. Même chez un robot, nous pouvons distinguer les réactions aux causes des réactions aux signes. Considérons un robot qui a subi un conditionnement associatif. Rompons le rapport de succession constante qui unit le stimulus conditionnel au stimulus inconditionnel. Le robot conditionné désapprendra à réagir au stimulus conditionnel, non sans s'être laissé tromper une première fois *au moins*, ce qui prouve bien que c'est au *sens* du stimulus conditionnel qu'il réagissait et non au stimulus lui-même. Pour identifier un signe et le différencier d'une cause, il suffit donc de rechercher si son efficacité dépend ou non d'un apprentissage quelconque, il n'est pas nécessaire d'*informer* l'observation externe à l'aide des données de l'*introspection*. Ainsi l'interprétation est aussi superflue quand il s'agit d'*identifier* comme signe un excitant, qu'elle l'est lorsqu'il s'agit de découvrir le sens de cet excitant.

Après avoir essayé de montrer l'importance de l'interprétation et du jugement dans les sciences humaines, Kecskemeti a cherché à prouver qu'elle jouait un rôle prépondérant en *morale*. La *signification* des prédicats évaluatifs, selon Kecskemeti, nous indique la possibilité de conflits de valeur *logiquement* irréductibles. «Le terme «honnête» signifie honnête, que ce soit agréable ou pas, «utile» si-

(21) *The Idea of a Social Science*, p. 115.

gnifie utile, que ce soit plaisant ou pas» (22). Ce que Kecskemeti entend par là peut s'expliquer, pensons-nous, de la manière suivante: de deux choses également utiles, nous choisissons la plus agréable, mais lorsqu'il y a conflit entre l'utile et l'agréable, nous n'avons pas de *commun dénominateur* qui nous permettrait de trancher le problème par un *calcul mécanique*.

La décision morale comme l'activité linguistique exige donc du *jugement*. Cette ressemblance ne doit pas pourtant masquer une importante différence: l'accord en morale est plus difficile à réaliser qu'ailleurs et cela en raison du fait que tous les hommes ne souscrivent pas aux mêmes valeurs. Pour rendre compte de ce fait, les néo-positivistes et les analystes ont proposé une théorie émotiviste des jugements de valeur. Kecskemeti, en même temps que Hare et d'une manière assez proche de la sienne, s'est efforcé de montrer que la théorie émotiviste était compatible avec la reconnaissance d'un *rationale* de la pensée morale et esthétique.

Un jugement de valeur, pense Kecskemeti, ne compterait pas comme jugement esthétique si le prix de l'œuvre jugée était utilisé comme étalon. De même un jugement de valeur ne comptera comme jugement moral que s'il n'est pas influencé par l'intérêt *particulier* du sujet évaluant, ce qui ne veut pas dire que ce dernier doit faire abstraction de l'intérêt personnel en *général*. «La décision doit être mauvaise s'il peut être montré qu'elle serait différente si la situation était «retournée», c'est-à-dire, si les participants changeaient de place en termes des avantages ou des désavantages alloués sur la base de la décision» (23).

Au lieu de définir, à la manière des analystes d'inspiration kantienne (24), le jugement moral comme un impératif ou un optatif s'adressant à l'auditoire universel, Kecskemeti le définit comme un impératif ou un optatif proféré *par* un sujet impartial représentant l'auditoire universel (25). Nous croyons, quant à nous, que le critère d'*impartialité* de Kecskemeti a, sur le critère d'*universalité*, l'avanta-

(22) *Op.cit.*, p. 242.

(23) *Op.cit.*, p. 318.

(24) HARE, *The language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952, p. 178.

(25) On pourrait peut-être voir une première ébauche de la notion d'observateur impartial dans la notion d'observateur universel que Voltaire introduit dans le passage suivant: «Qu'appellez-vous juste et injuste? — Ce qui paraît tel à l'univers entier». (VOLTAIRE, *Dialogues philosophiques*, l'A.B.C., 1768, Quatrième entretien, De la loi naturelle et de la curiosité, cité par P. HAZARD, *La Pensée Européenne au XVIIIème siècle*, de Montesquieu à Lessing, tome I, Paris, Boivin, p. 227).

