

## LE NON-LIEU DE L'ESPRIT<sup>1</sup> ?

Pascal ENGEL\*

RÉSUMÉ. — *Analyse critique de deux ouvrages récents dans lesquels Vincent Descombes critique les conceptions cartésiennes et matérialistes contemporaines de l'esprit, d'un point de vue néo-wittgensteinien. Contrairement à ce qu'il croit ni le holisme ni l'externalisme qu'il avance ne sont incompatibles avec une conception causaliste du mental et une forme plus complexe de naturalisme.*

SUMMARY. — *A critical analysis of two recent books by Vincent Descombes, where he criticizes contemporary Cartesian and materialistic theories of the mind from a neo-Wittgensteinian standpoint. Contrary to what he claims, neither holism nor externalism can be incompatible with a causalist view of the mental and a more sophisticated form of naturalism.*

En deux livres publiés à une année de distance, Vincent Descombes vient d'apporter sa contribution à ce qu'il appelle les « disputes de l'esprit » (titre collectif des deux volumes) dans la philosophie contemporaine. Cette contribution n'est pas mince, ne serait-ce que par la taille de l'ensemble (plus de 700 pages, qu'il faut lire, malgré les deux volumes, comme un ensemble indissociable). Il y présente une bonne partie des théories actuelles qui portent sur la nature de l'esprit, du mental, et des phénomènes mentaux surtout dans la tradition de la philosophie analytique anglo-saxonne ; il les compare, à la fois historiquement et systéma-

\* Université de Caen, UFR des Sciences de l'Homme 14032, Caen.

1. A propos de Vincent Descombes, *La dentée mentale*, Paris, Minuit, 1995, 350 p. ; *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, 350 p.

*Revue philosophique*, n° 4/1997, p. 447 à p. 459

tiquement avec leurs antécédents dans la philosophie classique, et avec leurs homologues et leurs rivales dans la philosophie contemporaine de tradition plus « continentale » et en particulier française. Et il les discute en les confrontant à sa propre doctrine sur la nature de l'esprit, le « holisme anthropologique ». Ce faisant, il entend jeter les fondements d'une théorie renouvelée non seulement de l'esprit et du langage, mais aussi de l'action et du social, qui conduit à une philosophie des sciences humaines à la fois systématique et originale.

En philosophie des sciences humaines et sociales, il y a, comme on sait, deux grandes traditions : la tradition empiriste et positiviste, qui remonte à Hume, à Comte et à Mill, selon laquelle les phénomènes humains sont susceptibles d'explications causales comparables à celles qui ont cours dans les sciences naturelles, et la tradition kantienne-herméneutique, qui remonte aux romantiques et à Dilthey et Weber, selon laquelle ces phénomènes sont avant tout des phénomènes de sens qui font l'objet d'une compréhension et d'une interprétation. Dans chacun des cas, ces conceptions se fondent sur des théories spécifiques de l'esprit : l'associationnisme psychologue pour la première (chez Mill mais non chez Comte) et une théorie de l'intentionnalité et de la conscience dans le courant phénoménologique. Si l'on excepte un autre courant majeur au XX<sup>e</sup> siècle (le structuralisme, sur lequel on reviendra), ce que l'on appelle aujourd'hui les « sciences cognitives » sont plutôt les héritières de la tradition positiviste, alors que les conceptions herméneutiques sont les descendantes de la phénoménologie. Les premières passent pour avoir renouvelé à la fois les « sciences de l'esprit », comme la psychologie, les neurosciences, ou l'Intelligence artificielle, mais aussi, par extension, les sciences de l'homme comme la linguistique, l'économie, la sociologie et l'anthropologie (bien que l'extension semble moins aisée dans ces dernières), et ainsi conforté le modèle unificateur du naturalisme causal. Les secondes font de la résistance. Descombes se classe assez nettement dans le second camp par son rejet du modèle « cognitiviste » et son insistance sur la division entre connaissance de l'homme et connaissance de la nature ; mais il serait faux, comme on va le voir, de le classer parmi les membres du courant phénoménologique-herméneutique proprement dit, ou de voir en lui seulement un néo-diltheyen.

