

Paradoxe

PASCAL ENGEL

LA DISPUTE

**UNE INTRODUCTION
À LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE**



Les Éditions de Minuit

PASCAL ENGEL

LA DISPUTE

UNE INTRODUCTION
À LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE



LES ÉDITIONS DE MINUIT

- IDENTITÉ ET RÉFÉRENCE, LA THÉORIE DES NOMS PROPRES CHEZ FREGE ET KRIPKE, *Paris, Presses de l'Ecole normale supérieure, 1985.*
- LA NORME DU VRAI, PHILOSOPHIE DE LA LOGIQUE, *Paris, Gallimard, 1989 (traduction anglaise et seconde édition révisée et augmentée, THE NORM OF TRUTH, AN INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF LOGIC, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1991).*
- ETATS D'ESPRIT, QUESTIONS DE PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT, *Alinéa, Aix-en-Provence, 1992, seconde édition augmentée, INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT, Paris, La Découverte, 1994.*
- DAVIDSON ET LA PHILOSOPHIE DU LANGAGE, *Paris, Presses Universitaires de France, 1994.*
- PHILOSOPHIE ET PSYCHOLOGIE, *Paris, Gallimard, 1996.*
- NEW INQUIRIES INTO MEANING AND TRUTH, dir. P. Engel et N. Cooper, *Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1991.* LIRE DAVIDSON, dir. P. Engel, *Editions de l'Eclat, 1994.*
- THE ANALYTIC-CONTINENTAL DIVIDE, dir. P. Engel, *STANFORD FRENCH REVIEW, 17, 2-3, 1993.*

TABLE DES MATIÈRES

[DU MÊME AUTEUR](#)

[AVANT-PROPOS DE MÉSOTHÈTE](#)

[PROLOGUE](#)

[PREMIER DIALOGUE : ORIGINES](#)

[DEUXIÈME DIALOGUE : VIENNOISERIES](#)

[TROISIÈME DIALOGUE : OXBRIDGE](#)

[QUATRIÈME DIALOGUE : DIASPORA](#)

[LETTRE D'ANALYPHRON À PHILOCONTE SUR LES PARADOXES, ÉNIGMES ET EXPÉRIENCES DE PENSÉE](#)

[RÉPONSE DE PHILOCONTE](#)

[RÉPONSE D'ANALYPHRON](#)

[CINQUIÈME DIALOGUE : PHILOSOPHES MALGRÉ TOUT](#)

[INDEX NOMINUM](#)

[INDEX RERUM](#)

[RÉFÉRENCES](#)

[ADDENDUM BIBLIOGRAPHIQUE](#)

*True wit is nature to advantage dressed,
What oft was thought, but ne'er well expressed ;
Something whose truth convinced at sight we find
That gives us back the image of our mind.*

Pope

Je voudrais donc que, dans vos livres, vous témoignassiez quelquefois un peu de reconnaissance pour vos voisins. Vous n'en usez pas, à la vérité, comme Rome, qui met à l'Inquisition tous ceux qui apportent une vérité de quelque genre que ce puisse être, et qui fait jeûner Galilée au pain et à l'eau pour lui avoir appris que les planètes tournent autour du soleil ; mais que faites-vous ? dès qu'une découverte utile illustre une autre nation, vous la combattez, et même très longtemps. Newton fait voir aux hommes étonnés les sept rayons primitifs et inaltérables de la lumière : vous niez l'expérience pendant vingt années, au lieu de la faire. Il vous démontre la gravitation, et vous lui opposez pendant quarante ans le roman impertinent des tourbillons de Descartes. Vous ne vous rendez enfin que quand l'Europe entière rit de votre obstination.

Voltaire, *Discours aux Welches*.

Tous les grands mouvements passent par trois étapes : ridicule, discussion, adoption.

John Stuart Mill

Never block the way of inquiry.

C.S. Peirce

A en croire la rumeur, les philosophes d'aujourd'hui se divisent en deux catégories. Les uns se font appeler *philosophes analytiques* et prétendent s'opposer à ceux qu'ils appellent *philosophes continentaux*. Cette dernière appellation vient, je crois, du fait que les premiers pratiquent surtout outre-Manche où, comme on sait, on appelle « continental » tout ce qui n'est pas sur les Iles britanniques (on aime à citer le titre d'un quotidien anglais : « Brouillard sur le *Channel* : le Continent isolé »). Mais, par extension, les Américains du Nord, et même les Australiens et les Néo-Zélandais, semblent se ranger du côté des Britanniques. En sorte que, selon ce critère géographique, les philosophes continentaux seraient tous ceux qui sont sur le continent européen, à l'exception de l'Angleterre et de ses anciennes colonies. J'avoue mal comprendre pourquoi il y aurait une telle différence entre les philosophes de l'un ou de l'autre bord du *Channel*. Nous ne sommes tout de même plus à l'époque de Voltaire, qui dans ses *Lettres philosophiques* remarquait que tout ce qui vient d'Angleterre est suspect pour la police du Roy. Il y a bien longtemps que les Français et les Allemands ont intégré la philosophie de Locke et de Hume, tout comme les Anglais celle de Descartes. La philosophie ne peut tout de même pas être si différente selon la géographie ! Que le climat d'un pays ou son petit déjeuner soit « continental » passe encore, mais sa philosophie ? Et que peut bien vouloir dire le terme « analytique » dont s'affublent ces gens ? Toute philosophie n'est-elle pas analyse ? Et n'est-elle pas aussi synthèse ? Aussi me suis-je demandé si cette fameuse *philosophie analytique* n'était pas tout simplement encore une nouvelle secte, comme aiment à en créer à périodes répétées les membres de cette curieuse confrérie des philosophes qui, faute d'avoir, comme les scientifiques, des objets et des méthodes fiables, se contentent de s'inventer des querelles fictives pour maintenir leur profession active et épater le chaland. Je me suis demandé quelles merveilles pouvait bien contenir cette philosophie « analytique » qui fassent qu'elle puisse ainsi se distinguer de la philosophie tout court. J'eus la chance d'assister, récemment, à des dialogues entre un membre de cette secte et un philosophe que l'autre appelait « continental ».

Je présenterai brièvement les deux protagonistes de ces conversations. L'un, Analyphron, qui se veut philosophe analytique, après des études classiques à Paris, a ensuite séjourné aux Etats-Unis, et en est revenu définitivement converti aux méthodes et au style de pensée des philosophes locaux. Il manifeste une certaine agressivité (je dirais même qu'il s'y complaît) contre tout ce qui, de près ou de loin, est « continental ». L'autre, Philoconte, a reçu la même éducation à Paris, mais il n'a jamais été tenté par ce qui se passait outre-Manche ou outre-Atlantique. Les produits de la culture américaine ont tendance à lui inspirer à peu près le même dégoût que celui que lui inspirent Eurodisney et les films de Sylvester Stallone. Pour lui, la vraie philosophie est française et allemande. Le contraste remarquable de leurs caractères et de leurs options promettait une jolie joute, et surtout l'occasion de s'instruire. C'est la transcription complète des enregistrements de ces conversations que je soumets aujourd'hui. Le tout eut lieu, comme la Création, en sept journées. Chacune est à peu près sur un même thème, selon un ordre assez historique. Après un préambule assez vif le premier jour, on aborda le lendemain les débuts de la philosophie analytique (dialogue 1), puis les développements du positivisme (dialogue 2), puis ceux de la philosophie du langage ordinaire (dialogue 3), et enfin ceux de la philosophie américaine contemporaine (dialogue 4), et l'état actuel de la situation (dialogue 5). Le septième jour, nos héros ne se reposèrent pas ; ils échangèrent des lettres, que j'ai placées ici entre le quatrième et le cinquième dialogue.

Enfin, il faut signaler une particularité géographique. Ces conversations eurent lieu sur le campus de l'université de Hong Kong, où nous séjournions tous les trois en 1994, et où nos affinités linguistiques

nous firent nous rencontrer dans le cadre agréable de la *Senior Common Room*, au dernier étage du Lantau Building. Nous devisions chaque jour en contemplant la vue magnifique du port de Victoria. Quel meilleur endroit pour réfléchir sur le destin de la philosophie de l'Occident, que celui où sa culture se fond dans celle de l'Asie et du troisième millénaire ? Tout cela n'aurait pas été possible sans l'hospitalité chaleureuse du département de philosophie, et en particulier de Laurence Goldstein et de Tim Moore qui, même s'ils n'apparaissent pas dans ces conversations, les ont fortement influencées. Qu'ils en soient remerciés.

Hong Kong, décembre 1994

ANALYPHRON. — C'est pour moi un grand scandale que de voir le peu d'ouverture de nos compatriotes pour ce qui se fait en philosophie en dehors de leurs frontières. Récemment, un journaliste ne disait-il pas que la philosophie américaine est « aussi mauvaise qu'un hamburger » ? Que c'est du Mc Do intellectuel ! Il notait qu'heureusement nos grands penseurs ont du succès aux Etats-Unis, mais surtout dans les départements littéraires, les philosophes là-bas étant aussi fins qu'un cow-boy de rodéo. On doute la plupart du temps qu'il y ait même de la philosophie dans le pays de Mickey et de Coca-Cola. On a vis-à-vis des Anglais des sentiments plus mitigés, d'abord parce qu'ils sont supposés tout de même être plus civilisés (nous leur achetons des chaussures et du tweed, et leur envoyons nos adolescents en séjour linguistique), et aussi car après tout Locke, Berkeley, Hume, voire Stuart Mill, sont considérés comme faisant partie de l'histoire de la philosophie (ce dernier surtout pour son féminisme, car on prise assez peu l'utilitarisme ici) même si nous avons toujours quelque condescendance pour ces pauvres empiristes. Mais on a du mal à concevoir que Russell soit un auteur de la taille d'un Leibniz, et il ne viendrait à l'idée de personne de comparer un Moore à Brentano, un Carnap à Husserl ou un Ryle à Heidegger. Pour ne pas parler de Quine, Davidson, Strawson, Dennett ou Sellars, que les Français connaissent à peine. Seul Wittgenstein trouve grâce à leurs yeux, surtout, semble-t-il, parce qu'il écrit en allemand, et parce que les lecteurs continentaux ont été frappés par son style assez sibyllin et par certaines similitudes entre ses idées et celles de Heidegger ! Il n'y en a que pour nos philosophes nationaux, et pour les Allemands. On dirait que la philosophie n'existe que si elle parle allemand ou français !

PHILOCONTE. — N'exagérez pas ! Les auteurs dont vous parlez ont été traduits pour la plupart, et nous ne sommes plus comme dans les années 50, où les Français n'avaient jamais entendu parler de philosophie analytique et regardaient leurs collègues outre-Manche avec la même perplexité que s'ils avaient assisté à une partie de cricket. Il nous arrive, à nous autres « continentaux », comme vous nous appelez, de les lire (bien qu'il nous arrive plus rarement de manger du *fish and chips*). Mais il faut bien dire qu'ils n'ont pas la profondeur, la systématique, l'ampleur des grands philosophes allemands comme Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Husserl, Heidegger. J'admets que depuis Descartes il n'y a pas eu vraiment en France de figure de cette envergure, sauf peut-être Bergson. Mais prenez les grands penseurs français du XXe siècle, comme Merleau-Ponty ou Sartre. Que vous le vouliez ou non, ils incarnent une certaine idée de la philosophie comme tentative pour saisir l'ensemble des choses, pour avoir une vision globale, un système. Or que trouve-t-on chez vos Anglo-Saxons ? Des auteurs qui s'intéressent à de petites questions de logique, ou qui ressassent, en plus mal, ce que les philosophes classiques ont dit depuis longtemps. J'ai lu une fois un article de Moore. Cet aimable Cambridgien se faisait le défenseur du sens commun et prétendait prouver l'existence du monde extérieur en exhibant ses deux mains ! J'ai aussi lu un livre d'Austin, l'« inventeur » des énoncés performatifs, ceux qu'on utilise pour *faire* quelque chose et pas seulement le *dire*. Je n'y ai pas trouvé plus qu'une analyse linguistique assez intelligente, où l'on se demande quelle est la différence entre « Je m'excuse » et « Il s'excuse », entre « Passe-moi le sel » et « Le sel est sur la table ». Mais de philosophie point. Vos « analytiques » semblent ne s'intéresser qu'au langage ! La réalité n'est-elle faite que de mots ? J'ai ouvert leurs revues. Ils passent leur temps à se demander si la proposition « L'actuel roi de France est chauve désigne Chirac ou le comte de Paris, ou si la phrase « Si cette allumette avait été frottée, elle se serait allumée » exprime bien un fait causal. Quand ils n'ont pas la pédanterie de dire des trivialités sur d'autres trivialités, ils ont celle d'habiller leurs fadaises d'un langage logique ésotérique, propre à décourager toute bonne volonté. De qui se moque-t-on ? Autant faire des charades, des mots croisés ou du contrepét. Je préfère lire Queneau ou

Prévert. Vos analytiques me rappellent les scolastiques, la profondeur théologique et ontologique en moins ! Ce sont de petits alciphrons (pardonnez-moi, Analyphron !) qui s'occupent de pattes de mouche ! Comment voulez-vous que les gens, qui attendent de la philosophie qu'elle pose les grandes et les vraies questions puissent s'y reconnaître ? Je veux bien qu'on s'intéresse à ce qu'écrivent des Américains comme Quine. Mais quand je lis dans son *Quiddités* (qui copie le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire) que l'on ne peut justifier l'induction, et que nous ne savons pas si le soleil se lèvera demain, je ne vois pas ce qu'il dit de plus que Hume. Ces gens sont tout bonnement des empiristes. Et nous savons bien, depuis Kant, que, si l'empirisme est bon pour nous réveiller de notre « sommeil dogmatique », il n'est guère bon à autre chose. Il ne suffit pas d'avoir un réveil-matin. Il faut encore remplir sa journée.

ANALYPHRON. — Voilà bien tous les préjugés les plus stupides qu'on entretient sur la philosophie de tradition analytique ! Vous nous parlez de l'obsession du langage de ces auteurs. Mais je n'ai pas eu l'impression que les philosophes continentaux se soient vraiment intéressés à autre chose. Les structuralistes et leurs disciples, Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida, me semblent être des verbalistes typiques : ils croient que la réalité est structurée comme un langage, ils ne cessent de parler du sens et des mots. Quant à l'accusation de s'occuper de pattes de mouche et de ne plus produire de systèmes philosophiques, elle est ridicule. Les positivistes logiques du Cercle de Vienne ont vraiment essayé de produire une théorie de la connaissance systématique. Ils ont certes adopté l'empirisme, mais ils ont cherché à le tirer de ses écueils passés. Et il y a aujourd'hui de grands métaphysiciens dans la tradition analytique : Michael Dummett, David Lewis, Donald Davidson, David Armstrong. Il y a aussi des kantien, comme Strawson. Et qui irait dire que Rawls, le plus grand philosophe politique contemporain, ne s'occupe pas des questions qui intéressent tout un chacun ! Qui nierait que Goodman n'a pas produit une esthétique dans son livre *Les langages de l'art* ? Que voulez-vous de plus ?

PHILOCONTE. — Admettons. Mais ce que vos auteurs sont incapables de voir, c'est la clôture de la métaphysique occidentale, que Heidegger, et même Wittgenstein, dont vous prétendez vous recommander, ont établie. Vos penseurs en sont restés à un stade pré-kantien. Ils croient encore qu'on peut penser comme à l'époque de Leibniz ou de Wolff. Ils nous proposent les enièmes versions de l'innéisme, comme Chomsky, ou de l'empirisme, comme Quine, sans se rendre compte que les métaphysiques dogmatiques sont révolues. Et, quand ils rejettent la métaphysique, c'est au nom du positivisme le plus plat. Qui irait croire la déclaration ridicule de Carnap quand il dit que le métaphysicien est un artiste raté ? Heidegger au contraire nous a montré qu'entre le penseur et le poète il y a des liens si profonds que l'on ne peut plus penser, comme Platon, en termes d'un partage entre ceux qui cherchent la vérité et les producteurs d'apparence. Tous vos logiciens empiristes ont trois siècles de retard. Qu'ils fassent leurs classes d'abord, on les lira ensuite.

ANALYPHRON (*s'énervant*). — Foutaises ! Vous me parlez de Heidegger. Mais voilà justement l'exemple même de la métaphysique scolastique à laquelle plus personne ne peut croire ! *Le néant néante*. Qu'est-ce que cela veut dire ? Les positivistes ont bien raison de dire que c'est du pur non-sens. Oui, quand j'entends de pareilles absurdités, je me sens positiviste bon teint. Mais, pour le reste, vous vous mettez le doigt dans l'œil quand vous pensez que les auteurs analytiques sont tous des positivistes. Ils ont renoncé à la plupart des dogmes du Cercle de Vienne. Ainsi ils ne pensent plus que l'on puisse distinguer les énoncés analytiques (comme « Les célibataires sont non mariés ») des énoncés synthétiques (comme « L'eau bout à 100 degrés »), et le sens du non-sens. Ils ne traitent pas la logique comme l'alpha et l'oméga de la philosophie. Mais ils n'ont pas cessé d'être des rationalistes pour autant. La philosophie continentale n'est que la version contemporaine de la sophistique et de l'irrationalisme.

PHILOCONTE (*commençant lui aussi à s'énervier*). — Vous feriez mieux justement de prêter un peu

plus attention aux sophistes, qui étaient des penseurs profonds. Vous me brandissez vos règles logiques. De quel droit ? Le discours obéit-il à des lois logiques ? Doit-il le faire ? Mais, la logique, c'est la police de l'esprit ! Quelle tyrannie que votre rationalité ! Vous vous en remettez à une conception de la Raison parfaitement éculée. Nous ne pouvons plus croire aux idéaux de vérité, de correspondance, de rationalité, comme si nous en étions encore à l'époque des classiques ou des Lumières. L'un de vos auteurs américains, Feyerabend, l'a bien dit : *Adieu la raison* est le titre d'un de ses livres...

ANALYPHRON. — Il est d'origine autrichienne !

PHILOCONTE (*à présent fort énervé*). — Les bonnes idées viennent d'Europe ! Les Américains sont incapables de croire à autre chose qu'à un évangile naïf : ils croyaient à la Bible et au fusil, ils croient encore à la Raison et à l'Expérience. Peuple de prédicateurs puritains. Quand ils sont pragmatistes, ils le sont de manière vulgaire : ils pensent que la vérité est ce qui paye, qu'elle consiste à passer à la caisse. J'ai entendu un jour une conférence de l'un d'eux, qui demandait : « *What is the cash value of this argument ?* » (« Cet argument est-il payant ? ») La vérité, c'est la pompe à phynances ! Voilà bien le règne de la pensée technique dans toute sa splendeur ! Certes, la vérité a un lien essentiel à la pratique, mais c'est parce que la culture fait partie d'une tradition. Je cite votre Wittgenstein : « Que pouvons-nous donner aux Américains ? Notre culture à moitié pourrie ? Mais les Américains n'ont pas de culture. » Comment voulez-vous faire de la philosophie sans culture ? La nôtre est à moitié pourrie, mais nous en avons une.

ANALYPHRON (*se contenant avec peine*). — Voilà votre avantage : vous êtes (ou vous vous croyez) en mesure de penser le déclin de notre culture. Mais savez-vous faire autre chose que déconstruire, penser le « post-modernisme » et nos éternelles décadences ? Le rôle de la philosophie est-il purement négatif ? Faut-il se réjouir de ce qu'elle ne soit plus capable, que de ramasser les ordures ?

PHILOCONTE (*se levant, agité, de sa chaise*). — Et vos analytiques ? Que font-ils d'autre ? Ils veulent curer le langage de ses impropriétés, ils veulent aussi ramasser les ordures que le langage a déposées dans notre discours. Pour mettre quoi à la place ? Une vieille métaphysique branlante, une répétition de l'histoire. Car ces gens ignorent tout de l'histoire de la philosophie, et ils en sont fiers. On leur apprend la logique, et c'est tout. Ils n'ont jamais lu Descartes, Spinoza, Kant, et tout juste un peu de Platon et d'Aristote. Et ils veulent légiférer sur la pensée ! Qu'ils commencent d'abord par apprendre. Il n'y a pas de philosophie sans histoire de la philosophie, sans une conscience réflexive de cette histoire. Quand on connaît l'histoire, on ne passe pas son temps à la répéter. Vos Américains ne se rendent même pas compte que les « théories » soi-disant nouvelles qu'ils nous proposent dans un habillage logico-mathématique ne sont que des vieilles lunes, énoncées il y a bien longtemps par les philosophes de notre tradition européenne.

ANALYPHRON (*se levant aussi*). — J'attendais cela. Mais, outre que vous semblez ignorer qu'il y a autant de travaux d'histoire de la philosophie outre-Manche et outre-Atlantique que sur le continent européen, que voulez-vous faire en philosophie si vous passez votre temps à élucider ce que les « grands auteurs » ont déjà dit ? Votre philosophie continentale se borne à garder un temple, vous n'êtes que des vestales. Au moins, nous autres analytiques, nous produisons de la philosophie. Nous proposons des théories, nous en discutons, par un échange rationnel.

PHILOCONTE (*perdant contenance*). — Quelle rationalité ? Quel échange ? Vous ne vous posez même pas la question des *conditions de possibilité* de votre discours. Pouvez-vous seulement penser aujourd'hui comme au XVIII^e siècle ? Vous avez une vision complètement intemporelle ! Mais la philosophie n'est pas une science, ce qui a été dit par les auteurs du passé n'a pas le même rapport au présent que dans les sciences. Vous parlez de théories, de thèses vraies ou fausses, comme si en

philosophie on pouvait, comme en chimie, rejeter les théories du passé et en adopter de nouvelles. Vous n'avez pas compris que la philosophie doit sa singularité au fait qu'elle n'est pas la science. Vous êtes des scientifiques, c'est tout. Et que sont vos théories soi-disant nouvelles, sinon du vin californien un peu jeune repiqué de cépages européens dans de vieilles outres ?

ANALYPHRON. — J'aime bien le vin californien, vous devriez goûter quelque bon zinfandel. La philosophie, c'est de la littérature, alors ? ou de l'œnologie ?

PHILOCONTE. — Non plus, même si elle a bien plus d'affinités avec la littérature et la poésie que vous ne le croyez. Elle est unique. Chaque philosophe doit être considéré comme porteur de son projet propre, de ses concepts à lui, de ses personnages conceptuels. Il a son univers, qui est une création idiosyncrasique, au même titre que l'œuvre d'un écrivain, d'un artiste. Il vise certes une certaine vérité, mais celle-ci est intérieure à son système, on ne peut pas l'appréhender de l'extérieur d'un point de vue « scientifique », objectif. C'est pourquoi, en un sens, tous les philosophes ont raison, du moment qu'ils, sont philosophes. On ne peut pas réfuter une philosophie. Et en même temps les philosophes ont tous dit quelque chose de semblable.

