

Pascal Engel

Le rêve analytique et le réveil naturaliste

Dans son *Histoire de mes idées philosophiques*, Russell raconte comment, en se libérant de l'hégélianisme de ses débuts, il éprouva un sentiment intense de soulagement en découvrant qu'on pouvait dire simplement que l'herbe est verte et que la neige est blanche. Certains étudiants de philosophie de ma génération, formés en France durant les années soixante-dix éprouvèrent un sentiment semblable en découvrant, à la lecture des philosophes analytiques, que l'on pouvait dire qu'une thèse philosophique est vraie ou fausse, argumenter en sa faveur ou contre elle, qu'elle pouvait avoir une signification indépendamment de ses implications politiques, et qu'on pouvait faire de la philosophie au premier degré, sans perpétuellement se référer à l'histoire de la philosophie et autointerpréter le statut de son discours dans le ressassement éternel d'une discipline mettant en scène sa propre mort. On découvrait que la philosophie n'était pas finie, puisque des philosophes étaient encore capables de s'intéresser à des problèmes aussi traditionnels que celui des relations de l'esprit et du corps, de la nature du monde extérieur et des autres esprits, des universaux ou des idées innées, sans pour autant répéter les formulations et les solutions traditionnelles. On découvrait aussi qu'un philosophe peut être clair et précis dans ses arguments, écrire de manière à susciter des objections et des réponses, réviser ses théories quand on lui montre qu'elles sont inadéquates ou partielles, et faire de la philosophie professionnellement, en se soumettant aux règles d'objectivité et d'intersubjectivité d'une communauté de chercheurs partageant les mêmes idéaux intellectuels et les mêmes critères. Que des qualités aussi banales, qui constituent aux yeux de la plupart des philosophes (du moins en dehors de la France) les conditions seulement minimales du travail philosophique, aient pu nous apparaître comme des vertus nouvelles et extraordinaires, en dit long, par contraste, sur le contexte intellectuel et universitaire français dans lequel nous évoluions.

L'attitude analytique

Ces qualités sont celles qui caractérisent principalement ce qu'on appelle « philosophie analytique ». Ce type de philosophie ne se définit pas par l'adoption ou le rejet de certaines thèses ou doctrines, mais par le style et l'attitude de ceux qui la pratiquent. Qu'y a-t-il de commun, du point de vue doctrinal, entre des auteurs aussi différents que Russell, Carnap, Quine, Davidson, Kripke, Lewis, Rawls, Dummett, Strawson ou Fodor ? Certains de ces auteurs sont des positivistes, ennemis

Pascal Engel est professeur à l'université de Caen. Il est notamment l'auteur de *La Norme du vrai. Philosophie de la logique* (Paris, Gallimard, 1989). Il vient de publier *États d'esprit. Questions de philosophie de l'esprit* (Aix-en-Provence, Alinéa, 1992).

Cet article est paru en novembre-décembre 1992 dans le n° 72 du *Débat* (pp. 104-114).

de la métaphysique, d'autres sont de purs métaphysiciens, d'autres des kantien. Certains sont réalistes, d'autres idéalistes, d'autres encore nominalistes. Certains s'intéressent principalement au langage, d'autres à la morale, à l'action ou à la psychologie. Mais ils partagent tous, avec leurs collègues moins connus, l'attitude face aux problèmes et au travail philosophiques qui vient d'être brièvement caractérisée.