*La denrée mentale* (titre heureux emprunté à Mallarmé) se présente avant tout comme une critique de ce que l'auteur appelle, à la suite de Fodor, la « nouvelle philosophie mentale ». Elle repose en

gros sur les idées suivantes : *a*) les phénomènes mentaux et les propriétés mentales existent (réalisme, mentalisme) ; *b*) ils sont identiques à des phénomènes ou propriétés physiques internes aux organismes qui les ont (matérialisme) ; *c*) ils sont de nature « calculatoire » ou « computationnelle » sur le modèle des états mentaux d'un ordinateur (fonctionnalisme). Le résultat, défendu par Fodor, qui se présente aussi comme le philosophe officiel des sciences cognitives, est ce que l'on a appelé un néo-cartésianisme matérialiste. Cette alliance apparaîtra contradictoire à beaucoup : les cartésiens « classiques » rejeteront *b*) et jugeront que si les phénomènes et processus mentaux sont identiques à des phénomènes et processus physiques, alors ils ne sont pas « accessibles à la première personne », ce qui contredit un axiome de base du cartésianisme ; et les matérialistes classiques hésiteront à admettre *a*) : car si les processus mentaux *sont* des processus physiques, comment peuvent-ils exister de façon autonome ? Descombes commence par prendre Fodor au pied de la lettre, quand celui-ci proclame que son matérialisme mentaliste est une résurrection de l'ancienne « philosophie mentale » qui régnait à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dans les universités anglaises (et surtout écossaises) et qui reposait sur une conception (lockéenne) représentationnelle de l'esprit. Et il s'emploie à essayer de montrer que le néo-représentationnisme est tout aussi absurde que son ancêtre.

Sa stratégie déploie, avec beaucoup de verve et d'habileté, une double dialectique. D'une part, il prend Fodor au mot, et assimile sa position tantôt à celle de l'ancienne métaphysique de la *way of ideas* des empiristes britanniques, tantôt à une métaphysique implicite dans le structuralisme français des années soixante : de même que le structuralisme de Lévi-Strauss cherchait une explication scientifique des phénomènes mentaux dans un « inconscient structural », le cognitivisme de Fodor est à la recherche d'un inconscient cérébral. Mais pas plus que les structuralistes n'avaient été capables de fonder leurs explications sur cette science idéale d'un inconscient matériel des signifiants, Fodor n'est capable de produire les signes cérébraux qui sous-tendent les manifestations du comportement selon lui. Il travaille comme les structuralistes, sur un plan totalement abstrait et imaginaire. D'autre part, Descombes adresse des critiques spécifiques au mentalisme de Fodor. Pour l'essentiel, il les emprunte à Ryle et à Wittgenstein : le matérialisme mentaliste de Fodor repose sur le mythe de processus mentaux internes qui détermineraient les propriétés des actions externes observées. Mais, soutient notre auteur : 1 / Les représenta-

tions internes symboliques (inscrites dans le langage de la pensée) sont parfaitement indéterminables parce qu'elles ne peuvent être déterminées isolément : les « croyances » inscrites dans la « boîte à croyance » n'ont pas de sens en dehors d'autres croyances (en ce sens Descombes défend le « holisme » du mental contre l'« atomisme » de Fodor); et 2/ On ne voit pas comment ces représentations, en tant que symboles *physiques* et *doués de contenu sémantique*, pourraient avoir un pouvoir causal. Ce qui sous-tend cette critique est la thèse wittgensteinienne selon laquelle on fait une erreur de « grammaire » quand on traite les raisons comme des causes du comportement, et la thèse rylienne-wittgensteinienne (reprise par Kenny mais plus anciennement aristotélicienne) selon laquelle on fait une erreur de catégorie quand on dit que le *cerveau* pourrait être le sujet de la pensée : les actions, les pensées se prédisent des individus tout entiers, et de leurs activités, pas de leurs parties. Le dualisme cerveau/corps remplace chez Fodor le dualisme âme/corps. La même critique est adressée à la thèse du cerveau comme ordinateur sur laquelle s'appuie la version fodorienne des sciences cognitives.