ANALYPHRON (*rouge de colère*). — Voilà bien une croyance de continental ! Mais il y a des thèses philosophiques fausses ! Par exemple, croyez-vous à l'idéalisme de Berkeley ? Et vous venez vous-même de dire que l'empirisme est faux ! Les philosophes ne sont-ils pas, comme le commun des mortels, susceptibles de se tromper ? Ne peut-il y avoir des progrès dans cette discipline ? Les philosophes analytiques le croient. Ils mènent un effort collectif, ils se soumettent au jugement de leur communauté. Ce ne sont pas les artistes solitaires que vous décrivez. Votre vision est complètement romantique ! Croyez-vous que vous allez éternellement jouer les bergers de l'être dans des petits chalets de la Forêt Noire ?

PHILOCONTE (*hors de lui*). — Et vous les petits fonctionnaires de la pensée logique dans des universités-supermarchés subventionnées par le Pentagone ?

MÉSOTHÈTE (*s'interposant*). — Messieurs, messieurs ! Du calme, je vous prie. Je mesure toutes vos divergences, mais ne pouvez-vous les étaler plus calmement, comme il sied à de vrais philosophes, amoureux, rappelons-le, de la sagesse ? Le calme de ce club se prête mal à une rixe. Et songez à l'impression déplorable que ferait sur le public, que vous voulez convaincre du bien-fondé de vos styles philosophiques respectifs, une joute oratoire aussi virulente et pour tout dire ridicule. Rasseyez-vous, et reprenez une bonne Tsing Tao. Vous, Analyphron, qui êtes logicien, vous savez que l'argument *ad hominem* est fallacieux. Vous, Philoconte, qui êtes historien, devez être habitué à la variété des systèmes, et à la respecter. Ne peut-on se rasseoir et discuter sans s'animer ? Au fond, peut-être y a-t-il moins de différences entre vous que vous ne voulez bien le dire, comme je l'ai senti à certaines de vos répliques. Commençons par dire ce qu'est vraiment cette philosophie « analytique » dont vous réclamez, sans quoi j'ai peur que votre dispute paraisse bien ésotérique. Voulez-vous bien, mon cher Analyphron, nous l'exposer sans vous énerver ?

ANALYPHRON. — Je veux bien, mais à condition que Philo-conte ne s'interpose pas constamment pour dire des sottises. N'oubliez pas que mon ton polémique vient avant tout du fait que je fais dans ce pays partie d'une minorité, car la philosophie analytique n'y a pas encore acquis droit de cité.

PHILOCONTE. — Mais on ne voit qu'elle ! Regardez les devantures de librairie ! On nous en rebat les oreilles. Il y a même une version rock du *Tractatus* de Wittgenstein^[1]. A quand Carnap en rap ?

ANALYPHRON. — Cela ne change pas encore grand-chose, tant que les professeurs et leurs étudiants ne pensent pas qu'il est aussi important de lire le *Tractatus* ou les écrits de Frege que les *Méditations* de Descartes ou les *Prolégomènes* de Kant, et tant que les chroniqueurs croient encore que Foucault est un

géant de la pensée.

MÉSOTHÈTE. — N'insultez pas nos gloires nationales, je vous prie. Mais n'ayez crainte, Analyphron ; un jour, vos héros de la pensée aussi seront à la mode. Raison de plus pour que vous nous expliquiez ce dont il s'agit.

PHILOCONTE. — Oui. Nous verrons bien sur pièces si on a affaire à quelque chose de si nouveau et de si intéressant.

PHILOCONTE. — Nous vous écoutons, Analyphron. Qu'est-ce que cette fameuse philosophie analytique ?

ANALYPHRON. — Faisons d'abord un petit test pour voir comment vous la définissez vous-même. Et demandons donc à Mésothète de nous le dire, puisqu'il est notre Candide dans cette affaire.

MÉSOTHÈTE. — Si vous voulez. Je dirai que la philosophie analytique, c'est en gros la philosophie du positivisme logique. C'est essentiellement une philosophie anglaise et américaine. « Positiviste », parce que scientiste et empiriste, opposée à la métaphysique, qu'elle tient pour un non-sens. « Logique » parce qu'elle fait de la logique l'alpha et l'oméga de la philosophie. C'est une philosophie qui se consacre essentiellement à l'analyse du langage. Elle est « analytique » aussi parce que les auteurs qui la pratiquent s'intéressent plus à des analyses de détail qu'à de vastes synthèses théoriques. Par exemple, les philosophes analytiques se demandent si, quand on dit que l'actuel roi de France est chauve, on parle de l'actuel président de la République ou si on croit que la France est encore une monarchie. Je dois dire que je trouve cela assez futile. Comment espère-t-on résoudre les grands problèmes, celui du sens de la vie humaine, ou celui de savoir s'il y a de l'être plutôt que rien, quand on se consacre à de telles vécilles verbales ? Les philosophes analytiques aiment bien aussi les exemples empruntés au sens commun ou à des situations prosaïques de la vie quotidienne : ils consacrent des pages à ce qui se passe quand un individu entre dans un restaurant et commande un hamburger, ou à analyser ce qui a pu conduire Marcel à aller à la cuisine boire un verre d'eau, quand Marcel désire boire un verre d'eau et que Marcel croit qu'il y a un verre d'eau dans la cuisine. Aron aussi avait conseillé à Sartre de faire de la philosophie avec un verre d'eau, mais c'était plus profond : c'était de la phénoménologie.

ANALYPHRON. — Je vous remercie, Mésothète. Votre portrait correspond assez bien à la vision que la majorité des gens peuvent avoir de la philosophie analytique.

MÉSOTHÈTE. — Puisque ma définition est incorrecte, donnez-moi donc la vôtre.

ANALYPHRON. — Je ne crois pas que votre définition, ou plutôt votre image, soit totalement incorrecte, même si elle est certainement biaisée. Vous avez raison, en tout cas, de mettre l'accent sur ce que font les philosophes analytiques plutôt que sur les doctrines qu'ils défendent. La plupart de ces philosophes ont pris au sérieux la remarque de Wittgenstein selon laquelle « la philosophie n'est pas une doctrine, mais une activité ».

De ce point de vue, il y a des contrastes très importants entre la pratique des philosophes analytiques et celle de leurs collègues continentaux. Voici une liste de ces différences, un peu caricaturale, mais qui nous sera utile dans un premier temps. Les « analytiques » s'intéressent à des problèmes philosophiques et cherchent à les résoudre. Les « continentaux », eux, ne s'intéressent aux problèmes que dans la mesure où ils ont été formulés, étudiés et ont reçu une réponse chez les philosophes du passé. Ils s'intéressent surtout à l'histoire de la philosophie, et ils sont plus concernés par les interprétations des textes que par la résolution des problèmes, qui sont pour eux déjà résolus ou caducs. Ils visent le plus souvent à produire des commentaires, des gloses, des exégèses, plutôt qu'à poursuivre l'élaboration d'une thèse ou d'une théorie. C'est pourquoi ils s'intéressent plus aux auteurs qu'aux problèmes, plus à l'histoire de la philosophie qu'à la philosophie elle-même. Le style des analytiques est celui des arguments, des réponses aux objections, des distinctions, des descriptions, des exemples et des contre-exemples. C'est un style modeste, qui vise à la clarté et à la communication des résultats, afin d'autoriser la critique. D'où la nécessité de partir de cas simples et prosaïques, que nous pouvons comprendre immédiatement, plutôt

que de cas complexes et intriqués. Le style continental, au contraire, est souvent obscur, littéraire, mélodramatique, « profond ». Il produit plus typiquement des livres que des articles de revue, des ouvrages syncrétiques que des descriptions de détail. C'est pourquoi les écrits analytiques ont souvent l'air, aux yeux des continentaux, plats et superficiels. Ces différences sont liées bien entendu à des différences de thématiques : les continentaux sont concernés par les « grands problèmes » philosophiques de la vie humaine, de la culture et de la politique, alors que les analytiques semblent s'intéresser à des questions purement techniques et spécialisées. Typiquement, un philosophe continental est un intellectuel, dont on attend qu'il prenne position sur les « grands sujets », comme la nature de la démocratie, le racisme et la guerre, alors que, typiquement, le philosophe analytique est un technicien, qui ne semble s'occuper que des questions qui sont du ressort des philosophes académiques, en particulier des questions de logique, ou des questions de type assez scolastique. Là où le brio du continental se manifeste dans l'écriture littéraire, les jeux de mots et les formules, les vastes synthèses, le brio de l'analytique se manifeste dans la manipulation des langages logiques, mathématiques, des concepts scientifiques. Le premier ne répugne pas à intervenir dans les affaires publiques, le second préfère la fréquentation de ses seuls collègues, dans des réunions de spécialistes et dans des colloques professionnels.

PHILOCONTE. — Je souscris en gros à votre description. Mais le portrait de l'analytique que vous venez de faire ne me donne guère envie de me ranger dans son camp ! En même temps, Analyphron, ne croyez-vous pas que les différences que vous venez d'indiquer ne sont pas propres à une division spécifique entre « analytiques » et « continentaux », mais plutôt à une différence plus profonde entre deux conceptions de la philosophie qui remonte à bien plus loin dans le passé, et qui est peut-être même présente dès les débuts de cette discipline ? N'est-ce pas la différence entre ce que Kant appelait le concept « scolastique » et le concept « cosmique » de la philosophie ? Selon le premier, la philosophie est affaire d'écoles, de doctrines, de problèmes, de techniques d'argumentation (la logique, la rhétorique, la dialectique, les disciplines du trivium médiéval). Selon le second, la philosophie n'appartient pas aux gens des écoles, mais au tout-venant. Elle ne s'occupe pas des arguments en forme logique ou dialectique, mais des questions que l'homme de la rue se pose : que puis-je savoir ? que puis-je faire ? que puis-je espérer ? comment vivre ? C'était déjà, en un sens, le reproche qu'adressait Socrate aux sophistes, Epicure aux écoles dialectiques, les philosophes de la Renaissance aux scolastiques, Marx et Schopenhauer aux hégéliens, Nietzsche aux professeurs, Sartre aux sorbonnards, Clément Rosset aux structuralistes, etc. Je m'étonne aussi, Analyphron, que vous appeliez « clarté » le souci du détail logique, qui ne produit en fait que des obscurités « conceptuelles », alors que la philosophie qui parle à tout le monde, la philosophie des petites et des grandes vertus, est claire et limpide.

MÉSOTHÈTE. — La philosophie analytique, c'est la philosophie des pédants, celle des escoliers de Sorbonne que moquait Pantagruel.

ANALYPHRON. — J'attendais cela. Je ne nie pas que le contraste entre deux styles d'enquête philosophique que j'ai esquissé ait ces racines. Mais je crois aussi qu'il est le produit d'une situation assez récente dans l'histoire de la pensée, qu'on peut en gros faire remonter à l'Université allemande et à la fin du XIXe siècle : la naissance du philosophe comme philosophe professionnel, salarié, qui établit sa niche écologique dans les départements universitaires, entouré de collègues et d'étudiants. On aurait cependant tort d'assimiler la philosophie analytique à la philosophie universitaire purement et simplement : car les philosophes continentaux dont j'ai fait le portrait sont tout autant des universitaires que leurs collègues analytiques. Je n'ai pas voulu caractériser une opposition entre d'un côté des « penseurs » libres de toute attache institutionnelle et de l'autre des savants binoclards, des professeurs Unrat de la pensée, mais une opposition entre deux styles de philosophie professionnelle. Cela dit, il est vrai que l'image que tendent à donner d'eux-mêmes les continentaux se veut plus proche des premiers que

des seconds.

Vous avez raison sur un point : nous avons du mal, aujourd'hui, à appréhender ces différences de style en dehors des formations institutionnelles dans lesquelles la philosophie se pratique. Ces différences comptent. Mais je vous propose pour le moment d'en faire abstraction, pour essayer de voir de quoi il est question au sein même des institutions et des pratiques philosophiques, plutôt que de nous interroger sur les contextes qui les ont créées. Permettez-moi donc d'avancer un peu, et de vous décrire, d'un point de vue historique, comment est née la philosophie analytique.

PHILOCONTE. — Soit, nous vous écoutons.

ANALYPHRON (*prenant un ton professoral*). — On peut donner plusieurs sortes de définitions, selon qu'on se place d'un point de vue historique, géographique et socio-culturel, selon qu'on donne une définition doctrinale, d'après les thèses que défendent les auteurs qui s'en réclament, ou stylistique, selon les méthodes qu'ils pratiquent. En fait, tous ces facteurs s'interpénètrent et doivent être pris en compte si l'on veut donner une idée plus ou moins complète. Je ne prétends pas non plus qu'il y ait une définition unique de ce type de philosophie. Peut-être, en tout cas aujourd'hui, n'y a-t-il pas une compréhension commune qu'ont tous les auteurs de cette tradition de ce qu'ils font ou veulent faire. Peut-être n'y a-t-il qu'une ressemblance de famille entre les auteurs et les praticiens de ce style, qui nous interdit de parler de *la* philosophie analytique. Je crois cependant qu'il y a un fil commun.

D'un point de vue historique, on s'accorde en général pour dire que ce qu'on appelle la philosophie analytique a son lieu de naissance en Angleterre, en Autriche et en Allemagne à la fin du XIXe siècle, et qu'elle coïncide plus ou moins avec la naissance de la nouvelle logique, dont l'allemand Gottlob Frege et le britannique Bertrand Russell sont les inventeurs. Frege et Russell ont le projet de fonder les mathématiques sur cette nouvelle logique. Ils appliquent leurs résultats à la philosophie de la connaissance, à la philosophie du langage, et développent des vues métaphysiques et épistémologiques qu'on peut caractériser comme ouvertement réalistes et platoniciennes, en réaction principalement à l'empirisme et le néo-kantisme qui régnait en Allemagne et le néo-hégélianisme qui régnait en Grande-Bretagne. Par l'intermédiaire de Russell, mais aussi de G.E. Moore, la nouvelle logique et le style « analytique » se développent à Cambridge, qui en devient le creuset dans les années 20. C'est là que travaillent les premiers disciples de Frege et de Russell, comme l'autrichien Wittgenstein (venu étudier, sur le conseil de Frege, avec Russell en 1911) et l'anglais Frank Ramsey. Dans le même temps, sous la direction du philosophe allemand Moritz Schlick, un groupe de scientifiques et de philosophes fascinés par les développements de la physique d'Einstein se forme à Vienne, qui se fait connaître sous le nom de Cercle de Vienne. Ces philosophes entendent, comme Russell, appliquer les techniques de la nouvelle logique à la théorie de la connaissance. Outre leur intérêt pour la logique, leurs perspectives sont directement inspirées par l'empirisme de Mach, et par le positivisme, d'où l'appellation qu'ils se donnent de « positivistes logiques ». Ils se réclament des doctrines de Wittgenstein, qui a publié en 1922 son *Tractatus logico-philosophicus*, écrit durant la première guerre mondiale, et de celles de Russell. La tonalité de leur philosophie est fortement anti-métaphysique. Pour eux, la philosophie doit être « logique de la science », et la métaphysique est une sorte de non-sens. Seuls les énoncés qui peuvent être vérifiés empiriquement et scientifiquement ont un sens. Ils s'opposent à la fois au néo-kantisme et à la phénoménologie, que ce soit sous sa version husserlienne ou sous sa version heideggerienne, et entendent donner à la philosophie la théorie des sciences qu'appellent à leurs yeux les changements intervenus en physique, en logique et en mathématiques. Contre l'irrationalisme d'un Spengler, ils se veulent des *Aufklärer*, et en politique des socialistes. Mais le positivisme logique ne vient pas seulement d'Allemagne et d'Autriche. Un disciple polonais du philosophe autrichien Brentano, Kasimir

Twardowski, qui contribua beaucoup au développement de la phénoménologie dans la version de ce dernier, fonde à Lwow une école, qui, avec le renfort de logiciens de Varsovie, comme Lukasiewicz, Tarski et Lesniewski, sera connue sous le nom d'« Ecole de Lwow-Varsovie ». Ces auteurs discutent beaucoup avec les Viennois comme Carnap, Reichenbach, Gödel, Hahn, Neurath. A cette époque un vaste courant est né, qui a ses groupes de discussion, ses filières, e ses conflits internes, et qui trouve son épanouissement dans un congrès de philosophie des sciences tenu en 1935 à Paris. (Je dis cela, mon cher Philoconte, car, durant toute cette période, les Français, qui avaient pourtant contribué éphémèrement à la nouvelle logique avec Louis Couturat, un disciple de Russell tué au front en 1914, sont restés largement en dehors de ces courants : même si de jeunes philosophes comme Cavaillès, Nicod, ou des logiciens comme Herbrand se sont intéressés à ces développements allemands et anglais, ils sont restés totalement isolés, et sont morts trop tôt pour avoir une influence. Il faut dire aussi que Poincaré a eu une influence négative : il rejeta d'emblée la logique de Russell comme stérile).

PHILOCONTE. — N'empêche, mon cher Analyphron, que tout ce que vous venez de décrire nous montre que la philosophie analytique doit peu aux Américains. C'est un mouvement purement européen, et je ne vois pas pourquoi tout à l'heure vous sembliez l'identifier avec une philosophie américaine. Qu'est-ce que les Yankees ont à voir là-dedans ?

ANALYPHRON. — Attendez la suite. Mais vous avez raison. A ses origines la philosophie analytique est un courant européen^[2]. Vous noterez aussi que les premiers critiques de Husserl et de Heidegger étaient allemands ou autrichiens. Le positivisme logique a cependant certaines affinités avec le principal courant philosophique américain de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle, le pragmatisme de Peirce, James et de Dewey. Ces auteurs, surtout James, furent discutés en France (par Bergson, par exemple) jusque dans les années 20, et ils étaient influents en Grande-Bretagne aussi. Mais on ne peut pas dire que le pragmatisme fasse vraiment partie de la « révolution analytique », même s'il est indéniable qu'il a préparé le terrain pour la suite.

Les Yankees, comme vous dites, n'ont commencé à avoir quelque chose à voir là-dedans qu'à partir du moment où la montée du nazisme en Allemagne a poussé nombre de philosophes du Cercle de Vienne et de la tradition analytique européenne naissante vers l'exil aux Etats-Unis. Avec de nombreux savants, comme Einstein, une bonne partie de ces philosophes ont émigré dans les années 1935-1940. Carnap, Tarski, Gödel, Hempel, Feigl, Reichenbach, Von Neumann ont pris des postes dans les universités américaines. Le Viennois « dissident » Popper émigra en Nouvelle-Zélande, puis s'établit en Angleterre après la guerre. Wittgenstein s'était installé à Cambridge dès les années 30. Pendant la guerre, nombre des membres de l'Ecole de Varsovie restés en Pologne furent massacrés par les nazis. C'est pourquoi à la fin de la seconde guerre mondiale le courant analytique a pris, géographiquement parlant, une tournure très anglo-saxonne. En France, comme l'a écrit Robert Blanché, à peine les troupes allemandes avaient-elles quitté Paris que la métaphysique allemande y faisait son entrée (il est vrai déjà largement préparée avant guerre). Si bien que la France, pour une nouvelle génération encore, demeura à l'écart (à l'abri, diriez-vous) du courant qui commençait à dominer le monde anglo-saxon. Dans les années 50, le positivisme occupa la scène aux Etats-Unis, sous l'influence d'abord des philosophes allemands émigrés qui enseignaient dans les universités, et ensuite sous l'influence de philosophes américains directement formés par eux à la logique et à l'analyse linguistique, comme Quine, Goodman, Sellars. Carnap en était plus ou moins la figure centrale. La philosophie analytique dans sa version américaine n'est pas seulement le produit de cette influence. Elle s'est épanouie là-bas en raison non seulement de la prédominance de la culture scientifique et technique, mais aussi de l'organisation très ouverte des grandes universités américaines et du style de la recherche (sans doute aussi tout simplement parce que

les universités américaines étaient plus riches que leurs homologues exsangues en Europe). Ces tendances faisaient déjà partie intégrante du mouvement avant guerre, mais c'est surtout à partir de cette époque que les philosophes analytiques se sont considérés comme des professionnels, travaillant collectivement à l'instar des savants, pratiquant la discussion et largement ouverts à la critique. Les professeurs allemands d'avant guerre ont retrouvé, sous une forme beaucoup plus démocratique, et très différente, il est vrai, ce qu'ils avaient perdu de la vie universitaire dans leur pays d'origine. Mais on ne peut pas dire que le positivisme dominait partout aux Etats-Unis. Les courants pragmatistes, spiritualistes, phénoménologiques, fleurirent aussi. Bien que ses doctrines n'aient pas été acceptées par tous, le positivisme logique a communiqué son langage, ses méthodes, ses concepts, à une bonne partie de la tradition américaine.

Il n'est pas vrai, cependant, qu'après la guerre la philosophie analytique se soit identifiée à la version américaine du positivisme logique. En Angleterre, ce dernier eut une influence, notamment grâce au fameux petit livre-manifeste d'Ayer *Langage, vérité et logique*, paru en 1936, et qui fut un peu la bible du mouvement dans les années 40, mais cette influence dura peu. Déjà, avec Russell et Moore, les Anglais avaient développé leur style propre de philosophie analytique. Après la guerre, le pôle intellectuel passa progressivement de Cambridge, où Wittgenstein enseigna jusqu'en 1949, à Oxford. Il est vrai qu'un événement intellectuel considérable s'était produit entre-temps. Wittgenstein avait abandonné dans les années 30 la plupart de ses doctrines du *Tractatus*, et développé ce que l'on allait appeler sa « seconde philosophie », qui se présente sous une forme moins réformatrice et beaucoup plus descriptive que la première. On comprit surtout qu'il s'agissait d'y analyser la manière dont les problèmes philosophiques naissent d'illusions produites par l'usage ordinaire des mots du langage courant. C'était un thème qui existait déjà dans la version viennoise de la philosophie analytique. Mais à la différence des positivistes et des partisans de l'analyse logique du langage, comme Carnap, Wittgenstein ne proposait pas de réformer le langage usuel. Il proposait en fait qu'on le comprenne mieux, suggérait que le langage ordinaire était parfaitement correct, et que la philosophie devait, par l'analyse de ce langage, « laisser les choses en l'état ». Cela plut aux Anglais, qui, depuis Locke, prisait fort les vertus du sens commun. A la suite de Wittgenstein, mais aussi sous l'influence de deux grands maîtres d'Oxford dans les années 50, J.L. Austin et G. Ryle, le mot d'ordre pour les philosophes devint l'analyse du « langage ordinaire ». On montrait que des usages incorrects des mots produisaient des usages philosophiques erronés, et qu'une fois que l'usage ordinaire était bien compris, nombre de questions philosophiques trouvaient leur solution, ou plutôt leur dissolution. Ce fut la période de ce qu'on l'on appelle l'« analyse thérapeutique » : le philosophe est un peu comme un thérapeute qui soigne les maladies de l'entendement philosophique en montrant comment celui-ci se laisse prendre dans les rets du langage. Mais, même si l'on peut reconnaître là un thème proche de celui du positivisme – écarter l'illusion métaphysique –, la version oxfordienne de la philosophie analytique des années 60 était résolument anti-scientiste et anti-positiviste. Elle insistait sur le caractère critique de la philosophie, mais ne voyait pas en celle-ci une science, ou un département de la science, comme tendaient à le faire les Américains sous l'influence de Carnap et de Quine. Inutile de dire, cependant, que tous les philosophes anglais n'étaient pas d'accord : à Cambridge, des auteurs comme C.D. Broad et Braithwaite poursuivaient, comme Russell, un programme beaucoup plus « scientifique » d'analyse, ainsi bien entendu que Popper, qui enseignait à la London School of Economics.

