

## **L'ESPACE DES RAISONS EST IL SANS LIMITES ?**

*in Un siècle de philosophie, Paris, Gallimard Folio 2001*

L'antagonisme entre la tradition «herméneutique» et la tradition «analytique» fait partie des grandes oppositions familières à ce qu'on appelle notre «modernité» philosophique. Elle se manifeste sur plusieurs plans, et d'abord sur un plan historique. La tradition herméneutique, même si elle trouve ses sources dans la théologie protestante et dans l'interprétation de l'Écriture, s'est très vite trouvée associée à l'idéalisme post-kantien et au romantisme en Allemagne au XIX<sup>ème</sup> siècle, avant d'être «greffée» sur la phénoménologie au XX<sup>ème</sup> siècle<sup>1</sup>. La tradition analytique a ses origines les plus lointaines dans l'empirisme classique, dans le positivisme et le naturalisme du XIX<sup>ème</sup> siècle, et ses origines plus récentes dans la réaction anti-idéaliste qui eut lieu, aussi bien en Allemagne et en Autriche chez des auteurs comme Brentano et Frege qu'en Grande Bretagne avec Russell et Moore. En second lieu, l'opposition se manifeste sur un plan méthodologique ou épistémologique. Depuis Dilthey au moins, on a tendance à opposer la thèse «herméneutique» selon laquelle les «sciences de l'esprit» (*Geisteswissenschaften*) ou les sciences humaines et sociales relèvent d'une méthode distincte de celle des sciences de la nature (*Naturwissenschaften*), fondée sur la compréhension et l'interprétation, et non pas sur l'explication causale, à la thèse «naturaliste» et «positiviste» selon laquelle ce second type de méthode est applicable également aux

phénomènes sociaux et humains. En troisième lieu, philosophie «herméneutique» et «philosophie analytique» paraissent aussi s’opposer sur la manière dont elles rendent compte du langage et de la signification. Selon la première, les phénomènes du langage et du sens doivent être abordés de l’intérieur, d’un point de vue *essentiellement* humain et non pas de l’extérieur, à partir d’une nature ou d’un monde objectifs. L’homme est un *zoon logon echon*, qui appréhende la nature et lui-même à travers le langage. Parler n’est pas simplement une faculté psychologique, et le langage n’est pas seulement la capacité à se représenter le monde; l’esprit humain *s’exprime* à travers le langage, qui est expression du monde, de la culture et de l’histoire humaine avant d’être représentation des choses ou de la nature. L’une des versions de cette thèse est le fameux «cercle herméneutique» : nous ne pourrions pas comprendre, ni interpréter des énoncés, des discours ou des actions si nous ne les comprenions pas *déjà*, par une forme de pré-compréhension antécédente à toute compréhension, et même antécédente à toute compréhension langagière. Au contraire, la philosophie analytique semble entretenir l’idéal d’une saisie objective des phénomènes de signification, et les réduire à la signification propositionnelle, articulée dans un logos «apophantique»<sup>2</sup>. En quatrième lieu, la philosophie analytique doit préciser son nom au fait qu’elle se propose d’analyser les propositions en leurs éléments simples, de manière à mettre en évidence des atomes de sens et

---

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite, autobiographie intellectuelle*, Paris, Editions Esprit, 1995, p.58

<sup>2</sup> Voir, par exemple, ce que Paul Ricoeur dit de l’herméneutique selon Gadamer: “Avec Gadamer, la certitude du sens précède encore l’interrogation sur le comprendre: la beauté de l’oeuvre d’art m’a déjà saisi avant que je la juge, la tradition m’a déjà porté avant que je la mette à distance, le langage m’a déjà enseigné, avant que je le maîtrise comme système de signes disponibles. De toutes manières l’appartenance au sens précède toute logique du langage. C’est pourquoi l’herméneutique est finalement une lutte contre la compréhension de ce qui a toujours été déjà compris, soit que la précompréhension procède des confusions véhiculées par la métaphysique (confusion entre l’étant que nous sommes et les étants subsistants et manipulables, confusion de l’être en tant qu’être avec un étant suprême dans l’onto-théologie, méconnaissance de la différence ontologique entre être et étant) soit que la mécompréhension procède de l’objectivation et de l’aliénation méthodologique.” (Ricoeur 1986,p.213) Presque chaque ligne de ce texte semble s’opposer à la manière dont on caractérise habituellement la philosophie analytique au sein de la tradition phénoménologique: raison abstraite négligeant la profondeur de la tradition et de

des entités élémentaires du monde. Dès ses débuts elle s'oppose à toute forme de *holisme* de la connaissance et de la réalité et toute conception selon laquelle le tout a une prééminence par rapport à ses parties. L'atomisme logique de Russell et de Wittgenstein des années 20 incarne précisément cet idéal d'analyse: aux propositions simples et à leurs éléments doivent correspondre des faits et des éléments simples de la réalité. Là où la raison analytique isole, découpe, et sépare, la raison herméneutique (en cela voisine de la raison dialectique) rapproche, unit, lie. Cet anti-holisme, venu de la tradition empiriste, semble aussi se manifester en philosophie des sciences sociales, où les philosophes analytiques sont souvent considérés comme des partisans de conceptions individualistes et atomistes. Enfin, et en cinquième lieu, on peut opposer les deux traditions sur le plan de l'ontologie. La situation herméneutique n'est pas propre à l'interprétation et à la compréhension du langage ou des textes; elle s'étend à notre mode d'appréhension de la réalité: l'être ne nous est pas donné indépendamment du sens que nous lui donnons; la réalité est relative à nos interprétations. C'est pourquoi on peut parler d'un idéalisme herméneutique, selon lequel être, c'est être interprété ou compris. Plus exactement être, c'est être compris selon un mode historique, du point de vue de la profondeur temporelle d'une tradition et de préjugés. C'est en ce sens, notamment, que Gadamer a pu parler de l'« universalité » de l'herméneutique, et dissocier ce thème ontologique du thème proprement méthodologique de l'*Erklären* et du *Verstehen*. La philosophie analytique, au contraire, semble sous l'emprise d'une conception foncièrement réaliste de la connaissance et de l'être, quasiment pré-kantienne: la nature ou la réalité existent indépendamment de notre langage et de notre esprit, qui sont supposés, selon la célèbre métaphore, en être le «miroir» .

Tous ces thèmes forment ce que l'on peut appeler une vulgate, ou, pour reprendre l'expression de Gianni Vattimo, une *koinè* de la philosophie contemporaine, qui «n'affirme

---

l'expérience esthétique, réduction du langage à la logique, résurgence de la métaphysique, réduction de la question

pas l'existence de croyances philosophiques précises et bien nettes, mais qui décrit plutôt un climat diffus, une sensibilité générale» commune à des auteurs comme «Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Pareyson, mais aussi Habermas et Apel, Rorty et Charles Taylor, Jacques Derrida et Emmanuel Lévinas.»<sup>3</sup> On pourrait tout aussi bien dire que la philosophie analytique est la *koinè* de toute une autre tradition, une sensibilité générale commune à des auteurs comme Frege, Russell, Moore, Wittgenstein, Carnap, Strawson, Ryle, Quine, Kripke, Lewis, Davidson, Dummett, Putnam, ou Fodor. Ces *koinai* se distinguent aussi par des différences de style bien palpables. Les tenants de l'herméneutique ont tendance à écrire dans le style de la glose, du commentaire, en manifestant une grande déférence par rapport aux textes des auteurs du passé, dans un style souvent jugé obscur par leurs adversaires. Les philosophes analytiques ont tendance à écrire dans un style problématique, articulant des thèses et des théories, de manière détachée par rapport aux auteurs du passé, ou en les traitant comme s'ils étaient leurs contemporains, avec une clarté qui confine souvent à la platitude aux yeux de leurs adversaires. Si on poursuivait dans cette veine, on opposerait leurs méthodes logiques, leur souci des explications conceptuelles, au *pathos*, au goût de l'obscurité et de l'ineffable que les tenants de l'herméneutique philosophique semblent entretenir à loisir. On opposerait aussi l'objectivisme des analytiques, leur fascination pour des méthodes d'investigation quasi-scientifiques (ou pseudo-scientifiques, selon le bord opposé), leur conception anhistorique de la raison et de la vérité, à la manière essentiellement littéraire, glosante et historicisante de leurs adversaires. On retrouverait ainsi, peu ou prou, les termes de la vulgate qui oppose les «analytiques» aux «continentaux» dans bien des présentations.<sup>4</sup>

---

de la vérité à la question de la méthode.

<sup>3</sup> G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p.3.

<sup>4</sup> Y compris dans des présentations dont le présent auteur est responsable. cf. P.Engel, *La dispute, une introduction à la philosophie analytique*, Paris, Minuit, 1997.

Ces oppositions sont-elles réelles? La description qui précède implique-t-elle une incommensurabilité de la raison herméneutique et de la raison analytique? Que l'on se place du point de vue des thématiques ou du point de vue des doctrines, c'est loin d'être évident. Dans les deux traditions, la question de l'irréductibilité des sciences de l'homme par rapport aux sciences de la nature, du point de vue interprétatif par rapport au point de vue explicatif, a joué un rôle non négligeable, et nombre de philosophes ordinairement classés comme «analytiques», comme Dray, Wittgenstein, Von Wright ou Davidson ont rejeté ce que l'on peut appeler le monisme explicatif. C'est également une banalité que de noter que dans les deux traditions, la question du langage et de la signification a occupé une place prééminente, et que ce qu'on appelle le «*linguistic turn*» de la philosophie analytique est en ce sens loin d'être propre à celle-ci. Même si les philosophes analytiques, comme on le remarque souvent, ne s'intéressent pas autant que les philosophes de tradition herméneutique à la question de l'interprétation des textes selon l'axe temporel ou historique, ils ont consacré de nombreuses discussions au problème de la traduction et de l'interprétation des cultures éloignées à la nôtre dans l'espace et au problème du relativisme culturel. On dit également souvent que certains d'entre eux, comme Davidson, défendent au sujet du langage et de l'interprétation des vues qui ne sont pas si éloignées de celles d'auteurs comme Gadamer, ou encore que la conception wittgensteinienne des «jeux de langage» et des «formes de vie», ou du «sens comme usage» partagent avec la conception heideggerienne de l'analyse des schèmes d'ustensilité bien des traits communs<sup>5</sup>. On note encore que des philosophes comme Ricoeur, Habermas, ou Apel, se sont, à partir de leurs problématiques propres, fortement inspirés d'analyses du langage empruntées aux philosophes de l'autre tradition, et que l'état de la discussion contemporaine a largement aboli les frontières qui pouvaient exister encore à la fin des années 60.