Le dernier groupe de critiques porte sur la dualité intérieur/extérieur qui préside à la nouvelle philosophie mentale (mais c'est l'autre face de la pièce mentaliste) : les états mentaux auraient, selon cette philosophie, un statut « étroit », relatif aux propriétés internes des individus, et un statut « large », relatif aux propriétés et relations que l'individu a avec son environnement. A la suite de nombre de philosophes qu'on appelle « externalistes », Descombes soutient que cette dichotomie est illusoire : les états mentaux ne sont pas internes, et les contenus mentaux ne peuvent pas être « étroits » ; ils sont *nécessairement* dirigés vers l'extérieur. Contre le cognitiviste, il défend ce qu'il appelle un fonctionnalisme bien compris, où l'esprit se définit non pas par les rôles causaux internes à une mécanique mentale, mais par rapport à l'environnement social et biologique des sujets. On pourrait penser que cela n'interdit pas une certaine forme de connaissance scientifique de l'esprit. Mais Descombes s'attache principalement, dans *La denrée mentale*, à défendre la division entre *Geisteswissenschaften* et *Naturwissenschaften*, et par conséquent à rejeter la théorie selon laquelle il peut y avoir une science de l'esprit au même titre que les sciences naturelles. Son argument général peut être résumé ainsi : a) en expliquant l'esprit du point de vue causal, et non pas du point de vue des raisons ou de la compréhension, on commet une erreur de catégorie fondamentale, et on souscrit à une conception mécaniste

de l'esprit (le cognitivisme) qui est une résurgence pure et simple de l'associationnisme mécaniste du XIX<sup>e</sup> siècle; de plus, *b*) cette perspective mécaniste n'est pas, malgré les apparences, opposée à la perspective introspectionniste d'une philosophie « cartésienne » de la conscience, car le néo-cartésianisme contemporain d'un Fodor conçoit l'esprit comme une cause interne de processus intrinsèquement mentaux; *c*) mais l'esprit n'est pas « à l'intérieur », dans un univers de causes mentales; il est à l'extérieur, dans ses œuvres; *d*) s'il y a psychologie, elle est herméneutique: elle ne peut distinguer un régime spécial de l'esprit qui serait propre aux individus et qui serait dans leur tête d'un régime de l'esprit qui serait dans ses œuvres sociales, ou culturelles; par conséquent il ne peut y avoir vraiment de psychologie; elle se tient dans un impossible entre-deux, entre les dimensions physique et culturelle.

La théorie de l'esprit à laquelle souscrit Descombes – qu'il résume utilement dans les cent premières pages des *Institutions du sens* – est ce qu'il appelle d'une part un « intentionnalisme », d'autre part un « holisme anthropologique ». Le premier terme la range parmi les conceptions qui, à l'instar de celle de Brentano, maintiennent l'irréductibilité de l'intentionnel au physique. Mais ce n'est pas une conception dualiste, on l'a vu, ni phénoménologique au sens husserlien du terme, qui abstrairait les états intentionnels et leurs contenus pour en dégager les lois d'essence à partir d'un rejet de l'« attitude naturelle ». Un état intentionnel (comme l'attente, ou la recherche) et son contenu ne se donnent que par rapport à d'autres états intentionnels, mais aussi par rapport à tout un contexte de pratiques, de règles et de dispositions, et en particulier d'actions, et donc de propriétés dont il faut souligner qu'elles sont réelles et dans le monde, et non pas, comme chez Husserl, dans une sphère subjective (mais c'est une interprétation idéaliste de la phénoménologie, que nombre d'interprètes rejettent: à tout le moins la question peut se poser de savoir si la phénoménologie n'est pas un idéalisme). L'intentionnalisme, de ce point de vue, ne tient pas tant à l'intentionnalité qu'à l'intention et à l'action. C'est une thèse que l'on trouve chez Wittgenstein, mais aussi chez ses disciples britanniques comme Geach et Kenny, deux sources importantes d'inspiration de Descombes, ainsi que le pragmatisme de Peirce.