Les Anglais, donc, avaient pris leurs distances avec le reste du courant analytique américain. Mais, dans les années 60, le positivisme de Carnap et de ses associés fut lui aussi au centre des attaques aux Etats-Unis même. L'un des principaux disciples de Carnap, Quine, qui lui avait rendu visite à Prague dans les années 30 et avait joué un rôle essentiel dans le développement de la logique mathématique aux Etats-

Unis par son enseignement à Harvard, devint aussi son principal critique. Il attaqua, dès les années 40, les doctrines du Cercle de Vienne, rejetant ce qu'il appelle « les deux dogmes de l'empirisme » : la distinction entre énoncés analytiques (comme « Tous les célibataires sont non mariés ») et énoncés synthétiques (comme « L'eau bout à 100 degrés ») et le réductionnisme qui voulait que tous les énoncés scientifiques puissent se réduire à des énoncés d'observation. Il développa sa forme particulière d'empirisme, toujours cependant influencée par les méthodes et les concepts de la logique. A la même époque, la philosophie des sciences s'écartait des méthodes purement logiques d'analyse promues par Carnap, pour devenir plus historique, ou pour considérer plus favorablement des formes de réalisme scientifique. Alors qu'avant 1960 être, un philosophe analytique voulait plus ou moins dire souscrire à des doctrines telles que l'empirisme, le conventionnalisme en philosophie des sciences, et être hostile à la métaphysique, après cette date – ou à peu, près les philosophes analytiques se mirent à défendre toutes sortes de points de vue différents. Ils continuaient à employer des, méthodes logiques héritées du positivisme, mais ils adoptèrent des vues très divergentes en philosophie du langage, en épistémologie et en métaphysique. Finalement, ils cessèrent de s'intéresser exclusivement à ces questions, et beaucoup plus clairement qu'avant ils abordèrent toutes sortes de domaines qui étaient plus ou moins tenus à l'écart par les positivistes : l'esthétique, la philosophie morale et politique, la religion, et surtout la philosophie de l'esprit et de la psychologie. L'unité de doctrine – qui n'exista en fait jamais vraiment – a disparu ; mais nombre de méthodes, un style, bref une certaine manière de travailler, demeurèrent. On peut dire encore aujourd'hui que leur caractère distinctif est la marque du style analytique. Une évolution semblable eut lieu en Angleterre, où l'analyse du langage ordinaire céda la place à des programmes plus variés. En un sens, la diaspora des positivistes a conduit à des styles nationaux très distincts en Scandinavie, en Australie, en Israël. Dans tous ces pays la philosophie analytique est influente, mais elle a pris, comme partout ailleurs un tour très pluraliste et, elle ne parle plus seulement anglais, bien que, ce soit la plupart du temps l'anglais qui est sa langue véhiculaire. Il serait cependant faux d'assimiler, comme on le fait souvent, « philosophie analytique » et « philosophie anglo-saxonne ».

On peut donc distinguer trois grandes périodes de l'histoire de la philosophie analytique au XXe siècle : 1) la période fondatrice, avec Frege et Cambridge en Angleterre, 2) la période viennoise et positiviste, poursuivie aux Etats-Unis jusque dans les années 50, puis 3) celle de la dissolution des idéaux positivistes, en Angleterre d'abord, puis en Amérique, et celle du pluralisme doctrinal actuel.

PHILOCONTE. — Vous venez de nous faire un tableau fort vivant de ce courant. Mais je dois vous avouer, que, à l'exception de la toute dernière période que vous venez de mentionner, qui me paraît plutôt consacrer la fin de la philosophie analytique, je ne vois pas, dans ce que vous avez dit, matière à infirmer les impressions que je vous communiquais au début, un peu vif, de notre discussion. Tout d'abord, qu'y a-t-il de marquant dans ce courant qui en fasse vraiment quelque chose d'original en philosophie ? Je vous confesse que je ne vois guère dans votre panorama que diverses variantes d'empirisme, voire de scientisme, plus ou moins dogmatiques, plus ou moins libérales. En second lieu, qu'y a-t-il qui aille contre mon impression initiale, à savoir que ce type de philosophie ne se préoccupe guère que d'analyse linguistique ? Montrez-moi, je vous prie, pourquoi il est essentiel, en philosophie, d'avoir cette « nouvelle logique » dont vous parliez, et ces « analyses du langage » ? (et de toute façon, si elles sont essentielles pourquoi devrions-nous l'avoir appris plus de Frege que d'Aristote, d'Occam ou de Berkeley ?)

ANALYPHRON. — J'essayerai de répondre à vos deux questions en même temps, en montrant à la fois pourquoi certaines analyses logiques et linguistiques produites par cette tradition sont importantes philosophiquement, et en vous disant pourquoi ces analyses ne sont pas *exclusivement* linguistiques ou logiques. Pour cela, je voudrais reprendre un peu plus dans le détail l'histoire que je vous ai brossée à

grands traits.

Revenons aux origines, c'est-à-dire à Frege, dans la mesure où personne ne conteste qu'il fut le vrai créateur de ce qu'on appelle aujourd'hui « philosophie analytique ». Quand on considère son œuvre et ses intérêts, on constate qu'ils sont limités à des sujets extrêmement étroits et « techniques » de logique et de mathématiques, et, dans une moindre mesure, à des réflexions philosophiques sur ces disciplines. Il passa toute sa carrière à Iéna, à enseigner les mathématiques, et consacra sa vie entière à la logique, sans avoir beaucoup de contacts avec les mathématiciens ni avec les philosophes contemporains allemands. Ses doctrines passèrent à peu près inaperçues jusqu'à ce que Russell vers 1900 les fasse connaître au public anglais, puis Carnap au public allemand et américain. Mais ce n'est que très tard, à partir des années 1950, qu'elles furent étudiées pour elles-mêmes.

Frege est l'inventeur principal de la logique moderne. D'Aristote à Leibniz, le sujet principal de la logique est la syllogistique. Leibniz envisagea un rapprochement de la syllogistique avec l'algèbre, et Boole donna en 1854, avec ses *Lois de la pensée*, le premier traitement systématique de ces relations. Mais, même si elle était « mathématique », la logique de Boole ne dépassait pas en généralité celle d'Aristote. Les contributions des logiciens du XIXe siècle, comme de Morgan, Schröder et Peirce, restent fondamentalement dans ce cadre. Mill, peut-être le logicien le plus lu au me siècle, contribua à la logique inductive, mais il prenait la théorie du syllogisme aristotélicien pour argent comptant. Frege au contraire innove complètement dans sa *Begriffsschrift* (1879), que l'on traduit par *Écriture conceptuelle*. Il reprend en un sens l'idéal leibnizien d'une langue parfaite, *characteristica universalis*, mais il veut aussi un nouveau calcul, *calculus ratiocinator*. Son invention majeure n'est rien moins que celle de la théorie moderne de la quantification, qui est la partie centrale de la logique contemporaine.

La première étape consiste à remplacer les notions traditionnelles de *sujet* et de *prédicat* par celles d'*argument* et de *fonction*, empruntées aux mathématiques. Dans une fonction mathématique, comme

$$y = x^2 + 2$$

un nombre substitué à la variable x est un argument de la fonction, qui prend alors une certaine valeur. Par exemple, si l'argument est 2, la fonction prend pour valeur 6. Frege généralise cela aux fonctions logiques. Il soutient que

est un cheval

est une fonction qui peut prendre comme argument divers objets. Quand cette fonction prend pour argument, disons, Rossinante, elle devient :

Rossinante est un cheval

Autrement dit, elle devient une proposition, vraie ou fausse. Dans le cas présent, la proposition est vraie. Si la fonction avait pris pour argument l'âne Cadichon, la proposition correspondante aurait été fausse. Frege dit que dans le cas des fonctions logiques (ce qu'il appelle les *concepts*) leur valeur est une valeur de vérité, le Vrai ou le Faux. Ainsi « ... est un cheval » est une fonction qui prend pour valeur le Vrai quand l'argument est Rossinante, ou Idéal du Cazeau, ou Jolly Jumper, etc., et le Faux, quand l'argument est Cadichon, Mickey Mouse ou Jules César. Il n'y a pas que des fonctions comme « ... est un cheval », à un argument ; il y a aussi des fonctions, comme « ... est plus léger que... », à deux arguments, ou à trois arguments, comme « ... est situé entre... et... », et ainsi de suite. C'est ce qu'on appelle des *relations*. Frege est alors en mesure de symboliser les propositions générales, comme « Tous les chevaux hennissent ». « Tous » est ce que l'on appelle un *quantificateur*. La logique traditionnelle considérait une

proposition de ce type comme composée d'un sujet, « Tous les chevaux », et d'un prédicat, « hennissent ». Frege tient au contraire le quantificateur « tous » comme une certaine fonction, « pour tout... », qui prend pour argument une *autre* fonction, « ... est un cheval ». « Tous les chevaux » se décompose ainsi en (en écrivant « x » au lieu des « ... » qui occupent la place d'argument) :

Pour tout x , x est un cheval

Il représente alors la proposition générale « Tous les chevaux hennissent » comme une proposition conditionnelle, de la forme *si... alors*, indiquant une relation entre les deux fonctions x est un cheval, et x hennit :

Pour tout x , si x est un cheval, alors x hennit

Ainsi naquit la notation moderne des quantificateurs. On dit aujourd'hui que x est une variable « liée » par le quantificateur *universel* « Pour tous ». On peut aussi représenter le quantificateur *existentiel* « Il existe » dans la proposition « Il existe un cheval qui hennit » :

Il existe un x tel que x est un cheval et x hennit

(Cette fois, la proposition n'est pas conditionnelle, mais conjonctive). Cette notation permet de représenter non seulement la logique syllogistique, mais aussi la logique des relations, qui n'est pas représentée par la syllogistique. Des inférences simples comme « Ceci est la tête d'un cheval ; donc ceci est la tête d'un animal » échappaient à la logique traditionnelle, et deviennent formalisables dans la logique fregéenne. (Peirce, à la même époque, était parvenu à des résultats semblables, mais le cadre booléen de son analyse l'empêchait de les formuler dans toute leur généralité.) L'analyse des propositions générales ou quantifiées est un premier paradigme d'analyse pour une philosophie analytique. Elle permet de représenter un grand nombre d'inférences valides du langage ordinaire, et a ainsi servi de modèle à ce que l'on appelle l'analyse de la *forme logique* des phrases. L'idée de base est que les phrases d'une langue naturelle ont une certaine structure logique, qui n'est pas nécessairement explicite quand on considère seulement leur structure grammaticale, comme la structure sujet-prédicat. La notation canonique des quantificateurs et des variables permet de révéler la structure logique réelle, et ainsi de rendre explicite les relations inférentielles entre phrases. C'est particulièrement net dans, les phrases qui contiennent plusieurs quantificateurs comme

(a) Toutes les filles aiment un garçon

qui peut se lire :

(a') Pour tout x , si x est une fille, il existe un garçon y et x aime y

ou

(a'') Il existe un garçon y , et pour tout x , si x est une fille, x aime y

qui ne veulent pas dire la même chose. Le fait que toutes les filles aiment un garçon n'implique pas qu'il y ait un garçon qu'aiment toutes les filles.

PHILOCONTE. — Je vous arrête, Analyphron. En *quoi* ce genre d'analyse logique permet-il de trouver quoi que ce soit de *philosophiquement* intéressant ? J'ai appris, comme vous, à faire ces formalisations sur les bancs de l'université, Je me suis passablement ennuyé durant ces cours de logique.

Le fait que le père du frère de la sœur de mon grand-père soit mon arrière-grand-oncle est une découverte fort peu intéressante.

ANALYPHRON. — Certes, le fait que la logique nous permette de valider des inférences que nous tenons déjà pour valides peut paraître inintéressant. Wittgenstein disait qu'en logique il n'y a pas de surprises. Et votre objection ressemble à celle de Descartes, ou de Rabelais, qui considéraient que la logique traditionnelle ne peut pas nous apprendre quoi que ce soit, puisqu'elle consistait, selon eux, à systématiser, pédantesque-ment, ce que nous savons déjà. Mais notez qu'ici, avec la logique moderne, on peut valider des inférences qu'on tenait pour valides, mais dont on ignorait *pourquoi* elles l'étaient. En ce sens, on peut apprendre quelque chose, comme le disait Leibniz, par la force de la forme, *vis formae*. Ce que Frege attendait de sa logique est qu'elle nous permette, en découvrant la forme logique du langage, de révéler la structure des *pensées* que le langage exprime. Et vous n'allez tout de même pas dire que cet objectif n'a aucun intérêt philosophique. Révéler la structure inférentielle des phrases de notre langage, c'est révéler une certaine *géographie* des concepts que nous employons, et la systématiser, alors qu'elle est, la plupart du temps, seulement implicite dans notre usage linguistique courant. Aristote, Descartes, Locke, Leibniz, Kant ne faisaient pas autre chose (en ce sens, je dirais qu'ils étaient des philosophes analytiques, eux aussi). Mais, faute d'une logique appropriée, ils manquaient une partie de la structure de notre pensée. Cela répond à votre question précédente, quand vous vous demandiez pourquoi nous devrions avoir appris plus de Frege que d'Aristote ou de Berkeley. La réponse est qu'il avait un instrument plus puissant.

Je vous donnerai un autre exemple, emprunté cette fois non pas à Frege, mais à un philosophe analytique contemporain, Donald Davidson. Davidson remarque que nous tenons pour valides des inférences du type

(1) Jean a couru le marathon en une heure trente

(2) Donc Jean a couru le marathon

Supposez que vous disiez que « Jean » est le sujet dans ces deux propositions, et que « a couru le marathon en une heure trente », et « a couru le marathon » sont respectivement les prédicats attribués à ce sujet. Vous la représenterez alors ainsi

(1') Jean est P

donc (2') Jean est R

Mais cette inférence n'est pas valide, car « R » et « P » sont deux prédicats distincts. Davidson propose que l'on considère « a couru » comme un prédicat non pas à une place, mais en fait à *deux* places (une relation), l'une pour un objet, Jean, l'autre pour une autre entité, un événement, l'événement de courir, ou une course. Il propose aussi que l'on considère qu'il y a une quantification implicite dans ces phrases sur cet événement. Autrement dit, il propose que (I) se lise

(1'') Il y eut un événement x qui fut une course de Jean (2) devient alors

(2'') Il y eut un événement x qui fut une course de Jean, et cette course x fut d'une heure trente.

Il n'y a alors plus aucun problème à comprendre comment on peut inférer la première phrase de la seconde. Cette inférence est valide dans la logique de Frege, qui valide toute inférence de cette forme :

Il existe un x tel que $P(x,a)$ et $R(x)$

donc Il existe un x tel que $P(x,a)$

où a dénote Jean et x est la variable dénotant l'événement en question. Il n'y a pas plus de difficulté à comprendre la validité de cette inférence qu'à comprendre la validité d'une inférence d'une proposition conjonctive de la forme p et q à l'un des membres de cette conjonction.

Cette analyse n'est pas seulement intéressante parce qu'elle nous fournit la forme logique de phrases contenant des verbes d'action' comme « a couru », « nage », ou « boit un litre de vodka ». Elle nous montre, si elle est correcte, que la notion d'*action* contient implicitement celle d'*événement*, et que, si les phrases de cette forme sont vraies, elles impliquent l'existence d'entités telles que des événements. Ce n'est pas une thèse triviale. Car on peut vouloir dire que les événements ne sont pas des entités *sui generis*, des individus ou des substances, mais seulement des *propriétés* particulières (accidentelles) des individus qui accomplissent des actions (c'était l'opinion de Leibniz). S'il est exact, comme le soutient Davidson, que notre langage au sujet des actions renvoie à l'existence d'événements, alors cela nous indique quelque chose d'important sur la manière dont nous pensons la réalité, et peut-être aussi sur la réalité elle-même.

PHILOCONTE. — En quoi notre langage pourrait-il nous dire quelque chose sur la réalité elle-même ? Si je dis, par exemple, que « à certains égards c'est vrai », dois-je admettre qu'il existe des égards, au même sens qu'il existe des tables ?

ANALYPHRON. — Vous remarquerez que, dans le cas qui nous occupe, le langage usuel ne semble précisément *pas* impliquer l'existence d'entités telles que des événements. U ne s'agit certainement pas de sanctionner l'existence de tout ce que notre langue ordinaire nous semble désigner. La représentation en termes de quantificateurs permet d'éviter cette illusion dans de nombreux cas. Par exemple, le célèbre jeu de mots d'Ulysse quand Polyphème lui demande qui il est (« Personne ») repose sur la confusion entre un quantificateur (« il n'y a pas quelqu'un ») et un nom : Polyphème croit que « personne » désigne un individu, alors que sa fonction est précisément de dire qu'il n'y a pas d'individu. Nous verrons d'autres exemples plus loin. Mais sur le fond vous avez raison. Il n'y a pas nécessairement une correspondance terme à terme entre notre langage et la réalité, même si de nombreux philosophes ont cherché à défendre cette thèse. Pour savoir si elle est correcte ou non, vous admettrez qu'il convient d'abord de savoir comment notre langage fonctionne, et comment les mots peuvent désigner des choses. La théorie de la quantification est l'un des moyens de fournir une analyse de ce genre. Il faut aussi un cadre plus général, dans lequel on se demande comment les mots peuvent avoir une signification.

Or Frege s'est lui-même posé cette question. Il a été amené, à côté de ses analyses logiques, à développer une réflexion sur le sens des signes de son « écriture conceptuelle ». Et sur ce point également ses doctrines font partie de l'héritage de base de la philosophie analytique ultérieure. L'une des plus importantes de ces doctrines est la distinction entre le *sens* et la *référence* des expressions. Au début de son article le plus célèbre, « Sens et référence », il considère des phrases comme :

(3) L'étoile du soir est l'étoile du matin.

Cette phrase énonce une identité. Enonce-t-elle une identité entre deux signes, comme si elle disait que ce que l'on appelle « l'étoile du soir » s'appelle aussi « l'étoile du malin » ? Non, nous dit-il, car la phrase en question ne nous apprendrait rien sur des choses ; alors qu'elle nous apprend que deux *objets* sont identiques. La phrase énonce-t-elle alors une identité entre deux objets ? Si c'était le cas, elle n'aurait aucun contenu informatif, car, puisqu'elle est vraie, c'est-à-dire puisque l'étoile du soir *est* l'étoile du matin, on devrait pouvoir substituer un nom à l'autre et (3) dirait la même chose que

(4) L'étoile du soir est l'étoile du soir

qui est trivial. (3) et (4) ont bien, nous dit Frege, la même valeur de vérité, car les deux noms « l'étoile du soir » et « l'étoile du matin » ont la même *référence*, ou dénotation. Mais ces deux noms n'ont pas le même *sens*, et c'est pourquoi les phrases (3) et (4) n'ont pas le même sens. Le sens d'un nom est son « mode de présentation », c'est-à-dire la manière dont l'objet qu'il désigne (son référent) est présenté. On pourrait être tenté de croire que le sens est l'idée, ou la représentation mentale, qui se trouve dans l'esprit de celui qui comprend le nom ou la phrase. Mais Frege rejette avec force cette interprétation. Pour lui, le sens est quelque chose d'*objectif*, indépendant de l'esprit de celui qui utilise l'expression. Penser le contraire serait assimiler le sens à une notion psychologique, comme tendaient à le faire les philosophes empiristes.

Une autre manière de formuler le problème posé par Frege consiste à dire que, partout où l'on ne peut substituer deux expressions linguistiques de même référence sans changer la valeur de vérité des phrases qui contiennent ces expressions (*salva veritate*), le sens de ces expressions doit jouer un rôle crucial. C'est le cas dans tous les contextes où l'on rapporte ce que dit, pense ou croit quelqu'un. Par exemple, supposons que Martin croie que Cicéron est un orateur romain, mais qu'il ignore que Tullius est Cicéron. Dans ce cas, on ne peut attribuer à Martin la croyance que Tullius est un orateur romain. Les deux noms *Tullius et Cicéron*, bien que substituables l'un à l'autre *salva veritate* dans un contexte « ordinaire » (où l'on parle sur les choses, sans rapporter ce qui en est dit ou pensé), ne sont pas ici substituables l'un à l'autre. L'explication que donne Frege de ce fait est que, dans les contextes gouvernés par *dit que* ou *croit que*, la référence n'est pas la référence usuelle ; les noms y ont une référence *indirecte*, et désignent dans ces cas leur *sens* usuel. D'un certain point de vue (le nôtre, celui du rapporteur de cette pensée), Martin croit la même chose quand il croit que Cicéron est un orateur romain et quand il croit que Tullius est un orateur romain. Mais, de *son* point de vue, il ne croit pas la même chose, puisqu'il ignore l'identité des deux individus. Ignorant cette identité, on pourrait dire qu'il ne croit pas que Tullius est un orateur romain. Mais il serait paradoxal de dire qu'il croit que Cicéron est un orateur romain et qu'il ne croit pas que Cicéron est un orateur romain.

Ces problèmes frégeens, et les notions que Frege emploie pour les résoudre, n'ont pas cessé de susciter l'attention des philosophes analytiques depuis un siècle. Une bonne partie de la littérature analytique a été consacrée à la notion de sens, de référence, de nom propre, et au problème des contextes « indirects ».

PHILOCONTE. — Cela ne m'étonne pas ! Querelles d'école ! Trivialités ! Et vous dites qu'on *paye* des gens pour s'occuper de ces questions ?

ANALYPHRON. — On en paye bien d'autres pour analyser la structure du *Dasein* ou déconstruire la déconstruction. Je vous ferai remarquer, Philoconte, que les « trivialités » en question étaient déjà analysées par Aristote. Il examine le sophisme de l'homme masqué dans ses *Réfutations sophistiques* : tu ne connais pas l'homme masqué qui s'avance ; l'homme masqué est ton frère, et tu connais ton frère ; donc tu connais et tu ne connais pas l'homme masqué. Mais je suppose que votre remarque acide signifie : quel est l'intérêt philosophique de ces questions ? Nous aurons encore abondamment l'occasion d'examiner les implications des analyses logico-linguistiques pour d'autres domaines de la philosophie. Mais, pour Frege, l'importance de la distinction entre sens et référence est assez claire. Il veut, d'une part, dire que nos énoncés sont susceptibles de porter sur un monde objectif, c'est-à-dire avoir une référence. C'est vrai aussi des expressions à partir desquelles les énoncés sont formés, comme les noms, les prédicats et les quantificateurs. Les noms propres comme « Napoléon » désignent des objets. Les prédicats, comme « est un général », désignent aussi selon lui des entités objectives (bien que non sensibles, abstraites), des *concepts* (qu'il assimile, comme on l'a vu, à des fonctions). Les phrases elles-

mêmes, selon Frege, désignent des objets : le Vrai ou le Faux, qui sont des entités objectives. En ce sens, « Napoléon est un général », « $2 + 2 = 4$ » et « La Lune est un satellite de la Terre » désignent toutes le Vrai. Cette réification du Vrai et du Faux n'est pas sans poser des problèmes, mais son sens est clair : elle signifie que nos assertions sont susceptibles de porter sur un monde indépendant de notre connaissance. Corrélativement, Frege veut pouvoir dire que notre connaissance est objective, qu'elle ne varie pas selon nos représentations subjectives ou notre psychologie. C'est pourquoi il a besoin de la notion de *sens*, qui exprime le contenu d'une expression, ou d'une phrase. Ce que *dit* une phrase, selon lui, est un contenu cognitif objectif, ce qu'il appelle une *pensée*. Nous exprimons donc une connaissance objective d'un monde objectif, et nos phrases ont des *conditions de vérité* objectives, indépendantes de nous. C'est une forme de *réalisme*, très radicale. Mais quand Frege raisonne au sujet de phrases de la langue ordinaire, comme « Berlin est la capitale de la Prusse », il n'entend pas vraiment justifier le statut réaliste de nos connaissances géographiques, historiques, etc., exprimées dans ce langage. Il pense en fait que ce langage est imparfait, inexact, imprécis, et que seule une langue idéale, comme la logique, peut nous permettre de discerner les relations ontologiques objectives entre les signes et la réalité. Son véritable but est d'assurer l'objectivité de la connaissance mathématique. Ses réflexions sémantiques sont avant tout destinées à promouvoir une épistémologie réaliste des mathématiques.

