

QUELQUES REMARQUES SUR L'EMERGENCE DU PROBLEME DE LA CROYANCE EN PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

F. RIVENC

“La croyance (‘belief’) est le problème central de l’analyse de l’esprit”, disait déjà Russell en 1921. Les remarques qui suivent pourront (du moins je l’espère), nous aider à comprendre comment ce problème s’est progressivement frayé un chemin dans la pensée analytique, jusqu’à occuper, en effet, une place centrale dans la réflexion contemporaine: en ce sens, le diagnostic (ou la prophétie) de Russell s’est assez bien vérifié. A première vue, cependant, des changements notables sont apparus au cours des ans, ne serait-ce que sur ce qu’il faut comprendre comme étant ‘le problème de la croyance’; pour ne parler d’abord que du plus manifeste, à des formulations, disons, logico-linguistiques, se sont substituées des formulations nettement plus psychologiques. Par exemple, le problème a tout d’abord été formulé comme le problème de l’analyse des énoncés de croyance: quelle est la ‘forme logique’ authentique des énoncés de croyance, des énoncés qui *rapportent* (ou du moins prétendent rapporter) un certain événement mental (baptisé ‘croyance’ pour l’occasion)? Par la suite, le problème de la croyance a fini par se confondre avec celui des *attributions de croyance*, de leur caractère plus ou moins ‘descriptif’ ou ‘interprétatif’. Autre signe d’évolution manifeste: le problème de l’analyse des énoncés de croyance s’est pendant un temps confondu avec le problème de l’analyse correcte du caractère *relationnel* de la croyance. Lorsqu’un sujet cognitif (comme on ne disait pas à l’époque) croit que p, pense que p, juge que p, une relation est investie, à première vue, dans cette occurrence mentale. D’où les questions inévitables: quel type de relation, et entre quoi et quoi? Un lecteur de la littérature actuelle sur la croyance serait vite frappé, par contraste, de l’insistance mise aujourd’hui sur le caractère *intentionnel* du phénomène de la croyance (et d’autres phénomènes analogues: désir, attente, doute ou espoir). S’agit-il simplement de modes terminologiques recouvrant des approches fondamentalement identiques, ou bien l’appréhension de la croyance comme un phénomène essentiellement relationnel, ou au contraire essentiellement intentionnel, touche-t-elle à des évolutions philosophiquement profondes de notre manière de comprendre le problème? Je crois que ces inflexions dans la manière de saisir ‘le’ problème de la croyance sont importantes, et

qu'une bonne manière d'en chercher les enjeux est d'essayer d'en raconter l'histoire. Il y aura dans les remarques qui suivent un peu de philologie, un peu d'herméneutique des textes, très peu de philosophie: on fait ce qu'on peut avec ce qu'on a, et j'ai peu de croyances sur la croyance.

Mais n'est-ce pas déjà le commencement de la philosophie, de savoir qu'on ne sait pas? En d'autres termes, d'avoir critiqué et chassé 'de sa créance' (comme aurait dit Descartes) toutes ses anciennes *opinions*? Sur ce mode négatif, la philosophie n'a pas attendu le vingtième siècle pour s'occuper des croyances, et nous proposer des méthodes pour les remplacer, moyennant un nouveau régime de la pensée. Le but de la purification et de l'éducation philosophique n'est-il pas, depuis longtemps, de remplacer les opinions par des *jugements*? Et voici l'objet de la question initialement posée (question non seulement *pour* philosophe, mais peut-être question de philosophe en train de s'observer): que se passe-t-il dans mon esprit quand *je juge que p*, où 'p' est censé représenter quelque 'proposition' qu'on pourra ultérieurement (dans le meilleur des cas) ranger dans le corps des vérités acquises; quand je juge, par exemple, que:

l'hydrogène est plus léger que le dioxyde de carbone,

ou, pour prendre un autre exemple frégeén (Frege 1914):

pour tous nombres a et b, $a + b = b + a$,

tous jugements effectués après hésitation, enquête, vérification, ou au terme d'une démonstration contrôlée, au terme de laquelle je décide de tenir pour vraie quelque pensée d'abord examinée?

Le point de ces exemples est que le contenu de tels jugements est à première vue hautement dépendant du langage, ou, comme dirait Dennett 'linguistically infected' (Dennett 1981, chap. 16). Il n'est pas surprenant, pour cette raison, qu'on soit amené à l'idée que l'objet de l'acte mental est la contrepartie de l'énoncé que je peux écrire au terme de la page de démonstration, ou que j'énonce en moi sous forme de langage intérieur: la signification de l'énoncé, la *proposition*.

Et voici pour la remarque philologique: il est sans doute moins étonnant d'entendre dire que les objets des croyances sont (ou pourraient être) des propositions, ou encore que les croyances sont des *attitudes propositionnelles*, ou à tout le moins que les contenus des croyances sont comme des phrases 'dans la tête', syntaxiquement structurées, des fragments d'un

'langage mental', si l'on pense à ces croyances comme à des jugements, contrôlés, explicites, linguistiquement verbalisés. Et de fait, à l'origine (s'il y a une telle chose: mais disons, conventionnellement, chez Russell), la théorie selon laquelle les objets de la croyance sont des propositions, était la théorie selon laquelle les objets du jugement sont des propositions. Par la suite, le terme 'croyance' (ou son homologue anglais: 'belief') a été employé indifféremment avec 'judgment' dans ce type de contexte philosophique, jusqu'à ce que Russell décide purement et simplement de parler de croyance là où il était question de jugement. Le texte où il opère cette substitution de *mot* mérite peut-être d'être cité, dans la mesure où il explique fort clairement quel type de phénomène mental Russell avait en vue (notons au passage que Frege a éprouvé le besoin de dissiper la même confusion philosophique dont était porteur l'usage traditionnel du terme 'judgment'):

“Quand je parle de 'croyance' ('belief'), je vise le genre de fait qu'on appelle usuellement 'jugement'. Je préfère le mot 'croyance', parce qu'il évoque plus clairement l'idée d'un évènement particulier et daté qui peut être étudié empiriquement par la psychologie. Le mot 'jugement', de son côté, est en général employé par les idéalistes, et permet d'effacer la frontière entre psychologie et logique. Selon les idéalistes, le jugement est fondamental en logique, et pourtant c'est quelque chose qui ne pourrait exister s'il n'y avait pas d'esprits, bien qu'un jugement soit indépendant de tel ou tel esprit.” (Russell 1913, IIème Partie, chap. IV)

Mais cette décision terminologique était potentiellement lourde de conséquences, et source ultérieure de confusions. Les actes de jugement une fois baptisés 'croyances', l'analyse développée à propos des premiers fut implicitement et progressivement généralisée, sans même qu'on s'aperçût clairement du glissement, à toute une classe d'états mentaux qu'il était sans doute beaucoup plus naturel de ranger sous la rubrique de la croyance: croyances implicites, croyances préverbales, croyances que leur porteur ne songerait peut-être jamais spontanément à s'attribuer, dispositions à agir de telle et telle manière, voire états internes franchement postulés à titre d'explication du comportement, sans qu'il soit toujours très clair qu'on regroupait sous le même terme des phénomènes possiblement très différents. Cette constitution un peu arbitraire d'une classe d'états mentaux aux contours mal définis, favorisée par l'usage indifférencié du mot 'croyance', est par exemple manifeste dans la juxtaposition de ces lignes de Russell, tirées de *Analysis of Mind*:

“Toute la vie intellectuelle est faite de croyances, et du passage d’une croyance à une autre par ce qu’on appelle ‘raisonner’.”