Quand je dis que cette attitude me paraît constituer une sorte d'exigence minimale du travail philosophique, je n'entends pas soutenir qu'elle soit suffisante et que seuls les philosophes contemporains qui se réclament de la tradition « analytique » possèdent ces qualités. Au contraire, nombre de philosophes classiques les illustrent, ainsi que nombre d'auteurs qui ne se réclament pas explicitement de cette tradition. Je n'entends pas dire non plus que les croyances fondamentales ou les présupposés sur lesquels reposent l'attitude « analytique » aillent de soi. Il n'est pas évident, même si l'on éprouve du soulagement à le dire, qu'on puisse dire simplement que l'herbe est verte (comme Russell s'en est aperçu). De même, il n'est pas évident qu'une thèse philosophique soit vraie ou fautive, qu'on puisse la réfuter par un argument, qu'on puisse faire de la philosophie sans faire d'histoire de la philosophie ni sans s'interroger sur le statut de cette discipline. Il n'est pas évident qu'il suffise, en philosophie, d'être clair et argumentant, d'autant plus que la clarté est affaire de degré, et que l'obscurité est souvent aussi le propre des choses claires. Et il y a aussi des cas où certaines thèses philosophiques ont des implications politiques. Bien des philosophes analytiques ont mis eux-mêmes en doute ces croyances et ces présupposés, et sont disposés, à des degrés divers, à concéder à leurs collègues « continentaux » qu'il faut les prendre à tout le moins *cum grano salis*. Certains philosophes analytiques, comme Goodman ou Putnam, sont même prêts à rejeter la plupart de ces croyances¹. Mais ils ne sont pas prêts à les rejeter dans leur pratique. Même quand il veut faire comprendre à ses collègues « analytiques » qu'ils ont péché par excès de naïveté et qu'ils devraient prendre en compte certaines croyances « continentales », Putnam n'en continue pas moins de s'exprimer d'après les canons de clarté, d'argumentation qui sont ceux de ses collègues. Il sait parfaitement que s'il cessait de le faire et que si, par exemple, il s'exprimait *exclusivement* par aphorismes, métaphores, jeux de mots ou pataquès, et au mépris de toutes les règles de l'argumentation logique (par pétitions de principe, arguments *ad hominem*, *ignorationes elenchi*, etc.), il cesserait simplement d'être lu dans les milieux qu'il entend convaincre². Il semble au contraire que certains philosophes « continentaux », appartenant à la catégorie des auteurs que Rorty appelle « édifiants », aient choisi de s'exprimer de cette manière, et de prendre le contrepied exact des vertus analytiques³. Il ne s'agit pas de nier que ces auteurs énoncent parfois des vérités intéressantes ou nouvelles, ni de les exclure automatiquement de la Cité des philosophes. Ils ont, peut-être à juste titre, jeté un doute sur des valeurs comme la vérité, l'objectivité et l'intersubjectivité, et en ont révélé les faiblesses. Mais le moins que l'on puisse dire est qu'ils ne sont pas parvenus à convaincre que ces valeurs étaient caduques, et que, du moins pour ceux qui n'en avaient pas tiré la conclusion que la philosophie était finie, on pouvait fonder sur ce rejet des programmes philosophiques féconds.

1. Cf. en particulier H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990.

2. Je m'accorde en cela avec François Récanati, « Pour la philosophie analytique », *Critique*, 1984, et « La philosophie analytique est-elle dépassée ? », à paraître in *Philosophie*, 35, 1992.

3. R. Rony, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979, trad. franç. T. Marchaise, *L'Homme spéculaire*, Paris, Le Seuil, 1991.

Je préfère de loin, pour ma part, les écrits d'un philosophe comme Peter Unger⁴, qui a renouvelé et amplifié de manière très intéressante un certain nombre d'arguments sceptiques classiques (comme les sorites) contre des notions comme celles de vérité ou d'identité personnelle, à ceux des « déconstructeurs », même si leurs conclusions sont peut-être voisines (précisément la raison pour laquelle je préfère le premier aux seconds est que pour celui-ci à la différence de ceux-là on peut savoir quelles sont ces conclusions). Il en est, à mon sens, de la justification d'un idéal ou d'un style en philosophie comme de la justification de l'induction : toute justification est circulaire, et fait appel aux propriétés mêmes de l'idéal à défendre. Et de même qu'il y a une justification inductive de l'induction, il y a une justification inductive de l'idéal analytique en philosophie : dans l'ensemble, et dans la plupart des cas, il vaut mieux être clair et argumentatif que gongorique et aphoristique. Les philosophes analytiques ont toutes sortes de défauts : ils peuvent être arrogants et sûrs d'eux-mêmes, avoir trop confiance dans les vertus de la logique et de l'analyse conceptuelle, être ignorants de l'histoire au point de ne pas se rendre compte que leurs questions et leurs réponses ont déjà été fournies il y a des siècles, céder parfois à la scolastique, etc. Mais le style analytique est, comme la démocratie, le moins mauvais dont on dispose : « *There is no other game in town.* »

L'avantage de la défense que je viens d'esquisser de l'attitude analytique est qu'elle est minimale : elle ne fait appel qu'à des propriétés formelles et stylistiques propres à rendre possible une recherche philosophique, et non pas à des caractéristiques doctrinales. Des philosophes très opposés dans leurs idées partagent cet idéal minimal, et je suis tenté de considérer que c'est parce qu'il a été perdu ou systématiquement nié en France que la philosophie française a connu un tel marasme durant les vingt ou trente dernières années. Mais l'inconvénient de cette défense est précisément qu'elle est minimale. Il ne sert à rien d'être clair, rigoureux, argumentatif, etc., si l'on n'a pas d'idées intéressantes à proposer. Quelle est alors la contribution distinctive des philosophes analytiques à la philosophie ? La réponse que l'on donne le plus couramment met ici encore l'accent sur une question de méthode : la philosophie analytique place la philosophie du langage en position de philosophie première, et traite les problèmes philosophiques comme des problèmes relevant, avant tout, de l'analyse du langage. Ce principe, que Dummett appelle « l'article de base » de la philosophie analytique⁵, est celui qu'ont partagé la plupart des philosophes analytiques de Frege à Quine, en passant par les positivistes logiques et les philosophes du « langage ordinaire » oxfordiens, durant ce que l'on peut appeler l'âge d'or du courant analytique. Il affirme essentiellement que l'on ne peut déterminer quelle est la nature de la pensée et de la réalité tant qu'on n'a pas déterminé la signification des mots et des phrases qui expriment la pensée et décrivent la réalité, ni fourni une théorie générale de la signification. Il s'ensuit que la philosophie repose fondamentalement sur l'analyse conceptuelle (au sens où les concepts sont ce que signifient les termes d'un langage) et qu'elle se distingue en ce sens des disciplines empiriques scientifiques, par le caractère purement *a priori* de ses propositions. En d'autres termes, les postulats fondamentaux de la philosophie analytique, d'après « l'article de base », sont l'antipsychologisme et l'antinaturalisme, que Frege rejeta en logique, et que le courant analytique rejeta dans les autres domaines, comme la théorie de la connaissance, l'éthique