L'ambition de Frege en philosophie des mathématiques est de montrer que l'arithmétique est analytique. Cette thèse s'oppose d'abord à celle de Stuart Mill et de nombreux philosophes empiristes du me siècle, pour qui nos énoncés sur les nombres sont le produit de généralisations empiriques inductives. Elle s'oppose ensuite à celle de Kant, pour qui les énoncés arithmétiques sont *synthétiques a priori*, et fondés sur l'intuition, au même titre que les énoncés géométriques. Frege accepte cette seconde doctrine, mais il rejette la première, car il pense que l'arithmétique peut être réduite à la logique, qui est analytique. C'est ce que l'on appelle la thèse *logiciste*. Qu'est-ce qu'un énoncé analytique ? Certains philosophes, comme Locke, et Mill, assimilaient les vérités analytiques à des propositions « verbales », comme « Le voisin du dessus habite au-dessus » ou « Tullius est Cicéron » (qui pour Mill ne porte que sur les noms). Frege rejette cette définition comme trop étroite. Kant soutenait qu'un énoncé est analytique quand le concept du prédicat « n'ajoute rien » à celui du sujet, comme dans « L'or est un métal jaune ». Frege trouve cette définition obscure, soupçonne qu'elle repose sur un critère psychologique, et la rejette comme trop étroite également. Pour Frege, une proposition analytique est une proposition qui peut être dérivable seulement à l'aide de définitions, ou une proposition dont on peut déduire une contradiction à partir de sa négation, à l'aide de définitions et en utilisant la seule logique. En un sens, Kant admettait cette définition, mais il tenait la logique comme vide et formelle. Pour Frege, au contraire, la logique n'est pas vide, elle porte sur un domaine de vérités éternelles, qui sont les « lois de l'être-vrai ». Il s'ensuit que pour Frege les vérités analytiques ne sont pas triviales, parce qu'on peut apprendre quelque chose d'une dérivation logique. Les vérités analytiques sont d'autant moins triviales qu'elles contiennent les vérités arithmétiques.

La réduction de la notion de *nombre entier naturel* à des notions purement logiques est l'un des autres paradigmes d'analyse qui auront une influence considérable dans la tradition analytique. Permettez-moi de l'esquisser. Dans ses *Fondements de l'arithmétique*, Frege considère les énoncés portant sur des nombres, comme « Il y a cinq assiettes sur la table ». Il tient ces énoncés comme portant sur des *concepts*. Un concept, comme « assiette sur la table » a des *instances*, ou, comme le dit Frege, des objets qui « tombent sous » ce concept. Ainsi le concept « assiette sur la table » a quatre instances s'il y a quatre assiettes, zéro instance s'il n'y a pas d'assiette sur la table, etc. « Avoir quatre instances » est un concept portant sur un concept, un concept du second ordre, lui-même instancié par tous les concepts qui ont quatre instances, comme « cavalier de l'apocalypse », « fille du docteur Marsh ». Tous les concepts de ce

type sont « équinumériques ». Cette notion peut elle même être définie, sans invoquer le concept de nombre, au moyen de la notion de relation bi-univoque. Et cette dernière notion peut être elle-même définie sans invoquer le concept de « un ». « Correspond à » est une relation bi-univoque car à chaque couteau x correspond une fourchette y , et toute fourchette correspondant à x est identique à y , et pour chaque fourchette x il correspond un couteau y , et tout couteau correspondant à x est identique à y . Dire que deux concepts sont équinumériques, c'est dire que leurs instances sont mises en corrélation par une relation bi-univoque quelconque. Frege définit alors « le nombre qui appartient au concept F » comme « l'extension du concept "équinumérique avec le concept F " ». L'extension d'un concept est la classe des entités qui tombent sous ce concept ou l'instancient. Un nombre est donc une classe de concepts équinumériques. Et Frege dit alors que « n est un nombre » signifie la même chose que « Il existe un concept tel que n est le nombre qui lui appartient ». Il peut alors définir les entiers naturels :

0 est le nombre qui appartient au concept « non identique à soi-même »

1 est le nombre qui appartient au concept « identique à 0 »

2 est le nombre qui appartient au concept « identique à 0 ou à 1 »

et ainsi de suite. Il définit aussi la notion de « successeur » d'un nombre dans la suite des entiers naturels, et montre que tout nombre a un successeur, ce qui valide le principe de l'induction mathématique.

La définition du nombre est obtenue par l'intermédiaire de notions purement logiques, comme celle de relation et de classe, de concept et d'identité, *sans* faire appel à la notion de nombre, faute de quoi elle serait circulaire.

PHILOCONTE. — Mais la notion d'identité ne présuppose-t-elle pas celle d'unité, donc le nombre *un* ? Si deux choses sont identiques, ne sont-elles pas *une* ?

ANALYPHRON. — Bravo, Philoconte ! Vous êtes en train de devenir un vrai philosophe analytique. En effet, des définitions ou des analyses réductrices comme celle-ci supposent non seulement que les notions du *definiendum* n'appartiennent pas au *definiens*, mais aussi qu'elles ne soient pas problématiques. Or nous allons voir que c'est précisément le cas pour la notion de *classe*. Dans le cas de l'identité, Frege suppose simplement que c'est une notion logique.

Pour montrer que les vérités arithmétiques *sont* des vérités logiques, ce qui est la thèse logiciste essentielle, il fallait pour Frege formuler des axiomes qui soient indubitablement des vérités logiques et montrer que les traductions des vérités arithmétiques en vérités logiques s'ensuivent, par des principes d'inférence eux-mêmes logiques, de ces axiomes. Il formula six axiomes de ce type. Mais, en 1902, il reçut une lettre de Russell, qui travaillait au même programme de réduction de l'arithmétique à la logique. Cette lettre contenait le célèbre « paradoxe de Russell » au sujet de la notion de classe. Si Socrate est un homme, il appartient à la classe des hommes. Des classes peuvent-elles être membres d'autres classes ? Oui. La classe des hommes a plus de 100 membres, et est donc un membre de la classe des classes qui ont plus de 100 membres. Une classe peut-elle être membre d'elle-même ? La plupart ne

le sont pas : ainsi la classe des hommes n'est pas un homme^[3]. Mais certaines le sont. Par exemple, la classe des classes est membre d'elle-même. Considérons à présent la classe des classes qui ne sont *pas* membres d'elles-mêmes. Est-elle membre d'elle-même ? Si elle l'est, alors elle n'est pas membre d'elle-même, puisqu'elle est la classe des classes qui ne sont *pas* membres d'elles-mêmes. Supposons maintenant qu'elle ne le soit pas. Dans ce cas, elle est membre d'elle-même, puisqu'elle appartient à la classe des classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes. Donc elle est, et elle n'est pas, membre d'elle-même. Cela viole le principe de non-contradiction. Or les axiomes fregéens de l'arithmétique

impliquent l'existence de cette classe contradictoire. Frege l'admit, et considéra que c'était un coup fatal pour son programme logiciste.

PHILOCONTE. — Je ne vois pas pourquoi. N'aurait-il pas pu simplement dire qu'il existe des objets contradictoires ? Après tout, il y a bien des figures étranges comme les rubans de Möbius, que Lacan nous a fait découvrir, et Escher a peint des architectures contradictoires, comme des chutes d'eau qui à la fois montent et descendent. Frege n'avait qu'à changer de logique. La logique fondée sur le principe de non-contradiction n'est pas la seule logique.

ANALYPHRON. — Vous faites sans doute allusion à la « logique » hégélienne, ou dialectique. Si vous acceptez que des contradictions puissent être vraies, vous supposez que l'on puisse *croire* des contradictions. Mais, dans la logique classique, d'une contradiction on peut inférer n'importe quoi. Par conséquent, si vous rejetez cette logique, vous devez accepter qu'on puisse croire n'importe quoi. Vous devenez la proie idéale des sectes religieuses ! Nul doute alors que vous n'admettiez l'existence d'objets impossibles, comme le cercle carré ou la Sainte Trinité. Mais, sans aller jusqu'à ces extrêmes, vous avez en partie raison. Frege fut abattu par la découverte du paradoxe de Russell, parce qu'il ne pouvait pas admettre une exception au principe de non-contradiction, ni un amendement à la logique. Pour lui, la logique est éternellement vraie. Elle ne peut être changée. Si elle contient une contradiction, elle cesse de décrire le Vrai. Aujourd'hui les logiciens ont envisagé diverses logiques non classiques. Ils n'ont plus la même attitude que Frege. Russell, quant à lui, croyait aussi que la logique classique est la seule logique, mais il proposa que l'on restreignît l'application de la notion de classe, en excluant la formation d'entités comme la classe des classes qui ne se contiennent pas elles-mêmes. Il n'en abandonna pas pour autant le programme logiciste. Cela m'amène à considérer la contribution de Russell. Puisque vous avez fait allusion à la logique hégélienne, sachez qu'elle était, en tant que logique spéculative, prise très au sérieux dans l'Angleterre de la fin du XIXe siècle, où régnait un néohégélianisme avec des auteurs comme Green, Bradley, Mc Taggart et Bosanquet. L'hégélianisme de Bradley en particulier reposait sur l'idée que toute expérience sensible ne peut que nous donner des relations entre objets (entre Sujet et Objet, Espace et Temps, Cause et Effet), et que ces relations sont toutes contradictoires (toutes les relations sont *internes* aux objets qu'elles relient). Bradley en concluait que les relations n'existent pas, et que la seule réalité est celle de l'Absolu, qui est Un et qui unit toutes ces relations en une seule entité. Toutes les relations doivent être internes aux termes qu'elles relient, et en ce sens elles ne sont pas réelles. Comme Frege, qui protestait contre la conception empiriste des nombres parce qu'elle niait, selon lui, leur réalité, Russell s'insurge contre la théorie bradleyenne des relations, et fait précisément porter sa critique sur la conception logique des relations que cette théorie présuppose et sur ses implications. L'une d'elles est que les nombres, et l'espace et le temps, reposent sur des relations. Mais celles-ci ne peuvent être internes, ou réduites à des prédicats des termes qu'elles relient. La logique des relations serait autrement impossible. On ne pourrait, par exemple, dire que « A est à gauche de B », si « est à gauche de B » n'était qu'un *prédicat* de A. Par conséquent, si l'on admet l'existence des relations (et leur caractère *externe*), on doit aussi admettre celle des nombres, de l'espace et du temps. La relation entre Sujet connaissant et Objet connu doit aussi relier deux termes réels (l'objet connu ne se réduit pas à un prédicat du sujet). Il s'ensuit, selon Russell, que, si on rejette la thèse de Bradley sur les relations, on est forcé d'admettre un réalisme. Comme celle de Frege, la démarche analytique de Russell au début du XXe siècle repose sur un manifeste réaliste. Comme Frege, Russell voit le logicisme comme le rempart contre l'idéalisme.

Et, comme Frege, Russell développe des doctrines sémantiques, accompagnant sa reconstruction logiciste. Mais ces doctrines diffèrent de manière importante de celles de Frege. Dans son célèbre article « De la dénotation » < (1905), il considère ce qu'il appelle les « concepts dénotants », *comme tout, rien, un homme, n'importe quel homme, l'actuel roi de France*. Comme Frege, il analyse ces concepts au

moyen de la notion de quantification et de variable. En gros, ce que Frege appelle concept » est appelé par Russell une « fonction propositionnelle » de la forme « $C(x)$ » où « x » est une variable. Les quantificateurs sont ce qu'il appelle des « expressions incomplètes », qui n'ont pas de signification par elles-mêmes, mais en acquièrent une quand elles sont associées à une fonction propositionnelle. Quand on dit par exemple que « Tout homme est mortel », on dit selon Russell que

Il est toujours vrai de x que, x est un homme, alors x est mortel

Il est particulièrement dommageable, selon Russell, de prendre des concepts dénotants comme « l'actuel roi de France » pour des expressions complètes, désignant par elles-mêmes un individu, comme le fait la grammaire usuelle. Si une telle expression est supposée désigner un individu réel, alors la phrase

(5) L'actuel roi de France est chauve.

est fausse, puisque que le sujet ne dénote rien. Mais alors sa négation

(6) L'actuel roi de France n'est pas chauve

devrait être vraie. Or on ne voit pas pourquoi on pourrait dire cela, puisqu'il n'y a pas d'actuel roi de France. Donc (6) devrait être faux aussi. Mais dans ce cas sa négation (5) serait vraie. Faut-il dire alors que ces phrases ne sont ni vraies ni fausses, ou, comme le dit ironiquement Russell, conclure avec les hégéliens, qui aiment les synthèses, que le roi de France porte une perruque ? Mais cela violerait un autre principe canonique de la logique, le *principe du tiers exclu*, selon lequel une proposition est vraie ou bien sa négation, *tertium non datur*. Je suppose, Philoconte, que vous seriez tenté par cette réponse.

PHILOCONTE. — Je dirais surtout qu'il n'y a pas lieu de s'alarmer et d'en faire tout un fromage. Je n'ai pas de mal à admettre qu'il y a quantité de phrases du langage usuel qui ne sont ni vraies ni fausses. Vous perdez quelque peu vos cheveux sur le front, bien que vous en ayez encore une certaine quantité. Êtes-vous chauve ? Oui et non.

ANALYPHRON. — Bon exemple, qui remonte aux arguments « sorites » (du tas, du chauve) de l'Antiquité, et qui est encore très discuté dans la philosophie analytique contemporaine. Frege était, en un sens, d'accord avec vous. Il soutenait que, quand une phrase contient un terme comme « chauve », ou un terme ne dénotant rien, comme « Nausicaa », elle n'est ni vraie ni fausse et n'exprime pas vraiment une pensée. Car les pensées authentiques, pour lui, ne contiennent pas de concepts *vagues* ou non dénotants. Un vrai concept, dit-il, doit toujours avoir des frontières définies. Il s'ensuit, pour Frege, que « Je suis chauve » a seulement *l'air* de m'attribuer une propriété, ou que « Le roi de France est chauve » a *l'air* de parler d'un individu réel, au sens où ces phrases *présupposent* l'existence de l'objet ou de la propriété en question. Mais, en fait, elles n'affirment rien. Seules les phrases contenant des termes dénotants et des concepts non vagues peuvent affirmer ou nier quelque chose.

PHILOCONTE. — Je partage l'opinion de Frege sur le caractère ni vrai ni faux des phrases en question, mais pas son opinion sur le second point, qui me paraît une pétition de principe. Quand je dis que « Peter Schlemill perdit son ombre » (ou, pour prendre un exemple plus proche de votre univers culturel, que « Peter Pan s'endormit dans Ile aux pirates »), je pense bien quelque chose, je dis quelque chose, au moins au sens usuel des mots « penser » et « dire ».

ANALYPHRON. — Là encore, Philoconte, vous vous révélez meilleur philosophe analytique que vous ne voulez bien l'être. Votre opinion est partagée par beaucoup de critiques de Russell, comme Strawson,

dans son article de 1950, « Sur la référence ».

Mais revenons aux arguments de Russell. Ce dernier n'accepte pas que des énoncés comme (5) ou (6) ne soient ni vrais ni faux. Il fait remarquer une conséquence plus, gênante. Si un énoncé contenant une expression dénuée de dénotation n'était ni vrai ni faux, alors nous ne pourrions tout simplement pas affirmer l'existence de quelque chose, puisque on en présupposerait nécessairement (et donc trivialement) toujours l'existence, ni, pour cette dernière raison, nier cette existence. On ne pourrait dire ni que

(7) L'actuel roi de France existe ni que

(8) L'actuel roi de France n'existe pas

Frege s'en tire en admettant apparemment que ces phrases ont un sens, mais qu'elles n'ont pas de référence (pas de valeur de vérité). Russell préfère interroger la forme logique des expressions de la forme « le tel ou tel », ou « le x qui est F » qu'il appelle des *descriptions définies*. L'erreur que l'on commet, selon lui, est de prendre ces expressions comme étant dénotantes, ou comme susceptibles de dénoter un objet, au même titre que les noms propres de la langue Usuelle, comme « Fermina Marquez » (vous voyez, moi aussi j'ai des lettres). En réalité, les descriptions définies ne dénotent rien par elles-mêmes. Ce sont des expressions incomplètes, au même titre que les quantificateurs, qui ne dénotent que dans le contexte d'une phrase. En fait, ces expressions contiennent des quantificateurs, et peuvent être paraphrasées au moyen de quantificateurs. Ainsi une phrase comme (5) se paraphrase :

(5a) Il y a un et un seul x qui est actuel roi de France et ce x est chauve

qui peut encore se traduire, en termes de quantificateurs et d'identité

(5b) Il existe un x tel que x est actuel roi de France, et pour tout y , si y est actuel roi de France, alors y est identique à x et x est chauve.

Plus rien, dans cette paraphrase, ne dénote un individu nommé « l'actuel roi de France ». On dit seulement qu'il y a un seul individu qui a la propriété, d'être actuel roi de France. C'est un énoncé *général*, et non pas *singulier*. Et il est faux, car il n'y a pas d'individu de ce type. Comment peut-on résoudre alors le problème posé par (7) et (8) ? Pour (7), l'énoncé est simplement contradictoire puisqu'il dit qu'existe un individu qui n'existe pas. Quant à (6), Russell fait remarquer qu'il peut être lu de deux manières :

(6a) Il n'est pas vrai qu'il existe un unique individu x qui est actuel roi de France et est chauve

(6b) Il existe un unique individu x qui est actuel roi de France, et il n'est pas vrai qu' x est chauve

(6a) est la négation de (5a) et est donc vrai. (6b) n'est la négation que du second membre de (5a) et est faux, car le premier membre de la conjonction, qui dit qu'il y a un individu qui est actuel roi de France, est faux. A nouveau on échappe à la conséquence que le tiers exclu ne vaut pas pour ces phrases, en révélant l'ambiguïté contenue dans leur forme logique. Cette stratégie est très différente de celle qui consiste à distinguer deux dimensions sémantiques, celle du sens et de la référence, comme Frege.

Russell étend même son analyse jusqu'à soutenir que les noms propres ordinaires, comme « Napoléon » sont en fait des descriptions définies de la forme « le tel ou tel ». Quand vous dites que « Napoléon était un tyran », vous ne faites pas référence à Napoléon, mais vous faites une assertion portant sur l'unique individu qui a telles ou telles propriétés (être un général, né en Corse, auteur d'un

coup d'Etat, etc.). Russell conteste ainsi aussi bien la théorie fregéenne selon laquelle les noms propres ont un sens et une référence que la théorie de Mill selon laquelle ils n'ont qu'une référence ou dénotation (alors que selon Mill les noms communs ont aussi une *connotation*). Russell n'admet qu'une seule catégorie sémantique, celle de signification (*meaning*), qu'il assimile à celle de dénotation. La signification ou dénotation, pour Russell, est une relation directe et immédiate entre une expression et l'entité qu'elle signifie ou dénote. Toute expression ou symbole qui a une signification indépendante (qui n'est pas un symbole incomplet) signifie une entité qui existe. Ainsi, dans la mesure où les prédicats dans une phrase, comme « est, rouge », ont une signification indépendante, ils dénotent des entités réelles, des propriétés ou des universaux. Dans les paraphrases des descriptions définies, les seuls symboles qui dénotent directement des entités sont, outre les prédicats, les *variables*. Russell soutient que nous avons une relation directe et immédiate avec ces entités, qu'il appelle *acquaintance* (connaissance directe). Il est donc amené à distinguer les entités dont nous avons une connaissance directe de celles dont nous n'avons qu'une connaissance indirecte, ou *par description*. Quand je perçois du rouge, j'ai une connaissance directe de l'universel que cette couleur exemplifie. Quand je parle de la reine d'Angleterre, ou de Napoléon, je n'ai qu'une connaissance par description des entités qui instancient ces propriétés. C'est ici que la sémantique de Russell se lie à sa théorie de la connaissance. Et, comme on le voit, cette théorie de la connaissance est, au moins pour les universaux, fortement réaliste ou platonicienne, comme celle de Frege nous saisissons les universaux par une forme d'intuition. Russell, on le verra, donnera un tour beaucoup plus empiriste à sa pensée par la suite.

Nombre d'auteurs au sein de la tradition analytique, à commencer par ceux qui préfèrent l'analyse fregéenne, ont contesté l'analyse russellienne des descriptions et des noms propres. J'ai aussi mentionné Strawson, qui rejette l'idée qu'une assertion contenant une description définie soit une assertion concernant l'existence et l'unicité d'un individu ayant telle ou telle propriété. D'autres, comme Kripke, rejettent la théorie de Russell au sujet des noms propres ordinaires, et proposent des arguments destinés à montrer que Mill avait en fait raison.

La controverse sur les descriptions définies, les noms propres, le sens, et la référence, n'a pas cessé depuis la publication de « De la dénotation ». Elle est exemplaire à bien des égards. D'abord, elle illustre sur des exemples simples le conflit entre nos intuitions au sujet de la signification des mots, et le conflit entre des styles d'explications rivales en sémantique. On accuse souvent les philosophes analytiques de travailler sur un seul type d'exemple, et de le retourner sous toutes les coutures *ad nauseam*. Mais, quels que soient les problèmes que peut poser cette stratégie, elle a l'avantage de mettre en avant les thèses qui s'opposent. Ensuite, elle montre comment on peut travailler en philosophie sur des exemples. Ceux-ci sont, nous dit Russell, l'analogue en philosophie des expériences en sciences expérimentales. Ils permettent de tester les théories sémantiques au moyen de contre-exemples. Enfin, cette controverse montre combien des problèmes en apparence banals concernant la signification d'expressions usuelles cachent en réalité des hypothèses philosophiques importantes. Vous aurez noté, je suppose, le lien étroit entre le problème posé par (7) et (8) et la question traditionnelle de l'être, et entre la question des descriptions définies et celle de savoir si l'existence est un prédicat. Quand Parménide dit que l'être est et que l'être n'est pas, dit-il quelque chose de contradictoire ? Si l'on appliquait ici la stratégie de Russell, on verrait que l'être dont il est question n'est pas vraiment un objet, mais quelque chose comme une description, qui a donc un lien essentiel avec la *prédication*. Plus exactement, quand je dis que l'être *est*, je prédique un prédicat d'un autre. L'existence est donc un prédicat de prédicat. Kant, bien sûr, aurait désapprouvé cette conclusion. Mais cela suffit pour voir que ces petites questions de logique, comme vous les appelez, sont plus profondes qu'il n'y paraît. Et il y a bien d'autres applications possibles de la théorie russellienne des descriptions. Pour toutes ces raisons, Ramsey avait raison de

considérer la théorie russellienne des descriptions comme un « paradigme de philosophie analytique ».