Et par ailleurs:

“La plupart de nos croyances, comme de nos désirs, sont ‘inconscients’, au sens où nous n’avons jamais su que nous les avons. Ces croyances se révèlent quand les attentes qu’elles font naître sont déçues d’une manière ou d’une autre, (...) attentes qui doivent être classées comme des croyances, bien que normalement nous n’en prenions pas note et ne les formulions pas en mots.” (Russell 1921)

Cet usage générique du terme ‘croyance’ est peut-être regrettable, et probablement psychologiquement faux, comme Dennett l’a soutenu: les jugements, fait-il remarquer, ne sont pas des croyances, mais des actes (Dennett 1981, Chap. 16). A tout le moins, ce glissement terminologique peut-il contribuer à expliquer pourquoi, de manière assez naturelle, l’hypothèse que les objets des croyances étaient des propositions (pas seulement en ce qui concerne les croyances du mathématicien, mais aussi bien celles de l’enfant *in-fans*, voire celles de la grenouille), est devenue une hypothèse philosophiquement respectable; discutable, mais respectable.

De la même façon, avec ce type d’exemple paradigmatique en tête, on peut comprendre pourquoi c’est le problème de l’analyse des énoncés de croyance, —des énoncés rapportant de tels jugements—, et non le problème des attributions de croyance, qui est venu au premier plan; comment pourrait-il y avoir matière à doute ou à hésitation sur la nature de la croyance que je m’attribue, quand je viens de juger que p ? Je n’ai pas à inférer à partir de mon comportement ultérieur que telle est bien ma croyance, sa présence se certifie elle-même (même si je peux inférer, une fois ce jugement accompli, la présence antérieure d’autres croyances: par exemple, si je suis surpris que pour tous nombres a, b , $a + b = b + a$, je peux inférer de cette surprise qu’auparavant je ne *croyais* pas à la commutativité de l’addition; ou bien si pour parodier Cantor, ‘je le vois, mais ne le crois pas!’; mais ce n’est évidemment pas le point). De même, comment autrui pourrait-il hésiter à m’attribuer cette croyance (ce jugement), alors que mon comportement verbal public atteste que j’ai bien effectué ce jugement; la question: ‘êtes-vous sûr de juger que $a + b = b + a$?’ paraîtrait sans doute aussi bizarre que la question, réputée par Dennett voisine: ‘êtes-vous sûr de *décider* d’acheter ce yacht’, posée au moment où je sors mon carnet de chèques de

ma poche (ce qui ne serait pas le cas de la question: 'êtes vous sûr de désirer ce yacht'). En fait, le problème de l'attribution de croyance se pose sans doute aussi dans ce type de cas: même Frege a fini par se demander quelle croyance on pouvait attribuer à Weierstrass affirmant que:

$$b + a = a + b,$$

compte tenu de la confusion dans laquelle Weierstrass était sur la vraie notion de 'nombre entier' (Frege 1914). Je veux dire simplement qu'on peut facilement oublier de se le poser; si nous avons aujourd'hui l'impression que le premier Russell, par exemple, n'a guère entendu malice dans les problèmes d'attribution de croyance, et a pris avec ingénuité (à la lettre) des énoncés comme 'A croit que p', nous l'excuserons pour une large part en nous souvenant qu'il avait en tête de tels actes de jugement.

Ceci étant, comment se posa tout d'abord le problème de l'analyse des énoncés de croyance?

Il était acquis, dans la sphère de pensée où nous trouvons Russell (mais aussi Meinong, Frege, Moore), que dans tout phénomène cognitif, l'esprit est capable d'entrer en relation avec des objets non nécessairement mentaux; que le fait pour ces objets de devenir l'objet d'une saisie cognitive n'affectait d'aucune manière leur existence indépendante; dans le jargon de l'époque, les relations cognitives sont des relations *externes*. Pour réactiver une terminologie un peu passée de mode (quoique Russell, à l'occasion, s'exprimât ainsi), il y a une *transcendance* des objets en général à l'égard de l'esprit, ce qui n'exclut pas que ces objets soient directement connus pour peu que l'on accepte l'idée que l'esprit n'est pas enfermé dans le cercle étroit de ses propres perceptions et idées. C'est dans ce cadre *réaliste*, si l'on veut, que se posent les problèmes particuliers de l'analyse du jugement. A juge que p, disons-nous, comme nous disons: A pense que p, considère que p, etc... Il semble donc que certaines relations s'établissent entre A d'une part, et quelque chose d'autre; relations chaque fois différentes, comme l'assentiment (tenir pour vrai) est différent de la simple compréhension. Un premier problème est donc de caractériser ces différentes relations impliquées dans les différentes attitudes mentales. Un second problème, plus urgent aux yeux des logiciens qui mènent ce style d'enquête, est de savoir quel est le type d'objet auquel le jugement 'fait référence'; ce que Meinong appelait 'l'Objectif', avec un 'O' majuscule, du jugement.

Si je juge que l'hydrogène est plus léger que le dioxyde de carbone, tout porte à croire que cet 'Objectif' est le quelque chose exprimé par l'énoncé

qui figure à la suite du tour 'je juge que...'. En effet, nous identifions régulièrement les jugements accomplis en insérant tel et tel énoncé à la suite de la locution 'je juge que'; certes il y a d'autres manières de se référer à des jugements, comme quand nous disons: le jugement que j'ai formulé hier soir, ou: la pensée dont je t'ai parlé... Mais ces descriptions peuvent être tenues pour des modes dérivés de référence, et à la question: 'de quel jugement s'agit-il?', je répondrai finalement en explicitant l'énoncé. Mais il y a encore autre chose, qui souligne l'importance de l'énoncé dans l'identification des jugements; la plupart du temps, nous ne nous référons pas à des occurrences particulières de jugements, datées et circonstanciées comme événements mentaux de la vie d'un individu (des 'token' de croyance, dans le jargon d'aujourd'hui), mais nous identifions différents jugements en citant leur 'Objectif': 'la pensée de Cantor que l'ensemble des rationnels est dénombrable' ne réfère pas, en général, à une certaine occurrence mentale survenue en 1882, ou en 1878 (quoiqu'à l'occasion, Cantor puisse se référer à tel ou tel jour où Dieu tout puissant lui a envoyé telle ou telle lumière nouvelle!).

Si l'objectif saisi par le jugement correspond à ce que nous exprimons par un énoncé, il doit être essentiellement *complexe*, d'une complexité qui n'est pas simplement la composition d'un objet comme un tout constitué de parties. Ma table est peut-être un objet complexe (elle a des parties, des qualités sensibles différentes, est composée éventuellement de molécules), mais je ne juge pas que ma table; je juge que *a* possède la propriété *F*, que *a* est dans la relation *R* avec *b*, etc...Où loger, dans l'ontologie, ces *Complexes* auxquels les actes de jugements ont référence? Bien qu'il les appelât souvent des 'propositions', Russell identifia les complexes exprimés par les énoncés aux *faits*: les complexes étaient composés d'éléments du monde, Socrate, Platon, la relation de maître à disciple entre Socrate et Platon, et c'est avec ce fait que j'entre en relation quand je juge que Socrate fut le maître de Platon. Les propositions de Russell étaient des 'parties' ou des composants du monde, non, comme chez Frege, les habitants d'un troisième royaume (il vaut peut-être la peine d'insister sur ce point, parce qu'un certain argument contre les propositions comme objets des attitudes propositionnelles, ce qu'on appelle dans la littérature leur 'inertie psychologique', me paraît plutôt concerner les propositions au sens russellien que les Pensées de Frege, bien qu'il soit souvent présenté comme un argument anti-frégéen).