4. Peter Unger, *Ignorance. A Case for Scepticism*, Oxford University Press, 1972 ; *Philosophical Relativity*, University of Minnesota Press, 1980 ; *Identity, Consciousness and Value*, Oxford University Press, 1990.

5. Dummett, *Frege, Philosophy of Language*, Londres, Duckworth, 1973, et *Les Origines de la philosophie analytique*, trad. franç. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1991.

ou l'ontologie. Selon cette conception, on ne peut accéder à la nature de la pensée et de la réalité à partir des propositions descriptives des disciplines empiriques, et la tâche de la philosophie est de justifier les propositions de ces disciplines sur des bases « logiques » ou conceptuelles. On peut ainsi, en théorie de la connaissance, réfuter le scepticisme en soutenant que le sceptique, quand il dit que le monde extérieur n'existe pas, ne peut pas vraiment *signifier* ce qu'il entend signifier, ou, en éthique, critiquer le « paralogisme naturaliste » en soutenant qu'il repose sur une dérivation illicite de propriétés normatives à partir de propriétés descriptives. C'est la confiance dans l'existence de cette méthode d'analyse conceptuelle et de sa toute-puissance qui explique en partie l'arrogance des philosophes analytiques et leur idéologie « professionnelle » durant l'âge d'or : munis de leurs outils « logiques » et conceptuels, ils pouvaient décider, dans leurs bureaux des universités américaines ou dans leurs *rooms* d'Oxbridge, de toutes les questions sans avoir à se rendre dans les laboratoires, mais aussi sans qu'on puisse les soupçonner d'être des poètes ou des littérateurs.

Du tournant linguistique au tournant mentaliste

Mais l'âge d'or – ou ce qu'il vaudrait mieux appeler l'âge classique – de la philosophie analytique est à présent révolu. La plupart des auteurs de cette tradition ont rejeté les « dogmes » du positivisme logique, en suivant Quine dans sa critique de la distinction carnapienne entre les énoncés analytiques (vrais en vertu de leur signification) et synthétiques (vrais en vertu de l'expérience). L'une des conséquences les plus importantes de la critique de Quine a été qu'à partir du moment où il ne devenait plus possible de distinguer une vérité proprement conceptuelle (ou logique) d'une vérité empirique, la méthode d'analyse conceptuelle *a priori* qui était supposée être le propre des philosophes a perdu sa pureté et en grande partie sa raison d'être. Il n'était plus possible d'isoler aussi nettement qu'on le croyait les vérités et les arguments philosophiques des vérités et des arguments scientifiques. Quine a assumé cette conséquence, en refusant de distinguer philosophie et science, et en proposant que l'on « naturalise » la théorie de la connaissance ou l'épistémologie, c'est-à-dire qu'on les incorpore au sein des sciences de la nature. Les doutes sceptiques ne sont pas des doutes philosophiques ; ce sont des doutes scientifiques. Et si nous voulons savoir ce qui « justifie » les propositions que nous prétendons connaître, le seul moyen est d'étudier scientifiquement la manière dont nos organes parviennent à connaître le monde extérieur, en décrivant simplement les processus causaux qui les gouvernent⁶. La plupart des philosophes américains ont suivi Quine sur ces points. Ils ont cessé d'assimiler le nécessaire à l'*a priori* et le contingent à l'empirique⁷, et ont remis en question l'idée qu'on puisse avoir une connaissance pure des significations. Du même coup, la méthode d'analyse conceptuelle a perdu son universalité. Et surtout « l'article de base » de la philosophie analytique, l'idée fregéenne que l'on ne peut déterminer les contenus des pensées et la nature de la réalité qu'à partir de ce que les mots signifient, s'est trouvé mis en question. Si l'épistémologie doit être « naturalisée », alors le postulat fregéen selon lequel aucune considération psychologique ne doit intervenir dans l'analyse et la justification des connaissances cesse de s'appliquer, et l'épistémologue doit au moins tenir compte des processus naturels qui interviennent dans la formation

6. W.V.O. Quine, « Epistemology Naturalized », in *Ontological Relativity and Others Essays*, Columbia University Press, 1969 (trad. franç. J. Largeault, *Relativité de l'ontologie*, Paris, Aubier, 1970).