PHILOCONTE. — Je dirais, pour ma part, que c'est au mieux un paradigme d'analyse *logico-linguistique*. Car ce que présupposent toutes ces analyses, y compris celles de Frege, c'est que le langage, ordinaire ou logique, est un moyen d'accès privilégié à la nature de la réalité. Vous n'avez pas cessé de nous parler d'*énoncés*, de *phrases*, de *propositions* (d'ailleurs, je me demande si toutes ces notions sont équivalentes). Mais comment peut-on inférer, de la manière dont on *parle*, quelque chose sur ce qui *est*, sinon parce qu'on croit que les mots renvoient directement aux choses ? N'est-ce pas typiquement le présupposé du langage comme *représentation*, miroir de la réalité ? Et les difficultés que vous nous avez indiquées, avec vos histoires de roi de France ou de Napoléon, sont précisément des difficultés qui montrent que le langage n'est pas le miroir *direct* de la réalité. Tout ceci n'est-il pas, purement et simplement, du *logocentrisme*, la pensée du *même* et de l'identité, le mythe de la présence pure des choses sous les mots ou le préjugé de l'âge classique tel que l'a décrit Foucault ? Notez, d'ailleurs, Analyphron, qu'un Américain, Richard Rorty, a précisément repris cette critique contre les philosophes analytiques dans son livre *Philosophy and the Mirror of Nature*, traduit chez nous sous le titre de *L'Homme spéculaire* (l'un des rares livres américains avec lesquels je me sente en sympathie).

ANALYPHRON. — Vous avez raison, *a rortiori* ^[4]. Frege et Russell partagent une vision de la logique et du langage comme description d'une réalité indépendante. Ils croient que l'enquête sur la structure du langage va nous révéler quelque chose sur la structure du monde. C'est une des implications de ce que j'ai appelé leur réalisme. Mais, avant de les accuser de « représentationnisme », veuillez noter tout de même l'importance du progrès réalisé. Dans la philosophie classique, celle de Descartes, de Locke, et des empiristes en général, et même de Kant, ce n'étaient pas les *mots* qui désignaient des choses, mais avant tout les *idées* ou les concepts dans l'esprit, ou les mots à travers les idées que nous leur associons. La philosophie de Frege et de Russell transfère le pouvoir de représentation des idées aux mots. On passe, comme on l'a dit, de la *way of ideas* à la *way of words*. C'est une des composantes de l'anti-psychologisme analytique aux débuts de ce courant. Et c'est un progrès, car les idées, les représentations mentales, sont des entités obscures : elles sont privées, subjectives, variables d'un esprit à l'autre, alors que les mots et leurs significations sont des entités publiques, objectives, que tout un chacun peut communiquer à autrui. C'est un grand pas que de transférer le pouvoir de connaître et de désigner des choses à des propositions vraies ou fausses, à des signes, plutôt que d'axer la théorie de la connaissance sur l'esprit et ses facultés. Frege et Russell, sur ce point, sont bien non seulement des anti-empiristes et des anti-psychologistes, mais aussi des anti-kantiens, des anti-idéalistes. C'est en ce sens que le britannique Michael Dummett a soutenu que Frege a accompli une révolution en philosophie en plaçant la philosophie du langage en position de philosophie première, avant la théorie de la connaissance et avant l'ontologie. J'ai dit que pour lui il s'agissait d'analyser la structure des pensées, à travers la structure du langage. Mais *pensée* veut dire *contenu d'une proposition*, objective, publique, pas *représentation mentale*.

PHILOCONTE. — Je ne suis pas sûr que l'on gagne à opérer cette « révolution ». Car on définit toujours le langage comme représentation, alors que le langage me paraît plutôt nous rendre les choses opaques. Peut-être n'y a-t-il pas de réalité derrière le langage, derrière nos discours. Et le langage n'est pas le seul mode d'accès à la réalité.

ANALYPHRON. — Je ne suis pas sûr de bien vous comprendre. Car, d'un côté, vous dites qu'il n'y a pas de réalité « derrière » le langage, ce qui me paraît commettre précisément l'erreur de verbalisme que vous reprochez aux analytiques. De l'autre, vous dites que le langage n'est pas le seul mode d'accès à la réalité, ce qui semble supposer qu'il peut y avoir un accès direct, non linguistique, à cette réalité. Peut-

être selon vous y avons-nous accès par une intuition ineffable ?

Voulez-vous nier que, quand nous disons que la neige est blanche et que l'herbe est verte, nous disions quelque chose de *vrai*, parce que la neige *est* blanche et que l'herbe *est* verte ? Et si vous ne le niez pas, croyez-vous que nous le savons par une forme d'intuition ? Voulez-vous nier que la science vise à produire des théories *vraies* ?

PHILOCONTE. — Je veux nier que, quand nous disons que la neige est blanche, nous puissions le dire par une confrontation directe avec la « réalité », y compris pour nos énoncés scientifiques. Nous avons toutes sortes d'autres croyances sur la neige, qu'elle est glissante, que le blanc est une couleur, distincte du noir, etc. Et nos énoncés scientifiques ne sont vrais que parce qu'ils sont formulés dans le cadre de théories qui (l'oubliez-vous ?) sont souvent en compétition les unes avec les autres. Je me demande également si nos énoncés n'ont qu'une fonction référentielle. Je peux dire que la neige est blanche pour exprimer une vision poétique, or exemple.

ANALYPHRON. — En ce cas, vos doutes sont très proches de ceux de philosophes analytiques ultérieurs, qui ont critiqué Russell et Frege sur ces points. Mais vous conviendrez que, pour savoir si la théorie du langage comme représentation de la réalité est fausse, encore faut-il la formuler clairement, et que l'un des mérites de Russell et Frege est de l'avoir fait.

PHILOCONTE. — Peut-être. Mais, même formulée clairement, une erreur est une erreur.

ANALYPHRON. — Si c'est une erreur, il faut montrer qu'elle l'est. Je voudrais voir vos arguments. Si vous admettez qu'il y a des arguments contre cette thèse, alors vous faites un pas en ma direction.

PHILOCONTE. — Cela me paraît plus qu'une erreur, c'est une sorte d'illusion transcendantale, comme celles que Kant a exposées au sujet du réalisme transcendantal : En un sens, on ne peut rien *dire* de la réalité. Pas besoin de passer son temps à argumenter dogmatiquement.

ANALYPHRON. — C'est ce que soutient Wittgenstein ! Bienvenue au club ! Mais, là encore, je voudrais voir les arguments.

PHILOCONTE. — C'est agaçant, cette insistance à vouloir « voir mes arguments ». C'est comme si, au restaurant, le garçon voulait voir ce que j'ai dans mon portefeuille avant de passer à table !

MÉSOTHÈTE. — Ne pouvons-nous remettre ces sujets à plus tard ? Pour le moment, mon impression est surtout que la philosophie analytique se consacre à des sujets bien étroits, linguistiques, logiques, mathématiques. Que peut-elle apprendre à l'homme de la rue ?

ANALYPHRON. — La réponse est que tous les sujets philosophiques n'ont pas nécessairement à être dictés par ce qu'attend le *quidam*. Mais ses attentes sont quand même légitimes. Je suppose que l'une d'elles est que la philosophie nous dise comment vivre, ce qui est bien, ou ce qu'il faut faire, plutôt que de savoir si les nombres sont des objets ou si les relations sont externes. Or détrompez-vous si vous croyez que les analytiques se désintéressent de ces questions. L'un des fondateurs de cette philosophie, G.E. Moore, le contemporain de Russell, contribua beaucoup à l'éthique.

Moore est en fait le véritable initiateur de la révolte contre l'idéalisme hégélien à Cambridge, avant Russell. En 1899, il publia un article, « La nature du jugement », qui affirmait un réalisme extrême, identifiant tout ce dont nous avons un concept à quelque chose d'existant et toute forme de connaissance à une connaissance conceptuelle (une théorie quelque peu échevelée). Dans un autre article, « La réfutation de l'idéalisme » (1903), il distingue le jugement de son objet, et rejette l'idée que l'objet puisse être le produit d'un acte de jugement. Mais, surtout, il appliqua ce réalisme au domaine des valeurs morales, dans son ouvrage majeur, *Principia Ethica* (1903), un ouvrage que le grand économiste Keynes (un autre de ces hommes de Cambridge qui changèrent le paysage intellectuel dans leur discipline) décrivit comme « un nouveau paradis sur terre », et que Virginia Woolf, l'un des membres du groupe de Bloomsbury,

appelait « le livre qui nous a tous rendus meilleurs ». Qu'y avait-il de si extraordinaire dans ce livre ?

PHILOCONTE. — Oui, je me le demande !

ANALYPHRON. — Selon Moore, l'éthique s'occupe du prédicat « bon », qui est indéfinissable, au même titre, selon lui, que le mot « vrai ». Toute tentative pour définir « bon » est voué à l'échec. Pour le montrer, il formule ce que l'on appelle « l'argument de la question ouverte » : prenez n'importe quelle définition de « bon » ou de « bien » (le bien est ce qui procure du plaisir, ou le bien est ce qui est utile au plus grand nombre, etc.) et demandez-vous, du bien ainsi défini : « Mais est-ce bon ? » ; selon Moore, vous pourrez toujours poser cette question, ce qui montre que « bon » est une propriété primitive, indéfinissable par d'autres concepts. Penser que le bien puisse être défini comme une propriété naturelle, comme Mill, qui identifiait le bien au bonheur, c'est commettre ce que Moore appelle « le paralogisme naturaliste ». Ici on peut dire que l'on a affaire à une sorte d'argumentation inverse de celle de Russell au sujet des relations. Russell critiquait Bradley pour avoir assimilé les relations à des propriétés des objets. Moore critique l'utilitarisme pour avoir assimilé le bien à une relation entre la chose bonne et d'autres choses, ou d'autres agents. Le bien, pour lui, est une propriété intrinsèque, indépendante de la manière dont on réagit à cette propriété. Ainsi, les biens tels que l'amitié, la vertu et les plaisirs esthétiques sont des biens intrinsèques, qui ont une unité organique. C'est ce qui plaisait tant au groupe de Bloomsbury.

PHILOCONTE. — Je crois avoir déjà lu cela chez Platon !

ANALYPHRON. — Peut-être. Mais jamais je n'ai dit que les philosophes analytiques sont des gens qui innovent en tous points dans les *doctrines* philosophiques (bien que cela leur arrive à l'occasion). Leurs *-ismes* ne diffèrent pas tant des autres. Il est donc toujours possible de dire que *x* ou *y* « a déjà dit que... ». Mais, ce qui compte en philosophie, ce ne sont pas tant les solutions, que tout le monde connaît plus ou moins déjà. Ce sont les problèmes, les façons de les poser, et les arguments pour y parvenir. Ce qui nous intéresse n'est pas que Russell ou Moore aient été « platoniciens » dans leur théorie du bien ou des universaux. C'est la *manière* dont ils l'ont été, c'est-à-dire la manière dont ils ont formulé leur platonisme, et le type de solution platonicienne qu'ils ont proposé.

PHILOCONTE. — Moi, j'en conclurais plutôt que toute la philosophie est déjà dans Platon, et qu'il n'est pas besoin d'aller voir les épigones, successeurs, descendants, etc., qui sont certes nombreux, puisque, comme l'a dit Whitehead, toute la philosophie ne consiste qu'à ajouter des notes aux dialogues de Platon. Qu'est-ce donc qui est caractéristique de la manière de ces épigones, durant la période dont vous avez parlé, celle du début du XXe siècle ?

ANALYPHRON. — Tout dépend *quelles* sortes de notes. L'épigone de l'un est le révolutionnaire de l'autre. Au risque de me répéter, je dirai que c'est cette importance accordée à la logique et à l'analyse du langage, ce qu'on pourrait appeler le platonisme logique, et les nouveaux instruments inventés à cet effet. Mais il se peut bien que le sens de ces analyses ne soit pas celui qu'on croit souvent qu'elles ont, à savoir que la philosophie devrait s'occuper exclusivement des mots, de la signification. Ce thème apparaîtra plutôt durant la période suivante de la philosophie analytique. Au contraire, Frege, Russell et Moore, si l'on y regarde de près, ne s'intéressent pas vraiment au langage *en tant que tel*. Ce qui les intéresse, c'est la nature de la réalité. Ils s'intéressent à la logique, parce qu'ils pensent qu'elle décrit ce qui est. Et, surtout, ils veulent rétablir dans leurs droits ce que l'on peut appeler les *normes*. Le vrai est la norme du discours cognitif, le bien celle des actions, le beau celle de l'art. Le naturalisme du XIXe siècle réduisait les normes à des produits de la constitution physique, biologique, psychologique, sociale, historique des individus. Les premiers philosophes analytiques veulent rétablir ces normes dans leur indépendance, en réaffirmant, contre l'empirisme, le caractère *a priori* de la logique, le caractère séparé

du bien, l'indéfinissabilité du vrai. C'est pourquoi ils rejettent fortement le naturalisme et le réductionnisme et sont tentés par des réponses « platoniciennes ». C'est pourquoi aussi ils sont si soucieux de distinguer fait et valeur, sujet et objet, concept et objet. A cet effet, la technique de l'analyse joue un rôle essentiel. Analyser, c'est décomposer une notion complexe en notions simples, pour parvenir à ce qui est primitif. La recherche du simple est l'ultime objectif.

Ils ne sont pas les seuls, au sein de la philosophie européenne, à réagir ainsi. En Autriche, Brentano et ses disciples défendaient des idées semblables, bien que sur un arrière-plan plus aristotélicien que platonicien. Brentano comme Moore distinguait acte mental et objet. Il introduisit la notion de contenu intentionnel, comme objet d'un acte mental. Son disciple Husserl généralisa cette notion, et rejeta le psychologisme, sous l'influence de Frege précisément. Un autre disciple, Meinong, développa une théorie des objets intentionnels qui attribuait une forme d'être même au cercle carré et à la montagne d'or, ce qui lui valut à jamais la réputation d'être le plus exubérant des ontologistes. Russell et Moore connaissaient ces théories, et Russell les discuta. Il y avait à cette époque un vrai dialogue entre traditions. Pourquoi celui-ci disparut-il ensuite ? Je pense que c'est parce que, après les *Recherches logiques* de Husserl, la phénoménologie prit un tour nettement idéaliste, qui ne tentait plus les analytiques. Inversement, je soupçonne que le penchant naturel de ces derniers pour le réalisme (penchant souvent surmonté, néanmoins) est ce qui rebute le plus ceux qui ont été formés à l'école de la phénoménologie husserlienne. En définitive, la question importante est toujours la même en philosophie qu'est-ce qui est réel ? Peut-on vraiment croire que ces tables et ces chaises n'existent pas indépendamment de nous ?

PHILOCONTE. — A vous entendre, Analyphron, on dirait que la philosophie analytique à ses débuts est une sorte de courant néoplatonicien, comme il y en eut de nombreuses fois dans l'histoire de la philosophie, à la Renaissance, par exemple.

ANALYPHRON. — Vous ne croyez pas si bien dire. On a quelquefois comparé Moore et Russell aux néoplatoniciens de Cambridge. Mais ces tendances néoplatoniciennes ont assez vite cédé la place, en Angleterre, à des doctrines beaucoup plus proches du caractère national, porté vers l'empirisme et le nominalisme, et en Allemagne à des théories qui renouaient avec l'« empiriocriticisme » de Mach. *Amicus Plata, major arnica veritas.*

Russell lui-même ouvrit la voie. A partir de ses *Problèmes de philosophie*, en 1910, il commença à s'intéresser beaucoup plus aux questions de théorie de la connaissance, s'écartant du tour strictement « logico-ontologique » de ses réflexions. Deux de ses principales théories logiques l'ont amené à changer sa perspective. La première est la théorie des types logiques, qu'il formule dès 1908, puis dans ses *Principia Mathematica*. Cette théorie est destinée à bloquer le paradoxe des classes qu'il avait découvert. En gros, elle dit que l'on ne peut pas postuler des entités telles que la classe des classes qui ne se contiennent pas elles-mêmes, parce que l'on doit restreindre le *type* des entités qui peuvent devenir argument d'une « fonction propositionnelle ». Il faut distinguer des entités de type inférieur, comme les individus, d'entités situées un type au-dessus, comme les fonctions propositionnelles prenant pour argument des individus, et d'entités situées au-dessus dans la hiérarchie, comme les fonctions qui prennent pour argument des fonctions d'individus, et ainsi de suite. Il s'ensuit d'une part qu'une fonction propositionnelle ne peut se prendre elle-même pour argument (comme dans le paradoxe) et d'autre part que l'on ne peut pas parler sans restriction de *toutes* les entités, mais seulement d'entités d'un type donné. Les entités doivent être *construites*, à chaque niveau, selon des règles distinctes. Il faut donc distinguer le niveau de langage à partir duquel on parle, et il n'est pas possible, en logique, de parler de l'univers des entités en général, comme le présupposait la logique fregéenne. Cela introduit une certaine relativisation, y compris dans la thèse logiciste, qui ne peut plus être soutenue avec la même « pureté » que dans la version fregéenne. Il faut aussi, selon Russell, admettre d'autres axiomes, comme l'axiome de l'infini et celui de la réductibilité, qui ne sont pas strictement logiques, pour réduire l'arithmétique à la logique. Mais cela ne menace pas, selon Russell, le statut *a priori* des vérités logiques et mathématiques.

La seconde innovation provient de la théorie des descriptions. Elle montre, comme on l'a vu, que l'on peut éliminer les descriptions en les paraphrasant. Russell s'aperçut que l'on pouvait appliquer cette stratégie à la notion de classe elle-même. Il soutint que les classes pouvaient elles aussi être traitées comme des « fictions » logiques ou des « constructions », autrement dit que l'on pouvait parler de classes, de relations, ou d'autres entités abstraites, sans pour autant postuler leur existence séparée. C'est un recul par rapport à la postulation tous azimuts d'entités platoniciennes correspondant aux symboles de la logique, pour aller dans un sens nettement plus nominaliste, fondé sur une économie ontologique. A partir de 1914, Russell proposa la maxime d'« élimination de toutes les entités inférées » et de leur remplacement par des « constructions logiques ». De même que l'on peut montrer, selon lui, qu'il n'y a pas d'entité telle que l'actuel roi de France, en paraphrasant la description, on peut montrer qu'il n'y a pas toutes sortes d'autres choses, telles que des nombres, et même des objets physiques. Russell avait été conduit, comme on l'a vu, à distinguer les objets dont nous avons une connaissance directe, comme des sensations, des objets dont nous avons une connaissance par description. La question qui se posait alors était : *quid* de notre connaissance du monde physique, qui est, pour un réaliste, l'une des connaissances

de base ? La réponse de Russell fut que l'on n'avait pas une connaissance directe de celui-ci : on peut le construire sur la base d'entités primitives, qu'il appelle des *sense data*, des données sensorielles. Cette table ou cette chaise sont des collections ou des classes complexes de *sense data*.

PHILOCONTE. — Cela me paraît être du Berkeley tout craché. Russell dit-il que Dieu et les anges vont venir à notre secours pour percevoir les choses que nous ne percevons pas directement ? Va-t-il retomber dans l'idéalisme subjectif ? *Nihil novi sub sole*.

ANALYPHRON. — Cela a des affinités aussi avec Stuart Mill, qui définissait la matière comme « la possibilité permanente de sensation », ainsi qu'avec Mach, qui voulait construire nos concepts d'espace, de temps et de matière à partir d'atomes de sensation. En fait, Russell n'a pas besoin de Dieu ni des anges. Il est bien conscient du problème posé par le caractère subjectif et potentiellement « solipsiste » des *sense data*. C'est pourquoi il essaie de les traiter comme des entités plus ou moins objectives. Vous avez pourtant raison. On retombe dans des questions assez familières, comme celle qu'illustre l'anecdote suivante au sujet de Calvin Coolidge. Passant avec un ami dans un champ où paissait un troupeau de moutons, l'ami lui dit : « Je vois que ces moutons ont été tondus. » Coolidge répondit : « On le dirait bien, vu de ce côté-ci ». Cependant, au risque de vous décevoir, il n'y aura pas de Kant dans cette affaire (du moins pas à ce stade de l'histoire de la philosophie analytique). Par exemple, sur la question de l'induction, Russell est, en 1910, très humien : il pense que l'on ne peut pas justifier inductivement nos inférences causales, et encore moins les justifier par des principes transcendants. Il était vacciné contre cette idée.

Mais je voudrais surtout attirer votre attention sur le changement que cette stratégie constructionniste et « fictionnaliste » introduit dans la notion d'analyse. Au début, « analyser » voulait dire : décomposer des notions complexes en éléments simples, un peu comme l'analyse chimique, et réduire des notions à d'autres notions primitives. Ce que Russell ajoute, c'est l'idée que l'analyse doit aussi être un moyen d'*élimination* des entités superflues. Cette démarche aura un grand succès en philosophie analytique. Des choses qui ont l'air d'exister, comme les objets matériels ou des classes, deviennent des constructions. Je conviens que ce n'est pas nouveau. Occam avait son rasoir, Berkeley avait sa technique d'« examen serré » des mots, en vue de dissiper les erreurs de philosophes, et chez les empiristes classiques cette technique passait largement par l'analyse du langage. Mais la logique permet de passer à une vitesse supérieure. Elle permet de montrer clairement comment faire ces réductions et ces éliminations. Elle est au service d'une sorte de *perestroïka* philosophique.

L'un des premiers à avoir perçu les implications de ce changement de perspective, outre Russell, est évidemment Wittgenstein. Il est l'auteur pivot du passage du réalisme de Cambridge et de la perspective fregéenne à la conception viennoise de la philosophie analytique. Avec Russell, il fut l'un des rares philosophes à lire et à apprécier l'œuvre de Frege dès les années 1910. Mais il élabore à partir d'elle des conceptions assez idiosyncrasiques. Le style quelque peu oraculaire de son *Tractatus Logico-Philosophicus*, si différent du style clair d'un Russell, et du style modeste, patient, souvent laborieux, de Moore, montre qu'on a affaire à un esprit très différent. Le livre, dont le titre fut suggéré par Moore, a des accents spinozistes, et se présente sous la forme d'un mode d'exposition *more geometrico*, avec sept thèses ou propositions numérotées, et des sortes de scholies. La première proposition nous dit que « Le monde est tout ce qui est le cas », et la dernière, fameuse, que « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire ». Ce côté « gourou », dramatique, du style wittgensteinien le distingue du style sobre et rationaliste de la plupart des analytiques. Je ne craindrai pas de dire qu'il y a en ce sens quelque chose d'un peu « continental » dans ce livre. Un peu comme avec les leitmotive wagnériens (bien que Wittgenstein détestât la musique de Wagner), il y a une sorte de musique sombre, un accent schopenhauérien, qui court

à travers l'ouvrage (et, de fait, Schopenhauer était l'un des philosophes favoris de Wittgenstein). Mais en même temps le livre s'inscrit dans la lignée directe des idées fregéo-russelliennes. La seconde thèse dit que « Ce qui est le cas un fait – est l'existence d'un état de choses » ; la troisième qu'« Une image logique des faits est une pensée », la quatrième qu'« Une pensée est une proposition douée d'un sens », et la cinquième qu'« Une proposition est une fonction de vérité de propositions élémentaires ».