Cette dépendance contextuelle essentielle des états mentaux rattache la théorie de Descombes à ce que l'on a appelé le holisme du mental dans la philosophie américaine contemporaine, thèse défendue par Quine et Davidson, et à laquelle est consacrée une bonne partie des analyses des *Institutions du sens*. Traditionnelle-

ment, la notion de « holisme » désigne plutôt les doctrines selon lesquelles la partie n'est pas séparable du tout, et s'applique surtout à la théorie en sociologie selon laquelle les totalités sociales priment sur l'individu. L'un des intérêts du livre est de chercher à rapprocher ce sens de celui où l'on parle de holisme du mental et du sémantique, en montrant que l'un ne devrait pas aller sans l'autre. En effet, les philosophes américains entendent par « holisme » surtout l'idée qu'un énoncé n'a de sens, ou qu'un état mental ne peut être identifié, indépendamment d'autres (voire de tous les autres, dans une version radicale), au sein d'une collectivité d'énoncés ou d'états. Descombes note à juste titre que ce sens reste fort abstrait, et laisse de côté la nature spécifique du système ou du tout auquel un élément appartient. A cela il oppose une autre sorte de holisme, anthropologique ou structural, qui analyse les conditions dans lesquelles les totalités intègrent leurs parties. Ici le livre prend un tour complexe. Descombes y traite des conditions logiques et ontologiques (les secondes déterminées par les premières) par lesquelles on peut parler de totalités. Il rejette, par des arguments assez familiers, l'idée d'individu collectif entretenu par une certaine forme de holisme « collectiviste », puis spécifie les liens que le holisme structural qu'il préconise doit établir entre une totalité et ses éléments. Ces liens doivent être de priorité du tout sur les parties, qu'il faut entendre comme primat des relations sur leurs termes. Cette thèse est celle qu'au début du siècle Russell critiquait chez Leibniz et Bradley sous le nom de « doctrine des relations internes ». Le propos de Descombes est de montrer qu'il y a une version modérée de cette thèse, selon laquelle on peut rendre les relations internes à leurs termes sans pour autant réduire, comme le prétendait Russell au sujet des idéalistes et des monistes, les relations à leurs termes. Mais la vraie théorie logique et philosophique des relations, selon Descombes, ne se trouve pas chez Russell ni chez Leibniz ; elle se trouve chez Peirce. Elle est une théorie des relations *triadiques*, du type « X donne Y à Z ». Un « ordre de sens » ne peut être, selon Peirce, une simple relation entre deux termes. Il faut un troisième terme, un interprétant, qui donne à la fois le lien propositionnel et les conditions d'un signe intentionnel. On aurait pu s'attendre ici à ce que l'auteur s'embarque dans la théorie peircienne des icônes, index et symboles, et développe sa théorie du signe. Mais son but est principalement de montrer les conditions logiques, dans une théorie structurale et formelle des relations, du holisme du sens.

A partir de là, on rejoint la conception anthropologique de l'auteur, par une analyse de la théorie du don de Mauss (justement une

relation triadique) et de sa lecture par Lévi-Strauss. Descombes reprend ici ses critiques du structuralisme. Ce qu'il retient de cette doctrine, c'est la notion d'une société comme « système objectivé d'idées » (Durkheim), et corrélativement de l'esprit comme incarné dans ce système social. Mais il rejette l'idée que ces structures seraient des structures psychiques inconscientes, comme le veut la thèse du « matérialisme du signifiant ». Ce sont des règles, parfaitement conscientes, admises par des individus. Il reste alors à l'auteur à développer la théorie de l'« esprit objectif » incarné dans ces règles au sein d'un ordre de sens social. Ce n'est ni un ensemble de choses, ni un ensemble d'actes mentaux, mais une sorte d'esprit des *institutions*, formé par des partenaires dans une relation triadique intentionnelle et de communication. C'est la situation dialogique ou d'interlocution qui permet le « discernement » des pensées, au sein d'une interaction sociale et communicationnelle. On échappe ainsi, selon Descombes, à l'objection qu'adresse Fodor aux holistes, de rendre le sens et les contenus mentaux indéterminés, en rapportant chaque atome de sens à un tout indéfini. Quand deux individus parlent ensemble, ils peuvent savoir ce qu'ils disent et pensent en se rapportant l'un à l'autre, et en identifiant un usage collectif de leurs signes.