7. Cf. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1980, trad. franç. P. Jacob et F. Récanati, *La Logique des noms propres*, Paris, Minuit, 1982.

des connaissances. L'une des thèses fondamentales de Frege était que les contenus des pensées, c'est-à-dire le sens des phrases, sont parfaitement objectifs, publics et éternels, et ne sont déterminés en rien par des états internes psychologiques des individus. Mais cette conception « platonicienne » de la signification est vite apparue aux philosophes du langage incapable de rendre compte de la signification et de la communication dans les langues naturelles, et l'usage de notions psychologiques comme celles d'intentions des locuteurs, ou des croyances qu'ils entretiennent quand ils utilisent une expression ou une phrase, s'est progressivement introduit en sémantique, et *a fortiori* en pragmatique. Parallèlement, les philosophes analytiques ont pris conscience de l'importance des travaux contemporains de psychologie et de sciences cognitives, et du fait qu'il était impossible de rendre compte des contenus de pensée exclusivement à partir de leur expression linguistique. C'est ainsi que la priorité de la philosophie du langage sur la philosophie de l'esprit et du mental, qui était peut-être le dernier dogme de la philosophie analytique classique, a fini par être contestée. On peut dire qu'aujourd'hui un véritable « tournant mentaliste » a pris le pas sur le « tournant linguistique », et qu'un grand nombre d'auteurs de la tradition analytique considèrent qu'une théorie de l'esprit et des contenus mentaux est le préalable nécessaire à toute analyse des significations. Il semble donc, à bien des égards, que l'on en soit revenu à la situation antéfregéenne, au moment où la psychologie et la philosophie se trouvaient étroitement associées, chez des auteurs comme Mill, Bain, Spencer, en Angleterre, Haeckel, Erdman, Sigwart, et Brentano en Allemagne.

L'abandon de « l'article de base » selon lequel la philosophie du langage prime la philosophie de la pensée, et le retour à certaines formes de psychologisme et de naturalisme signifient-ils la fin de la philosophie analytique ? Certains le pensent, soit comme Dummett, pour le déplorer et défendre la conception classique, soit comme Rorty ou Putnam, pour s'en réjouir et soutenir que nous sommes entrés dans une ère « postanalytique » dans laquelle la plupart des certitudes et des programmes de recherche qui formaient l'unité de ce courant auront disparu, laissant la place à une sorte de joyeuse mêlée où les philosophes se parleront sans distinctions d'écoles ou de chapelles. Mais il n'y a, à mon sens, en l'état actuel des choses, ni raison de se lamenter ni raison de se réjouir. Il est indéniable que, en perdant ses assurances méthodologiques et son centre d'intérêt presque exclusif pour l'analyse du langage et de la signification, le courant a perdu de son unité, mais rien n'indique que les exigences formelles et stylistiques minimales par lesquelles j'ai défini plus haut l'attitude analytique aient disparu des recherches contemporaines. Ce qui s'est produit durant les dernières décennies est sans doute un infléchissement doctrinal considérable, qui a conduit les auteurs de tradition analytique à réviser un grand nombre de leurs thèses, mais ces révisions n'ont en rien altéré leur style d'enquête, qui, je l'ai souligné, est indépendant des positions doctrinales qu'ils défendent. Qu'on ait changé de décor ne signifie pas qu'on ait changé les règles du jeu.

Le défi naturaliste

Et pourtant, le retour à certaines formes de naturalisme et de psychologisme dans la philosophie contemporaine pose un problème considérable. Il oblige à réexaminer la question, que l'on croyait réglée, du lien de la philosophie aux sciences et à la psychologie et aux sciences cognitives en particulier. Et ils obligent à se demander si le naturalisme est correct, et si oui sous quelle forme. Je voudrais indiquer à présent en quoi cette question se rattache à tout un ensemble d'autres questions, qui figurent sur l'agenda de la recherche philosophique à venir.

Il y a plusieurs variétés de naturalisme. Par exemple on parle du « naturalisme » de Wittgenstein quand on se réfère à son idée que nos règles et conventions sont fondées dans notre « histoire naturelle » et nos « formes de vie ».