La question philosophique principale que posaient Frege et Russell était celle de savoir comment la logique, comme langage idéal, pouvait représenter le monde. Wittgenstein l'a bien vu, et il propose une sorte de radicalisation de cette idée, en développant une théorie de la signification comme représentation, tableau, ou image des faits. Le point essentiel est que *seul un fait peut représenter un fait*. Les propositions – qui représentent des « états de choses » – sont elles-mêmes des faits. Des noms isolés ne le peuvent pas. Pour représenter un état de choses complexe, comme l'état de choses que « A est à droite de B », une proposition doit avoir une structure elle-même complexe, isomorphe à l'état de choses qu'elle est supposée représenter. Une proposition n'est donc pas un nom, ni ne peut consister en une série de noms. Les noms dénotent des objets, mais seulement dans le contexte de propositions. C'était une doctrine fregéenne. Mais Wittgenstein rejette, comme Russell, la distinction fregéenne du sens et de la référence. La proposition *est* un fait, une certaine combinaison ou configuration de noms. Cette configuration peut être une configuration possible, non actuelle. Donc les propositions peuvent représenter des faits non existants, Mais les noms, quant à eux, ne peuvent manquer de désigner des objets, qui « composent la substance du monde » (2.021) Les faits eux-mêmes ne peuvent être nommés. Un fait seul peut représenter un fait, mais on ne peut pas *dire* qu'un fait représente un fait. Il y a représentation, mais le fait lui-même de la représentation ne peut pas être dit. Il ne peut qu'être *montré*. Il ne peut pas y avoir de propositions à propos de propositions. Frege lui-même avait dit que l'on ne pouvait que *montrer* les concepts ou fonctions qui composent les propositions, sous peine de les transformer en noms nommant des objets, et donc de violer la distinction absolue entre concept et objet. Wittgenstein transpose cette idée et lui donne une extension considérable. En particulier, les connecteurs propositionnels de la logique – comme « et », « ou », « ne...pas », ce que l'on appelle les « constantes logiques » – ne représentent pas des objets. Il n'y a donc pas, selon Wittgenstein, d'*objets logiques*. C'est ce qu'il appelle son « idée fondamentale ». Toutes les propositions, dit la thèse 5, sont des *fonctions de vérité de propositions élémentaires*, au sens qui nous est à présent rendu familier par la notation des tables de vérité de la logique élémentaire. C'est ce que l'on appelle la *thèse d'extensionnalité*. Pour défendre cette thèse, Wittgenstein traite les propositions générales quantifiées universellement (de type « pour tout x , x est F ») comme des conjonctions de propositions élémentaires sur tous les objets, de la forme $Fa \ \& \ Fb \ \& \ Fc \ \& \dots$ Il élimine aussi le signe « = » d'identité qu'employait Russell dans sa théorie des descriptions. Si « $a = b$ » était une vraie proposition, elle devrait être nécessairement vraie. Il s'ensuit qu'elle ne pourrait pas représenter un état de choses, car ceux-ci sont contingents. Par conséquent, les propositions de la logique ne représentent pas des faits. La logique est formelle et *a priori*, car elle ne représente pas le monde. On aboutit à une conception qui semble paradoxale : la logique détermine, ou exprime, la structure des faits, mais elle ne peut pas dire les faits. Pourtant il n'y a pas de paradoxe si l'on comprend la distinction *dire/montrer* (ou exprimer) qu'emploie Wittgenstein. C'est à la fois un développement de la théorie représentationnelle de la logique de Frege et de Russell, et une critique de cette théorie. Car la logique consiste en *tautologies* : elle est vide, et ne peut donc représenter les choses du monde. La nécessité logique est une nécessité vide. Seules les propositions représentant des faits ont un contenu réel, empirique. Seules ces propositions ont réellement une signification empirique. Seul ce qui peut être représenté peut être dit. C'est l'un des sens de la thèse 7 (« *Wovon man nicht sprechen kann...* » « Ce dont on ne peut parler... »). Ce tournant est crucial, car

c'est précisément la thèse qu'adopteront les positivistes logiques, les accents mystiques que Wittgenstein associe à cette thèse en moins.

Toutes sortes d'analyses du *Tractatus* ont pour effet de rendre indicibles certaines choses. Par exemple, la thèse d'extensionnalité exclut du domaine des propositions véritables celles qui rapportent des contenus mentaux, comme u Jean croit que p car ce ne sont pas des fonctions de vérité de propositions élémentaires (la vérité de cette phrase ne peut pas être déterminée, parce que p , dans ce contexte, n'implique pas une corrélation d'un fait avec un objet). Les propositions psychologiques sont donc exclues des choses que l'on peut dire. De même les propositions éthiques. Mais aussi les propositions qui exposent la position du *Tractatus* elles-mêmes : « Les limites de mon langage sont les limites de mon monde », qui semble exprimer une sorte de solipsisme linguistique. Toutes ces thèses d'allure « transcendante » ont des justifications précises, qui proviennent directement des théories logiques et sémantiques du livre. Mais en même temps on peut les considérer comme exprimant son objectif profond, qui est d'être un ouvrage d'éthique, sur le sens de la vie et du monde, un ouvrage que l'on pourrait appeler « édifiant », au sens où précisément une certaine conception traditionnelle de la philosophie entend l'être. C'est pourquoi je dis que le *Tractatus* est peut-être l'un des livres les plus « continentaux » de la tradition analytique, en même temps qu'il est sans doute la bible de cette tradition (plutôt le livre de Job que l'Évangile).

PHILOCONTE. — Qu'y a-t-il de mal à se préoccuper du sens de la vie et du monde ? N'est-ce pas le but de la philosophie ? Quand vous dites cela, vous ne faites que renforcer l'impression que la philosophie analytique se préoccupe d'un type de questions limitées, réduisant la philosophie à une peau de chagrin logico-linguistique, et réduisant le reste à du babillage.

ANALYPHRON. — Ce n'est pas ce que je veux dire. Comme je l'ai déjà expliqué au sujet de Moore, les philosophes analytiques s'occupent aussi d'éthique, d'esthétique, et, comme on le verra, de quantité d'autres sujets. Ce qu'ils n'aiment pas, ce sont les manières grandiloquentes, les effets de manche qui accompagnent en général le traitement de ces questions. Ils sont aussi sensibles que qui que ce soit d'autre à l'absurdité de la vie humaine, à son caractère foncièrement comique, au sens joycien ou beckettien du terme. Mais, quand ils traitent des questions éthiques, esthétiques, religieuses, ou politiques, ils préfèrent les aborder dans un style sobre, lucide, non prophétique, analytique précisément. Si vous voulez, ils préfèrent avoir raison avec Aron plutôt que tort avec Sartre. Ils préfèrent aussi se tromper avec Aron qu'avoir raison avec Sartre. Je ne veux pas dire non plus que Wittgenstein ait suivi les travers de ceux qui gesticulent éthiquement, politiquement, littérairement ou religieusement. Au contraire, il était parfaitement conscient de la difficulté de *dire* quelque chose de sensé en éthique, et c'est justement l'un des sens du *Tractatus*. Mais, en même temps, bien que ce ne fût pas son but, son livre peut renforcer en nous le sentiment qu'il y a quelque chose de foncièrement mystérieux au sujet de l'éthique, que c'est du non-sens, mais aussi, comme le disait Ramsey, du non-sens important. Il y a chez Wittgenstein une façon de prendre des poses, de jouer au génie, qui agaçait beaucoup de gens, en particulier Russell. (Wittgenstein était aussi agacé par Russell : il lui paraissait absurde qu'on écrivît des livres portant le titre « Ce que je crois »). Cela déplaisait à Wittgenstein aussi de jouer au génie, mais il ne pouvait pas s'en empêcher. Il pouvait d'autant moins s'en empêcher qu'il en était un !

PHILOCONTE. — Comment se fait-il alors que le *Tractatus* ait été révééré par des esprits aussi étroits et scientifiques que les positivistes logiques ?

ANALYPHRON. — C'était un mystère pour son auteur lui-même, qui se défendait des interprétations scientifiques que les membres du Cercle de Vienne tiraient de ses doctrines. Les positivistes n'étaient pourtant pas des esprits aussi étroits. Ils voyaient bien le sens « éthique » du livre, mais préféraient qu'on

en discutât rationnellement les thèses.

Quand le *Tractatus* parut en 1922, le groupe de discussion connu sous le nom de Cercle de Vienne était déjà formé. Son fondateur, l'allemand Moritz Schlick, était le successeur de Mach et de Boltzmann dans la chaire de philosophie des sciences inductives de l'université de Vienne, et s'intéressait aux problèmes philosophiques de la physique nouvelle d'Einstein. On ne saurait trop dire combien Einstein marqua les philosophes de cette époque. Schlick se voulait (comme Einstein lui-même, d'ailleurs) un successeur philosophique de l'empirisme de Mach et de Mill, et voyait la philosophie comme une théorie des sciences naturelles. Il avait publié en 1918 une *Théorie générale de la connaissance*. Ce livre défendait une forme de réalisme scientifique. Il soutenait aussi que les propositions de la logique sont a priori et dénuées de contenu. L'influence majeure de Schlick sur ce point n'était pas Frege (qui, rappelons-le, était ignoré en Allemagne et en Autriche à cette époque), mais le mathématicien Hilbert, auquel Frege s'opposait, qui avait soutenu dans ses *Fondements de la géométrie*, en 1899, que les axiomes de la géométrie reposent sur des définitions implicites, qui sont seulement des *postulats* au sujet d'entités qui n'existent pas indépendamment de ces définitions arbitraires. Schlick radicalise ce point au sujet de la géométrie physique en disant que la coordination entre les définitions géométriques et les faits physiques est conventionnelle. Il s'inspire ici du conventionnalisme de Poincaré, pour qui les définitions de la géométrie et les axiomes de la physique sont des conventions, indépendantes d'une intuition quelconque au sujet d'objets représentés spatialement. Ainsi l'une de nos gloires nationales fut-elle à l'origine d'une des principales doctrines viennoises, le conventionnalisme. Sur ce point, Schlick, comme Frege, est anti-kantien, tout comme Reichenbach, dont les préoccupations étaient très proches, dans ses livres sur la théorie de la relativité et sur l'espace et le temps (*La philosophie de l'espace et du temps*, 1924). Schlick est aussi anti-kantien quand il rejette l'idéalisme comme thèse selon laquelle tous les objets sont immanents dans l'expérience. Il soutient que les objets donnés dans l'expérience commune sont les mêmes que ceux qui sont inférés par la méthode scientifique, et que les deux types d'objets sont réels. Schlick ne veut pas, comme Russell, réduire les objets physiques à des données sensorielles, ou à un donné mental. Selon lui, cela conduit au problème insoluble du dualisme de l'esprit et de la matière, et à une forme de phénoménisme, qui interdit l'existence d'objets réels. Ce qu'il faut dire plutôt, selon Schlick, est qu'il y a une réalité des objets physiques en tant que structures spatio-temporelles déterminées par la physique. Kant, dit Schlick, met l'espace dans la conscience, alors qu'Avenarius, Mach et Mill étendent la conscience dans l'espace. Mais l'une et l'autre thèses sont fausses, selon lui. Il n'y a pas de problème corps/esprit, car ce qui peut être décrit en termes psychologiques peut l'être aussi en termes physiques. Ce sont deux réalités identiques, vues sous deux angles distincts. Il formule donc, avant la lettre, ce que les philosophes analytiques ultérieurs vont appeler la théorie de l'*identité* de l'esprit et du corps, selon laquelle les états mentaux sont des états cérébraux, mais sous une forme plus - proche de ce que Mach, James et Russell désigneront sous le nom de *monisme neutre*.

Schlick avait donc déjà mis sur l'agenda philosophique les principaux problèmes qui allaient être discutés au sein du Cercle de Vienne, et au-delà, par beaucoup de philosophes analytiques. Mais on peut comprendre aussi pourquoi les théories de Russell, puis celles de Wittgenstein, pouvaient l'intéresser au plus haut point. Un autre philosophe qui aperçut très vite l'importance de ces théories était Carnap. Comme Schlick, il était allemand. Il avait suivi les cours de Frege à Iéna (il y avait deux auditeurs, nous rapporte-t-il, lui et un général en retraite), avait lu les *Principia Mathematica* et les autres œuvres de Russell, dont la déclaration dans *Notre connaissance du monde extérieur* l'avait fortement marqué. Je ne peux résister à la tentation de le citer ici :

« L'étude de la logique devient le sujet central de la philosophie : elle donne la méthode de recherche en philosophie, tout comme les mathématiques donnent la méthode en physique. (...) »

Toute la connaissance supposée contenue dans les systèmes traditionnels doit être balayée, et on doit partir sur de nouvelles bases. (...) La seule et unique condition, je crois, qui est nécessaire pour assurer à la philosophie dans le futur proche des réalisations surpassant tout ce qui a déjà été accompli par les philosophes est la création d'une école d'individus dotés d'une éducation scientifique et d'intérêts philosophiques, délivrés de la tradition du passé et des illusions des méthodes littéraires de ceux qui copient les anciens en tout excepté leurs mérites. »

Dans sa thèse de 1921 sur l'espace, Carnap développe un conventionnalisme géométrique, comme Schlick et Reichenbach. Mais son œuvre majeure pendant cette période est la *Structure logique du monde*, qui reprend en partie le programme russellien de construction du monde physique à partir de la théorie logique des relations. Le but de Carnap est, comme le titre l'indique, de reconstruire tous les concepts par lesquels nous décrivons le monde à partir d'un petit nombre de concepts structuraux et logiques. Comme Russell, il part des expériences sensorielles élémentaires, mais, à la différence de celui-ci, ce ne sont pas des atomes, mais des formes, des totalités, au sens de la psychologie de la forme de Köhler. Carnap admet que ces expériences ont un caractère « solipsiste » et « autopsychologique », mais il soutient que ce n'est qu'un solipsisme « méthodologique », pas substantiel : on aurait pu, selon lui, prendre les objets physiques comme éléments primitifs de l'analyse. Le mot « objet », qu'on le prenne au sens « autopsychologique » ou physique, est lui-même le produit d'une construction. Carnap parle en ce sens de « quasi-objets » et de « quasi-analyse ». On retrouve ici le thème structuraliste déjà rencontré chez Schlick : ce qui est objectif, ce ne sont pas les objets, mais les relations structurales entre eux. (Au passage, Philoconte, j'avoue ne pas comprendre pourquoi les structuralistes français, comme Althusser, dédaignaient tant les positivistes logiques ; s'ils les avaient lus, ils auraient trouvé de l'eau pour leurs moulins.)

PHILOCONTE. — Ne cabotinez pas, Analyphron. Je peux, moi aussi, vous trouver une théorie des noms propres comme descriptions chez Lévi-Strauss, sans parler de la théorie de la place vide dans la structure, que Lacan, dans son grand discernement, reprit de Frege. Faut pas prendre les enfants du bon Dieu pour des canards sauvages.

ANALYPHRON. — Ni les grives pour des merles. Bon, bon. Ce qui est important, c'est que Carnap affirme ici un thème essentiel – que les structuralistes français ont peut-être entr'aperçu, au fond –, que la réalité d'un objet est relative au langage que l'on utilise pour le construire : phénoméniste, ou physicaliste. Chaque langage, prétend-il, peut être traduit dans l'autre. Aucun n'a de priorité ontologique sur l'autre. C'est affaire de convention, ou de choix de langage. Il s'ensuit que l'ontologie elle-même est affaire de choix. On peut être neutre. Carnap applique cela au problème corps/esprit (là aussi, il se souvient de Schlick). Supposons, nous dit-il, qu'on ait un « miroir du cerveau » qui permette de refléter les processus de celui-ci. Du point de vue physicaliste, on a une corrélation entre des événements mentaux et des événements comportementaux (le comportement du possesseur du cerveau). Du point de vue « autopsychologique » (ou, si vous voulez, phénoménologique, mais au sens ordinaire des comptes rendus de ce qui apparaît au sujet), on a deux suites d'expériences élémentaires. Dans les deux cas, pas de problème d'interaction psychophysique, juste une corrélation structurale.

Deux thèmes importants émergent. Le premier est que l'analyse, selon Carnap, n'est ni une *décomposition* des complexes en simples, comme elle l'est dans l'atomisme logique de Russell et Wittgenstein, ni une procédure d'*élimination* des entités inférées ou de réduction ontologique, comme chez Russell. Carnap pratique certes ces méthodes analytiques, mais il entend plus fondamentalement développer une conception de l'analyse comme *construction* de concepts et d'entités à partir d'un certain langage de construction. Les concepts et les entités en question ne disparaissent pas comme s'ils étaient

éliminés de notre ontologie. Ils restent là, mais reconstruits. Carnap conçoit la philosophie comme une *reconstruction rationnelle*, sur des bases logiques, des concepts de la science et du sens commun, visant à *les justifier*. Ce projet a certains accents kantien (un Allemand a toujours un petit faible pour Kant, malgré qu'il en ait) : on part d'un domaine de connaissance et d'objets, et on montre comment il est *possible*. Mais les conditions de possibilité carnapiennes ne proviennent pas d'une intuition *a priori*, ni d'énoncés synthétiques *a priori*. Elles sont établies à partir d'énoncés empiriques et logiques, analytiques et synthétiques, *tertium kantianum non datur*. La question de Carnap fut toujours : « Comment justifier rationnellement la connaissance ? », comme cherchait à le faire Kant, mais, contrairement à lui, uniquement avec les ressources de l'empirisme.

Le second thème est celui de la neutralité ontologique, et du caractère vide de sens des problèmes métaphysiques traditionnels, comme le problème corps/esprit, ou celui de la réalité des objets matériels, et des thèses correspondantes, dualisme, matérialisme, réalisme, idéalisme, solipsisme. Là aussi, la période viennoise marque un tournant. Ni Russell, ni Moore, ni Frege ne considéraient les questions métaphysiques comme vides de sens ; ils voulaient les résoudre par d'autres moyens, pas les dissoudre. Ils considéraient l'idéalisme comme faux, et non pas comme dénué de sens. En revanche, l'idée que les questions métaphysiques sont des pseudo-questions apparaît nettement dans le *Tractatus*. Mais, alors que Wittgenstein distribuait les limites du sens et du non-sens à partir d'une conception post-fregéenne de la représentation et avec des accents de théologie négative, Schlick, Carnap et leurs amis viennois cherchent la démarcation du sens et du non-sens à partir d'une théorie de la signification empirique ou non empirique des propositions, c'est-à-dire d'un *vérificationnisme*.

Wittgenstein avait dit : « Le sens d'une proposition est sa méthode de vérification ». Les Viennois s'emparèrent de cette idée, et l'adaptèrent à leur usage, qui n'était sans doute pas celui de Wittgenstein. (Mais laissons de côté ce que Wittgenstein entendait par là). L'idée n'était pas neuve. En un sens, elle est chez Berkeley et chez Hume – un énoncé n'a de sens que s'il dérive d'idées et d'impressions dans l'esprit –, chez Kant – un énoncé n'a de sens que s'il asserte quelque chose dans les limites de l'expérience possible – et chez Peirce – le sens d'un énoncé est la différence qu'il fait pour l'expérience possible. La différence essentielle avec ces auteurs (sauf sans doute Peirce) est que les Viennois ne parlent pas de vérification d'idées ou de concepts dans l'esprit, mais de propositions linguistiques. Ce sont elles, et non pas des entités mentales, qui sont vérifiées. Comme pour ces auteurs, cependant, l'idée que le sens d'un énoncé consiste en ses conditions de vérification implique que le sens de l'énoncé est fonction de la *connaissance* que nous pouvons avoir de ses conditions de vérité. C'est très différent de la théorie sémantique de Frege et de Russell. Frege et Russell (à ses débuts) affirmaient au contraire que la signification d'une proposition consiste en ses *conditions de vérité* (lesquelles sont données à travers son *sens* objectif, pour Frege). Ils avaient une conception réaliste de la signification comme indépendante des moyens épistémiques de vérification. Le vérificationnisme viennois, au contraire, implique que la signification d'un énoncé n'est pas une entité indépendante de nos méthodes de vérification. Il repose sur une conception *anti-réaliste* de la signification. (Car il ne faut pas confondre le réalisme et l'anti-réalisme *sémantiques* avec le réalisme et l'anti-réalisme – l'idéalisme – quant au monde extérieur ou ontologique ; on peut être un anti-réaliste vérificationniste quant à la signification des énoncés sans pour autant être un idéaliste. Schlick l'illustre.)

La *thèse* vérificationniste – ou le principe de vérification – est une chose. Le *critère* de vérifiabilité est autre chose. Une fois admis – et supposons que nous l'admettions – que la signification d'un énoncé est sa méthode de vérification, le problème est de savoir ce qui doit compter comme une vérification d'un énoncé. Mais, à partir de là, les difficultés commencent. Les Viennois sont des empiristes. Ils refusent de dire que ce qui vérifierait un énoncé, ce sont des intuitions *a priori*. Ce qui vérifie un énoncé, ce sont

d'abord des expériences sensorielles. Mais quelles sortes d'expériences ? Des expériences subjectives, comme ma sensation de rouge, mon audition d'un son ? Des expériences au sens scientifique du terme, au sujet d'entités observables dans des conditions expérimentales ? S'agit-il de vérifications *effectives*, ou de vérifications seulement *possibles* ou *en principe* ? Si on entend le terme « vérification » en ce sens plus large, on peut vouloir dire que le sens d'un énoncé est donné par la procédure, ou la méthode de sa vérification, quelle qu'elle soit, du moment qu'on en a une. Mais quelle sorte de procédure ? Toutes ces questions seront abondamment débattues durant une trentaine d'années au sein du courant positiviste logique, sans qu'un véritable consensus s'établisse. Toutefois, la doctrine « officielle » du Cercle de Vienne est relativement claire. Le critère de vérification empirique d'un énoncé est le suivant :

« *Tout énoncé a une signification empirique si et seulement si il peut être vérifié par des observations factuelles réelles ou possibles, ou déduit logiquement d'énoncés ainsi vérifiables.* »

Cela nous fournit la définition de la première catégorie d'énoncés doués de sens. Ainsi : « Ceci est rouge », « Mon exemplaire de *Sein und Zeit* est tombé derrière mon lit », « Le soufre brûle avec une flamme jaune », ou « Il y a 29 trous noirs dans Alpha du Centaure » sont doués de signification empirique. Ce sont les énoncés *synthétiques*. Il y a une autre catégorie. C'est celle des énoncés qui n'ont pas un sens en vertu de leur relation à des observations, mais en vertu du sens des mots qui y figurent. A cette catégorie appartiennent des énoncés comme « Un ophtalmologiste est un médecin des yeux », mais aussi, selon les Viennois « Tout objet est rouge ou non rouge », « Ou bien si p alors q ou bien si q alors p », et « $2 + 2 = 4$ ». Ce sont, les énoncés *analytiques*, ou vrais *en vertu de la signification des termes qui y figurent*. Les Viennois comptent, comme on le voit, les énoncés logiques et les énoncés mathématiques comme faisant partie de cette catégorie. Les seconds le sont, parce qu'ils sont réductibles, en vertu de la thèse logiciste, à des énoncés logiques. Ceux-ci le sont parce que les vérités logiques sont, comme le disait Wittgenstein, des tautologies, formelles et dénuées de contenu.