C'est cette conception des propositions comme parties du monde (Russell définit parfois les faits comme étant des propositions vraies: mais cette affirmation est à lire dans les deux sens!), qui amena Russell à abandonner

la théorie selon laquelle les jugements ont *un* objet, le complexe propositionnel, avec lequel l'esprit entre en relation. Certes, il continua à parler, à propos des verbes comme 'croire', 'juger', 'désirer', des verbes *d'attitudes propositionnelles*, mais cette terminologie ne fut plus que descriptive ou taxinomique, sans préjuger en rien de l'analyse authentique des énoncés de croyance. Voici comment il formula le problème, sous le nom de problème de l'erreur: admettons que l'objet du jugement soit le fait; cela semble tenir debout tant qu'on ne pense qu'à des jugements vrais. Mais qu'en est-il des jugements *faux*? Ou bien ils ont eux aussi un 'Objectif' transcendant, qui serait une fausse complexité dans le monde: mais cette idée contredit notre intuition que juger faussement, c'est penser qu'a lieu ce qui justement n'a pas lieu, n'est pas le cas (le fait auquel nous croyons n'existe justement pas); ou bien les jugements faux, à la différence des jugements vrais, n'ont pas d'objet, et alors la différence entre la vérité et la fausseté est une différence dans la *structure logique* même des actes mentaux accomplis, et donc dans la forme logique des énoncés de croyance. Mais c'est une conséquence invraisemblable, parce qu'alors le jugement ne serait pas *un type* d'acte mental ou d'état psychologique, mais correspondrait à des états épistémiques distincts (comme on dirait aujourd'hui: 'juge que', 'croit que', seraient des prédicats psychologiquement impurs, comme 'savoir', 'connaître'). Et on ne voit pas bien, de plus, pourquoi les jugements ne porteraient pas leur différence de structure logique sur le front, ce qui nous rendrait capable de démêler immédiatement le vrai du faux. De cet ensemble argumentatif, Russell tira une maxime heuristique pour toute théorie psychologiquement possible de la croyance: le phénomène de l'erreur, du jugement faux, ne doit pas nous entraîner à admettre l'existence du non-existant. Si nous traduisons cette maxime, comme je crois que nous pouvons le faire, dans un langage qui n'était pas du tout celui de Russell, cela veut dire: le problème du faux, de l'erreur, de l'inexistant, etc., ne doit pas nous conduire à une analyse du jugement, de la croyance, en termes *d'intentionnalité*.

Et voici à présent comment Russell a cru pouvoir s'en sortir, de 1907, disons, à 1913. Contre la tentation de l'intentionnalité, maintenir le caractère *relationnel* de la croyance est nécessaire, et de plus (c'est le point) possible: car il y a relation et relation. Et ici, la logique mathématique va venir à l'aide de la psychologie, en nous délivrant l'appareil de la théorie générale des relations. C'est qu'à côté des relations binaires, 'Pierre aime Jeanne', il y a les relations ternaires (à trois termes): 'Pierre préfère Brigitte à Jeanne', à quatre termes: 'Pierre donne à Brigitte un cadeau pour Marie', et en général les relations à *n*-termes. Il suffit d'utiliser ce stock disponible de

formes logiques *possibles* des faits pour l'analyse des faits de jugements. Bref, le jugement n'est pas une relation binaire de l'esprit à un 'Objectif', la proposition, mais une relation 'polyadique' entre l'esprit et les diverses entités dont les noms figurent dans l'énoncé utilisé pour identifier le jugement. Lorsque A juge que Socrate était le maître de Platon, il s'établit une relation entre le sujet, A, Socrate, Platon, et la relation de maître à disciple. Lorsque le même sujet A juge que Pierre préfère Brigitte à Jeanne, il s'établit une relation, à cinq termes cette fois, entre A, Pierre, Brigitte, Jeanne, et la relation de préférence. De manière générale, quand A juge que $R(a_1, \dots, a_n)$, il s'établit une relation J à $n+2$ termes, et la forme logique du fait est exhibée par le schéma suivant:

$$J(A, R, a_1, \dots, a_n)$$

Le prix à payer pour cette analyse n'est peut-être pas trop élevé, en dépit de son peu de vraisemblance psychologique; il faut en effet admettre qu'il n'y a pas *une* relation de jugement, *une* relation de compréhension, etc., mais autant de types de relations d'arité différente qu'il y a d'entités prises en considération. Nous multiplions ainsi les prédicats de croyance, geste qui anticipe, quoique sous une autre forme, celui de Quine au § 44 de *Word and object*; mais il semble qu'il n'y ait pas le choix: si nous nous privons d'Objets pour les attitudes propositionnelles, nous nous retrouvons avec beaucoup plus de prédicats de croyance que ce à quoi nous pouvions nous attendre. La différence d'avec l'analyse de Quine, c'est que cette multiplication des prédicats n'est pas le corollaire d'un renoncement à l'analyse logique des énoncés de croyance.

Russell, semble-t-il, était assez fier de cette analyse, qu'il cite souvent comme un modèle de la fécondité de la nouvelle logique en philosophie, et en philosophie de l'esprit en particulier; et pendant quelques années, il n'a eu de cesse de la raffiner (jusqu'à ce que Wittgenstein lui montre qu'elle ne satisfaisait finalement pas au critère que Russell lui-même avait édicté: ce que j'ai appelé le refus de l'intentionnalité). Mais avant de parler de cet épisode décisif, revenons sur le caractère relationnel de cette analyse de la croyance. Relationnelle, la croyance l'est en effet, sous cette analyse: rappelons-nous que A, qui juge que Socrate est le maître de Platon, entre en relation, au cours de cette occurrence mentale, avec Socrate (en particulier). Mais justement, la croyance n'est-elle pas ainsi *trop* relationnelle?

Rappelons-nous, ici, tous les phénomènes regroupés dans la littérature sous le titre de *l'opacité* des contextes d'attitude propositionnelle: Georges

IV se demandait si l'auteur de *Waverley* était Walter Scott, mais ne se demandait pas si Walter Scott était Walter Scott. A Tom qui croit que Cicéron a dénoncé Catilina, mais refuse avec la dernière énergie d'admettre que l'auteur du *De Senectute* a dénoncé Catilina, il paraît difficile d'attribuer la croyance que l'auteur du *De Senectute* a dénoncé Catilina, du moins sans autres attendus destinés à éviter qu'un tiers ne soit abusé sur les dispositions d'esprit de Tom. Et Œdipe, qui voulait épouser Jocaste, ne voulait pas épouser sa mère, du moins en un sens ordinaire, non psychanalytique, du terme 'vouloir'. Bref, il semble hors de doute que nous devons admettre ce qu'on appelle parfois la construction opaque des contextes de croyance, ou l'interprétation opaque de la croyance, au sens minimal suivant: dans des énoncés de croyance, la substitution mutuelle de termes co-désignatifs ne s'effectue pas nécessairement *salva veritate*; du moins pouvons-nous être dans l'incertitude sur la valeur de vérité qu'il convient d'attribuer, partant d'un énoncé de croyance vrai (confirmé par le comportement verbal du 'croyant'), sur l'énoncé qui résulte de la substitution d'un terme co-désignatif dans la portée de la locution 'croit que'. Or le lien entre l'opacité et le caractère non-relationnel de la croyance semble aller de soi. Comme le dit Quine à propos de l'énoncé:

Tom croit que Cicéron a dénoncé Catilina

'Si la croyance est prise de manière transparente, alors [cet énoncé] exprime une relation externe entre les individus Tom et Cicéron (...); si la croyance est prise de manière opaque, alors [il] ne relie expressément Tom à aucun individu.' (Quine 1960, § 30)

Affirmation que Dennett commente justement (mais dans le but de la remettre en question) ainsi:

'La non-relationnalité est l'essence du concept quinién d'opacité référentielle.' ('Beyond Belief', Dennett 1987)

En fait (et ce point montre que Quine est allé un peu vite en besogne en parlant d'un sens non-relationnel de la croyance chaque fois que des phénomènes d'opacité incontestables ont lieu), une analyse relationnelle de la croyance, pour peu qu'elle soit un peu raffinée, est parfaitement compatible avec la prise en compte des attributions opaques de croyance. Pour voir ce point plus clairement, revenons à Russell.

Un certain principe (cité à présent sous le nom de 'Principe de Russell', mais que j'appellerai plutôt 'Principe d'expérience directe') dit que je dois avoir une connaissance directe des constituants de mon jugement, sous peine de ne même pas comprendre la signification de l'énoncé dans lequel s'exprime mon jugement. Or admettons que Tom (ou l'un quelconque de nos contemporains) n'ait pas de connaissance directe de Cicéron, ce qui me paraît assez raisonnable. Dans ce cas, Cicéron n'est pas du tout un constituant du jugement de Tom, ce qui n'exclut pas du tout que Tom dise en effet: 'Cicéron a dénoncé Catilina'; autrement dit, en rapportant la croyance de Tom dans le style: 'Tom croit que Cicéron a dénoncé Catilina', je n'interprète pas (du moins pas ouvertement) les paroles de Tom, je ne fais qu'appliquer le principe usuel de 'décitation'. Comment cela est-il possible? Tout simplement parce que l'analyse russellienne des descriptions définies s'applique ici; le nom propre 'Cicéron' n'est pour Tom qu'une description définie abrégée ou déguisée, et le jugement de Tom doit s'analyser plutôt ainsi (par exemple):

il existe un et un seul individu qui écrit le *De Fato* et qui dénonça Catilina
ou mieux encore:

la propriété d'avoir écrit le *De Fato* et dénoncé
Catilina est vraie d'un seul individu.

L'énoncé 'Tom croit que Cicéron a dénoncé Catilina' exprime donc une certaine relation entre Tom et d'autres entités: non pas (en particulier) Cicéron lui-même, mais une certaine *intension* (un attribut, une propriété, une 'fonction propositionnelle'). Et voici pour la morale de l'histoire: l'intervention des *intensions* permet de sauver l'idée du caractère relationnel de la croyance, et d'expliquer simultanément les phénomènes d'opacité. Pour le dire autrement, l'attribution *de dicto* des croyances s'accommode fort bien d'une analyse relationnelle des croyances, pourvu qu'on choisisse correctement les *relata*.

Le jeu théorique complexe entre les notions d'intension, d'intentionnalité, et de caractère relationnel s'éclairera sur un autre type d'exemples, où l'on voit plus clairement encore comment, dans la pensée de Russell, les intensions permettaient de couper court à la tentation de l'intentionnalité, et de maintenir l'analyse relationnelle de la croyance. Avec quoi la petite Jeanne est-elle en relation quand:

Jeanne croit que le Père-Noël va lui apporter des jouets,
ou quand, quelques années plus tard et plus cultivée:

Jeanne croit qu'Homère a rédigé l'Odyssée ?

Devant notre refus d'adultes éclairés d'admettre que le 'monde notionnel' de Jeanne correspond en tous points au monde réel, bref devant notre refus d'un style 'transparent' d'attribution de croyances à Jeanne qui reviendrait à nous engager ontologiquement, en disant par exemple: Jeanne croit d'Homère qu'il a rédigé l'Odyssée, devons-nous fatalement admettre que Jeanne est dans une sorte de 'relation idéale' avec un 'objet intentionnel', Homère, pour lequel la question de l'existence ou de la non-existence (au sens usuel) ne se pose pas, ou n'est pas pertinente, ou finalement est mal posée de fond en comble (nous irions ainsi vers la compréhension la plus radicale de l'intentionnalité: la question n'est pas celle du mode d'être propre à certains objets, qui seraient '*simplement* intentionnels', mais étant donné que tout objet est visé comme objet intentionnel, la question est de savoir comment se constitue le 'sens d'être' de certains objets, qui sont visés comme 'étant là dans l'extériorité'. Je ne veux pas insister sur ce point: disons simplement que la thèse d'intentionnalité admet des degrés, dont la version phénoménologique est la plus radicale, et peut-être la seule authentique)? La réponse à la question posée est: Non!, si nous appliquons, comme Russell nous demande de le faire, la théorie des descriptions au problème des objets non-existants:

"Tout le royaume des non-entités, comme 'le carré rond', 'le nombre premier pair différent de 2', 'Apollon', 'Hamlet', peut à présent être accommodé de manière satisfaisante. Il s'agit toujours d'expressions dénotantes qui ne dénotent rien. Une proposition portant sur Apollon a pour sens ce que nous obtenons après substitution de ce que le dictionnaire classique nous dit à propos d'Apollon, par exemple 'le dieu du soleil'." (Russell 1905).

Ainsi la petite Jeanne croit-elle que l'aède aveugle dont elle a vu l'image dans son livre a rédigé l'Odyssée, et ainsi de suite. Le point est que l'analyse des descriptions définies fait apparaître des intensions, dont le jugement affirme qu'elles sont instanciées de manière unique, à titre de corrélat des relations de croyance. Se pourrait-il qu'on ait vraiment conjuré le spec-

tre de l'intentionnalité, ou encore, pour reprendre la terminologie de Chisholm 1956, qu'on ait réussi à 'réduire' les tours de langage intentionnels à du relationnel?

Avant de répondre à cette question, regardons les mérites de cette analyse *intensionnelle* (avec un 's') de la croyance. J'en évoquerai trois (sans du tout prétendre à l'exhaustivité), bien que les principes d'évaluation soient plutôt hétérogènes: ce n'est pas tant ici la forme particulière de l'analyse russellienne qui m'intéresse, que l'idée générale de maintenir le caractère relationnel de la croyance en faisant appel aux intensions.

Ainsi enrichie des conséquences de la théorie des descriptions, l'analyse russellienne de la croyance acquiert une portée comparable à celle de Frege, en dépit des différences notables entre les deux auteurs. D'une part Frege maintient que l'objet du jugement est l'unité propositionnelle (la Pensée, 'Gedanke', qui est d'abord saisie puis reconnue pour vraie dans l'acte du jugement); d'autre part les *intensions* frégréennes se déploient dans le 'troisième royaume' du Sens ('Sinn'), en tant que significations bien distinctes des constituants du monde que sont les 'Bedeutungen' des parties du discours (les 'Bedeutungen' chez Frege sont analytiquement des entités extensionnelles). Et les propositions sont constituées de telles intensions; en particulier, une proposition exprimée par un énoncé où figure un nom propre contient, non pas bien sûr l'objet désigné par ce nom, mais le *sens* du nom propre, c'est-à-dire un certain mode de donation de l'objet. De ce point de vue, il y a une parenté profonde entre l'analyse russellienne et l'analyse de Frege (parenté qui justifie en partie l'étiquette par ailleurs trompeuse de 'théorie Frege-Russell des noms propres'), que je voudrais souligner au passage, parce qu'elle me semble de nature à désamorcer la portée d'un certain argument, destiné à montrer que les *propositions frégréennes* ne sauraient caractériser les croyances. Tout simplement, les propositions qu'invoque l'argument, pour montrer leur caractère 'psychologiquement inerte', *ne sont pas* les propositions frégréennes.