Mais le naturalisme qui inspire bien des perspectives de la philosophie analytique contemporaine est d'une autre sorte. Il se définit, en gros par la conjonction de deux thèses, l'une ontologique et l'autre « idéologique »⁸ : (a) il n'y a pas d'autres faits ou entités que des faits ou entités naturels, et (b) il n'y a d'autres explications que les explications causales du type de celles que l'on trouve dans les sciences de la nature. La thèse (a) implique en particulier que toutes les vérités doivent pouvoir se réduire à des vérités *descriptives*. Cela veut dire notamment que les vérités modales, celles qui portent sur ce qui est possible ou nécessaire, doivent se réduire à des vérités portant sur des faits naturels (c'est ce que Hume soutenait au sujet de la nécessité causale), et que les vérités normatives, celles où figurent des termes évaluatifs, doivent se réduire à des vérités décrivant des faits naturels. La thèse (b) implique qu'il n'y a pas d'autre explication d'un phénomène quelconque que l'explication scientifique et, en particulier, si les sciences se réduisent en dernière instance à la physique, pas d'autre explication que physicaliste. Sous sa forme la plus usuelle, le naturalisme est donc un réductionnisme, et la stratégie a été appliquée à divers types d'entités ou de faits apparemment « non naturels » : les entités ou objets mathématiques⁹, les entités théoriques en sciences¹⁰, les faits moraux¹¹, ou encore les faits portant sur l'identité personnelle¹². Mais le domaine sur lequel s'est concentrée la majeure partie des efforts naturalistes est celui des faits ou des entités mentales : existe-t-il des propriétés ou des faits mentaux en dehors des propriétés et des faits naturels portant sur les organismes ? En ce sens, le naturalisme est un matérialisme. Mais dans chacun des domaines où l'on prétend effectuer une réduction « naturaliste » d'entités d'un type donné à des entités « naturelles » (c'est-à-dire « naturaliser » le domaine en question), deux sortes de problèmes se posent, qui rendent le défi naturaliste très difficile à tenir.

Le premier porte sur les conditions de la réduction elle-même : quelle sorte de vocabulaire doit constituer la « base de réduction » ou les « faits naturels » auxquels on devra réduire les faits du domaine concerné et quelles sortes de relations devra-t-il y avoir entre le vocabulaire réduit et le vocabulaire « réduisant » ? Dans l'idéal, le vocabulaire primitif sera celui de la physique, et la réduction sera une réduction physicaliste, *via* des corrélations nomologiques de propriétés. Mais il y a bien des manières de concevoir les termes de la physique idéale en question : doit-elle inclure des universaux, des relations causales, des fréquences objectives, ou seulement des points spatio-temporels, des parties de matière et leurs propriétés telles que le spin ou la charge ? Il ne suffit pas de se réclamer de la physique : il faut encore l'interpréter.

Le second problème porte sur la réalité ou l'existence des entités « naturalisées » ou réduites, donc sur la question de savoir ce qui sera en dehors de la « nature ». En principe, toute réduction doit supprimer le type d'entités réduites, en niant son existence. Ainsi le naturaliste en éthique niera en

8. J'entends « idéologique » au sens quinién : l'ontologie d'une théorie est le type d'entités qu'elle postule, son idéologie est le type de termes explicatifs qu'elle emploie.

9. La plus récente et remarquable tentative en ce sens est celle de H. Field, *Science without Numbers*, Oxford, Blackwell, 1980, et *Realism, Mathematics and Modality*, Oxford, Blackwell, 1989.

10. Cf. en particulier B. Van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

11. Cf. en particulier J.L. Mackie, *Ethics, Inventing Right or Wrong*, Penguin, Hammondsworth, 1977, et A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard, University Press, 1990.

12. Cf. en particulier D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1984.

principe qu'il existe des « faits moraux », et le matérialiste quant au problème esprit/corps niera qu'il existe des faits mentaux, des entités telles que celles auxquelles fait référence notre psychologie commune quand nous parlons des « croyances », des « désirs » ou des « regrets » qu'ont les individus. Mais cette thèse radicale (« l'éliminativisme ») soulève des difficultés considérables. Comment, si les faits moraux n'existent pas, notre discours moral peut-il continuer à faire référence à des valeurs objectives, et comment, si nos propositions éthiques ne sont ni vraies ni fausses (puisque portant sur des entités inexistantes), pouvons-nous seulement faire des raisonnements moraux valides (en déduisant des propositions vraies d'autres propositions vraies) ? Comment, s'il n'y a pas de croyances ni de contenus mentaux, pouvons-nous expliquer les actions de nos semblables et le rôle causal qu'ont leurs états mentaux sur leur comportement ? Le naturaliste, même s'il soutient que nous faisons simplement une *erreur* en nous référant à de telles entités (un peu comme on faisait une erreur en attribuant à certaines femmes la propriété d'être des « sorcières »), doit expliquer l'apparence de réalité de ces entités. S'il soutient qu'elles ont un rôle seulement instrumental, il doit, tout comme l'instrumentaliste en philosophie des sciences, montrer comment on peut néanmoins « sauver les phénomènes », qu'ils soient moraux, mentaux ou physiques. On voit donc que le programme naturaliste ne peut éviter les difficultés ontologiques traditionnelles qui se posent chaque fois que l'on se demande en quel sens un type d'entité est « réel ». Or le problème de la formulation du réalisme, pour un domaine d'entités quelconque, a été l'un de ceux qui ont le plus constamment occupé les philosophes analytiques au xx^e siècle. Selon quels critères est-on réaliste ? Qu'est-ce que faire *référence* à un type d'entité, et dans quelles conditions peut-on dire que telle phrase est *vraie* ? Ces questions, qui formaient le noyau de la philosophie analytique à ses débuts, n'ont pas quitté la scène¹³.