---

<sup>5</sup> Pour une lecture de Davidson selon cette ligne de pensée, cf. B. Ramberg, *Davidson's Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford, 1989, et ma réaction contre ce type de lecture, "Interpretation without hermeneutics", *Topoi*, 10, 2, 1991, 137-146.

On pourrait prolonger cette liste, mais je doute que ces efforts de confrontation et de rapprochement, aussi louables soient-ils, nous soient d'une grande utilité, sauf à contribuer à ce sentiment d'œcuménisme mou qui imprègne de larges secteurs de ce que l'on appelle la philosophie «post-analytique», qui se présente souvent comme une forme de synthèse éclectique des deux traditions. Cela n'implique pas que les divisions doctrinales que j'ai esquissées ne soient pas dans une large mesure artificielles, et qu'elles ne méritent pas, comme on dit, d'être «déconstruites». Mais je crois qu'on ne pourra progresser, de part et d'autre, que si l'on entre précisément dans les problématiques qui ont été élaborées au sein de chaque tradition, en examinant les thèses et les présupposés de chacune. Par exemple, est-il correct de soutenir, comme Ricoeur, que toute action est un «texte» à interpréter et l'assimilation des actions à des événements interdit-il de prendre en compte la dimension subjective de l'action et son «agentivité»? Toute compréhension repose-t-elle nécessairement sur une interprétation? L'explication causale en sciences de l'homme est-elle réellement incompatible avec la reconnaissance d'une dimension «interprétative», et les explications «par les causes» excluent-elles les explications «par les raisons»? Les explications «mécanistes» du comportement et de la pensée effectuées par les sciences cognitives impliquent-elles nécessairement, comme le soutient Charles Taylor, la méconnaissance de la dimension «expressive» et «auto-interprétative» de l'esprit humain? La conception heideggerienne de la vérité comme «dévoilement» est-elle réellement plus profonde et plus correcte que les conceptions traditionnelles de la vérité? Ce sont là quelques questions, très débattues dans la philosophie contemporaine, qui sont orthogonales par rapport aux grandes oppositions énoncées plus haut, et qui ont plus de chances de recevoir des réponses si on les formule ainsi que si on les noie dans des gloses interminables, ou inversement si on les tient d'emblée comme des non-sens grammaticaux ou logiques.

J'aborderai ces questions dans les chapitres suivants.<sup>6</sup> Dans celui-ci-ci, je voudrais essayer de repartir du problème méthodologique, et montrer qu'il recouvre une question plus générale encore, celle de la place des normes, et en particulier des normes de la raison, au sein du monde naturel. Je ne le ferai pas, cependant, en affrontant directement les thèmes de la philosophie de tradition herméneutique, mais à partir de la manière dont certains de ces problèmes ont été récemment mis en perspective par un philosophe analytique contemporain, John McDowell, dont les thèses, on le verra, ont bien des points en commun avec celles des tenants de l'herméneutique philosophique<sup>7</sup>. Ma critique des thèses de McDowell donnera, je l'espère, la mesure de ce qui me sépare de lui et de ces philosophes..

### ***1. Quatre façons de concevoir le dualisme expliquer/comprendre***

Peu de penseurs ont vu aussi profondément que Max Weber quelles étaient les véritables racines du débat contemporain qui oppose les partisans de la thèse selon laquelle les sciences de l'esprit relèvent d'un mode d'intelligibilité distinct de celui des sciences de la nature à leurs adversaires. Elles tiennent d'abord à l'avènement, au XVII<sup>e</sup> siècle, d'une conception de la nature comme soumise à des lois. Le «désenchantement du monde» introduit par la science moderne prive la nature de sa finalité et de son sens en expulsant en dehors d'elle ses pouvoirs magiques et en réduisant la causalité qui opère en elle à une causalité aveugle, qui cesse d'être intelligible à la manière dont l'esprit humain et les actions humaines nous sont intelligibles. Ainsi naît un contraste entre deux types d'intelligibilité, celui qui

---

<sup>6</sup> Je les ai abordées ailleurs, notamment dans "La philosophie du langage entre le clair et l'obscur", *Recherches sur la philosophie et le langage*, X, Grenoble, 1989, "Interpretation without hermeneutics", *op.cit.*, et "Herméneutique, langage et vérité", *Studia Philosophica*, 1998. L'ouvrage de G.H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, 1974, et les deux volumes des *Philosophical Papers* de Charles Taylor (Cambridge university Press, 1985) me paraissent être parmi les meilleures voies d'entrée aux questions débattues ici.

<sup>7</sup> Principalement dans son livre *Mind and World*, Harvard, Harvard University Press, 1994. Voir aussi son recueil d'essais *Mind, Value and Reality*, Harvard, Harvard University Press, 1998.

relève de l'ordre causal, et celui qui semble y échapper. Les deux philosophes du XVIII<sup>ème</sup> siècle qui ont le mieux compris les implications de ce fait sont Hume et Kant. Mais ils en tirent des verdicts opposés<sup>8</sup>. De la vision newtonienne de la nature comme règne des lois, Hume tire l'idée que l'esprit humain doit relever du même type de causalité nomologique que celle qui est à l'oeuvre dans la nature, et il propose d'établir une «science de la nature humaine» sur ce modèle, par conséquent de *réduire* l'intelligibilité propre aux sujets «moraux» à celle qui est propre à la «méthode expérimentale». Il défend un naturalisme radical, selon lequel le domaine de l'esprit fait partie du domaine de la nature, non pas au sens antique et médiéval où la nature elle-même relève du mode de compréhension propre à l'esprit, mais au sens inverse: c'est l'esprit qui doit relever de l'intelligibilité propre à la nature. Kant au contraire refuse le naturalisme: tout en prenant acte de la conception moderne «désenchantée» de la nature, il en expulse l'intelligibilité propre aux actions humaines. Selon la *Troisième antinomie*, les êtres humains en tant que phénomènes sont sujets à une investigation scientifique naturelle; mais en tant qu'agents libres, soumis au monde nouménal, ils ne le sont pas. La critique kantienne du naturalisme relève d'abord du domaine de la connaissance. S'il y a des catégories *a priori* de la connaissance humaine, et si l'idéalisme transcendantal en fonde la possibilité, il n'est pas possible de prêter ces catégories à une connaissance scientifique naturelle. Il s'ensuit que bien que le sujet en tant que sujet empirique soit soumis aux lois naturelles causales, il n'est pas, en tant que sujet connaissant soumis à des catégories *a priori*, sous la dépendance de ces lois. Il exerce un pouvoir rationnel autonome. La même chose s'applique à ses actions, dans la mesure où elles sont libres, et non pas sujettes à l'hétéronomie de la nature. Selon Kant, la raison, théorique ou pratique, ne peut donc, pour reprendre la terminologie de Putnam, être «naturalisée». Cette opposition se transpose immédiatement sur le plan méthodologique: selon la perspective des sciences de la nature, les

---

<sup>8</sup> McDowell, op.cit, p.97.



êtres humains peuvent et doivent être étudiés en tant que soumis à des lois causales, de leur biochimie à leur physiologie et à leur psychologie. Mais les sciences morales visent à les comprendre non pas sous leur nature empirique, mais sous leur caractère intelligible, en tant qu'êtres qui sont capables de reconnaître les normes d'une raison autonome.<sup>9</sup> A partir de là se forge l'opposition méthodologique que Mill, du côté naturaliste, puis Dilthey, du côté anti-naturaliste, héritent respectivement de Hume et de Kant, qui allait produire ce qu'on appelle «la querelle du positivisme» .

Telle qu'on la présente traditionnellement, la controverse *Erklären / Verstehen* oppose par conséquent deux types de positions: 1) des positions *anti-naturalistes* selon lesquelles le mode d'intelligibilité propre aux phénomènes naturels et le mode d'intelligibilité propre aux phénomènes humains s'excluent mutuellement; et 2) des positions *naturalistes* selon lesquelles le mode d'intelligibilité propre aux phénomènes humains s'identifie ou se réduit à celui qui est propre aux phénomènes naturels.

Je dis des «types de positions» parce qu'il y a place, sous chaque rubrique, pour des positions très distinctes. Dans la mesure où la controverse est d'abord épistémologique, elle oppose des modes de connaissance, et non pas des réalités distinctes. Il est parfaitement possible, par exemple, de soutenir que bien que les phénomènes du sens ou les phénomènes humains relèvent de deux modes d'intelligibilité foncièrement distincts, ceux-ci ne portent pas sur des réalités distinctes. En un sens, c'est la position kantienne: l'homme, *en tant qu'* être naturel, est soumis aux lois de la nature, même si *en tant qu'* être libre et rationnel il est aussi soumis aux lois du règne de la liberté. Il y aurait de ce point de vue une seule réalité, naturelle, mais intelligible de deux points de vue distincts (ce qui ne manque pas de poser un problème épineux: si l'homme est en droit libre, mais en fait soumis au déterminisme, que devient sa

---

<sup>9</sup> Pour une analyse éclairante du rôle de Kant dans la formulation du problème contemporain de la fondation des sciences humaines, cf. A. Renaut, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier 1997, p.415-431.

liberté?).<sup>10</sup> Mais on peut aussi conclure du fait qu'il y a deux modes d'intelligibilité différentes, que ceux-ci désignent des réalités distinctes, l'une naturelle et sensible, l'autre super-naturelle ou nouménale. Par exemple, on peut concevoir le domaine du sens et de la raison humaine comme portant sur un type de faits autonomes suprasensibles, ou d'entités platoniciennes. Ce n'est pas la position kantienne, mais la terminologie qui conduit à parler d'un monde phénoménal opposé à un monde nouménal peut y conduire. Du côté naturaliste également, les thèses peuvent varier selon qu'on considère, à la manière du physicalisme, que toutes les explications des sciences de la nature peuvent se ramener à celles de la physique, ou selon qu'on admet des types d'explications distinctes, par exemple fonctionnelles et biologiques.