Il y a donc deux sortes d'énoncés doués de sens, selon la doctrine viennoise officielle : les énoncés synthétiques, vrais en vertu de leur relation avec l'expérience, et les énoncés analytiques, vrais en vertu de la seule signification des termes qui y figurent. Que dire des autres sortes d'énoncés, en particulier ceux de la métaphysique et ceux de l'éthique ? Ici, les Viennois subissent aussi l'influence de Wittgenstein, mais *sans* s'embarrasser des subtilités de sa distinction entre dire et montrer. Ils soutiennent que ces énoncés sont des non-sens.

PHILOCONTE. — Ah ! nous y voilà ! Mais cette thèse elle-même n'est-elle pas un non-sens (pas seulement parce qu'elle est idiote, mais selon son propre critère) ?

ANALYPHRON. — Oui, c'est un non-sens, d'après le *Tractatus*. Elle ne peut pas elle-même être affirmée. Voyez ce que dit Wittgenstein au § 4. 003 :

« La plupart des propositions et des questions que l'on trouve dans les œuvres de philosophie ne sont pas fausses, mais dénuées de sens. Par conséquent, nous ne pouvons pas donner de réponse aux questions de ce type, mais pouvons seulement établir qu'elles sont des non-sens. La plupart des propositions et des questions des philosophes proviennent de notre incapacité à comprendre la logique de notre langage. »

Mais, s'agissant de Schlick et de ses amis, les choses sont plus compliquées. Ils entendent distinguer le sens du non-sens sur des bases cognitives. A strictement parler, seuls les énoncés synthétiques ont un sens, dans la mesure où ils ont un authentique contenu cognitif. Les énoncés analytiques ont aussi un sens, mais qui n'est pas cognitif : Carnap en particulier les conçoit comme exprimant des conventions linguistiques. « Tout objet est rouge ou non rouge », « $2 + 2 = 4$ » sont, au même titre que « Un Grec est un Hellène », des vérités *par convention*. Elles ne sont pas vraies en vertu d'une vérification, mais en vertu

de conventions que nous avons choisies. Les propositions philosophiques et métaphysiques sont des non-sens parce qu'elles ne tombent dans aucune de ces catégories. Schlick était conscient du fait que son propre principe de vérifiabilité était lui-même un principe philosophique. Il définit, suivant l'adage wittgensteinien, la philosophie comme une « activité » et non pas une « doctrine ». Le principe de vérifiabilité, nous dit-il, n'est pas une thèse philosophique, mais quelque chose comme un « truisme » régulateur. Schlick ne pouvait ignorer les difficultés de son propre principe, qui, à la différence d'un truisme, se prêtait à la discussion. Et comment ne pas appeler cette discussion philosophique, voire métaphysique, quand on constate la variété de positions prises par les membres du Cercle de Vienne sur le principe de vérification ? En particulier, une controverse fameuse opposa sur ce point Schlick et Neurath, l'un des membres les plus originaux du Cercle. Otto Neurath était un Autrichien doté d'une formation scientifique, particulièrement intéressé par les sciences sociales. Il était socialiste et marxiste, très impliqué politiquement, et participa brièvement au gouvernement de la république de Bavière après la première guerre mondiale. La discussion entre lui et Schlick porta principalement sur le statut des énoncés supposés être le fondement des vérifications empiriques. Schlick défendait ce que l'on peut appeler une conception fondationnaliste de la vérification : ultimement, nos énoncés empiriques sont fondés sur des *Konstatierungen*, des constatations ou des affirmations justifiées par des expériences élémentaires, comme « Ceci est rouge », « Je vois ici du bleu ». Neurath, au contraire, défendait une conception cohérentiste. Nos énoncés empiriques ne sont pas vérifiés par des expériences et des percepts privés, mais par d'autres énoncés, objectifs et publics, formulés dans un langage physicaliste et behavioriste (des « énoncés protocolaires ») du type : « Otto rapporte à 3 h 17 l'énoncé : "Otto perçoit une table à 3 h 16" ». De plus, ces énoncés ne sont pas, à la différence des *Konstatierungen* de Schlick, incorrigibles ; ils sont vérifiés par d'autres énoncés scientifiques, et comparés à d'autres énoncés. En définitive, la seule unité de vérification est l'ensemble de la science elle-même, et les énoncés sont comparés à des énoncés, pas avec l'« expérience » ou « le monde ». Schlick, dit Neurath, est « un métaphysicien et un poète » quand il veut fonder la science empirique sur des expériences privées. (Comme on le voit, l'anti-métaphysique d'un philosophe est la métaphysique d'un autre philosophe.) C'est ici que Neurath avance son image fameuse de la science comme un bateau sur l'océan, que l'on reconstruit sans cesse en pleine mer, sans pouvoir le reconstruire au sec sur le rivage. Cette image sera reprise par Quine, qui la mettra au service de son holisme épistémologique. Ce thème est étroitement lié, chez Neurath, à celui du physicalisme : le langage ultime de la science est celui de la physique, à laquelle toutes les disciplines, y compris les sciences sociales et la psychologie, doivent se réduire. Il y a une *unité* fondamentale de la science.

Le cohérentisme de Neurath se heurte, comme l'a bien vu Schlick, à l'objection que nombre de systèmes incompatibles de phrases peuvent néanmoins être cohérents par eux-mêmes. Pour résoudre ces problèmes, un jeune Viennois qui avait commencé à participer à ces discussions (sans être membre du Cercle), Karl Popper, proposa, dans sa *Logique de la découverte scientifique* (1935), une idée qui allait faire florès : que le but de la science n'était pas tant de vérifier les énoncés scientifiques que de les « réfuter » ou de les infirmer. Popper reprend l'idée de la corrigibilité en principe de tout énoncé scientifique, et il en fait le critère même de la démarcation entre science et non-science et du progrès scientifique. Sur cette base, Popper conclut l'irréfutabilité de doctrines comme le marxisme et la psychanalyse, dont il est toujours possible de trouver des confirmations. On a souvent dit (Carnap, notamment) que c'était simplement du vérificationnisme à l'envers (car qu'est-ce qui permet de réfuter un énoncé, sinon une expérience conduisant à affirmer sa fausseté ?). Mais Popper soutient avec force qu'il y a une asymétrie de la confirmation et de l'infirmerie. En particulier il fait remarquer, dans une veine conventionnaliste, que notre acceptation d'une hypothèse et notre infirmerie de celle-ci ne reposent pas

sur une expérience de base, mais sur le fait que ce sont des hypothèses qui nous servent à infirmer des théories, sans que ce processus ait en lui-même une fin ultime. Popper accentue l'idée que la solution du problème de la vérification des énoncés empiriques scientifiques n'est pas à trouver dans un critère philosophique ou métaphysique de vérification, mais dans un critère *métathéorique*, un trait structural de la démarche scientifique elle-même.

Carnap lui-même accentua sa pensée dans ce sens. Pour lui, il y a plusieurs sortes possibles de critères de vérification, qui ne sont pas absolus, mais relatifs à un langage. La « base » de la science peut être phénoméniste, elle peut aussi être physicaliste, et, en fait, celle-ci est la plus commode et la plus facilement adoptée par les scientifiques. Tout est affaire de choix de langage. Ce qui exclut la métaphysique est que son langage et ses questions ne peuvent pas être traduits dans un langage qui puisse servir de « langage de la science ».

Un important catalyseur pour cette orientation métathéorique prise par Popper et Carnap fut la théorie de la vérité de Tarski. Le logicien polonais Alfred Tarski n'était pas un membre du Cercle de Vienne, mais venait de l'Ecole de Varsovie-Lwow. Ses intérêts n'étaient pas directement épistémologiques, mais logiques et mathématiques. Il partageait pourtant avec les Viennois l'objectif de formuler le langage de la science sur des bases claires et débarrassées d'engagement métaphysiques. Comme on l'a vu, la logique, pour Frege et Russell, est le langage dans lequel s'articulent les propositions au sujet du monde. Pour Frege – et pour le jeune Wittgenstein –, elle est *le langage, et il n'est pas possible de dire, dans ce langage, ce sur quoi elle porte. Il n'y a pas, à proprement parler, de métalangage* dans lequel on pourrait formuler ce dont parle la logique. C'est pourquoi on peut (en gros) dire qu'il n'y a pas chez eux de *sémantique* pleinement articulée, au sens d'une théorie formalisée de ce à quoi renvoient les signes de la syntaxe logique. Une sémantique en ce sens est ce que Tarski a formulé dans son célèbre article « Le concept de vérité dans les langues formelles » de 1930. Il entend donner une définition générale de la notion de vérité pour une phrase d'une langue formelle L , notamment pour éviter les paradoxes comme celui du menteur, qui surgissent du fait de l'absence d'une définition claire de la vérité. Tarski stipule que toute définition de la vérité pour un langage L devra être conforme au schéma

(T) S est vrai dans L si et seulement si p

dont une instance est le fameux :

« La neige est blanche » est vrai si et seulement si la neige est blanche

où S désigne une phrase arbitraire de L (le langage-objet) et p une traduction, dans le métalangage, de S . Tarski montre comment on peut dériver les théorèmes d'une théorie de la vérité pour L à partir des axiomes et des termes primitifs de L . Le prédicat « est vrai » est ainsi relativisé à une hiérarchie de langages (et ainsi le menteur est évité). Ce qui attira particulièrement les positivistes dans la construction de Tarski est le fait que le schéma (T) (la « Convention T ») est, selon Tarski, compatible avec une variété de conceptions philosophiques de la vérité. Que l'on définisse (philosophiquement) la vérité comme correspondance des énoncés avec des faits, comme cohérence, ou comme vérification garantie, par exemple, le schéma (T) reste valable. Il apparaît comme « neutre » par rapport à toute définition « métaphysique » de la vérité, et ainsi il n'est pas nécessaire de développer une telle définition. « Vrai », comme le dira plus tard Quine, est simplement un prédicat de « décitation » qui nous permet de passer de « " p " est vrai » à p . Toute théorie métaphysique profonde de la vérité devient inutile.

PHILOCONTE. — J'ai peine à voir pourquoi. Le schéma (T), comme vous l'appellez joliment, me paraît illustrer la théorie de la vérité comme correspondance. Si « La neige est blanche » est vrai, n'est-

ce pas parce que la neige *est* blanche (effectivement, dans la réalité) ?

ANALYPRHON. — Pas nécessairement. Vous pouvez avoir d'autres raisons de croire ou d'asserter cette phrase. Vous pouvez penser que « La neige est blanche » est vrai parce que vous avez de bonnes raisons de l'assener.

PHILOCONTE. — Si vous avez de bonnes raisons de l'asserter, alors « vrai » est un concept épistémique, relatif à votre connaissance. Mais le fait que vous ayez de bonnes raisons d'asserter un énoncé ne prouve pas qu'il est *vrai* (il pourrait l'être indépendamment de ce que vous pouvez asserter). (T) présuppose donc que « vrai » n'est pas un concept épistémique. Dans ces conditions, je ne vois pas bien comment la théorie de Tarski peut être mise au service d'une théorie vérificationniste de la signification comme celle que les positivistes proposaient.

ANALYPHRON. — Bien vu, Philoconte. En effet, on retrouve ici la tension entre réalisme et idéalisme qui hante la pensée du Cercle de Vienne. Et ces problèmes sont encore abondamment discutés dans la philosophie analytique contemporaine. En fait, la réponse de Carnap consista à distinguer une sémantique – qu'il concevait au sens de Tarski comme une analyse des conditions de vérité des phrases d'un langage formel – d'une théorie de la manière dont nous comprenons un langage et l'utilisons.

Dans son autre ouvrage majeur de la période positiviste, *La syntaxe logique du langage* (1935), Carnap identifie la philosophie à ce qu'il appelle la « syntaxe logique » du langage de la science. Sa notion centrale est celle de cadre linguistique. Les langages doivent être décrits en termes purement formels, par l'intermédiaire de règles de formation précises définissant des phrases bien formées. Il introduit en particulier la distinction entre le mode *matériel* du discours, qui parle des diverses choses (comme quand on dit : « 5 est un nombre ») et le mode formel du discours, qui parle du discours lui-même (comme quand on dit : « "5" est une expression numérique »). Selon lui, l'erreur commune de la philosophie est de confondre les deux, en traitant les phrases au mode matériel et en supposant qu'elles parlent de certains objets (ou de certaines propriétés). Au contraire, la philosophie devrait se limiter au mode formel, et rechercher des formulations syntaxiquement correctes de phrases dans ce mode. La philosophie engendre des « pseudo-thèses », comme le réalisme et l'idéalisme, quand elle se confine au mode matériel. Ces thèses, reformulées en mode formel, apparaissent seulement relatives à un langage. Les disputes philosophiques seraient réglées si l'on comprenait qu'elles ne sont qu'affaire du choix du meilleur langage, adapté aux besoins de la science. Une fois la philosophie reformulée comme « syntaxe logique », les seules différences viennent du choix de la formalisation. Et ce choix est libre et conventionnel, comme l'exprime le fameux principe carnapien de « tolérance » : « En logique il n'y a pas de morale, tout le monde est libre de construire sa propre logique, c'est-à-dire sa propre forme de langage, comme il le veut ». Ainsi Carnap rejette toute notion de réalité ou de vérité qui serait transcendante par rapport à un cadre linguistique ou logique. Il adopte une forme de *neutralisme* et de conventionnalisme aussi bien en logique qu'en philosophie. Mais c'est principalement dans *Introduction à la sémantique* (1942) et *Signification et nécessité* (1947), ouvrages qu'il écrivit après avoir émigré aux Etats-Unis, que Carnap prit en compte la dimension *sémantique* des problèmes qu'il examinait dans *La syntaxe logique*. Il y prit aussi en compte plus complètement la théorie de la vérité de Tarski, et en défendit une conception neutraliste. On retrouve dans son essai de 1950 « Empirisme, sémantique et ontologie » la distinction entre les questions purement « internes » à la science et les questions « externes », au nombre desquelles il compte des problèmes métaphysiques comme ceux de la nature de la réalité ou des universaux, sur lesquelles il recommande l'agnosticisme.

PHILOCONTE. — Le positivisme, c'est la philosophie réduite à une peau de chagrin, passée à l'essoreuse.

ANALYPHRON. — Pas sûr. Il y a encore, comme je crois l'avoir montré, des engagements philosophiques substantiels. Essayons de prendre un peu de recul. D'abord, n'oublions pas que le positivisme logique se développe, en Allemagne, à une époque où la phénoménologie et la *Lebensphilosophie* deviennent dominantes. Heidegger exposait l'idée que la philosophie doit ressaisir l'ensemble de l'expérience humaine, que la raison est incapable de prendre en compte. Les positivistes réagissent contre cet irrationnalisme, et refusent l'idée que la philosophie doit traiter de « la vie ». Par là ils ne veulent pas dire que les questions morales, politiques, ou même existentielles, doivent être ignorées – et ils en traitent –, mais qu'on ne les abordera pas de la bonne manière si on suppose qu'il faut partir de « la vie dans son ensemble ». Cela tient en particulier à leur division – affirmée par Wittgenstein avec force – entre le fait et la valeur ou la norme : les propositions qui portent sur « la vie » ne sont pas exprimables. Ensuite, ce que l'on peut appeler le thème conventionnaliste au sein du positivisme logique a des conséquences importantes pour la conception que l'on se fait de la raison et des normes. Rappelez-vous ce que j'ai dit au sujet de la première phase de la philosophie analytique, la réaction fregéo-russello-mooréenne contre le hégélianisme et le psychologisme. Elle consiste à affirmer, dans tous les domaines, l'autonomie et l'indépendance des normes, logiques, épistémiques, éthiques, et elle prend un tour métaphysique de type platonicien. Les normes ne sont pas dans la nature ni dans l'histoire. Avec Wittgenstein et le Cercle de Vienne apparaissent deux thèmes qui vont dominer la tradition analytique pour plusieurs décennies. Le premier est celui de la théorie linguistique de l'*a priori* : les lois logiques sont des tautologies vides, qui ne disent rien du monde, et les normes épistémiques sont réduites à des conventions ou des règles de langage, purement stipulatives, qui peuvent être choisies selon nos besoins scientifiques. Cela veut dire que certains énoncés que nous croyons factuels ne sont pas factuels, mais le produit de nos choix linguistiques. Les normes ne sont pas dans la réalité, mais dans nos conventions. Ce qui est rationnel est, dans une large mesure, le produit de nos décisions. Le second thème, déjà relevé, c'est l'idée qu'il y a des pseudo-problèmes en philosophie, une division du sens et du non-sens, que l'on peut tracer à partir de la logique de notre langage et des conditions de vérification des énoncés. Ce n'est certainement pas une idée nouvelle en philosophie : Kant avait distingué ce qu'il est légitime de connaître dans les limites de l'entendement, et le domaine de l'illusion transcendantale, nécessaire à la philosophie. Chez les positivistes, c'est la métaphysique aussi qui se retrouve exclue des limites du sens. Mais pas toute la métaphysique, car il reste, comme on l'a vu, des problèmes que les découvertes scientifiques ne peuvent pas résoudre.

John Skorupski a fait une comparaison intéressante entre ces développements en philosophie dans la période moderne et les développements en art. Le cubisme, la peinture métaphysique de Chirico, la musique de Schönberg, sont des réactions contre la subjectivité en art, au bénéfice d'une sorte de perspective géométrique pure, qu'on retrouve en un sens dans le *Tractatus*. De Chirico peut être considéré, à l'instar de Kandinski, comme affirmant la présence du spirituel dans l'art. Les objets se présentent de manière impassible. Sa peinture aussi dit : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire. » Wittgenstein est à la charnière de la première et de la seconde phase, qui va affirmer le volontarisme des normes, leur caractère social et collectif. Les positivistes sont des socialistes, alors que Wittgenstein était un quiétiste aristocrate. On peut comparer cette seconde phase à celle du Bauhaus en architecture. La philosophie analytique n'échappe pas à l'esprit du temps.

PHILOCONTE. — Ce n'est pas moi qui vous dirai le contraire.

MÉSOTHÈTE. — Je dois vous avouer, Analyphron, que j'ai été jusqu'à présent un peu déçu. Les philosophes analytiques dont vous nous avez décrit les doctrines et les méthodes, les fondateurs du courant comme Frege, Russell et les positivistes logiques m'ont paru appartenir plutôt à la catégorie des constructeurs de systèmes, malgré leur hostilité pour la métaphysique. Ils proposent des programmes, des manifestes, ils veulent promouvoir de nouvelles visions du monde. Ce n'était pas exactement l'image que je me faisais du philosophe analytique. Je me l'imaginais plutôt comme un individu qui déteste les systèmes et toute question métaphysique « profonde », qui vénère le sens commun, et qui passe son temps à analyser les mots de notre langage courant, en fumant sa pipe assis dans un bon fauteuil d'un collège d'Oxford, ou même peut-être dans cette *Common Room*.

ANALYPHRON. — En effet, il y a aussi cette image. Mais elle ne vient pas des positivistes. Le philosophe que vous décrivez ressemble bien plus aux philosophes oxfordiens du « langage ordinaire » des années 50, comme Ryle, Austin, Strawson, ou Grice, ou à cette autre figure emblématique de la philosophie anglaise du XXe siècle, G.E. Moore, qui, dit-on, n'arrêtait de fumer la pipe qu'au moment d'aller au lit. Les tenants de ce type de philosophie n'ont aucune sympathie pour le projet carnapien d'une analyse du langage de la science par des méthodes logiques et formelles, et ils dénoncent les prétentions de la logique à servir d'outil principal de la philosophie. Avec Wittgenstein, ils ont tendance à penser que le langage ordinaire est aussi bon qu'il peut l'être et qu'il n'a pas besoin d'être réformé ou purifié. En même temps, ils pensent que l'analyse du langage usuel peut servir d'outil critique en philosophie, au sens où celle-ci a tendance à ignorer les distinctions subtiles incorporées dans ce langage. Selon eux, si l'on comprend ces distinctions, et si l'on reste fidèle à l'usage ordinaire *bien compris*, nombre de faux problèmes ou de fausses distinctions philosophiques tombent d'elles-mêmes. Par conséquent, les philosophes d'Oxford rejettent l'aspiration positiviste à substituer à la métaphysique une science dont le langage serait bien formé, mais ils ont aussi tendance à vouloir substituer à la métaphysique un langage ordinaire bien en ordre, exprimant les convictions du sens commun. En ce sens, leur mouvement apparaît lui aussi comme anti-métaphysique. C'est, si vous voulez, une sorte de positivisme du sens commun, où ce dernier a pris la place de la science dans sa prétention à exprimer la vision correcte des choses. Le philosophe n'est pas un petit savant, ou un assistant des scientifiques, mais plutôt un thérapeute qui soigne les maladies de l'entendement philosophique. C'est une sorte de rebouteux, qui n'a pas d'accréditation scientifique, mais qui vaut bien les médecins de la médecine officielle positiviste. Et c'est aussi une sorte de sourcier, qui déterre les bonnes significations des mots.

Ce nouveau tournant qu'a pris la philosophie analytique dans les années 50 en Grande-Bretagne peut être considéré comme une réaction aussi bien contre la philosophie de l'atomisme logique de Russell des années 20 que contre les thèses du positivisme logique viennois. Et, de même que ce sont les philosophes de Cambridge, Moore et Russell, qui étaient à l'origine de la première « révolution analytique », ce sont des Cambridgiens qui vont faire subir à la philosophie analytique cette nouvelle inflexion.