Je viens de résumer à grands traits un ensemble complexe et riche. Le lecteur trouvera dans ces deux livres bien d'autres développements, en particulier une excellente analyse du fameux « test de Turing » en Intelligence artificielle (*La denrée mentale*, chap. 8), de très utiles confrontations entre l'ontologie et la logique chez Aristote, Leibniz, et, comme on l'a vu, Peirce (*Les institutions du sens*, chap. 16 et 17), Husserl ou Hegel (*Les institutions du sens*, introduction et chap. 17 et 19). Le style est en général clair, souvent mordant, drôle, et bourré de références distrayantes à la littérature (Flaubert, Balzac, Proust, Dumas, le Sapeur Camembert, etc.). Mais il n'évite pas, dans son cheminement complexe, certaines digressions qui font perdre le fil, ni des redites, ni une certaine verbosité dans certains cas quand il se laisse aller à développer un exemple.

Les remarques critiques que je voudrais faire portent à la fois sur la stratégie d'argumentation et sur le fond. On ne peut qu'admirer la façon de l'auteur de donner des aperçus synthétiques sur de vastes courants de pensée et de rapprocher des questions traditionnelles de métaphysique, de logique, et de philosophie de l'esprit avec leurs avatars contemporains, ainsi que le souci de montrer que les doctrines contemporaines de la philosophie analytique peuvent

être utilement confrontées avec celles auxquelles les philosophes français sont familiers (en particulier le structuralisme et la phénoménologie, où l'on retrouve le Descombes de *Le même et l'autre*, Éditions de Minuit, 1979, et de *Grammaire d'objets en tous genres*, Éditions de Minuit, 1983). Je ne doute pas que cette démarche permette, à des lecteurs que le vocabulaire des théories de l'esprit « américaines » rebute, de s'y retrouver mieux que quand on discute ces théories dans leur vocabulaire propre. L'intérêt d'unir une culture historique et une culture « analytique » est de permettre de voir mieux les enjeux de la seconde, qui se perdent souvent dans des querelles qui semblent purement internes à la tradition analytique et scolastique, et ainsi d'en révéler certains présupposés. Mais cette démarche a aussi son prix, parce qu'elle ignore le fait qu'un certain nombre de thèses discutées par Descombes l'ont été au sein de la tradition analytique, et pourraient éclairer sa propre discussion. Premier exemple : dans la littérature récente sur les phénomènes mentaux, il y a tout un débat opposant ce que l'on appelle l'« individualisme », la thèse selon laquelle les états mentaux sont « dans la tête » et « dans l'individu », à l'« externalisme », la thèse selon laquelle ils sont « au dehors », qui oppose des auteurs comme Fodor à des auteurs comme Putnam, Burge et Davidson entre autres. Ces derniers ont proposé toute une batterie d'arguments et d'expériences de pensée qui conduisent, en particulier dans ce que l'on appelle l'externalisme « social », à des conclusions assez voisines de celle de Descombes. Mais les premiers ont répliqué qu'il était possible de concilier le caractère « interne » des états mentaux (« étroits ») avec le caractère « externe » et social (« large ») des contenus mentaux. Il aurait fallu répondre à ce genre d'arguments<sup>1</sup>.

Deuxième exemple : Descombes fait comme si toute théorie « mentaliste » du type de celle de Fodor était nécessairement une théorie de l'esprit mécaniste et causale, et nécessairement incompatible avec une conception « externaliste ». Mais ce n'est pas évident. Pourquoi toute théorie causale du mental est-elle vouée à être mécaniste ? La philosophie de Davidson, dont Descombes ne dit mot, permet une telle perspective. En se focalisant sur Fodor et le cognitivisme et en faisant comme si les sciences cognitives parlaient