La plupart des philosophes qui souscrivent à l'idéal naturaliste croient que la philosophie ne se distingue pas fondamentalement des sciences et qu'elle doit, à la limite, se mélanger à elles comme l'eau au pastis. Ils pensent, avec Quine, qu'il n'y a pas d'autre ontologie que celle que nous fournissent les théories scientifiques, et pas d'autre connaissance que la connaissance scientifique. À l'époque du positivisme, le savant était celui qui faisait le *business*, et le philosophe celui qui tenait les registres. Le naturaliste revendique pour le philosophe une participation plus active. Il considère que les concepts philosophiques eux-mêmes doivent pouvoir s'expliquer en termes scientifiques. Ainsi des notions comme celle d'« intentionnalité » ou de « justification » d'une connaissance doivent, selon lui, être reconstruites en des termes « scientifiquement acceptables ». Mais les remarques qui précèdent, aussi schématiques soient-elles, montrent que ce projet de reconstruction demeure de nature essentiellement *conceptuelle*, et foncièrement distinct du travail de construction théorique effectué en sciences, ne serait-ce que parce que les termes mêmes des réductions envisagées doivent être interprétés. Mais je me suis placé, jusqu'ici, dans l'hypothèse où ces réductions pourraient réussir. Or pour que le programme naturaliste réussisse, il faudrait, selon la thèse (a) ci-dessus, que toutes les vérités *normatives* puissent effectivement être traduites en termes de vérités portant sur des faits *naturels*. Mais c'est précisément ce dont nous avons des raisons de douter.

Je ne prendrai qu'un seul exemple, quoique canonique, celui de la notion de connaissance. Notre concept usuel de connaissance est un concept normatif. Selon la définition traditionnelle, la connaissance est une croyance vraie *justifiée*. Durant l'âge « classique », les philosophes analytiques ont

13. Dummett est sans conteste l'auteur qui a analysé le plus profondément cette question, cf. *The Logical Basis of Metaphysics*, Harvard University Press, 1990, et *Philosophie de la logique*, Paris, Minuit, 1991, trad. franç. F. Pataut.

cherché à formuler des analyses des notions de « bonne raison », de « raison suffisante » ou de « raison résistant au doute », toutes supposées expliciter les *critères* d'une connaissance justifiée. Ces définitions reposaient exclusivement sur les relations *logiques* entre les propositions que croit un sujet. Mais elles sont toutes apparues circulaires, parce qu'elles faisaient appel aux termes normatifs mêmes qu'elles étaient supposées définir. Le naturaliste, ou le partisan de l'« épistémologie naturalisée », prétend avoir une solution : il soutient que l'on peut formuler les critères d'une connaissance justifiée en termes purement descriptifs, sans faire usage des notions évaluatives ou normatives associées au concept de « justification ». Il propose que l'on analyse ce concept en termes de processus causaux « fiables » qui produisent ce que nous appelons « connaissance »¹⁴. Ces processus peuvent inclure, au niveau individuel, les processus neuropsychologiques qui interviennent dans la perception, les processus cognitifs qui interviennent dans l'inférence et dans la formation de croyances et, au niveau collectif, les procédures par lesquelles une connaissance scientifique est acquise et socialement transmise. La thèse du naturaliste est que, une fois qu'on aura élucidé cette chaîne causale complexe, ou tout au moins sa structure globale, on aura expliqué entièrement la connaissance en termes naturels (et sans doute aussi sociaux). Mais en quoi l'établissement des structures nomologiques et causales qui relient un sujet à différents événements du monde extérieur ou des processus psychologiques qui interviennent dans la formation de ses croyances peut-il expliquer la relation d'après laquelle ces structures et processus constituent pour le sujet des *raisons* de croire telle ou telle proposition ? Si l'on exhibe une chaîne causale de transmission et de traitement d'une information sensorielle vers des processus supérieurs où cette information donne lieu à des inférences, on explique certes une certaine relation entre des données et un certain contenu de croyance, mais on n'explique pas en quoi cette chaîne causale donne des *raisons* à un sujet de croire ce qu'il croit, ou en quoi il est par là *justifié* à avoir cette croyance. Et si le partisan d'une telle théorie « causale » de la connaissance ajoute que la chaîne causale en question doit être « fiable » ou « normale » ou « cognitivement optimale », il ne fait que réintroduire par là les notions normatives qu'il entend analyser. La notion même de croyance contient un élément normatif irréductible : pour qu'on puisse attribuer une croyance quelconque à un individu, il est nécessaire qu'on puisse la rattacher à un ensemble d'autres croyances, et qu'on puisse discerner une certaine cohérence et une certaine rationalité dans cet ensemble de croyances. Nous ne pouvons pas interpréter un être comme ayant une certaine croyance si nous n'avons pas des critères minimaux de rationalité en vertu desquels cette croyance peut apparaître comme *raisonnable* au moins à un certain degré¹⁵. Cela invalide, à mon sens, toute tentative de « naturalisation » de l'épistémologie, si ce genre de tentative est supposé se dispenser de tout concept normatif au profit de concepts seulement descriptifs et causaux. Quand il prétend définir la connaissance en termes non normatifs, le naturaliste ne change pas de doctrine ; il change tout simplement de sujet.