Mais outre ces deux types principaux de positions, il y a place également pour deux autres sortes de point de vue: 3) un *naturalisme non réductionniste*, selon lequel le mode d'intelligibilité propre aux phénomènes naturels est distinct de celui qui est propre aux phénomènes humains, mais le recoupe en partie; et 4) une position, que j'appellerai *herméneutique radicale*, selon laquelle le mode d'intelligibilité propre aux phénomènes naturels s'identifie ou se réduit à celui qui est propre aux phénomènes humains.

Le naturalisme non réductionniste est la position que j'entends défendre. La position (4), qui est la symétrique inverse de la position (2), est celle qui paraît la plus extraordinaire, voire, pour notre vision désenchantée du monde, la plus aberrante. Comment peut-on dire que la manière dont nous devons comprendre les phénomènes naturels est *la même* que celle par laquelle nous comprenons les phénomènes humains sans revenir à la vision anté-moderne selon laquelle la nature est comme un agent dont nous aurions à déchiffrer les intentions ou un texte qu'il nous faudrait comprendre et non pas un ensemble de lois causales aveugles, c'est-à-

---

<sup>10</sup> C'est toute l'ambiguïté, par exemple d'un texte comme AK, V, 99, commenté par Renault, op.cit, p.419-420. Sous une forme non kantienne, cette position peut aussi être considérée comme celle que Davidson appelle "monisme anomal".

dire sans réenchanter la nature? Il semble que personne ne puisse sérieusement défendre ce point de vue, qui supposerait que nous puissions comprendre le monde naturel à partir de notre mode d'appréhension des événements mentaux, sauf à revenir à une forme d'aristotélisme prêtant des causes finales aux forces naturelles ou peut-être à une forme d'idéalisme berkeleyien selon lequel le monde n'existe que dans l'esprit d'un agent divin, qui crée pour nous les signes d'un langage de la nature. Mais si l'on y réfléchit, ce point de vue ne semble pas si éloigné de ce que j'ai appelé le thème ontologique dans la tradition herméneutique: si l'intelligibilité herméneutique ou «compréhensive» est destinée non seulement à saisir ce qu'il y a de propre aux phénomènes de l'esprit et du sens, mais aussi à nous révéler le «sens de l'être» , alors il est possible de dire que la réalité ne nous est accessible qu'à travers l'interprétation, et non pas à travers le type d'intelligibilité propre aux sciences de la nature. Cela n'implique pas nécessairement que les sciences de la nature n'aient pas prise sur une réalité indépendante de nous, sur des phénomènes qu'elles peuvent expliquer et prédire, mais cela entraîne que la réalité accessible à l'investigation causale n'est pas le tout de la réalité, parce qu'il y a une réalité plus profonde, qui n'est accessible qu'à une forme de compréhension herméneutique, et qui, en ce sens, n'est pas indépendante de nous. Et cette position semble bien être une forme d'idéalisme, qu'il soit ou non «transcendantal» .<sup>11</sup>

La question de savoir si les quatre options que je viens d'esquisser sont exclusives et exhaustives dépend de la manière dont on doit caractériser les modes d'intelligibilité

---

<sup>11</sup> La position de l'herméneutique radicale ne semble pas être tellement distincte de celle qu'on prête à la phénoménologie herméneutique, si l'on en juge par les déclarations de certains auteurs, comme la suivante: "C'est paradoxalement la phénoménologie dans sa version transcendantale qui s'ouvre le plus décisivement à l'herméneutique. Car elle se constitue alors comme cet idéalisme au sens totalement nouveau qui renonce à toute position d'un être en soi pour affirmer au contraire que l'être ne peut être qu'un être interprété, c'est-à-dire corrélatif du concept que nous nous en formons et inséparable de l'expérience que nous en faisons.(F. Dastur, " De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique", in J. Greisch, *Paul Ricoeur et les métamorphoses de la raison herméneutique* , Paris, Cerf, 1991 p. 44.). Des auteurs comme Derrida n'ont pas hésité à aller jusqu'au

«explicative» et «compréhensive» . C'est notoirement une question sur laquelle il n'y a pas un accord unanime, y compris au sein de la tradition herméneutique elle-même. Par exemple, la compréhension est-elle à caractériser en termes plus ou moins psychologiques, comme une forme d'empathie, comme tendait à le faire Dilthey, ou bien son modèle est-il discursif, à la manière de l'interprétation des textes? Quelles sont les relations entre comprendre et interpréter et toute compréhension est-elle une forme d'interprétation? De même, la notion d'explication causale et nomologique est-elle appropriée pour caractériser l'explication dans les sciences de la nature? La solution du problème épistémologique dépend des réponses que l'on peut fournir à ces questions. Je ne les aborderai pas de front ici. Je voudrais plutôt essayer de reformuler la distinction expliquer/ comprendre en des termes qui rendent explicites les options indiquées.

## **2. L' «espace des raisons» et l'espace des causes**

Je me suis servi, pour caractériser le dualisme des deux modes d'intelligibilité, de la formulation kantienne, qui oppose ce qui nous est intelligible selon l'entendement, qui subsume des phénomènes sous des concepts portant sur les lois d'une nature sensible, à un mode d'intelligibilité propre à la raison, qui porte sur une nature suprasensible régie par les lois de la liberté. Le règne de la liberté étant aussi celui de la loi morale, et par conséquent de la raison pratique, le seul usage de la raison qui ne conduise pas à l'illusion transcendantale, il est aussi celui du devoir-être, ou celui des normes. La thèse kantienne de l'irréductibilité de l'intelligibilité «humaine» à l'intelligibilité causale devient ainsi celle de l'irréductibilité du normatif au naturel. Mais nous pouvons conserver la caractérisation kantienne sans souscrire au dualisme des deux règnes. Il existe un type d'explications qui ne revient pas à subsumer des phénomènes ou des événements sous des lois causales, ni à décrire ceux-ci comme le produit

---

bout de cet idéalisme: le monde, pour eux, est un "texte". Ce que Vattimo, op.cit. appelle la "vocation

de régularités empiriques, mais qui consiste à *justifier* ces événements en en donnant les *raisons*. Donner la raison d'une croyance ou d'une action, ce n'est pas les décrire comme causées par certains processus dont elles sont les effets, mais montrer qu'elles entrent, avec d'autres croyances, d'autres actions, ou d'autres événements doués de contenu, dans des relations rationnelles de cohérence, et qu'elles répondent à des normes. Cette distinction entre *raison* et *cause* n'est pas nouvelle: elle remonte au moins au *Phédon* et au *Théétète*. Elle est aussi familière à tous les philosophes de tradition analytique, depuis la discussion du *Cahier bleu* de Wittgenstein<sup>12</sup>. Mais là où Wittgenstein préfère la caractériser par le type d'accès (direct) par lequel nous pouvons saisir des raisons des croyances et du comportement par opposition au type d'accès (indirect, hypothétique) par lequel nous pouvons expliquer leurs causes, la formulation que j'adopte ici consiste à mettre l'accent sur le caractère *normatif* et *réflexif* des raisons<sup>13</sup>: il existe un type d'explication des actions humaines qui est guidée par notre compréhension de normes ou de canons de pensée et de sentiment, et c'est en réfléchissant sur ces normes, en revenant sur elles, que nous pouvons expliquer ces actions. C'est pourquoi nous pouvons aussi les appeler des explications *réflexives*.<sup>14</sup> A la différence des explications causales naturelles, ces explications rendent un comportement intelligible non pas en faisant une instance d'une loi naturelle décrivant les choses telles qu'elles tendent généralement à être, mais en le révélant tel qu'il *devrait* être rationnellement. Interpréter, révéler le sens d'une action, c'est comprendre en quoi elle répond à certaines normes. C'est l'autonomie de ces normes, et de leur reconnaissance, par rapport aux régularités naturelles qui fonde le caractère spécial de ces explications. Dans la terminologie de Wilfrid Sellars, ces

---

nihiliste de l'herméneutique va assez clairement dans le sens de cette radicalisation.

<sup>12</sup> *Le Cahier bleu*, tr.fr. J. Sackur, Paris Gallimard, 1996

<sup>13</sup> Je ne prétends pas que cette caractérisation soit incompatible avec celle de Wittgenstein.

<sup>14</sup> Ici encore, le terme est kantien, mais je ne l'emploie pas au sens du jugement réfléchissant. Je l'emploie dans le même sens que celui sur lequel insiste C. Larmore in *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p.96-97 et 114-117.

explications relèvent d'un autre «espace logique» que celui des causes, «l'espace logique des raisons» .<sup>15</sup> Le terme «raison» ou «rationnel» , en ce sens, n'a pas sa connotation kantienne, même s'il retient du sens kantien la notion centrale de normativité. «Raison» renvoie essentiellement à l'idée qu'il y a des normes, des canons, ou des principes de la pensée et du sentiment, sur lesquelles la plupart des sujets pensants et agissant s'accordent, et qu'ils reconnaissent, et qui ont vocation à être universellement reconnues. Je m'exprime dans les termes de Sellars, mais je ne fais qu'adapter la manière dont Weber caractérise lui-même ce type d'explications, quand il soutient qu'elles relèvent d'une «rationalité des valeurs» et d'une rationalité «formelle» .<sup>16</sup>

Essayons d'illustrer d'abord cette distinction par un exemple trivial.<sup>17</sup> Supposons que nous voulions expliquer pourquoi un certain tableau est accroché au mur à un certain endroit. L'explication est très simple— le tableau «fait bien» à cet endroit et il est joli. Comme le propriétaire du tableau a des goûts esthétiques ordinaires, cette explication est parfaitement correcte. Elle suppose que le propriétaire et celui qui veut expliquer le fait en question — appelons le l'interprète— partagent un jugement esthétique, donc une norme commune. On peut être tenté de penser qu'ils ne partagent plus cette norme si le propriétaire du tableau a placé celui-ci dans une position extraordinairement bizarre, par exemple à l'envers et au bas du coin droit du mur. Si l'on a ici les moyens d'exclure une explication purement causale— le tableau est tombé à cet endroit et s'est retourné — et si l'on suppose qu'il y a néanmoins une raison pour que ce tableau se trouve placé là, l'interprète n'a pas d'autre ressource que

---

<sup>15</sup> W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in *Science , Perception and Reality* , Routledge, Londres 1963, § 37, tr.fr. F. Cayla, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, l'Eclat, Combas, 1992, p.80.

<sup>16</sup> Que des interprètes récents de Weber, comme Raymond Boudon, appellent respectivement “rationalité axiologique” et “rationalité cognitive”. cf. R. Boudon, *Le juste et le vrai*, Paris, Fayard 1995, et “La rationalité axiologique”, in S. Mesure, ed. *La rationalité des valeurs*, Paris, PUF 1998, pp.17-57.