ge de pouvoir rendre compte des situations où il serait moralement injuste que tous les êtres de la même catégorie agissent de la même manière. Pensons, par exemple, au cas où les amis d'un homme qui a commis une faute très grave jugeraient qu'il est juste qu'un certain nombre d'entre eux l'abandonnent sans qu'il soit juste que tous l'abandonnent⁽²⁶⁾. Le principe d'impartialité s'accommode fort bien de ce cas: chaque ami impartial jugera que tous les amis doivent juger comme lui, que quelques-uns d'entre eux doivent abandonner le coupable. Au contraire le principe d'universalité impliquerait que s'il est juste pour un ami d'abandonner le coupable, cela est juste aussi pour tous les autres. Certes le principe d'impartialité ne permet pas de préciser qui, parmi les amis du coupable, devra abandonner celui-ci, mais nous pensons qu'il serait irrationnel d'exiger de ce principe qu'il nous donne cette précision puisque, par hypothèse, tous les amis en question sont dans le même cas.

Kecskemeti estime que le principe d'impartialité est une source de rationalité en morale, en raison du fait qu'il est *autonome* par rapport à l'intérêt personnel ou aux conventions particulières d'un groupe, et qu'il permet, dans une large mesure, de produire un accord entre les hommes qui soit autonome lui aussi, c'est-à-dire obtenu sans coercition. Mais si ce principe élimine beaucoup de désaccords, il en laisse néanmoins subsister certains, par suite de l'écart qui sépare la règle abstraite de ses applications concrètes, et en raison de la diversité des valeurs concrètes individuelles.

L'idée que le principe d'universalité est *autonome* dans le sens où l'entend Kecskemeti, est une idée intéressante, mais il nous semble qu'on pourrait, en modifiant un peu cette notion, l'étendre à toutes les *fins dernières* et à tous les *principes d'action fondamentaux*. Sur le plan *logique*, les fins dernières et les premiers principes sont autonomes par définition. Mais il y a un sens où ils le sont aussi sur le plan *causal*, et cette vue n'est nullement incompatible avec le déterminisme universel. Même si la conscience individuelle est, comme on est enclin à le penser, déterminée sociologiquement et biologiquement, il n'en demeure pas moins vrai qu'une fois née, la conscience «ratifie» moralement la causalité physique qui l'a produite. En effet, si nous désirons provoquer, avec l'aide de certaines techniques psychologiques, une transformation de notre conscience grâce à laquelle nous aurons de nouvelles fins dernières, c'est que nous les avons déjà. Mais ce que nous voulons tirer de ces considérations, ce n'est pas tant le dernier point, c'est plutôt la preuve qu'on peut con-

(26) Nous devons cet exemple au professeur A. J. Ayer.

cilier le «déterminisme des causes» avec le «déterminisme des fins», tout en reconnaissant l'autonomie du second.

Kecskemeti n'affirme pas seulement que les principes fondamentaux sont *autonomes*, il entend montrer également que certains d'entre eux sont *absolus*. Par l'examen de cette dernière thèse, nous achèverons notre étude de sa théorie de l'interprétation.

C'est aux principes d'impartialité en morale et au principe d'objectivité en science que Kecskemeti, au terme de son livre, confère le statut de principes absolus. Il écrit: «nous ne pouvons pas définir, même spéculativement, un nouvel étalon absolu qui ne serait pas relié à ceux que nous connaissons. L'émergence de nouveaux étalons absolus signifierait le commencement d'un nouveau cycle culturel, un changement radical dans les potentialités de l'homme. Nous ne pourrions pas interpréter une telle culture nouvelle, car les symboles à notre disposition sont définis dans le cadre de nos étalons absolus. La possibilité de communiquer présuppose toujours quelque étalon absolu, qu'il soit reconnu consciemment ou non»⁽²⁷⁾.

Il nous semble qu'ici encore ce qu'affirme Kecskemeti est valable si l'on se place au point de vue *normatif*, mais non si l'on adopte un point de vue *descriptif*. En raison de l'autonomie nécessaire de la conscience et des critères d'identification de celle-ci, il est, comme nous l'avons montré, logiquement impossible que nous donnions notre assentiment à des fins dernières, à des étalons et à des principes fondamentaux autres que les nôtres, et il est impossible que nous *comprendions* ces fins et ces principes si «les comprendre» est pris dans le sens de «leur donner notre assentiment». Mais le sociologue n'est pas arrêté par cette impossibilité, car il lui est logiquement possible de donner une adhésion *euristique* aux principes fondamentaux des membres de la communauté dont il étudie la morale, et de déduire les applications qui en découlent aux yeux de ces sujets.