1. D'autant plus que des combinaisons de ces thèses sont également possibles en philosophie sociale. Ainsi Philip Pettit (*The Common Mind*, Oxford, 1993) a défendu une forme de « holisme individualiste » qui pourrait avoir certaines affinités avec la position de Descombes, et qui opère précisément les rapprochements entre les théories de l'esprit et les théories sociales et politiques qui forment l'arrière-fond de ces questions.



seulement par la voix de Fodor, il réduit étroitement sa propre perspective. Ce qu'il appelle l'« intentionnalisme », la thèse selon laquelle la philosophie de l'esprit est à intégrer dans la philosophie de l'action, est précisément une position défendue par Davidson. Mais ce dernier ne cesse de répéter que les raisons *sont* des causes.

Je ne suis pas sûr non plus que l'on soit enfermé dans l'alternative entre ou bien adopter une philosophie « mentale » des processus mentaux inconscients (cognitivism) ou bien revenir aux positions de la « philosophie de la conscience ». Dans les deux cas, suggère Descombes, on souscrit à une forme de cartésianisme, bien que pas du même type. La seule porte de sortie, selon lui, c'est la position wittgensteinienne. Mais il y en a d'autres, qui n'impliquent pas nécessairement un rejet de toutes les hypothèses de la psychologie cognitive. On peut souscrire aux critiques de Descombes contre le cognitivism de Fodor, et en général contre le modèle mécaniste du cerveau comme ordinateur, *sans* cependant souscrire à ses critiques contre la psychologie cognitive. Je ne pense pas, pour ma part, par exemple, que la notion de « connaissance tacite » de règles de grammaire par exemple, défendue par Chomsky, soit nécessairement confuse. Descombes, dans la veine wittgensteinienne, fait remarquer que l'on ne dit pas que l'homme pense avec son cerveau, ou qu'il « a des croyances » (à titre d'états mentaux), parce que de telles propositions sont « non grammaticales ». Mais pourquoi un théoricien n'aurait-il pas le droit d'employer certains termes dans un sens légèrement déviant par rapport à leur sens usuel ? Pourquoi l'« usage » devrait-il être la norme absolue ? Les wittgensteiniens semblent dire que parce que nous avons adopté une certaine façon de parler, nous nous sommes engagés dans une théorie nécessairement fautive. Mais que dire si la façon de parler était une conséquence et non pas une cause de l'adoption d'une certaine théorie ? Pour Descombes, si la psychologie doit s'intéresser aux causes, elle ne découvrira pas des « limites mentales du mental, mais des limites physiologiques du mental » (*La denrée mentale*, p. 216). Mais qu'en sait-on ? Descombes, à la suite de beaucoup d'autres, affirme qu'une enquête causale sur le mental ne pourra jamais que donner les *conditions* empiriques de capacités mentales, mais jamais dire quoi que ce soit sur l'esprit en tant qu'esprit. Mais comment sait-on que ces conditions ne sont pas nécessaires, et qu'elles sont purement contingentes ? Il y a là une volonté de régler *a priori* le statut d'une enquête scientifique qui cadre mal avec les déclarations répétées de Wittgenstein selon lesquelles il ne vise pas à légiférer sur les tâches du savant. Du même coup le rejet de la

psychologie comme « science de l'esprit » apparaît pour le moins prématuré<sup>1</sup>.