<sup>17</sup> Je suis ici étroitement John Skorupski, “Explanation and Understanding in Social Science”, in D. Knowles, ed. *Explanation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

d'essayer de comprendre quel jugement esthétique a pu conduire le propriétaire à cette action. Son caractère déviant ne peut être déterminé qu'à partir de la norme postulée par l'interprète, et la compréhension de la raison, donc de la norme à laquelle il obéit, implique que l'interprète soit capable lui-même de confronter sa norme avec celle du sujet interprété. Il peut y avoir des cas où la découverte de normes qui nous sont étrangères peut impliquer de notre part une modification de nos propres normes, comme cela s'est produit au moment de la découverte de l'art primitif par les occidentaux au début de ce siècle. L'un des buts de la compréhension des normes, esthétiques, morales, ou cognitives est, comme l'ont noté nombre de philosophes de tradition herméneutique, dialogique: nous enrichissons nos propres normes par un dialogue avec les autres, et essayons de parvenir avec eux à une forme de convergence ou de ce que Gadamer appelle une «fusion des horizons» .

On peut donc suggérer que toute explication interprétative implique la possibilité d'un accès commun à des normes sous jacentes. On peut soutenir que nous possédons déjà ces normes, parce qu'elles sont implicites dans une tradition que nous partageons avec ceux que nous interprétons, ou que, si nous ne les possédons pas déjà, l'interprétation doit permettre de parvenir à cette possession commune. Peut-il y avoir des normes qui soient propres à toute interprétation, indépendamment d'une tradition particulière, d'un «schème conceptuel» ou d'une culture donnée? C'est l'une des questions qui se posent, de manière canonique, en anthropologie, et qui forment l'arrière plan des discussions portant, par exemple, sur la «mentalité primitive» . Mais envisageons plutôt des cas empruntés à la théorie de la décision. Selon la théorie de la décision ou du choix rationnel «bayésienne» , les agents rationnels obéissent à une norme minimale, celle de la maximisation de l'utilité espérée. La théorie «normative» du choix rationnel formule cette norme et les principes de choix qui en découlent. La partie «descriptive» de la théorie a en charge de déterminer si les agents suivent en fait cette norme. Or il est bien connu qu'il y a toutes sortes de circonstances où ils ne le font pas. L'une des plus célèbres est le «paradoxe d'Allais» , où les agents semblent préférer, plutôt

que de maximiser leur utilité, obéir à une forme de principe du genre «un tiens vaut mieux que deux tu l'auras».<sup>18</sup> C'est un cas clair où il y a un conflit entre une norme de rationalité et la réponse usuelle des agents. Le théoricien de la décision peut soutenir ici que cette réponse est irrationnelle, qu'elle contient une erreur de raisonnement ou quelque facteur causal qui influence les réponses des agents. C'est parfaitement possible. De nombreux psychologues considèrent qu'il y a ici des «biais» de raisonnement irrationnels qui influencent nos choix.<sup>19</sup> Dans ce cas, la compréhension interprétative ne peut pas fonctionner, puisque le facteur causal est, pour ainsi dire, opaque: il ne contient aucune référence à une norme, mais renvoie seulement à un processus psychologique responsable de l'erreur. Or dire cela, c'est renoncer à *comprendre* l'erreur en question, renoncer à comprendre pourquoi les agents la font. Mais précisément, dans le cas des agents humains, nous ne pouvons pas nous contenter de cette réponse; ou plutôt nous ne devons nous en contenter qu'en dernier recours. Avant cela nous devons toujours essayer de comprendre ce qui rend cette erreur *plausible*, c'est-à-dire parvenir à une saisie interne de l'illusion ou de la perspective qui la rend possible. Et si nous y parvenons, nous devons à nouveau nous placer du point de vue de normes objectives partageables. En fait c'est exactement ce que fait Savage quand il discute le paradoxe d'Allais.<sup>20</sup> Il nous dit que sa première réaction a été conforme à celle de la majorité des sujets, puis il reformule l'exemple sous une forme qui le conduit, dans un second temps, à rejeter cette réaction, exactement comme dans les cas où nous corrigeons une perspective biaisée sur nos choix, comme le suivant. On peut être tenté d'acheter une auto à 150 000 F, dont le prix

---

<sup>18</sup> Maurice Allais, "Le comportement de l'homme rationnel devant le risque: critique des postulats et axiomes de l'école américaine" *Econometrica*, 21, 1953, 503-46. Je suis la présentation de L. Savage, *The Foundations of Statistics*, Dover, New York, 1972, p.101-103. J'ai discuté cet exemple dans "Trois formes de normativité", in P.Engel (ed), *Lire Davidson*, L'Eclat, Combas 1994, p.222 sq.

<sup>19</sup> Dans le style des "biais" mis en évidence par D.Kahneman et A. Tversky. J'ai discuté ces analyses dans "Biais, raisonnement et rationalité", in A. Borzeix, A. Bouvier et P. Pharo, eds, *Sociologie et connaissance, nouvelles approches cognitives*, Editions du CNRS, 1998, pp.59-72.



montera à 155 000F si l'autoradio est installé, en ayant le sentiment que la différence est négligeable; mais si l'on se place dans la situation où l'on possède déjà l'auto, il n'est pas évident que l'on serait prêt à dépenser 5 000 F pour un autoradio. Cela conduit à rétablir la règle bayésienne. Mais de nombreux cas de ce genre, très documentés dans la littérature sur la psychologie de la décision, suggèrent que la règle de maximisation bayésienne n'est pas la norme universelle sous-jacente, mais que c'est une norme plus complexe et plus vague, qui maximise l'utilité relativement à un seuil qui exclut des actions dont les gains tombent sous ce seuil.

Ce que montre cet exemple est qu'on ne peut interpréter que relativement à des normes qui ont une prétention «à l'universalité et à l'objectivité»<sup>21</sup>. On répondra qu'il n'y a pas nécessairement de telles normes universelles, et pas nécessairement une telle convergence ou «fusion des horizons», *a parte ante*, ou *a parte post*. Il peut y avoir conflit entre différentes sortes de normes qui ont une prétention à l'universalité et à l'objectivité. Pour nous en tenir au cas de la décision, il peut y avoir compétition entre la règle de maximisation bayésienne, une règle de maximisation sujette à des conditions de seuil, ou une règle «Leximin» (choisir l'action dont le résultat le pire est meilleur que le pire résultat possible des autres actions). L'interprétation sera alors possible si chaque parti en faveur de l'une ou l'autre norme peut reconnaître, même sans l'admettre, la rationalité de la norme favorisée par chacun des autres partis. Ils pourraient alors interpréter les actions les uns des autres sans nécessairement adopter eux-mêmes leurs normes, mais en les considérant comme *possibles*. Dans une situation extrême, il pourrait se trouver que nous ne soyons pas capables de seulement considérer les normes des autres partis comme des options seulement possibles, et par conséquent que nous soyons incapables de les reconnaître. Dans ces cas, les interprétations risquent de varier de

---

<sup>20</sup> Savage, *ibidem*, p.101-103

<sup>21</sup> c'est précisément l'expression utilisée par Savage dans son diagnostic du paradoxe. cf. *op cit.* p.103

manière considérable, jusqu'au point où nous serions incapables de comprendre. C'est en fait à ce genre de cas que s'intéresse principalement l'herméneutique philosophique: elle s'intéresse aux situations où le sens semble faire *totalem*ent défaut, en particulier quand la distance temporelle entre une tradition et une autre est si grande qu'aucune reconnaissance de normes communes sous jacentes n'est possible. L'anthropologie s'intéresse à la même distance du point de vue spatial. Toutes deux rencontrent le problème de savoir s'il pourrait réellement y avoir des normes, ou des systèmes de normes, qui pourraient nous être radicalement étrangères, ou, comme on le dit dans un vocabulaire kuhnien, des «schèmes conceptuels radicalement incommensurables» par rapport au nôtre. La question est de savoir si cette situation est possible. Selon un auteur comme Davidson, elle ne l'est pas. Toute interprétation des actions, des croyances ou des énoncés d'un individu ou d'un groupe doit reposer sur un «principe de charité» selon lequel la majorité de ces croyances ou actions sont vraies ou manifestent une trame rationnelle.<sup>22</sup> Une sorte de norme minimale, celle de vérité et de rationalité, est le réquisit nécessaire de toute interprétation. On peut l'illustrer ainsi. Supposons qu'il existe quelque part une tribu qui semble reconnaître, et obéir à, une norme logique distincte de la nôtre, selon laquelle des contradictions de la forme *A et non A* peuvent être vraies. Appelons les des «Paraconsistants». Ces gens nous paraîtront bizarres, exactement comme ceux du roman célèbre de science fiction de Van Vogt, *Le monde des non-A*, et peut-être jugerons-nous qu'ils exemplifient ce que Frege appelait «une nouvelle forme de folie».<sup>23</sup> Or comme on sait, en logique classique, accepter que des contradictions de la forme «*A et non A*» peuvent être vraies implique aussi, par la règle du *ex falso sequitur quodlibet*, que l'on peut admettre que n'importe quoi suit de n'importe quoi. Si nos Paraconsistants semblent prêts à ce genre de conséquences, il est clair que nous ne pourrions même pas comprendre ce qu'ils

---

<sup>22</sup> cf. Davidson, *Inquiries into Meaning and Truth*, Oxford, Oxford University Press, 1984, tr.fr. *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, J.Chambon, 1993

appellent une «conséquence» , autrement dit ils manqueront de ce qui nous paraît être une norme minimale de la rationalité logique. Les contenus de leurs esprits nous seront opaques. Mais nous pouvons aussi essayer de donner un sens à leur admission de contradictions explicites. Supposons que nous découvriions qu'ils sont prêts à les admettre, *sans* admettre que l'on puisse toujours en dériver n'importe quoi, autrement dit sans lever l'interdiction pour toute formule d'être un théorème. Dans ce cas, nous comprendrons qu'ils entendent apporter des restrictions à la règle du *ex falso sequitur quodlibet*. Peut-être leur logique, celle de la paraconsistance, obéit-elle à des motivations semblables à celles des logiciens de la «pertinence» , qui entendent aussi proposer de telles restrictions. En ce sens leur comportement ne nous apparaîtra pas nécessairement comme «illogique» , mais comme une tentative pour proposer, à l'intérieur d'un cadre qui reste fidèle à l'idée que toute formule ne peut être un théorème, de nouvelles normes logiques. Comme dans le cas des règles «déviantes» par rapport aux règles bayésiennes classiques, nous serons alors ouverts à leurs normes, et prêts à les discuter, peut-être même à les admettre.<sup>24</sup> Cette idée d'un dialogue possible entre différents systèmes de normes, qu'on peut s'appropriier par la réflexion quand bien même elles nous seraient de prime abord étrangères, est, comme je l'ai déjà noté, présente chez tous les théoriciens de la compréhension herméneutique. Mais elle est également présente chez Rawls, quand il parle de la procédure d' "équilibre réfléchi» par laquelle nous comparons à la fois nos principes moraux et nos intuitions morales particulières, et nos principes moraux avec d'autres principes, en essayant de parvenir, par la réflexion, à un équilibre entre ces principes. Des théoriciens de la raison herméneutique, comme Habermas, ont précisément établi ce