Une forme de l'argument est la suivante (on la trouve chez Perry 1977). Considérons une phrase contenant un indexical, par exemple 'je suis blessé'. Cette même phrase, prononcée par différents locuteurs en différentes situations, exprime des Propositions (au sens frégréen) différentes; mais nous pouvons aussi dire que toutes ses occurrences, ses 'token', veulent dire la même chose, possèdent la même signification *linguistique* (ont même 'caractère', dans la terminologie de Kaplan). Transposons cette idée du 'sens' dans le cadre de l'analyse de la croyance: ne pourrait-on pas dire que ce que les gens croient, c'est le sens de telles phrases plutôt que les propositions

frégéennes exprimées? Si l'on se place du point de vue de la prédiction de l'action, ce sont en effet les sens considérés, non les propositions saisies, qui permettent d'identifier les états psychologiques de croyance à titre de motivation du comportement. Perry écrit ainsi:

“C'est le sens considéré, non la pensée appréhendée, qui est lié à l'action humaine. Quand vous et moi considérez le sens de 'Un ours est en train de m'attaquer', nous nous comportons de la même manière. Nous nous roulons tous les deux en boule et essayons d'être aussi immobiles que possible. Différentes pensées appréhendées, même sens considérés, mêmes comportements. Quand vous et moi appréhendons la pensée que je suis sur le point d'être attaqué par un ours, nous nous comportons de manière différente. je me roule en boule, vous courez chercher du secours. Même pensée appréhendée, différents sens considérés, comportement différents.” (Perry 1977, cité par Dennett 1987)

L'argument présuppose que si je dis 'un ours va m'attaquer', la Pensée que je saisis et la pensée que vous saisissez est la même; et cette identité propositionnelle ne saurait donc caractériser nos états mentaux, qui doivent être réputés différents puisqu'ils sont censés expliquer des comportements différents. Mais est-ce vraiment la même pensée qui est appréhendée? Au sens frégéen de la Pensée, il faut répondre non! Ce point peut être établi de manière d'autant plus irrécusable que Frege lui-même, qui s'était déjà posé ce genre de questions, y a répondu explicitement par la négative.

Imaginons, pour prendre une situation voisine (l'exemple de Frege adapté en français) que Dupont et Durand soient en train de faire la guerre; les balles sifflent, Dupont s'écrie; 'je suis blessé', s'écroule, et Durand qui l'entend vient à son secours; comportements différents, donc états mentaux distincts (pour ne pas parler de l'état physique). Pouvons-nous caractériser ces différents états mentaux en terme de relations à des Propositions différentes? Apparemment, en tant que fonction du contexte vers des contenus (pour parler comme Kaplan), le caractère de 'je suis blessé' nous donne la proposition exprimée par l'énoncé: 'Dupont est blessé'. Le problème est que 'Dupont' est un nom propre, qui a pour Dupont lui-même d'une part, pour Durand d'autre part, des sens ou des *intensions* différentes. Les propositions saisies par Dupont et Durand contenant ces intensions, il faut conclure que Dupont et Durand ne saisissent pas la même proposition (quitte à endosser la conclusion, acceptée par Frege, qu'il y a des propositions que seul Dupont peut véritablement saisir):

'Je dis que dans ce cas: la Pensée que Durand [en allemand, il s'agit de Leo Peter et du Dr. Lauben] peut transmettre n'est pas celle que Dupont a exprimée (...)

Chacun est donné à soi-même d'une manière particulière et originelle, comme il n'est donné à personne d'autre. Quand Dupont pense qu'il a été blessé, il s'appuie vraisemblablement sur la manière originelle dont il est donné à lui-même. Et une Pensée ainsi déterminée, seul Dupont peut la saisir. Mais il veut la transmettre à autrui. Or il ne peut communiquer une Pensée que lui seul peut saisir.' (Frege 1918)

Le point est que les Propositions de Frege ne contiennent pas, à la différence des propositions du premier Russell, les objets eux-mêmes dont il est question dans les croyances, mais seulement des intensions, qui sont des chemins vers les extensions (des modes de donation). Les propositions sont donc plus finement individuées que les 'faits' dont Dupont est un constituant possible. Et si l'on prend en compte ce caractère intensionnel des propositions frégréennes, ce n'est pas ce style d'argument qui peut porter objection à l'idée d'individuer les croyances par les propositions qui en sont les objets. Pour conclure sur ce point: que la croyance porte sur une unité propositionnelle (Frege), ou séparément sur des entités distinctes (Russell), ces deux schémas ne constituent qu'une variation autour d'un point de vue commun, qui assure à la fois le degré d'opacité nécessaire et la finesse d'individuation des croyances exigée par l'explication du comportement: la croyance est *intensionnelle*, en tant que relation à des intensions.

Un second mérite (sur lequel je passerai rapidement) de l'analyse russionne, est que l'intervention des descriptions définies permet de faire droit à l'intuition qu'il y a plusieurs manières pour des croyances d'être 'à propos' de quelque chose (problème de l'aboutness de la croyance). A parler très en gros, on pourrait dire ceci: nous avons envie de pouvoir dire à la fois, (par exemple, dans une situation où Tom a commis le crime), que le commissaire de police a de bonnes raisons de croire que le coupable sera bientôt arrêté, que sa croyance ne porte pas spécifiquement sur Tom, qu'autrement dit l'attribution *de re* (du coupable, c'est-à-dire de Tom, le commissaire croit qu'il va être arrêté) ne décrit pas correctement l'état d'esprit du commissaire, mais qu'en un certain sens la croyance du commissaire concerne quand même Tom, et de cette manière porte sur Tom plutôt que sur n'importe quel innocent (ce point est souligné humoristiquement par Dennett 1987, p. 197; il apparaît plus clairement si à la place de la description 'minimale': 'le coupable', on peut insérer une description singularisante plus

riche, parce que le commissaire dispose d'indices: 'l'homme qui chausse du quarante et dont nous avons les empreintes digitales'; ou encore, imaginons que, le temps passant, les données dont dispose le commissaire sont de plus en plus nombreuses, si bien qu'il y a un point où nous ne saurions plus dire si la croyance du commissaire porte ou ne porte pas sur Tom; nous dirions peut-être simplement: 'le commissaire brûle!'). De la même façon, la croyance de Tom (pour passer du registre policier à celui de la culture classique) que l'auteur de *De Senectute* a dénoncé Catilina, porte plus sur Cicéron que sur Sénèque ou Tacite, alors même que Tom ignore qu'il s'agit de Cicéron. Dennett a suggéré à ce propos que nous devrions admettre, à côté d'un sens 'fort' d'«à propos», — le sens suivant lequel la croyance du commissaire est fortement au sujet de Tom au moment où il lui passe les menottes —, un sens 'faible' de 'porter sur', qui irrésistiblement est caractérisable en termes russelliens:

"Il y a incontestablement un autre sens, plus faible (et en fait bien plus clair) de 'à propos' dont la dénotation est l'essence."