On pourrait montrer qu'il en est de même pour les diverses tentatives de naturalisation des contenus mentaux et de l'intentionnalité entreprises récemment par des auteurs comme Fodor, Dretske ou Millikan¹⁶. Chacun à sa manière, ces philosophes cherchent à forger une théorie de la représenta-

14. Cf. en particulier A. Goldman, *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, 1986.

15. Ce point a été mis en avant en particulier par Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, et par Dennett, *The Intentional Stance*, M.I.T. Press, 1987, trad. franç. *La Stratégie de l'interprète*, Paris, Gallimard, 1990.

16. J. Fodor, *Psychosemantics*, Cambridge, M.I.T. Press, 1987, et *A Theory of Content*, Cambridge, M.I.T. Press, 1990 ; F. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, Oxford, Blackwell, 1980 ; R. Millikan, *Language, Thought, and Other Biological Categories*, M.I.T. Press, Cambridge, 1984.

tion mentale qui permette d'expliquer les propriétés sémantiques des états mentaux en termes de notions plus « primitives » comme celle d'information (au sens de la théorie de l'information), de relations causales entre des symboles mentaux et le monde, ou de fonction biologique. Mais aucune de ces théories ne parvient à rendre compte de ce que Davidson a appelé le « rôle constitutif de la rationalité » dans l'attribution des contenus mentaux, le fait que la détermination d'un contenu psychologique, ou l'interprétation d'une action, ne puisse pas s'opérer de la même manière que celle par laquelle on situe un événement naturel au sein d'un nexus causal¹⁷.

Aux yeux de beaucoup de naturalistes, les réserves que je viens d'émettre quant à la possibilité d'expliquer la connaissance et l'intentionnalité du mental en termes causaux reviennent simplement à réaffirmer la position analytique classique « fregéenne » antipsychologiste et à adopter une forme de position « herméneutique » réaffirmant le dualisme irréductible des sciences de l'esprit et des sciences de la nature. Mais je ne crois pas que la seule alternative qui nous soit offerte soit un choix entre une forme radicale de matérialisme et une forme radicale de dualisme. Il est toujours bon de se rappeler la déclaration d'Herbert Feigl : « *The alternative left between a philosophy of the "Nothing But" and a philosophy of the "Something More" is a philosophy of the "What is What"*. » Il ne s'agit pas de nier la vérité élémentaire dont se réclame le naturalisme, que nous sommes des êtres naturels et physiques, dans un monde naturel gouverné par des relations causales. Il ne s'agit pas de nier non plus que nos contenus de pensée, nos états psychologiques soient des choses parfaitement objectives, qui interviennent dans des explications causales du comportement et des actions. Enfin, il ne s'agit pas de nier que des notions comme celles de signification, de référence, de vérité ou d'assertion, que nous employons pour décrire la production du sens et la communication linguistique, décrivent en réalité des faits qui ne sont que comportementaux, biologiques, physiques. Ce que l'on doit rejeter, en revanche, est l'idée que l'on pourrait réduire totalement le type d'explications que nous fournissons quand, par exemple, nous donnons les raisons qu'un agent a d'agir, ou d'énoncer telle ou telle phrase douée de signification, à un type d'explication causale. La position qu'on doit adopter, à mon sens, est naturaliste quant à l'ontologie, mais antiréductionniste quant à l'explication. Les propriétés mentales, sémantiques, morales et toutes les propriétés qui apparaissent « non naturelles » dépendent des caractéristiques physiques et naturelles des entités qui les possèdent, au sens où un objet ne peut pas changer dans ses propriétés non naturelles sans changer aussi dans ses propriétés naturelles¹⁸. Mais cela ne veut pas dire, si l'on adopte la position antiréductionniste, qu'il existe un ensemble fixe et déterminé de propriétés naturelles qui déterminent la nature des propriétés non naturelles. Ce qu'il nous faut alors comprendre, ce sont les différents niveaux d'explication auxquels interviennent les différents types de propriétés, et en quel sens celles-ci sont « réelles », c'est-à-dire comment des propriétés normatives s'insèrent dans un monde naturel. Ces distinctions de niveau d'explication jouent également un rôle crucial dans la recherche en sciences cognitives. Et bien que j'aie indiqué quelques raisons de douter que le programme naturaliste puisse réaliser son projet d'intégrer la philosophie aux « sciences cognitives », il me semble que c'est l'un des points sur lesquels les problèmes métathéoriques que se posent les praticiens de ces disciplines peuvent rencontrer les préoccupations des philosophes.

17. Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

18. Cette relation de « dépendance » est celle que les philosophes contemporains appellent *supervenience* et qu'on peut traduire par « survenance », cf. Davidson, *op. cit.*

On sera sans doute tenté de ne voir dans le programme naturaliste qu'un avatar du positivisme et du scientisme qui ont dominé, durant ce siècle, la philosophie américaine. Et en un sens, on aura raison. Mais le naturalisme contemporain se présente sous une forme beaucoup plus radicale et beaucoup plus ambitieuse, puisqu'il propose qu'on puisse parvenir à une théorie scientifique de l'esprit, et de propriétés telles que l'intentionnalité et la rationalité. Comment, demande le naturaliste, un système purement matériel peut-il avoir des croyances vraies, cohérentes et rationnelles ? Le moins que l'on puisse dire est que nous n'avons toujours pas la réponse. Mais la question et le défi lancé sont passionnants, parce qu'ils nous obligent à repenser les notions de vérité, de référence et de rationalité en quelque sorte « d'en bas », pour essayer de comprendre comment elles peuvent à la fois émerger, et se distinguer, des systèmes naturels de représentation.

La croyance

J'ai décrit une évolution de la philosophie analytique contemporaine, qu'on peut résumer comme le passage d'une problématique de type critique et kantien axée autour de la question : « Pouvons-nous avoir une conception de la réalité indépendante des langages et des significations que nous comprenons ? » à une problématique de type naturaliste et humien axée autour de la question : « Quelle conception de la réalité peuvent avoir des créatures comme nous, douées de capacités naturelles ? » Mais il va de soi que cette évolution, comme toutes les évolutions qui se produisent en philosophie, n'est en rien irréversible et qu'elle est plutôt la marque d'un conflit permanent. Ce conflit se retrouve, en particulier, dans l'opposition entre ce que Putnam appelle un « réalisme métaphysique » ou « transcendant » auquel semble devoir souscrire une conception naturaliste – si nous sommes des êtres naturels dans un monde naturel, celui-ci doit exister indépendamment de nous – et un réalisme « interne », selon lequel ce monde doit aussi être façonné par nos formes de connaissance et par nos pratiques¹⁹. Ce conflit, comme celui que j'ai indiqué entre la position naturaliste et la position antiréductionniste, est loin d'être résolu. La tâche qui me paraît importante aujourd'hui en philosophie est d'envisager ces conflits sous les diverses formes où ils se présentent et d'essayer de les résoudre. L'un des champs d'investigation à partir duquel cette tâche peut être entreprise est celui d'une analyse de la notion de *croyance*. La croyance est à la fois l'attitude mentale fondamentale, l'état de base à partir duquel se constitue notre psychologie, et l'attitude épistémique à partir de laquelle se forment nos théories du monde. Si nous savions comment s'élaborent nos croyances, et comment elles peuvent devenir rationnelles, et à l'occasion irrationnelles, nous saurions à la fois ce qui relève de nos capacités cognitives et jusqu'où elles peuvent s'étendre. C'est un projet classique, que bien des philosophes formés dans la tradition post-kantienne française peuvent trouver dépassé, tout comme ils trouvent souvent que la tradition analytique s'occupe de problèmes « déjà résolus ». Mais s'il y a une chose que je crois avoir apprise de la tradition analytique, c'est que bien peu de problèmes philosophiques sont dépassés et « résolus ».

Pascal Engel.

19. Cf. Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge, University Press, 1979, trad. franç. A. Gerschenfeld, *Raison, vérité et histoire*, Paris, Minuit, 1984, et *Realism with a Human Face*, *op. cit.*