---

<sup>23</sup> Frege, Préface aux *Grundgesetze der Arithmetik*, Iena 1893, réed. Olms, 1962

<sup>24</sup> Sur les logiques paraconsistantes, cf. la discussion éclairante de G. Granger, *L'irrationnel*, Paris, O. Jacob, 1998.

rapprochement <sup>25</sup> On peut encore pousser le rapprochement plus loin. Si nous admettons qu'aucune explication interprétative ou normative de ce type ne peut fonctionner sans un accord minimal sur certaines normes fondamentales de rationalité, théorique ou pratique, alors l'existence de cet accord minimal peut être considéré comme un présupposé de toute interprétation, ce qui implique que pour qu'il y ait interprétation, il doit y avoir cette présupposition commune de normes de rationalité. C'est bien là, semble-t-il, une version du «cercle herméneutique» .

Le critère de distinction auquel nous sommes parvenus consiste donc à soutenir qu'il y a des explications normatives, relevant d'un «espace des raisons» , auxquelles nous pouvons accéder par réflexion, et par lesquelles nous pouvons comprendre des comportements et des croyances en cherchant une forme d'équilibre entre nos propres normes et celles de ceux qui ne semblent pas y obéir, et que ces explications sont foncièrement distinctes de celles qui subsument des événements sous des régularités causales. Pour reprendre la terminologie de Davidson, les explications mentalistes usuelles, celles qui consistent à attribuer à un agent des raisons d'agir ou de croire, dépendent d'un «idéal constitutif de rationalité» et ne peuvent fonctionner que sous la présupposition de normes de rationalité qui n'ont pas d'«écho» au sein des régularités de la physique et des sciences empiriques en général.<sup>26</sup> Mais une chose est de dire qu'il s'agit d'explications *distinctes* des explications causales des sciences de la nature, autre chose est de dire que les premières sont *incompatibles* avec les secondes. Autre chose encore est de dire qu'elles sont *irréductibles* à des explications «naturalistes» . La première

---

<sup>25</sup> cf. en particulier J. Habermas et J. Rawls, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997, p. 179-181.

Habermas note, p. 180, qu'«une philosophie qui se contenterait d'expliquer sur le mode herméneutique» ce qui existe de tout façon [le consensus de base d'une société] aurait perdu sa force critique», et renvoie à Rorty comme exemple de cet dégénérescence «contextualiste» de l'idée de cercle herméneutique. Mais si je le comprends bien, il identifie le présupposé nécessaire avec «l'aspiration à l'objectivité et à l'universalité». En d'autres termes, on peut espérer parvenir à l'objectivité normative seulement si on a déjà cette aspiration. Telle serait la version du cercle qui aurait la préférence d'Habermas.

<sup>26</sup> Davidson, «Mental events», tr. fr. in *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993

possibilité définit la position (3), celle que j'ai appelée le naturalisme non réductionniste, la seconde la position (2), ce que j'ai appelé le naturalisme tout court.

### ***3.L'espace des raisons est-il connexe avec l'espace des causes?***

Le premier élément de l'héritage kantien est la thèse selon laquelle les explications interprétatives sont normatives et réflexives; le second est qu'elles ne peuvent pas être causales parce qu'elles ne tombent pas sous la catégorie *a priori* de la causalité, mais sous celle de l'autonomie rationnelle. Mais on peut admettre le premier sans admettre le second. Depuis qu'a été formulée la distinction *Erklären/Verstehen*, bien des auteurs, à commencer par Weber lui-même, ont fait remarquer que les deux types d'explication ne sont pas exclusives. Bien qu'il soit le premier à insister sur le fait que les actions des agents sociaux doivent s'expliquer par leurs «raisons», et par là même par le type de normes auxquelles ils adhèrent, d'une part il ne cesse pas pour autant d'assigner à la sociologie la recherche de causes des phénomènes sociaux— ce qu'il illustre dans sa propre pratique sociologique—, et d'autre part il soutient que les raisons des agents *font partie* de ces causes. Il ne faut pas confondre le fait de souscrire, en sociologie ou ailleurs, à un modèle causaliste de l'explication avec un rejet des explications par les raisons, pas plus qu'il ne faut confondre le fait de reconnaître la validité des explications interprétatives avec un rejet des canons scientifiques usuels de l'explication. Seul un positivisme étroit, ou inversement ce que l'on pourrait appeler un herméneuticisme étroit, peuvent nous conduire à penser le contraire. Car si nous ne soutenions pas que les raisons *sont* des causes, comment pourrions nous sélectionner, parmi les raisons d'agir que nous pouvons assigner à un agent, celles qui sont *les* raisons pour lesquelles il a agi, et comment pourrions nous parvenir à des explications objectives de son comportement? Sauf à admettre qu'aucune objectivité de ce genre ne peut être atteinte, comme le font sans doute bien des partisans de la thèse relativiste selon laquelle *aucune* interprétation ne peut jamais être absolument correcte parce que toutes «se valent», il faut bien reconnaître que les explications

par les raisons participent des explications causales et *ont la même visée objective qu'elles*.<sup>27</sup> C'est notamment ce qui a conduit des auteurs comme Davidson à retrouver les thèses weberiennes en fournissant une argumentation détaillée en faveur de la thèse selon laquelle les raisons sont des causes, ou des auteurs comme Føllesdal à admettre que même les explications qui recourent à la rationalité des agents peuvent aussi partager des traits avec les explications hypothético-déductives qu'on prête habituellement aux sciences physiques: dans chacun des cas, on part d'hypothèses sur le comportement des agents, qui reposent en dernière instance sur une hypothèse générale de rationalité, qu'on teste face aux données dont on dispose.<sup>28</sup> En d'autres termes, le fait de reconnaître une distinction essentielle entre deux types d'explications, les unes propres aux phénomènes naturels, les autres propres aux phénomènes du sens, ne devrait pas nous conduire à renoncer à l'idée qu'en sciences sociales et en sciences de la nature, c'est un seul et même idéal d'explication qui est visé, celui de l'explication causale.

La vraie frontière ne passe pas entre explications causales et explications non causales, mais entre explications nomologiques et explications non nomologiques, ou entre une conception de l'explication causale selon laquelle les causes impliquent des lois et une conception selon laquelle elles ne les impliquent pas<sup>29</sup>. L'obstacle principal à la réduction des explications par les raisons à des explications du type de celles qui ont cours dans les sciences naturelles tient au fait que l'on ne peut pas déceler dans les premières des trames de lois strictes et déterministes, ou tout au moins la visée de telles trames. S'il y avait de telles trames,

---

<sup>27</sup> Ce point est bien mis en valeur par Raymond Boudon, *op. cit.*, et dans "Peut-on être positiviste aujourd'hui?" in C.H. Cuin, *Durkheim, d'un siècle à l'autre*, Paris, PUF, 1997, pp. 265-287. Le spectre du relativisme des interprétations est bien présent dans les formes de perspectivisme nietzschéen contemporaines et dans les diverses versions ce qu'on appelle la pensée "post-moderne".

<sup>28</sup> Davidson, "Actions, raisons, et causes", in *Actions et événements*, Paris, PUF 1993

<sup>29</sup> C'est que Davidson, dans "Mental events" (*op.cit.*) appelle le "principe du caractère nomologique de la causalité", qu'il refuse pour les descriptions d'événements en termes mentalistes.

nous pourrions formuler des généralisations du genre suivant: *Toutes les raisons de type R causent des comportements de type C* . Mais d'une part, il ne semble pas y avoir de telles généralisations autrement que, comme on dit, «toutes choses égales par ailleurs» (*ceteris paribus*), et d'autre part même quand la raison R et le comportement C sont présents, nous n'avons aucune garantie que la raison R est celle *pour laquelle* le comportement C a lieu. Quand j'agis parce que j'ai une croyance et un certain objectif en sorte que ma croyance ou mon action puissent être considérées comme le fait d'obéir à une certaine norme, mon action est causée par le fait que j'avais cette croyance et cet objectif, et que je répondais à la norme en question. Si ce n'était pas le cas, on ne pourrait pas dire que j'ai agi *pour* cette raison. Et pourtant ces mêmes états mentaux pourraient causer le même comportement, sans être une instance d'action intentionnelle. Pour reprendre un exemple rendu fameux par Davidson, un alpiniste peut désirer se libérer du poids que son compagnon fait peser sur la corde qui le retient en relâchant celle-ci, croire qu'il se libérera de ce poids en relâchant cette corde, être si énervé par cette idée qu'il relâche finalement la corde, mais néanmoins ne pas le faire intentionnellement. L'alpiniste n'agit pas pour une raison, même si son comportement est causé par des états mentaux qui lui donnent une raison pour avoir ce comportement. La même remarque vaudrait dans le cas où un sujet effectue une inférence, comme l'a noté avec profondeur Lewis Carroll: je peux être causé à croire que Q par ma croyance que P et par ma croyance que Q, sans que le processus psychologique qui me conduit de ces croyances à la croyance que Q soit une *raison* pour laquelle j'infère que Q. Même si j'ajoute aux antécédents causaux une croyance que *si P, et si P alors Q, alors Q* , le processus obtenu n'est toujours pas une inférence, qui suppose que la conclusion a été obtenue *sur la base d'une raison*.. Ajoutez autant de croyances de ce type à la chaîne des antécédents, et vous n'obtiendrez toujours pas une raison.<sup>30</sup> C'est en ce sens que les raisons d'agir ou de croire ne peuvent pas