Et il ajoute, à propos justement de l'objet à propos duquel est faiblement la croyance dans des cas analogues à ceux qui viennent d'être cités:

'Cette personne est le vérificateur ou le falsificateur de ma croyance, celui qui satisfait la description définie que j'ai utilisée pour exprimer la croyance.' (Dennett 1987, p. 180)

Sans doute Dennett se refuserait à faire de ces remarques le pivot d'une théorie de la croyance, mais il vaut la peine de noter que la théorie russellienne des descriptions s'adapte assez naturellement au traitement de ce type de cas, et permet de donner un sens précis à l'idée de référentialité impure (le terme est dû à Quine). Selon Russell, en effet, quand ma croyance est exprimée à l'aide d'une description définie, il peut arriver, dans le meilleur des cas, qu'il existe un et un seul objet qui satisfait la description: cet objet peut-être dit la dénotation de la description (Russell 1905). Certes la description ne nomme pas l'objet en question (l'essence de la théorie russellienne des descriptions est qu'il s'agit d'expressions non-référentielles, et seuls les noms propres authentiques sont l'instrument de la référence directe). Cependant, si l'on se demande ce qui rend vraie ma croyance qu'il existe un et un seul individu qui a la propriété F, autrement dit si l'on cherche le vérificateur de ma croyance, on va tomber sur un fait de la forme Fa, où a est

l'objet qui satisfait la description (Russell 1940, Chap. XVI en particulier; il serait intéressant de regarder de près le traitement 'faiblement relationnel' que Russell fait au chap. XVIII des croyances générales). Du point de vue de l'évaluation de la valeur de vérité des croyances, nous devons bien admettre ce sens faible de 'à propos'; et la distinction, mais aussi le lien, entre la forme logique de la croyance et la forme logique du fait qui en est le vérificateur, semble capable de rendre compte de ce qu'il y a quand même de référence dans les phénomènes dits d'opacité (ce qui justifie l'expression 'référentialité impure').

Revenons à présent à un contexte plus spécifiquement russellien. L'analyse 'poly-relationnelle' de la croyance avait un autre mérite, purement philosophique (ou logico-philosophique), cette fois du point de vue de Russell lui-même; on peut dire qu'elle *anticipait* les exigences auxquelles devait satisfaire, selon les principes de ce qui devait ultérieurement s'appeler *l'Atomisme logique*, toute théorie de la croyance. Ce point touche, évidemment, à la primauté du cadre logique et conceptuel esquissé dans *Principia Mathematica* dans lequel devait s'inscrire toute théorie empirique possible, y compris donc toute théorie psychologique de la croyance. Et ici, il convient peut-être de rappeler un épisode plutôt étonnant. Il est bien connu que nul n'a plus fortement que Wittgenstein affirmé les deux principes fondamentaux de l'Atomisme logique: le principe d'atomicité:

'Toute affirmation au sujet de complexes se laisse résoudre en une affirmation sur les constituants du complexe et en énoncés qui décrivent le complexe.' (Tractatus, § 2.0201)

et le principe d'extensionnalité, dont au moins une des formes revient à dire:

'Dans la forme propositionnelle générale, les propositions ne peuvent figurer dans d'autres propositions que comme bases des opérations de vérité.' (Tractatus, § 5.54)

Or, comme Russell le rappelle encore en 1940, à *première vue* les énoncés de croyance de la forme 'A croit que p' semblent des contre-exemples notoires aux deux principes; d'une part, comme on l'a vu plus haut, p semble figurer comme l'Objet complexe de la croyance de A; et d'autre part le contexte 'A croit que...' n'est pas une fonction de vérité de la proposition p: c'est une fonction 'non-extensionnelle' de proposition. Mais justement l'analyse de la croyance proposée par Russell à partir de 1910 consistait en

essence à se débarrasser des complexes propositionnels. Il semble donc qu'elle ait pour premier mérite de satisfaire au principe d'atomicité, puisque celui-ci revient, en gros, à exiger:

“que p en tant qu'unité ne figure pas dans ‘A croit que p ’, mais que seuls ses constituants y figurent.” (Russell 1940, Chap. XIX)

Quand au principe d'extensionnalité, si cette analyse ne peut à elle-seule nous assurer que *toutes* les fonctions de propositions sont des fonctions de vérité, du moins parvient-elle à dissoudre l'apparent contre-exemple des contextes de croyance: s'il n'y a pas de proposition, les croyances ne sont pas du tout des fonctions de propositions, et donc ne sont pas les fonctions non-extensionnelles de propositions qu'on croyait y trouver.

L'analyse de Russell convenait donc bien, semble-t-il (même si elle était issue d'autres problèmes) au cadre exigé par l'Atomisme logique, c'est-à-dire à l'idée que le langage des *Principia* (2ème édition) est suffisant à la représentation de tous les faits, y compris les faits psychologiques. Il peut donc paraître curieux que ce soit justement Wittgenstein qui ait convaincu Russell que sa théorie ne marchait pas, mais ce petit mystère se résout aisément si l'on regarde bien la nature de l'argument de Wittgenstein. Ce n'est pas en effet parce qu'elle ne satisfaisait pas aux réquisits de l'atomisme logique que Wittgenstein attaqua l'analyse de Russell (malgré ce qu'il prétend, non sans mauvaise foi, dans le *Tractatus* § 5.541), mais parce qu'elle ne parvenait pas à résoudre le problème du faux sans faire exister de quelque façon le non-existant; bref, parce qu'elle ne parvenait pas à réduire l'intentionnalité de la croyance.

C'est bien ce problème que soulève en effet la remarque énigmatique de Wittgenstein selon laquelle:

“Toute théorie correcte du jugement doit faire en sorte qu'il me soit impossible de juger que cette table porte-plume ce livre. La théorie de Russell ne satisfait pas cette exigence.” (‘Notes on Logic’, troisième manuscrit, Octobre 1913)

Russell endossa cette critique, et la développe dans la quatrième Conférence sur l'Atomisme logique de 1918. Le point est que dans ‘A juge que a est dans la relation R avec b ’, on ne peut substituer un *nom* au verbe qui exprime la relation R sans produire du non-sens; dans la proposition subordonnée, le verbe doit apparaître sous une forme verbale authentique, c'est-à-

dire *conjugué*. Ce fait montre que la relation qui est censée être un constituant direct du jugement n'est pas la relation 'abstraitement considérée', mais la relation en tant qu'elle relie effectivement *a* et *b*. Mais comme les constituants du jugement sont en même temps les constituants du monde, cela revient à dire qu'il y a dans le monde un lien relationnel entre *a* et *b*. Or Othello croit *faussement* que Desdémone aime Cassio: donc il n'y a rien de tel dans le monde que la relation amoureuse de Desdémone pour Cassio. Et pourtant, selon la théorie, le jugement d'Othello saisit cette relation amoureuse en acte, et suppose donc l'existence du non-existant:

'C'est là ce qui constitue l'énigme de la nature de la croyance. Remarquez en effet que lorsqu'on regarde de près la théorie de l'erreur, on trouve le problème de traiter l'erreur sans assumer l'existence du non-existant.' (Russell 1918)

Exit donc la théorie russellienne de la croyance sous cette seconde forme: l'appel aux intensions pour maintenir le caractère relationnel de la croyance est un échec, parce qu'il ne parvient pas à réduire l'intentionnalité (l'amour de Desdémone pour Cassio auquel croit Othello semble bien le type même de l'objet intentionnel visé par la croyance d'Othello). Et après cet épisode, l'analyse russellienne de la croyance va s'infléchir de manière décisive vers une théorie beaucoup plus complexe, qui fait la part de ce qu'il y a d'irréductible dans l'*attribution* de croyance. Je voudrais terminer cette petite revue d'histoire en esquissant les grandes lignes de cette analyse, qui a une saveur, disons, beaucoup plus *moderne*.