Dernier exemple : le « holisme anthropologique » et dialogique de l'auteur entend rejeter le holisme abstrait « collectiviste » dont discutent essentiellement les auteurs américains à la suite de Quine, mais il a des affinités avec l'« interprétationnisme » de Davidson, selon lequel le sens est construit et « discerné » au sein d'une procédure d'« interprétation radicale ». Outre que la position de Davidson s'appuie sur un matérialisme non réductionniste qui, à mon sens, n'interdit pas l'existence réelle d'événements mentaux indépendants de leur réalité « institutionnelle » ni un « intentionnalisme », elle est également compatible avec une certaine version de ce que l'on peut appeler une position externaliste. Je ne peux ici développer cette argumentation, mais une analogie, due à Davidson, l'indiquera peut-être. Quand je prends un coup de soleil, il est clair que mon état peut être à la fois décrit comme étant celui de ma peau *et* comme le produit d'une cause extérieure à moi. En ce sens « avoir un coup de soleil » est *à la fois* un état purement interne de ma physiologie (qu'un dermatologue peut décrire sans référence à autre chose que l'état physique de mon épiderme) et un état qui peut être décrit en référence à des événements externes (les rayons du soleil). Transposons cela au niveau du mental. Quand j'ai un état mental intentionnel comme une croyance (et assumons, contre Descombes, que ce langage de « l'avoir » est sensé), j'ai bien un état interne, identique à des événements physiques ou des dispositions, descriptible par le psychologue et le neuropsychologue. Mais le contenu de cet état n'est pas non plus descriptible indépendamment de ses causes externes dans l'environnement, aussi bien physique que social. Les conditions d'existence de cet état sont *à la fois* « internes » et « externes ». Pourquoi, par conséquent, serait-il nécessairement faux de chercher à identifier cet état par les premières et pourquoi devrait-on se contenter des secondes ? Faute de discuter l'option indiquée, la démarche de Descombes paraît gratuite, et ne rendre compte en tous cas que d'une partie de nos intuitions, celles qui vont dans le sens de « l'externalisme » social. Il y a

1. J'ai développé ailleurs ces critiques, et d'autres critiques de positions apparentées à celles de Descombes, dans *Philosophie et psychologie* (Gallimard, « Folio », 1996), et j'y ai défendu un psychologisme bien compris, qui essaie à la fois de tenir compte des propriétés « holistiques » et « externalistes » du mental, et de la réalité des phénomènes mentaux dans la psychologie des individus.

une vaste littérature qui discute cette option, et sur laquelle Descombes ne dit rien<sup>1</sup>.

Ces quelques remarques ne constituent pas véritablement des critiques, puisqu'elles indiquent seulement d'autres stratégies d'argumentation possibles pour développer des idées semblables à celles de Descombes, mais elles indiquent, à mon sens, que l'on ne peut pas (du moins pas encore) sonner le glas de conceptions de l'esprit qui ne réduiraient pas complètement sa réalité à un ordre objectif incarné dans des institutions et des règles. Il me semble en particulier que le naturalisme contemporain a d'autres ressources que celles du seul Fodor et des théories du langage de la pensée pour développer une conception qui soit à la fois respectueuse de l'externalité des contenus mentaux et de ce que l'on pourrait bien appeler leur réalité psychologique<sup>2</sup>.

Quoi qu'il en soit, l'une des difficultés fondamentales de la thèse wittgensteinienne défendue par Descombes, selon laquelle l'esprit ne peut exister qu'au niveau de la communication et des règles explicites d'usage, est bien connue. Que faire de la perception et des expériences ? Leurs contenus sont-ils seulement, comme le soutient Davidson, des causes des croyances, mais pas des contenus propositionnels proprement dits ? N'y a-t-il pas une réalité des états psychologiques infrapropositionnels indépendamment des jugements ? La vraie pierre d'achoppement entre les conceptions de l'esprit des philosophes contemporains qui mettent la philosophie de l'esprit avant la philosophie du langage et les philosophes qui, comme

1. Sur cette littérature, cf. par exemple P. Engel, « Rôle conceptuel et conditions de vérité », in *Langage et intentionnalité*, éd. D. Laurier, Paris, Vrin, Bellarmine, 1992. J'en dirais autant des théories de la « survenance » du mental, dont Davidson est l'un des promoteurs, que Descombes écarte (*La denrée mentale*, p. 310-319) un peu rapidement, qui permettent de définir un matérialisme non réductionniste. Notons aussi que, en dépit de son rejet de la problématique du « holisme du mental » tel que la comprennent les philosophes analytiques contemporains, il y a, au sein de cette problématique, quantité de débats qu'il n'aborde pas, mais qui auraient cependant été pertinents pour son propos (ici encore Fodor n'est pas nécessairement le meilleur guide).