---

<sup>30</sup> Lewis Carroll, "what the tortoise said to Achilles", *Mind* 1995. Cf sur ce point P. Engel, "La logique peut-elle

être réduites à des dispositions causales à agir ou à croire. Interpréter une entité comme un agent intelligible c'est lui attribuer une disposition à faire (croire) ce qu'il a une raison de faire (croire), une capacité à répondre à ce que l'on peut appeler la fonction «raison» : «R donne à X une raison de faire (croire) A» . Mais l'agent n'agit pas seulement parce qu'il a cette capacité; il agit parce qu'il la reconnaît et y répond. La fonction «raison» , en ce sens, ne peut pas être naturalisée, c'est-à-dire réduite à une ensemble de régularités causales.<sup>31</sup>

Je viens de donner un argument qui semble parler en faveur de la thèse (1) anti-naturaliste et l'irréductibilité de «l'espace des raisons» . Mais j'ai aussi admis qu'il n'y avait pas nécessairement une incompatibilité entre celui-ci et l'espace des explications causales. Comment réduire ce conflit? Outre les arguments que j'ai évoqués pour douter de cette incompatibilité, il y a aussi une considération générale qui conduit, à partir du moment où l'on refuse une réduction naturaliste, à ne pas embrasser la position inverse, celle d'un anti-naturalisme radical. Elle est fort bien exprimée par John Mc Dowell:

«Si nous nous voilons la face devant le naturalisme pur et dur (*bald naturalism*), nous nous trouvons obligés d'admettre que l'idée que nous pouvons nous repérer dans l'espace des raisons, l'idée d'une capacité à répondre aux relations rationnelles, ne peut pas être reconstruite à partir d'un matériau naturaliste au sens que nous essayons de contrer. Cela semble nous conduire facilement à une sorte de platonisme rampant. Il peut sembler qu'il nous faille nous représenter l'espace des raisons comme une structure autonome— autonome au sens où elle est constituée indépendamment de quoi que ce soit qui puisse être spécifiquement humain, puisque ce qui est spécifiquement humain est certainement naturel (l'idée de l'humain est l'idée de ce qui est propre à une certaine espèce d'animaux), et que nous refusons de naturaliser les réquisits de la raison. Mais les esprits humains doivent d'une manière ou d'une autre être capables d'avoir une prise sur cette structure inhumaine. Il

---

pouvoir l'esprit?", *Dialogue* , XXXVII, 1998, 35-53.

<sup>31</sup> Skorupski, op.cit. p. 133. La même leçon pourrait être obtenue à partir des célèbres réflexions de Wittgenstein sur "suivre une règle" (qui sont étroitement liées à ses réflexions sur les raisons et les causes): suivre une règle suppose une disposition, mais la raison pour laquelle on suit la règle n'est pas analysable en termes de dispositions. cf. . Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford 1981, tr.fr. *Règles et langage privé*, Paris, Seuil 1996.



semble donc que nous représentions les êtres humains comme étant en partie dans la nature et en partie extérieurs à elle.»<sup>32</sup>

McDowell semble ici décrire ici la position à laquelle serait conduit un kantien qui prendrait au sérieux le fait que nous semblons avoir, pour ainsi dire, un pied dans un univers, celui des phénomènes, et un pied dans un autre univers, celui des noumènes, avec le problème bien connu de savoir comment nous pouvons réconcilier ces deux traits d'une nature divisée. Mais il caractérise aussi bien une tentation qui est propre à la réaction d'auteurs comme Frege et Husserl contre le naturalisme du XIX<sup>ème</sup> siècle, celle de faire de l'univers du sens et des normes (logiques en particulier) un univers platonicien totalement détaché de celui des représentations mentales et de la nature, avec le problème corrélatif de savoir par quelle faculté mystérieuse d'intuition nous pourrions saisir cet univers suprasensible objectif, et *appliquer* ces normes dans nos conduites effectives. Comme le dit McDowell, nos normes apparaissent «creuses» si on les conçoit de manière platoniste.<sup>33</sup> La solution qu'il propose à ce dilemme consiste à adapter une notion qu'il emprunte à l'éthique d'Aristote, celle de la formation du caractère moral ou d'une «seconde nature». En tant qu'animaux humains, nous avons, comme tous les animaux, des dispositions naturelles. Mais ces dispositions sont telles qu'elles nous conduisent à avoir de nouvelles dispositions, et à permettre de façonner, par un processus de maturation, notre intellect pratique. Nous acquérons ainsi une seconde nature, qui nous rend sensibles aux raisons morales (mais aussi aux raisons cognitives). Ce développement n'est rien moins que naturel: il nous appartient en tant qu'êtres humains. L'ouverture progressive à l'espace des raisons ne fait pas de la signification un don mystérieux venu d'un règne suprasensible, mais une actualisation de nos potentialités. McDowell invoque ici la notion goethéenne et romantique de *Bildung*, mais il pourrait tout aussi bien invoquer celle,

---

<sup>32</sup> McDowell, op cit, p. 77.

rousseauiste, de perfectibilité. Le recours à l'idée de seconde nature permet, nous dit-il, de renoncer à la fois à l'idée d'une autonomie absolue de la raison et des normes par rapport à des dispositions naturelles et à l'idée que la nature se réduit au règne de la loi. C'est ce que McDowell appelle un «naturalisme relâché» ou un «platonisme naturalisé» qui «réenchante partiellement la nature» en nous permettant de nous considérer comme des êtres dont l'existence naturelle est «imprégnée de rationalité».<sup>34</sup>

Ce naturalisme relâché semble destiné à occuper la voie moyenne que j'ai désignée plus haut sous la forme de la position (3) comme un naturalisme non-réductionniste. La nature comme règne de lois aveugles n'est pas le tout de la nature; ou plutôt celle-là n'est qu'une première nature. Le tout de la nature inclut aussi une seconde nature, la nature humaine, à laquelle l'entrée dans l'espace des raisons fournit «une prise suffisante dans le règne de la loi pour satisfaire un respect approprié pour la science naturelle moderne»<sup>35</sup> qui évite tout autant le platonisme rampant que le naturalisme pur et dur. McDowell se réfère, pour expliciter cette position, à Wittgenstein: notre seconde nature est constituée par nos «formes de vie», et celles-ci ne sont pas à concevoir, sur le mode du naturalisme radical, comme des dispositions causales, mais comme le produit de *conventions*. Commentant Wittgenstein, Jacques Bouveresse écrit, dans une veine que ne répudierait certainement pas McDowell:

«Comme le dit Pascal, «j'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature.» Mais dire que la nature de l'homme est elle-même conventionnelle, c'est la dépouiller du genre de nécessité que nous aimerions pouvoir lui conférer, et non de toute espèce de réalité. Chez Wittgenstein, le naturel et le conventionnel ne s'opposent précisément pas l'un à l'autre de la manière usuelle: une de ses préoccupations les plus constantes est également de faire ressortir ce que l'on pourrait appeler la «naturalité» de la

---

<sup>33</sup> McDowell, op.cit. p.94.

<sup>34</sup> ibid p.89, 85.

<sup>35</sup> ibid. p.84

convention, et la part extrêmement réduite d'éléments purement conventionnels qu'il y a dans nos activités les plus conventionnelles.»<sup>36</sup>

La position wittgensteinienne semble bien être une forme de naturalisme. Mais la question de savoir en quoi elle l'est reste obscure, tant qu'on ne sait pas, dans ce mixte de nature et de convention qui constitue la nature humaine, quelle est précisément la place de la nature et quelle est celle de la convention. Cela semble être une autre version de la question kantienne de savoir comment concilier nature et liberté. La réponse selon laquelle il n'est pas possible de les démêler n'est pas satisfaisante, parce que notre problème initial est justement de savoir où l'une ou l'autre commencent. L'idée de seconde nature ne résout pas en elle-même le problème, car après tout un animal domestique également acquiert une «seconde nature», et qu'est-ce qui la distingue de celle qu'acquiert un humain par son éducation? Certainement le fait que l'animal a beau devenir domestique, il ne réalise pas pour autant les potentialités propres aux humains. Mais en quoi consistent ces potentialités et pourquoi nous permettent-elles de nous élever au dessus de la condition animale? Bref, si cette position semble nous permettre de nous situer à mi-chemin du naturalisme radical qui dissoudrait simplement le pouvoir humain de raisonner et de produire du sens aux lois d'une nécessité causale aveugle, elle paraît aussi, en tous cas chez McDowell, dangereusement proche d'un anti-naturalisme radical, sans doute pas sous l'espèce platoniste, mais sous l'espèce... hégélienne. Quand il entend, en effet, expliciter ce qu'il y a de caractéristique à la vie humaine par rapport à la vie animale, McDowell se sert d'un texte de Gadamer qui oppose, de manière typiquement hégélienne, la manière dont l'homme se constitue un monde à la manière dont un animal répond à un environnement<sup>37</sup>, et d'un texte célèbre de Marx dans les *Manuscrits de 1844* : «l'ensemble de la nature est le corps inorganique de l'homme». Posséder le monde, pour l'homme, c'est le rendre humain, le rendre tel qu'aucun événement naturel ne peut être

---

<sup>36</sup> J. Bouveresse, *Herméneutique et linguistique*, L'Eclat, combas 1991 p.48

soustrait à l'accès des concepts humains. Ceux-ci cessent d'être délimités par une frontière extérieure, une réalité qui ne leur serait pas accessible. En d'autres termes, en regagnant la nature sous la forme d'une «seconde nature», ne la perdons-nous pas, et ne revenons-nous pas à une forme de ce qu'on appelle l'idéalisme absolu, c'est-à-dire le rejet hégélien et romantique de la distinction entre Entendement et Raison? Ne retrouvons-nous pas ainsi la position (4) que j'ai appelée un herméneuticisme radical, selon lequel l'intelligibilité même de la nature doit passer par la forme d'intelligibilité propre au monde humain? Pour comprendre comment nous nous approchons dangereusement de cette possibilité, il faut aborder ici un autre aspect essentiel de la position de McDowell, son traitement des relations entre la raison et l'expérience. Cela nous conduira à revenir aux deux thèmes de l'opposition entre la tradition herméneutique et la philosophie analytique que j'ai laissés jusqu'à présent de côté, celui du holisme et celui de l'ontologie.