Le *Tractatus* contenait une suggestion plutôt vague pour une nouvelle analyse de la croyance:

"Il est clair, néanmoins, que 'A croit que p', 'A pense que p', et 'A dit que p', sont de la forme: 'p' dit p; et il n'y a pas ici une corrélation d'un fait avec un objet, mais plutôt la corrélation de différents faits par la corrélation de leurs objets." (*Tractatus*, § 5.542)

Russell va tenter de tirer parti de cette suggestion en l'interprétant à sa façon (d'une manière que très probablement Wittgenstein, le véritable père du 'behaviorisme logique', aurait violemment refusé!). On peut lire ses réflexions à ce sujet dans *Analysis of Mind* (1921), dans l'Introduction au *Tractatus* (Mai 1922), et bien évidemment dans l'Appendice C rédigé pour la seconde édition des *Principia* (1927; un peu d'érudition permet d'éclairer

cet Appendice C par la lecture d'un manuscrit de 1923, extrêmement intéressant, et intitulé 'Truth-functions and Meaning-functions'). Je voudrais essayer de dresser un portrait d'ensemble des directions dans lesquelles s'oriente la pensée de Russell, sans prêter outre mesure attention aux nuances, différences de contexte, et autres indéterminations qu'on peut y trouver. Pour les raisons qu'on va voir, j'appellerai cette théorie un peu idéale: la 'double théorie' de la croyance.

Tout d'abord, Russell tire parti de l'élimination du Sujet psychologique comme support réel (ontologiquement parlant) de la croyance: ce que nous appelons le 'sujet' est une *classe* d'états mentaux (si nous ignorons pour l'instant l'aspect de flux temporel de la vie psychique), et comme tel une *fiction logique*. Certaines des occurrences mentales qui sont les éléments de cette classe sont des croyances, ou plus exactement des *contenus* de croyance, qui sont des états dans un rapport d'image, de signification, ou de référence à des faits possibles du monde extérieur. Ici, nous voyons Russell essayer de tirer parti de la remarque de Wittgenstein selon laquelle la croyance est de la forme: 'p dit que p'; un certain état mental 'interne' reflète, ou du moins se rapporte à, un fait extérieur. A propos de ces contenus de la croyance, Russell dit deux choses essentielles; d'une part, on peut laisser à la psychologie empirique, voire à la neuro-physiologie, le soin d'identifier et de caractériser ces contenus. Dans l'Introduction au *Tractatus*, par exemple, où il appelle ces contenus 'propositions en tant que faits', ou 'propositions pour leur propre compte' (nous allons voir pourquoi ce terme curieux), il dit ceci:

'Une proposition, considérée comme un fait pour son propre compte, peut être un ensemble de mots qu'un homme se dit à lui-même, ou une image complexe, ou un flux d'images passant devant son esprit, ou un ensemble d'impulsions à des mouvements corporels. Ce peut être n'importe laquelle parmi un très grand nombre de choses.' (Russell 1922)

D'autre part, ces contenus mentaux *caractérisent* ou *individualisent* (en un sens, mais en un sens seulement) les croyances. Dans la terminologie d'aujourd'hui nous dirions donc que Russell est un Réaliste (avec un grand 'R', au sens de Fodor 1985: ces contenus mentaux sont en effet 'sémantiquement évaluables', au sens où leurs composants renvoient, pour des raisons causales ou de signification, à des éléments du monde extérieur, et en vertu de ces liens, sont susceptibles d'être rendus vrais ou faux par tels et tels faits). Ce côté réaliste de la doctrine est par exemple exprimé par

Russell ainsi:

‘Ce qu’un homme croit à un certain moment est complètement déterminé si nous connaissons les contenus de son esprit à ce moment.’ (Russell 1921)

Mais par ailleurs, et c’est peut-être le point le plus intéressant, la théorie prend en compte le fait qu’ordinairement nous n’identifions pas les croyances d’un individu en nous référant à ces contenus mentaux, mais en citant une proposition (‘que p’) qu’on ne peut identifier à de tels contenus (qu’au reste nous ne connaissons pas: ce sont des événements postulés). Les croyances sont donc individualisées par les propositions plutôt que par les contenus. La portée de ce point dépend évidemment de ce qu’il faut entendre maintenant par ‘proposition’.

Or de ce point de vue, les croyances apparaissent comme des abstractions (des ‘abstracta’, dans la terminologie de Dennett). Ce point apparaît nettement si nous nous souvenons que les classes ne sont que des fictions logiques. Or la proposition dont nous disons que A croit cette proposition, n’est justement pas ‘la proposition en tant que fait pour son propre compte’, c’est-à-dire l’occurrence d’un contenu mental, mais une *classe* de telles occurrences psychologiques, linguistiques, voire neuro-motrices. Comment cette classe, qui est la proposition à proprement parler, est-elle déterminée? Par la relation d’équivalence entre contenus mentaux ‘être vérifié par le même fait’ (souvenons-nous que les contenus sont sémantiquement évaluables); deux contenus appartiennent à la même proposition, c’est-à-dire à la même classe, si et seulement s’ils sont vérifiés par le même fait. C’est ainsi que Russell définit la proposition en tant qu’objet de la croyance dans le Manuscrit de 1923, ‘Truth-functions and Meaning-functions’. Si nous aimons les symboles, nous dirons que la véritable analyse logique des énoncés de la forme ‘A croit que p’ (si p est vrai) est:

$$\exists! \alpha T'f$$

(où α est la classe des états mentaux de A, où T est la relation ‘être rendu vrai par’, et où donc T’f est la classe des référents au fait f selon la relation ‘être rendu vrai par’, c’est-à-dire la classe des contenus mentaux de A rendus vrais par le fait f, la classe des occurrences de croyances de A). Et analogiquement, avec la relation ‘être rendu faux par’, si p est faux.

Il en résulte qu’il y a une part irréductible de fiction (fiction logique et

fiction *psychologique*) dans nos attributions de croyance. Car quand j'attribue une croyance à A, je ne l'individualise pas en termes des contenus mentaux qui ont une occurrence dans A, même s'ils sont déterminés, mais je spécifie seulement dans *mon* propre langage la classe de ces contenus, en citant l'énoncé qui *pour moi* est rendu vrai par tel et tel fait. Certes, il y a un fondement objectif à l'appartenance de ces occurrences à la même classe, au fait que ce sont des occurrences de la même proposition, fondement qui réside dans leur caractère sémantiquement évaluable (c'est leur constitution syntaxique-sémantique qui fait qu'ils réfèrent à tels et tels éléments du monde, référence qui les rend vrais ou faux). Mais pour identifier la croyance de A, je ne vais pas des contenus à la classe, comme guidé par la relation d'équivalence en vertu de laquelle ils sont des occurrences similaires de la même proposition; je spécifie cette classe par l'intermédiaire d'un exemplaire linguistique (l'énoncé dans lequel je formule la croyance de A) qui pour moi représente cette classe, exprime la proposition, en étant prêt à admettre comme incarnation de la croyance de A que p, n'importe quel contenu qui puisse compter comme étant vérifié par le même fait que l'énoncé que je cite. Comme le dit Russell, ce qui compte dans les attributions de croyance n'est pas 'la proposition en tant que fait pour son propre compte' (le contenu), mais la proposition en tant que fiction. L'illusion Réaliste commence quand au lieu de me contenter de jeter un filet sur les occurrences mentales possibles de A en spécifiant la classe propositionnelle de mon point de vue, dans mon langage, je lui prête mes propres contenus, ceux qui chez moi font écho à la proposition par l'intermédiaire de laquelle je formule sa croyance (ou quand je fais *de la proposition* l'objet que nous saisissons en commun, en oubliant qu'il ne s'agit que d'une fiction logique).