2. Par exemple le type de fonctionnalisme biologique d'auteurs comme Dretske et Millikan serait-il purement et simplement une variante de celui de Fodor ? D'une manière générale, la stratégie de Descombes, qui consiste à déclarer que telle ou telle théorie n'est qu'une variante d'une autre, a plus d'affinités avec un mode d'argumentation philosophique « continental » qu'avec les exposés détaillés des différences de thèses que pratiquent les philosophes analytiques. Je ne dis pas que certaines de ces assimilations ne soient pas correctes, mais un principe sain de l'argumentation « analytique » est de donner à la théorie de son adversaire le plus de chances possibles d'être correcte avant de la rejeter.

Dummett, Geach et Wittgenstein, continuent de donner le primat à la philosophie du langage dans l'étude des structures de l'esprit, est là, et cette question est absente du livre de Descombes. Ce dernier se montre, ici comme ailleurs, un héritier fidèle de la conception de la philosophie analytique selon laquelle les conditions du sens et de l'esprit se trouvent dans le langage, et sa méthode de « traque » logique et « grammaticale » du non-sens dans les théories mentalistes contemporaines est dans la ligne directe de celle de la tradition classique analytique, qui éprouve de la suspicion pour toute théorie métaphysique de l'esprit et y voit nécessairement la marque d'une confusion conceptuelle<sup>1</sup>. Mais je ne suis pas sûr que toutes les théories métaphysiques soient conceptuellement confuses. Le travail de Descombes en ce sens apparaît plus comme un développement brillant des présupposés de cette conception que comme une véritable confrontation avec les écoles mentalistes qui admettent une forme de primat de la pensée sur le langage. A mon sens, les deux perspectives ne sont pas totalement inconciliables, à condition qu'on évite de parler d'une primauté absolue de l'une sur l'autre, et de déclarer que le mental est uniquement dans le cerveau ou uniquement dans le langage (ou « à l'extérieur », dans les pratiques).

Il resterait aussi à développer les conséquences de cette approche wittgensteinienne pour les sciences sociales. Un certain nombre d'auteurs, comme Winch, l'on fait en anthropologie et en sociologie. Mais ils n'ont pas complètement convaincu que leur position conduise à autre chose qu'à une forme de relativisme. L'individualisme méthodologique qu'admet Descombes est habituellement associé à une forme de psychologisme, ou tout au moins à l'idée que la psychologie, et en particulier la psychologie sociale, a un rôle à jouer dans l'analyse des faits sociaux (y compris en économie où la notion de rationalité est « psychologisée », et à mon sens de manière féconde). Ici encore, on peut se demander si la théorie de l'esprit « objectif » peut encore ménager ce rôle, et si par là même elle n'est pas bien plus proche de la tradition durkheimienne-structuraliste qu'elle ne le dit.

Néanmoins ce n'est pas l'un des moindres mérites de ces ouvrages que d'avoir exposé clairement, avec des arguments sou-

1. La note que Descombes consacre (*La denrée mentale*, p. 111-119) au concept de métaphysique assimile celle-ci, dans son usage légitime, à un concept « opératoire » et descriptif des types de catégories familières, donc à quelque chose comme une « grammaire », au sens wittgensteinien, de ces catégories. Je crois au contraire légitime une enquête métaphysique qui ne soit pas nécessairement conforme à ces catégories.

vent convaincants et forts, une perspective sur l'esprit et le fondement des sciences sociales qui ne peut manquer de renouveler des débats qui se profilent aujourd'hui un peu partout, en sociologie, en philosophie, et en anthropologie, du fait du « retour » du naturalisme et du mentalisme en sciences sociales, et sur lesquels il est vraiment temps que les philosophes interviennent de manière moins dispersée. Si l'on compare, en particulier, ces ouvrages avec deux grands classiques de la philosophie des sciences humaines des années soixante, *Les mots et les choses* de Foucault et *Pensée formelle et sciences de l'homme* de Granger, qui congédiaient des débats comme celui de l'*Erklären* et du *Verstehen* pour développer des conceptions néo-structuralistes, on mesurera à quel point on a aujourd'hui à la fois « changé de paradigme » tout en retrouvant des questions très classiques comme celles de Weber, qu'on n'aurait sans doute jamais dû abandonner.

Pascal ENGEL.