### **5. Holisme et expérience**

Comme je l'ai noté plus haut, une marque distinctive de la philosophie analytique semble être son anti-holisme. Mais elle est loin d'y adhérer unanimement aujourd'hui. Rappelons rapidement cette histoire<sup>38</sup>. La philosophie analytique reçoit son héritage anti-holiste de la tradition atomiste de l'empirisme, selon laquelle notre connaissance trouve sa justification dans des expériences primitives, qui sont constituées par des impressions atomiques, qui s'associent ensuite pour former des idées simples puis complexes, dont on peut dériver l'ensemble de notre connaissance de la réalité. La philosophie anglaise de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle rejette cet atomisme, sous l'influence des néo-hégéliens comme Green et Bradley, qui soutiennent qu'aucune donnée sensible immédiate ne peut être absolument isolée

---

<sup>37</sup> Ref Gadamer

<sup>38</sup> J'ai décrit cette évolution de manière plus détaillée dans *La dispute*, op.cit.

ni dissociée des concepts généraux qui les informent. La contrepartie ontologique de cette thèse épistémologique est l'idée qu'il n'y a même pas d'entités particulières, et que toutes les relations sont «internes» à leurs termes, se réduisant à une seule réalité, celle du Tout. Russell et Moore, à leurs débuts, s'opposent à la fois à cette vision holiste et à l'empirisme, mais ils ne rejettent pas pour autant l'atomisme. Ils soutiennent que la réalité est faite de propositions composées de concepts, qui sont des entités réelles, et que toutes les entités complexes peuvent être décomposées, par analyse, en entités simples ultimes. Le domaine du sens est conçu, de manière platonicienne, comme un univers purement objectif. Ainsi naît cette alliance d'atomisme et de réalisme qui caractérise la philosophie analytique à ses débuts, qu'on appelait d'ailleurs un «réalisme analytique», qui trouvera son expression distinctive dans l'atomisme logique. Par la suite, la tradition analytique, en adhérant aux thèses du positivisme logique, déplatonisera le sens et la méthode d'analyse: elle réduira les propositions douées de sens à deux types, les propositions analytiques, vraies en vertu de conventions de signification, et les propositions synthétiques, renvoyant à des expériences élémentaires, seules véritables points d'ancrage avec la réalité, ce que Schlick appelait des *Konstrierungen*. Mais c'est à ce point précisément, celui où elle retrouvait son inspiration empiriste et fondationnaliste, que la tradition analytique retrouvera le holisme dont elle s'était séparée à ses origines. Certains positivistes, comme Neurath, soutenaient qu'il est impossible d'isoler la vérification d'une proposition empirique particulière de la vérification de l'ensemble des propositions et des théories de la science à une époque donnée. C'était précisément l'objection qu'opposait Duhem à la conception empiriste-positiviste des théories scientifiques. De l'atomisme épistémologique on se trouvait ainsi reconduit au holisme épistémologique. La suite de l'histoire est connue: Quine critique le dualisme carnapien de l'analytique et du synthétique, et rétablit à la fois le holisme épistémologique et le holisme sémantique dans ses droits. Le sens d'une expression n'est pas dissociable de celui de l'ensemble des expressions d'un langage, pas plus qu'il n'est possible de dissocier la contribution que le langage et les

théories apportent à la connaissance de la réalité de la contribution que lui apporte l'expérience. Ce même holisme conduit Quine à un naturalisme radical et à un rejet de tout *a priori* : il ne peut pas y avoir de différences entre les normes par lesquelles nous justifions notre connaissance de la nature et la description empirique que la science (la psychologie, la neurophysiologie) donne de cette connaissance.

McDowell reprend le problème exactement à ce point, en même temps qu'il en retrace l'origine, à nouveau, chez Kant. Il le présente sous la forme d'un dilemme. Si le holisme est vrai, alors il semble que nous puissions jamais justifier notre connaissance par une confrontation directe avec l'expérience, et que nous soyons conduits à une conception *cohérentiste* de la connaissance selon laquelle une croyance ou une proposition, n'est jamais justifiée par ses relations à l'expérience, mais toujours par d'autres croyances ou propositions. Davidson formule ce point très clairement: «Rien ne peut constituer une raison pour soutenir une croyance, sinon une autre croyance.»<sup>39</sup> Il admet bien que nos croyances puissent avoir des causes, dans une réalité extérieure, mais ces causes ne peuvent jamais se substituer à des relations rationnelles de justification. Mais dans ce cas, l'exercice de notre pouvoir de juger, de former des croyances et d'avoir des concepts, c'est-à-dire notre pouvoir rationnel, ne peut jamais être fondé dans l'expérience; il «tourne en rond sans friction dans le vide», sans aucun contact avec le réel.<sup>40</sup> C'est la première branche du dilemme. Si au contraire nous rejetons le holisme épistémologique, nous revenons à une conception fondationnaliste de la connaissance, de l'espèce empiriste traditionnelle. Nous supposons qu'il existe une limite extérieure à notre pouvoir de former de concepts, le donné d'une expérience ultime avec lequel nous entrons en contact par la sensation. Mais en ce cas, nous souscrivons à l'idée qu'il existe, en dehors de notre univers conceptuel, une réalité non conceptualisée. Nous sommes alors victimes de ce

---

<sup>39</sup> Davidson, "A coherence Theory of Belief and Knowledge", in E. Le Pore, ed. *Truth and Interpretation*, Blackwell, Oxford, 1985, p.310 (cité par McDowell, op.cit, p.14)

que Sellars appelle «le Mythe du Donné» , d'un monde sans concepts. Mais un donné sans concepts est aussi un donné dénué de sens, et il faut renoncer à établir la moindre relation rationnelle entre lui et nos croyances empiriques. C'est la seconde branche du dilemme. McDowell rapproche celui-ci de la fameuse alternative kantienne: «les concepts sans intuitions sont vides» et «l'intuition sans concepts est aveugle» . Kant résout ce dilemme en admettant qu'il doit y avoir une interaction ou une coopération entre concepts et intuitions, entre la spontanéité de l'entendement et la réceptivité de la sensibilité. Pour McDowell, la solution consiste à admettre que l'expérience *elle-même* est dotée de contenus conceptuels. Il n'entend pas souscrire par là à la thèse intellectualiste selon laquelle la perception est une forme de jugement, l'expression de notre spontanéité plutôt que de notre réceptivité, mais à l'idée que «les expériences elles-mêmes sont des états ou des occurrences qui combinent inextricablement la réceptivité et la spontanéité» .<sup>41</sup> Du fait même qu'ils possèdent un contenu conceptuel, et sont par là capables d'entrer dans des relations rationnelles avec les opérations actives du jugement, les épisodes passifs de la réceptivité sensorielle appartiennent à la sphère des concepts, à l'espace des raisons. Celui-ci n'est donc pas affecté causalement de l'extérieur, et en ce sens il est «sans limite» . Tout jugement d'expérience a la forme: «Ceci est tel ou tel» — il est conceptuel et prédicatif— mais il rapporte aussi un fait perceptible, un aspect du monde perçu. L'expérience du monde n'est donc, selon McDowell, ni isolée de la sphère conceptuelle par l'exercice d'une raison qui tourne à vide, ni isolée dans un contenu non conceptuel qui serait un pur «donné» .

Mais si la sphère conceptuelle devient ainsi illimitée, si ce qui est réel dans l'expérience ne peut nous être donné que sous forme conceptuelle, en quoi peut-on éviter de dire que le réel *est* le rationnel (le mot est lâché), que l'esprit et la nature s'identifient, et par

---

<sup>40</sup>Mc Dowell, op.cit, p.11

<sup>41</sup> ibid, p.24

conséquent revenir à la solution que proposaient les idéalistes post-kantiens, celle qui consiste à abandonner la distinction entre l'Entendement et la Raison, et à prendre pour modèle de la rationalité non pas le premier mais la seconde, que Kant décrit précisément en termes de sa capacité à opérer en toute indépendance par rapport à la sensibilité? Comment éviter le spectre de l'idéalisme absolu? McDowell est conscient de cette menace, même s'il n'hésite pas à dire qu'en traitant la sphère des concepts comme illimitée, il «embrasse l'image hégélienne».<sup>42</sup> Il nous dit d'abord que rejeter, comme l'idéalisme post-kantien, la distinction entre apparence et chose en soi, c'est ouvrir la voie, contrairement à l'idéalisme transcendantal, à une forme de réalisme robuste, proche de celle du sens commun: c'est nous rendre le monde tel que nous le connaissons. Il nous dit ensuite que selon sa conception, la spontanéité de l'entendement ne s'exerce pas à vide, comme dans le cohérentisme, mais qu'elle demeure contrainte par la réceptivité.<sup>43</sup> Mais aucune de ces dénégations d'idéalisme n'est vraiment convaincante. Il oublie que le rejet post-kantien de la distinction apparence/chose en soi est aussi un rejet de la distinction même entre concepts et intuitions. Et l'image qu'il nous propose de la manière dont la perception devient perception d'un monde objectif, par «intégration» et «ajustement progressif» du répertoire contenu conceptuel de l'expérience, ressemble étrangement à une vision cohérentiste et à un holisme épistémologique.<sup>44</sup> Et *last but not least*, s'il admet que l'espace des raisons, le règne de la pensée conceptuelle est intrinsèquement différent de celui qui nous permet de comprendre la nature, comment cette pensée conceptuelle peut-il aussi être responsable de la connaissance du monde empirique que nous fournit le sens commun et la

---

<sup>42</sup> *ibid.* p. 83. Dans la préface à son livre (p.ix) il nous dit aussi que celui-ci peut se concevoir comme des «prolégomènes à *La phénoménologie de l'esprit*». McDowell a manifestement été très influencé par l'article de C. Taylor «Theories of Meaning», *Philosophical Papers*, vol. 1, *op.cit.*, ch.X. et par son essai «Hegel's Philosophy of Mind», *ibid.* ch.III.

<sup>43</sup> McDowell, *ibid.*, p.25-28. Mes remarques ici s'inspirent de celles de l'excellent article de M. Friedman, «Exorcizing the Philosophical Tradition: Reflections on McDowell's *Mind and World* », *Philosophical Review*, 105, 4, 427-467



science, tâche que Kant assignait précisément à l'entendement? Comment éviter, avec cette conception «partiellement réenchantée» du monde, le spectre de ce que j'ai appelé l'herméneutique radicale, celle selon laquelle la nature est tellement «pleine de sens» que même le monde, le monde de l'expérience ordinaire et celui de la science, est un «texte» ?