Telle est à peu près cette esquisse d'une 'théorie double' de la croyance: 'double', parce qu'elle admet à la fois qu'il y a des contenus mentaux déterminés qui en un sens *sont* la croyance de A, et qu'il y a une part irréductible d'interprétation dans l'attribution de croyance quand je capture ces contenus à travers la proposition que je cite. Je n'examinerai pas ici, bien entendu, la portée de cette analyse sur la question originelle de Russell dans ce contexte; rappelons simplement qu'il s'agissait de produire une analyse de la croyance, et du mode d'occurrence des propositions dans les contextes de croyance, qui permette de montrer qu'*au sens où les propositions figurent dans les contextes de croyance, c'est-à-dire en tant que classes, elles ne figurent pas en ce sens* comme arguments des fonctions de vérité. Comme le note Russell avec son scepticisme coutumier:

“Il n’est pas nécessaire d’insister outre mesure sur cette analyse de la croyance, qui est peut-être complètement erronée. Tout ce que je voulais montrer, c’est que ‘A croit que p’ peut très bien ne pas être une fonction de p, au sens où p figure dans les fonctions de vérité.” (Russell 1927)

Et cependant, l’analyse de la croyance que Russell esquisse dans ces textes est plus fouillée que l’analyse de la manière dont les propositions ‘ont une occurrence’ dans les fonctions de vérité. Sur ce point, nous n’en saurons guère plus que ceci: dans les contextes véri-fonctionnels, les propositions figurent de manière *transparente* (Russell 1927). Si l’idée est loin d’être claire, le mot a eu du succès (cf. Quine 1960, § 30)!

Quelle moralité pouvons-nous tirer de cette brève revue historique?

On trouve au § 45 de *Word and Object* une phrase énigmatique, qui, bien qu’elle recèle un fond de vérité, est susceptible de prêter à confusion. Quine écrit, à propos de la dite ‘Thèse de Brentano’ sur le caractère irréductiblement intentionnel du mental, —ou plutôt, à propos de la Thèse de Brentano revue et corrigée par Chisholm, de l’irréductibilité des tournures intentionnelles pour rendre compte des croyances:

‘La thèse de Brentano de l’irréductibilité des idiomes intentionnels va de pair avec la thèse de l’indétermination de la traduction.’

En un sens, cette affirmation est vraie et profonde; nous avons vu que l’appel aux *intensions* avait expressément pour but de maintenir le caractère relationnel de la croyance, et éviter le recours à une philosophie de l’*intention*. Il n’est donc pas étonnant que le discrédit général avec lequel sont considérées les intensions (chez Quine), ou la reconnaissance par Russell que l’appel aux intensions ne permettait pas une solution satisfaisante du problème de la croyance, nous fasse retomber sur une perspective *intentionnelle*. Mais comme le note Dennett, il y a intentionnalité et intentionnalité; il y a d’une part une philosophie qui prend très au sérieux l’intentionnalité des phénomènes mentaux, qui prétend en faire la marque irréductible de l’esprit, et il serait préférable de n’invoquer le nom de Brentano qu’à propos de ce genre de philosophie. Et il y a d’autre part une position qui consiste à reconnaître le caractère inéliminable des *tournures intentionnelles*, comprises comme porteuses d’*attributions*, au sens fort, de croyance, où l’interprétation, la projection, ou encore la rationalité d’une stratégie d’explication et de prédiction du comportement, ont leur part. C’est l’intentionnalité ‘prise au sérieux, mais pas trop’ (Dennett 1987). L’évolution de la pensée de

Russell est un bon exemple du passage d'une théorie relationnelle réaliste de la croyance, à une philosophie *modérée* de l'intentionnalité, à égale distance de la réduction behavioriste (qu'au fond Quine maintenait) et de toute métaphysique mentaliste. D'où, je pense, la valeur des perspectives qu'elle peut encore offrir.

Université de Paris-I

BIBLIOGRAPHIE

- Chisholm, R. 1956 'Sentences about believing', *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, reproduit dans *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2 (1958).
- Dennett, D. 1981 *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Montgometry, Vermont: Bradford Books.
- Dennett, D. 1987 *The Intentional Stance*, Cambridge(Mass): Bradford Books, The MIT Press.
- Fodor, J. 1985 'Fodor's Guide to Mental Representation', *Mind* XCIV; cité par Dennett 1987.
- Frege, G. 1914 'Logik in der Mathematik', reproduit dans Frege 1969.
- Frege, G. 1918 'Logische Untersuchungen, Erster Teil: Der Gedanke', *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, I Band (1918/19); reproduit dans Frege 1967.
- Frege, G. 1967 *Kleine Schriften* (éd. I. Angelelli), Hidesheim: G. Olms.
- Frege, g. 1969 *Nachgelassene Schriften* (éd. H. Hermes et alii), Hamburg:F. Meiner.
- Perry, J. 1977 'Frege on Demonstratives', *Philosophical Review* 86; cité par Dennett 1987.
- Quine, W.V.O. 1960 *Word and Object*, Cambridge (Mass.): The MIT Press.
- Russell, B. 1905 'On Denoting', *Mind* 14; reproduit dans Russell 1973.
- Russell, B. 1910 *Philosophical Essays*, Londres: Longmans Green.
- Russell, B. 1913 'Theory of Knowledge : the 1913 Manuscript', in Russell 1984, Vol.7.
- Russell, B. 1918 'The Philosophy of Logical Atomism', *The Monist* 28-29, reproduit dans Russell 1956.
- Russell, B. 1921 *The Analysis of Mind*, Londres: Allen & Unwin.
- Russell, B. 1922 'Introduction by Bertrand Russell', in Wittgenstein 1922.

- Russell, B. 1923 'Truth-functions and Meaning-functions', in Russell 1984, Vol.9.
- Russell, B. 1927 'Appendice C: Truth-functions and Others', *Principia Mathematica*, Vol. III, 2ème édition, Cambridge University Press.
- Russell, B. 1940 *An Inquiry into Meaning and Truth*, Londres: Allen & Unwin.
- Russell, B. 1956 *Logic and Knowledge*, Essays 1901-1950, (éd. R. Marsh), Londres: Allen & Unwin.
- Russell, B. 1973 *Essays in Analysis*, (éd. D. Lackey), Londres: Allen & Unwin.
- Russell, B. 1984 *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Vol. 7 et 9, Londres: Allen & Unwin.
- Wittgenstein, L. 1913 'Notes on Logic', in Wittgenstein 1961.
- Wittgenstein, L. 1922 *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres: Routledge & Kegan.
- Wittgenstein, L. 1961 *Notebooks 1914-1916*, (éd. Wright et Anscombe), Oxford: Basil Blackwell.