Kecskemeti, il est vrai, répondrait peut-être que le sociologue doit adhérer *sincèrement* aux règles morales des individus qu'il étudie pour pouvoir prévoir comment ceux-ci passeront de la règle à l'application. «Dans les jugements éthiques, écrit-il, qu'ils soient à propos d'actes individuels ou de règles proposées, nous devons utiliser une «discipline introspective», nous rendant capables de constater si un acte ou une règle est compatible avec un principe général de conduite⁽²⁸⁾». Cette méthode introspective peut sans doute nous don-

⁽²⁷⁾ *Op.cit.*, p. 339.

⁽²⁸⁾ *Op. cit.*, pp. 331, 332.

ner des résultats qui ne soient pas subjectifs au sens péjoratif du terme — «Quand nous lisons qu'un citoyen de l'ancienne Egypte se plaint d'une injustice, nous savons ce qu'il veut dire et ce qu'il ressent»⁽²⁹⁾ — il est néanmoins difficile de l'ériger en méthode scientifique, tout au plus peut-elle nous servir en morale où, comme l'auteur le fait remarquer, elle n'est pas la plus mauvaise.

Nous concluons donc de l'étude que nous venons de faire qu'aucun des arguments de Kecskemeti ne nous contraint à reconnaître une différence fondamentale entre la méthodologie des sciences de la nature et celle des sciences de l'«esprit». Nous pouvons rendre compte des distinctions que Kecskemeti a bien mises en lumière, qu'il s'agisse du contraste de la réponse correcte et de la réponse effective, de l'opposition des signes et des symboles ou encore de la différence entre signes naturels et signes conventionnels, sans devoir reconnaître pour autant une opération originale, l'*interprétation*, qui n'aurait pas d'équivalent exact dans les sciences de la nature.

Mais, peut-être, Kecskemeti a-t-il surtout voulu montrer qu'en science, qu'il s'agisse des sciences de la nature ou des autres, l'observation et le calcul ne suffisaient pas. Si telle était la thèse qu'il voulait défendre, nous y souscrivons entièrement. On peut d'ailleurs admettre que l'interprétation trouve sa place dans la méthode axiomatique⁽³⁰⁾. La construction d'une théorie scientifique également fait appel au jugement: «la discussion peut porter sur l'intérêt qu'il y a à considérer les faits nouveaux — dont l'établissement est le but des recherches d'ordre empirique — comme relatifs à un domaine du savoir dont ils sont formellement indépendants. Les sciences ne connaissent pas, comme le droit, des règles de compétence et c'est au savant de prendre, sous sa responsabilité, la décision d'intégrer les faits en question dans le domaine de sa recherche»⁽³¹⁾.

De l'essai que nous avons examiné, nous retiendrons l'idée que la production des phrases ne se réduit pas à une simple habitude. Nous recourrons au *transfert*, non seulement pour expliquer l'usage des termes syncatégorématiques, comme le fait l'auteur, mais aussi pour rendre compte de la formation des phrases et des applications

(29) *Op. cit.*, p. 279. Kecskemeti ne croit pas qu'on puisse changer arbitrairement le sens descriptif des prédicats évaluatifs et conserver leur force émotive intacte. La théorie des définitions persuasives exigerait des amendements.

(30) Nous devons ce point au professeur Ph. Devaux.

(31) Ch. PERELMAN, *Le rôle de la décision dans la théorie de la connaissance*, Actes du Deuxième Congrès Internationale de Philosophie des Sciences. Neuchatel, Editions du Griffon, 1955, p. 154.

«neuves» des termes catégorématiques. De l'étude consacrée aux robots, nous concluons que l'intelligence ne se manifeste, ni par des réactions *habituelles*, ni par des réactions à la fois *exceptionnelles* et appropriées, mais par des réactions qui sont *constamment* appropriées dans des situations *inhabituelles* ⁽³²⁾. Enfin, nous adopterons la formulation du principe d'impartialité en morale, sur la base d'un argument indépendant de ceux de l'auteur.

Nous ne prétendons pas avoir épuisé le contenu de *Meaning, Communication and Value*, mais nous espérons avoir fait ressortir la richesse de cet excellent ouvrage, et montré qu'il est possible, quoi qu'en dise Wood, de le reconstruire de manière à en faire apparaître l'unité cachée.

Paul GOCHET

Lic. Phil. U.L.B., Assistant U.L.G.

⁽³²⁾ Cfr. J. HOLLOWAY, *Language and Intelligence*, London, Mac Millan, 1951, p. 79.