### **6. Un naturalisme bien compris**

La version mcdowellienne du naturalisme modéré n'est donc pas la bonne. Si nous ne l'adoptons pas, sommes-nous condamnés, comme il le prétend, à l'alternative entre un naturalisme pur et dur et une forme de platonisme, et entre le cohérentisme et le Mythe du Donné? Je ne le crois pas.<sup>45</sup>

Si, comme je l'ai noté plus haut, il n'y a pas une incompatibilité complète entre notre capacité à appliquer des catégories herméneutiques ou interprétatives (à comprendre d'autres êtres, donner des raisons, reconnaître des normes) et l'existence de comportements et de dispositions régulières naturelles, même celles d'une «seconde nature» acquise, n'est-il pas raisonnable de supposer que ces capacités sont le produit d'une évolution de l'animal humain à partir de sa nature animale? Ce serait insister sur le fait que même si notre nature est «seconde», elle reste une *nature*. En étudiant les manières dont les animaux supérieurs ont pu développer des capacités cognitives plus ou moins semblables aux nôtres, nous gagnerions un aperçu sur la manière dont les nôtres ont pu se développer. Cela ne reviendrait pas à un naturalisme pur et dur, parce que ce dernier vise à une réduction de la nature humaine à la nature animale, du domaine du sens à celui des causes naturelles. Il cherche des définitions, des conditions nécessaires et suffisantes dans l'univers causal pour capturer complètement

---

<sup>44</sup> *ibid*, p.31

<sup>45</sup> J'ai donné des raisons de défendre ce naturalisme non réductionniste dans *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard 1996. Si j'ai pu suggérer que je faisais mienne la position de McDowell (p.398-399), j'espère que les remarques présentes permettront de nuancer cette impression.

l'univers du sens. Mais d'une part aucune de ces tentatives, aussi hardies soient-elles, n'a jusqu'à présent réussi <sup>46</sup>, et d'autre part rien ne nous oblige à tenter de telles réductions. On peut penser que même là où nous pouvons établir des correspondances claires entre des dispositions causales et nos représentations herméneutiques, ces correspondances ne reviendront jamais à établir des définitions ou des identités: le monde du sens sera toujours sous déterminé par l'ensemble des dispositions causales. Mais même si les réductions sont impossibles, cela n'implique pas que l'émergence du sens à partir de la nature ne soit pas extrêmement *plausible*. Comparer: la théorie darwinienne de l'évolution ne rend pas compte de notre comportement moral; cela n'implique pas qu'elle soit fautive, ni qu'il puisse y avoir des origines naturelles à nos dispositions morales. L'irréductibilité des explications par les raisons aux explications causales, de la norme par rapport à la nature ne nous interdit donc pas de rechercher des isomorphismes partiels entre les premières et les secondes. Elle ne nous condamne pas à l'anti-naturalisme.

De la même manière la seule voie pour sortir de l'alternative entre le cohérentisme et le Mythe du Donné est-elle de faire des contenus d'expérience des contenus conceptuels? Cela conduit, comme on l'a vu, McDowell à vouloir trouver dans la perception, en dépit de son caractère passif, *le même* type de spontanéité que celui qui est propre aux liaisons rationnelles. Mais cette thèse se heurte à une évidence: les contenus perceptifs n'ont pas la même structure que les contenus conceptuels, ils ne font pas partie de l'espace des raisons au même sens que celui où des jugements, des croyances où des inférences conscientes en font partie. C'est ce qui a conduit de nombreux philosophes contemporains, comme Evans ou Peacocke, à soutenir que la perception exhibe des contenus qui ne sont ni un pur donné sensoriel ni des contenus

---

<sup>46</sup> Pour une description de ce genre de tentatives, cf. P. Jacob, *Pourquoi les choses ont-elles un sens?* Paris, O. Jacob, 1997 et J. Proust, *Comment l'esprit vient aux bêtes*, Paris, Gallimard, 1997. Pour quelques une des raisons pour lesquelles elles n'aboutissent pas, cf. C. Tiercelin, "L'empire du sens fait-il partie de l'empire de la nature?" Critique, 1997

conceptuels.<sup>47</sup> Ces contenus non conceptuels, bien qu'ils soient isolés de l'espace des raisons, manifestent certaines relations normatives entre l'expérience et les concepts proprement dits. On peut les considérer comme relevant d'un espace intermédiaire entre l'espace des raisons et l'impact causal du monde sur notre sensibilité. McDowell rejette explicitement cette possibilité, qui n'est pour lui qu'une autre version du Mythe du Donné<sup>48</sup>. Mais il semble lui échapper que c'est la possibilité même qu'envisageait Kant avec la doctrine du schématisme, et que Kant ne soutient pas que l'intuition se réduise au divers de la sensation, puisqu'elle a des formes *a priori*, qui sont celles de l'espace et du temps. Or il semble clair que la majorité des contenus non conceptuels de la perception aient une structure spatiale. Le monde n'entre pas en contact avec nous sans être doté de certaines structures. Il n'y a donc ni pur donné ni donné totalement informé par des concepts. Certes, comme le note McDowell, le lien entre l'expérience et nos raisons de croire quelque chose sur la base de l'expérience ne peut pas, selon l'hypothèse d'un contenu non conceptuel, être une instance de ce que j'ai appelé ci-dessus la fonction «raison». Car les «raisons» pour lesquelles un agent peut, sur la base d'un contenu non conceptuel, croire qu'il voit un arbre ne seront pas des raisons qu'il peut *lui-même* donner de croire qu'il voit un arbre, parce que même si elles manifestent certaines propriétés proto-rationnelles, elles ne seront pas exploitables par lui pour un raisonnement conscient. Ce ne seront pas des *justifications*, mais plutôt quelque chose comme des causes.<sup>49</sup> Il n'est pourtant pas interdit de penser que quand nous fournissons une raison pour une croyance, sous la forme d'une justification consciente et verbalisée («Je crois que ceci est un arbre parce que je le vois») nous n'exerçons pas simplement notre pouvoir de spontanéité, mais *explicitons* certaines relations pré-conceptuelles qui ne sont qu'implicites, que nous intériorisons quelque

---

<sup>47</sup>G.Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Blackwell, 1982; C. Peacocke, *A Study of Concepts*, MIT Press, 1992.

<sup>48</sup> Il y consacre tout un chapitre (III, p.46-65) et son postscriptum (pp.162-174)

<sup>49</sup>ibid. p.165.

chose qui est d'abord extérieur à notre pouvoir subjectif de juger. En d'autres termes, la tâche est ici de savoir comment des contenus situés à un niveau que la psychologie cognitive appelle «sub-personnel» peuvent surgir et être réutilisés à un niveau personnel.<sup>50</sup>

Il est intéressant de voir en quoi ces stratégies naturalistes s'écartent de ce que l'on peut appeler l'idéal analytique classique. Dans la mesure où elles supposent toutes qu'il existe une forme de pensée extérieure et antérieure à la pensée conceptuelle, elles rejettent ce que l'on peut tenir comme l'article de base de la philosophie analytique classique, selon lequel la structure de la pensée *est* la structure du langage, et selon laquelle il ne peut y avoir de pensée sans langage. Malgré les différences essentielles sous lesquelles il se manifeste dans les deux traditions, cet article de base est partagé par la tradition analytique autant que par la tradition herméneutique: l'homme n'entre dans l'espace des raisons que par le langage, et en ce sens avoir un langage est la condition nécessaire pour avoir un esprit. Le naturalisme contemporain ne voit pas les choses ainsi. Il conçoit le langage comme une couche supérieure par rapport à des capacités mentales, et renoue en ce sens avec une forme de cartésianisme. Mais il n'y a aucune raison de supposer que cela implique une retraite dans une «intériorité» privée, ou dans un «théâtre cartésien» dans lequel un esprit contemple de l'intérieur les «données sensorielles» qui lui viennent d'un monde extérieur devenu fantomatique. Les contenus non conceptuels de la perception sont ceux d'un monde réel, qui nous permettent de remonter aux sources de la justification de nos expériences. Il faudrait bien plus que cet article pour dissiper les menaces sceptiques que ne manque pas de faire ressurgir une conception selon laquelle entre nous-mêmes et le monde, il y a des *représentations*, et le soupçon qu'on est revenu à l'empirisme classique, à la «voie des idées» contre la «voie des mots». Mais si la voie des

---

<sup>50</sup> McDowell (p.55) rejette l'image d'un "jaillissement" à la surface de la conscience d'épisodes que la psychologie cognitive situe à un niveau "sub-personnel". Mais je ne vois pas en quoi il peut s'agir d'un objectif mal conçu.

mots doit conduire à une forme de holisme comparable à celui que propose McDowell, alors elle ne semble pas moins problématique que la voie des idées.<sup>51</sup>

Je ne vois en effet qu'une seule raison de rejeter les stratégies naturalistes que je viens d'esquisser. Ce serait de défendre l'idée que ce que nous appelons la raison, la subjectivité ou le sens — tout ce qui relève de l'espace des raisons— ne peut intervenir qu'à partir du moment où nous sommes déjà dans un univers intersubjectif, celui qui nous est fourni par le langage, la communication, et l'histoire, et que seule notre immersion dans cet univers peut nous permettre de parler des relations entre un sujet et un monde objectif. C'est sans aucun doute la voie suivie par la philosophie herméneutique, en particulier quand elle se propose d'«universaliser», c'est-à-dire d'appliquer à tous les phénomènes de l'intelligibilité le modèle de la compréhension herméneutique. Mais si le prix à payer est une forme d'idéalisme, voire d'idéalisme absolu, il est trop lourd. Il devrait être possible de comprendre en quoi l'accès au langage offre aux humains une saisie d'un monde objectif qui n'est pas permis à la pensée animale sans pour autant en conclure que c'est la seule voie d'accès à ce monde. Dans les années 1900, Russell et Moore rejetèrent l'idéalisme hégélien au nom d'une conception selon laquelle il devait être possible de parvenir, par analyse, aux constituants ultimes de la réalité. Cet idéal s'est révélé inatteignable. Il ne s'ensuit pas que nous devions à nouveau céder aux charmes du spectre jadis déposé.

---

<sup>51</sup> Il faudrait ici distinguer diverses sortes de holisme. Le rejet d'un holisme radical ne doit pas nous conduire au rejet de holismes locaux. cf. Peacocke, op.cit.