L'éminence grise de tout le mouvement est, une fois encore, Moore. Vous vous souvenez qu'il défendait, vers 1900, une forme de réalisme sans compromis, aussi bien en métaphysique qu'en éthique. Il soutenait une certaine théorie de la nature des propositions, qu'il ne concevait pas comme des entités abstraites, ou des « sens », comme Frege, mais comme des entités absolument réelles. Quand une proposition est vraie, elle est elle-même une si on ou un état de choses, et pas une représentation de cet état de choses. La réalité est un ensemble de propositions vraies. Le problème que pose ce genre de conception est celui de savoir comment il peut y avoir des propositions fausses, ou comment l'erreur est

possible, en particulier dans notre perception des objets. Moore admet alors l'existence d'apparences des objets, qu'il appelle, comme Russell, *sense data*, ou « données sensorielles ». Il semble ainsi conduit vers ce que l'on appelle couramment une théorie *indirecte* de la perception, selon laquelle nous percevons des objets réels à travers des données sensorielles. Mais, c'est bien connu, une telle position invite au scepticisme : quelle garantie avons-nous que nous percevons bien les choses réelles ? Pendant tout le reste de sa carrière, Moore sera obsédé par ce problème, et il cherchera toujours à justifier nos croyances naïves de sens commun quant à la réalité des objets du monde extérieur. Dans son article fameux « Une défense du sens commun » (1925), il défend la validité absolue de la croyance du sens commun en l'existence de choses matérielles indépendamment de nous. Et, dans sa « Preuve de l'existence du monde extérieur », il soutient que nous avons une *connaissance* absolument certaine de propositions telles que « J'ai deux mains ». Il n'y a pas de meilleure preuve du monde extérieur, selon Moore, que celle qui consiste à lever devant soi ses deux mains, et de dire que l'on *sait* ce que la proposition « J'ai deux mains » signifie, et qu'elle est vraie.

PHILOCONTE. — Absurde ! Est-ce que je ne peux pas rêver, ou être victime d'une illusion visuelle ou d'une hallucination, comme dans le cas du membre fantôme évoqué par Descartes ? Macbeth sait-il qu'il y a un poignard devant lui ?

ANALYPHRON. — Oui, Macbeth peut se le demander. Mais considérez seulement les propositions comme « J'ai deux mains ». Pouvez-vous sérieusement nier que vous sachiez ce genre de choses, et d'autres trivialités, et que le sens commun nous autorise à les affirmer ?

PHILOCONTE. — Je ne nie pas que le sens commun *croie* les savoir. Mais les *sait-il* ?

ANALYPHRON. — Si le sens commun ne les sait pas, quel sens-pouvez-vous donner au mot « savoir » ? Le sceptique peut-il seulement nier que nous ayons un tel savoir s'il n'emploie pas ce mot au sens le plus usuel, qui est lui-même donné par le fait que nous sachions ces choses ? Par conséquent, même le sceptique, ou même l'idéaliste, doit s'appuyer sur le fait que nous *sachions* que de tels truismes sont vrais pour pouvoir nier que nous les sachions, ou que ces propositions sont vraies. C'est en grande partie ce que voulait dire Moore : la négation du savoir des choses les plus ordinaires est incohérente. Il y a des limites à ce dont nous pouvons douter.

PHILOCONTE. — Le sens commun a donc toujours raison *a priori* ? A quoi bon alors faire de la philosophie ? M. Prudhomme a tout dit.

ANALYPHRON. — Mais, s'en rendre compte, *c'est* faire de la philosophie. Et, selon Moore, le seul moyen d'en faire consiste à analyser ce que veulent dire les propositions du sens commun. C'est pourquoi la philosophie de Moore prend essentiellement la forme de diverses analyses de ce genre, qui apparaissent la plupart du temps comme dénuées de conclusions explicites, sous une forme volontairement déflationniste. Le philosophe n'est pas là pour proposer de grandes théories, métaphysiques ou autres. Il se contente d'analyser des concepts et des termes, sans changer leur signification. Si le sens commun dit : « Ceci est une table », il nous suffit de voir ce qu'il veut dire par là, à savoir que ceci est une table. Il n'y a en un sens rien à en dire de plus sophistiqué. Dans son roman *Le plus long voyage*, E.M. Forster a dépeint Moore sous les traits d'un personnage nommé Ansell :

« — La vache est là, dit Ansell.

Il frotta une allumette, la tint à bout de bras au-dessus du tapis. Nul ne dit mot. Il attendit que le tison tombât. Alors il répéta :

— Elle est là. La vache. Là, maintenant.

— Tu ne l'as pas prouvé, dit une voix.

— Je me le suis prouvé.

— Je me suis prouvé le contraire, dit la voix. La vache n'est pas là du tout.

Ansell fronça le sourcil et alluma une autre allumette.

— Elle est là pour moi, déclara-t-il. Peu m'importe qu'elle y soit ou non pour toi, Que je sois à Cambridge, en Islande ou au cimetière, la vache est là. »

C'était de la philosophie^[5].

PHILOCONTE. — Ce n'est pas la Vache qui rit, c'est la Vache Grosjean !

ANALYPHRON. Je gage qu'un satiriste décrivant une scène philosophique en France décrirait quelque chose de fort différent. Il lui faudrait en tout cas plus de mots. Mais poursuivons. Moore n'est pas le seul acteur de la promotion de cette image du philosophe. Il faudrait ici mentionner l'œuvre d'un autre philosophe de Cambridge, Frank Ramsey, qui mourut à vingt-six ans en laissant une série d'essais sur les fondements des mathématiques, la logique et la théorie des probabilités qui sont tous de première importance, et dont aujourd'hui encore on découvre à quel point ils anticipent nombre de développements ultérieurs. Ramsey, par exemple, est l'un des principaux fondateurs de la théorie dite subjective de la probabilité, et de la théorie de la décision rationnelle. Ses contributions sur la théorie des types en logique, ou sur la notion de vérité, inspirent encore les philosophes analytiques d'aujourd'hui. Son attitude à l'égard de la philosophie ressemble à bien des égards à celle qu'on considère comme canonique en philosophie analytique. Il dit par exemple : « Nous sommes conduits à philosopher parce que nous ne savons pas clairement ce que nous voulons dire. La question est toujours : "Qu'est-ce que je, veux dire par x ?" ». Mais Ramsey n'était pas d'accord avec Moore pour dire que la philosophie se contente d'analyser les croyances du sens commun. Il pensait aussi qu'on doit les clarifier et les rendre plus précises, tout comme celles des sciences, pour qu'elles puissent orienter nos actions futures^[6]. Ramsey était en cela influencé par le pragmatisme de Peirce, selon lequel nos croyances, naturelles ou scientifiques, n'ont de sens que relativement à leurs effets sur nos actions.

Moore et Ramsey ont profondément marqué Wittgenstein, quand ce dernier revint à Cambridge à la fin des années 20. C'est là qu'il élaborait ce que l'on allait appeler sa « seconde philosophie », qui, à bien des égards, allait être la principale source d'inspiration des philosophes analytiques de la seconde génération. Les écrits du second Wittgenstein, comme les *Recherches philosophiques*, ne seront connus que dans les années 50, mais son enseignement à Cambridge avant et après la guerre attirait déjà un groupe croissant d'élèves et de disciples, fascinés par son style très socratique d'enseignement, et qui faisaient circuler en *samizdat* leurs notes de cours. Dans cette seconde période, Wittgenstein critique ses propres idées du *Tractatus*, mais aussi les idées des Viennois et de Russell que l'on avait (à tort, on l'a vu) associées aux siennes propres dans ce livre. En gros, le second Wittgenstein ne croit plus que l'on puisse exprimer la structure du monde au moyen de propositions élémentaires de structure spécifique, ni que la relation de nos énoncés à l'expérience puisse être élucidée en termes d'éléments simples ultimes. Il insiste sur le fait que notre langage se caractérise par une très grande variété d'usages, qui ne peuvent pas être ramenés à un seul, celui qui consisterait à décrire une réalité autonome. Il faut plutôt, selon lui, concevoir le langage comme un ensemble de « jeux » qui ont tous des règles spécifiques, bien que non unifiées. Il nie que l'on puisse réduire la signification des mots à des expériences élémentaires de type « privé », et même que le sens des mots soit essentiellement déterminé par des occurrences mentales particulières. Il soutient que le langage est essentiellement quelque chose de public, et que c'est l'usage qu'en fait la communauté qui fixe le sens des règles et des mots que nous utilisons. Cela le conduit à

critiquer la métaphysique, ou plutôt la philosophie, quand elle aspire à des conclusions métaphysiques, comme une tentative pour essayer de réduire notre langage à un seul type de fonction, celle de représenter le réel ou de parvenir à une structure simple des choses. On ne peut sortir du langage tel qu'il est constitué par nos pratiques pour se placer d'un point de vue extérieur à elles. Il n'y a, en un sens, rien d'autre à faire en philosophie que de décrire ces pratiques, en « laissant les choses en l'état ».

PHILOCONTE. — Cela me plaît assez, cette critique de la métaphysique et de la représentation. Cela sonne heideggerien.

ANALYPHRON. — Cela ne m'étonne pas de votre part. La conception wittgensteinienne de la philosophie est pourtant très idiosyncrasique, et ses disciples ne cessent d'insister sur son originalité absolue. Mais on pourrait la décrire comme une sorte de cocktail de Moore et d'esprit autrichien. Aujourd'hui encore, il y a des gens qui préfèrent voir en Wittgenstein principalement un philosophe de culture autrichienne et qui pensent que l'aspect « anglais » de sa philosophie n'est qu'un vernis superficiel. Il détestait certes l'empirisme, l'utilitarisme, et *ce* qu'il considérait comme l'étroitesse d'esprit des Britanniques. Mais on peut quand même se demander si Wittgenstein aurait vraiment développé ces conceptions s'il avait évolué ailleurs qu'à Cambridge.

Quoi qu'il en soit, il a marqué profondément la philosophie britannique d'après guerre, en particulier dans l'autre centre universitaire principal, à Oxford. A cette époque, il est devenu une sorte d'oxfordien d'honneur. Il n'y a peut-être, pour reprendre un thème wittgensteinien, que des « ressemblances de famille » entre les slogans que les philosophes du langage ordinaire ont tirés de Wittgenstein et sa pensée réelle, mais on ne peut nier ces ressemblances. Il y en a au moins deux.

Le premier slogan est celui de la philosophie comme discipline essentiellement *descriptive*. Le philosophe n'a pas à chercher à réformer ou à reconstruire, sur des bases plus solides ou plus précises, notre conception ordinaire du monde. Il lui suffit de décrire certains usages de nos concepts courants, tels que nous les employons dans la vie quotidienne, en particulier quand nous parlons notre langue usuelle. C'est en ce sens que la philosophie est *analyse*. Mais le sens de ce terme, chez les philosophes du langage ordinaire, n'est pas le même que celui qu'il avait chez Frege, chez le Moore d'avant 1914, ou chez Russell. Dans la première philosophie analytique, « analyser » voulait dire décomposer des entités complexes en éléments simples ultimes, et éventuellement éliminer les entités superflues qui ne résistent pas à l'analyse. C'était aussi une analyse logique, faisant appel aux ressources de la langue logique, et visant à remplacer les expressions impures et ambiguës de la langue usuelle par des formes logiques plus perspicaces. Au contraire, pour les oxoniens des années 50, analyser ne veut pas dire remonter à des entités simples, qui constitueraient l'ameublement ultime du monde. Ils ne croient pas que l'analyse ait une telle portée *métaphysique*. Analyser, cela veut dire décrire, avec le plus de détails possibles, divers usages de nos mots et de nos concepts courants. Et ces concepts ne sont pas confus, une fois que nous les comprenons bien.

Le second slogan, c'est celui de la philosophie comme *critique du non-sens*, en particulier du non-sens philosophique. Une fois que l'on a analysé correctement les emplois ordinaires des mots, leurs emplois philosophiques nous apparaissent comme parfaitement déplacés et gratuits. La métaphysique, comme le disait Wittgenstein, commence à partir du moment où le langage ordinaire se met « en vacances », où l'on crée, à partir des mots, un sens nouveau et extraordinaire qu'ils n'ont pas, et qu'on forge une véritable mythologie. Quand on restitue aux mots et aux phrases de notre langue leur sens normal, et qu'on comprend les divers emplois qu'ils peuvent avoir, on se rend compte que les emplois philosophiques des mots ne sont pas des emplois légitimes, mais de pures inventions. Comme je l'ai dit, ce thème est assez proche de l'idée positiviste selon laquelle la métaphysique est une forme de non-sens. Mais les

philosophes du langage ordinaire, à la différence des positivistes, ne soutiennent pas que le sens légitime des mots dépend de leur mode de vérification empirique. Ils ne cherchent pas une nouvelle fondation du sens dans l'expérience ou dans la logique. Ils soutiennent qu'il n'y a pas d'autres fondements du sens que ceux que nous donne l'usage commun, qui ne sont des « fondements » que par abus de langage. Il ne s'agit pas de « fonder » quoi que ce soit. Tout est en ordre. Un bon exemple de ce genre d'attitude est l'anecdote suivante. Un jeune homme qui avait lu Camus alla un jour voir Richard Hare, l'un des tenants de l'analyse oxfordienne du langage ordinaire, spécialiste de philosophie morale. Il lui déclara qu'il avait compris, à la lecture des existentialistes, que la vie était absurde, et qu'il était tenté par le suicide. Hare lui aurait rétorqué qu'il lui suffisait d'examiner l'usage du mot « vie » : des énoncés comme « La vie est un non-sens » sont eux-mêmes des non-sens, parce que nous n'employons pas les mots « sens » ou « non-sens » dans de tels contextes. Nous parlons du sens des mots, ou des énoncés, mais pas du sens de la vie, qui n'est pas le genre de chose dont il est approprié de se demander si elle a un sens ou pas. A partir du moment où il comprendrait cela, le jeune homme n'aurait plus de raisons de se suicider (pas de raisons non plus de ne pas le faire, d'ailleurs).

PHILOCONTE. — Ces deux slogans me paraissent également absurdes. Premièrement, je ne vois pas *ce* qu'il peut y avoir de philosophique dans le fait de décrire le sens des mots du langage ordinaire. La philosophie se réduit-elle à la lexicographie ou à de la paraphrase ? Si je dis que la marquise sortit à cinq heures, le philosophe du langage ordinaire va sans doute m'apprendre que j'emploie ces mots pour parler de l'épouse d'un marquis qui a fait un mouvement en dehors d'un lieu, à l'heure où les Anglais prennent le thé. C'est plein d'intérêt, en effet. Deuxièmement, je trouve absurde de dire que le langage ordinaire et le sens commun ont toujours raison, et que, dès qu'on fait un usage philosophique d'un terme, comme « essence », ou « accident », on est coupable de non-sens. Votre philosophe va-t-il me dire que je ne peux parler d'« essence » que pour désigner le liquide que je mets dans le réservoir de mon automobile, et d'« accident » que quand je rentre dans un platane avec celle-ci ? C'est plutôt lui qui est coupable de non-sens, comme le montre bien votre cas du jeune existentialiste. En quoi l'analyse des mots peut-elle calmer ses angoisses ?

ANALYPHRON. — Vos objections sont en effet celles que les adversaires de la philosophie du langage ordinaire lui adressent le plus souvent. Ainsi Russell soutient que c'est un « divertissement pour oisifs à l'heure du thé » et simplement l'étude de la manière « dont les sots disent des sottises ». Il ajoute que, selon cette conception, la métaphysique se réduit à « une opinion que ne soutient pas l'auteur ».

Mais il n'est pas vrai que la philosophie du langage ordinaire réduise la philosophie à de la lexicographie ou à de la linguistique, même s'il est vrai qu'un certain nombre de ses investigations se sont révélées très utiles à la linguistique. Il ne s'agit pas, pour ces philosophes, d'analyser n'importe quelles expressions du langage usuel, mais avant tout celles qui peuvent donner lieu à des usages philosophiques. Les concepts et les termes qui les intéressent sont ceux qui expriment des catégories fondamentales par lesquelles nous décrivons la réalité ou avons une relation à elle. La philosophie, tout comme la langue commune, emploie des termes qui désignent ces catégories, comme « cause », « action », « chose », « propriété », « intention », ou des termes qui désignent certaines relations entre des propositions de notre discours, comme « si », « et » ou « donc ». En d'autres termes, il n'est pas question de se livrer à l'analyse linguistique pour l'analyse linguistique, mais de s'intéresser à l'analyse linguistique dans la mesure où elle nous permet d'élucider un certain nombre de questions philosophiques traditionnelles comme les suivantes : quelles sont les catégories fondamentales par lesquelles nous pensons la réalité, et quelles sont les catégories fondamentales de la réalité ? Dans quelle mesure sommes-nous justifiés dans nos croyances fondamentales au sujet du monde, et comment s'effectuent ces justifications ? Et cette tâche descriptive n'est pas dissociable, conformément au second slogan, d'une

tâche critique ou corrective. Si nous prêtons plus attention au sens usuel des mots, certaines notions philosophiques que nous employons paraissent beaucoup moins « naturelles » que nous pouffions le croire.

Prenons quelques exemples. Dans son célèbre livre *Le concept d'esprit*, l'un des maîtres de l'analyse d'Oxford, Gilbert Ryle, examine l'usage que nous faisons des termes désignant des états mentaux. Il raconte l'histoire suivante. On montre à un visiteur d'Oxford divers bâtiments dans la ville – des églises, des collèges, des immeubles administratifs, des bibliothèques, des salles de cours, etc. – et au terme de sa visite notre homme demande : « Mais où est donc l'université ? » Il a, nous dit Ryle, commis une erreur de catégorie : il croit que l'université est quelque chose qui serait distinct des divers bâtiments qu'on lui a montrés. On fait, selon Ryle, la même erreur quand on considère les diverses actions, comportements ou attributions d'états mentaux qu'on peut faire au sujet d'un individu, quand on dit qu'il parle, marche, est en colère ou pense à sa tante, et qu'on demande : « Mais où est son esprit ? ». On considère que l'esprit, ou l'âme, est une certaine sorte de chose, qui pourrait être conçue à part de ces attributions d'états mentaux, d'actions et de comportements. Mais l'esprit n'est pas plus distinct de ces attributions que l'université ne l'est de ses bâtiments et de ses étudiants. En d'autres termes, l'esprit n'est pas une certaine sorte de chose, mais une propriété de diverses sortes de choses. Selon Ryle, Descartes, et avec lui tous les philosophes dualistes, font la même erreur de catégorie quand ils traitent l'âme comme une chose ou une substance. Ils traitent l'esprit comme « un fantôme dans la machine du corps », une sorte d'entité éthérée et parfaitement mythique. Ils font une erreur « grammaticale » en confondant quelque chose qui est de l'ordre d'un attribut ou d'un prédicat d'un sujet avec ce sujet lui-même. Cette erreur de « grammaire », en apparence inoffensive, est donc pleine de conséquences métaphysiques.

Autre exemple, encore tiré de Ryle. Ce dernier remarque que, dans la plupart de leurs usages ordinaires, des termes tels que « volontaire » ou « involontaire » s'appliquent à des actions qu'on ne devrait pas faire. Par exemple, nous ne disons pas qu'un individu a tiré la sonnette d'alarme du train « volontairement », sauf quand précisément il n'avait pas normalement à le faire. Ryle en conclut qu'« il est absurde, dans l'usage courant, de discuter pour savoir si des actions satisfaisantes, correctes ou admirables sont volontaires ou involontaires ». Il veut montrer par là que la notion de volonté n'est pas une sorte de propriété *supplémentaire* de nos actions à partir du moment où nous les accomplissons normalement, et que par conséquent les philosophes créent une notion mythique, celle de la volonté qui accompagnerait un acte. Wittgenstein a fait des remarques semblables au sujet du concept d'intention. Quand nous rétablissons l'usage courant, nous voyons que nous avons, en philosophie, hypostasié à tort des significations en cherchant, derrière le substantif, la substance ou la chose.

Les philosophes du langage ordinaire aiment donc montrer que certaines formes d'expression sont absurdes ou paradoxales quand on les emploie dans certains contextes. L'un des exemples les plus fameux est ce que l'on appelle le « paradoxe de Moore ». Ce dernier a remarqué que des phrases comme « Il fait beau, mais je crois qu'il ne fait pas beau » paraissent parfaitement bizarres. Selon Moore, cela tient au fait que celui qui affirme que *p* exprime du même coup sa croyance que *p*, et que nier qu'on ait la croyance correspondante est paradoxal. Cela nous apprend quelque chose, comme le dit Wittgenstein, sur la logique, ou sur la grammaire des concepts d'assertion et de croyance.

Je pourrais multiplier ce genre d'exemples. Ils combinent à la fois le souci d'une description de notre appareil conceptuel courant et le souci de traquer les mauvais emplois des mots que nous pouvons faire en philosophie quand nous négligeons ces usages.

PHILOCONTE. — Soit. Mais alors je répète la question que je vous ai posée déjà plusieurs fois : qu'y a-t-il de si nouveau, de si « révolutionnaire », dans cette philosophie analytique ? Car, après tout, Platon

lui-même, dans ses dialogues, mettait en scène Socrate en train de soulever un certain nombre de questions, de problèmes de définition, comme : qu'est-ce que le courage, la piété, la vertu, la connaissance ? Et Socrate usait aussi de la méthode de définition des mots du langage ordinaire. Aristote également, quand il distinguait différents sens de la notion de « cause », ou même des catégories fondamentales comme « chose » ou « propriété ».

ANALYPHRON. — En effet. Platon et Aristote ne faisaient pas autre chose que de la philosophie analytique, au sens descriptif où nous en parlons à présent. Et ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les philosophes préférés de l'école d'Oxford de la philosophie du langage ordinaire sont précisément Platon et Aristote. Dans une assez large mesure, ces philosophes mènent des enquêtes très socratiques. Il faut ajouter que cette pratique socratique s'est d'autant mieux répandue à Oxford que les philosophes de cette école avaient une formation d'antiquisants et lisaient le grec ancien couramment. Il y a eu une sorte de continuité naturelle entre leur formation et celle qu'ils recevaient de la part de leurs maîtres en commentaires platonicien ou aristotélicien. N'oublions pas que Ryle écrivit un livre sur Platon, et que sa doctrine des « erreurs de catégories » rappelle beaucoup la théorie des catégories d'Aristote et ce que ce dernier appelait « *metabasis eis allo gens* », le passage dans un autre genre : chaque type d'enquête philosophique porte sur son genre propre, et il ne faut pas transcender les différences de genre.

PHILOCONTE. — Je ne nie pas qu'il y ait ce type d'enquête chez Platon, Aristote, même les sophistes et les Mégariques. Mais, précisément, il y a une différence essentielle. Platon ne se contentait pas, comme Socrate, de chercher des définitions verbales. Il a proposé la doctrine des Idées. Aristote ouvre la plupart de ses traités par un examen en règle des *legomena*, de ce qui se dit sur un sujet, et des significations communes des mots. Mais il a aussi une métaphysique. Le dire commun n'est pas le tout de la philosophie. Alors que vos analytiques semblent s'y confiner. Ils s'arrêtent là où Aristote et Platon commencent. Ce sont des ennemis des systèmes, et de la vérité. Bref, ne sont-ils pas des sophistes, ou des sceptiques *new look* ?

ANALYPHRON. — Vous soulevez une question cruciale : quelle est exactement la place de l'analyse en philosophie, à partir du moment où nous admettons qu'elle doit avoir une place essentielle ? L'analyse est-elle une fin en soi, ou bien est-elle un moyen au service d'une autre fin ? Est-elle affaire de méthode ou affaire de doctrine ? La question remonte en effet aux origines de la philosophie même, et à la question de la nature de la dialectique platonicienne. La dialectique est-elle l'instrument de notre accès aux Idées, et en ce sens le vestibule de la vraie philosophie, ou bien est-elle le tout de la philosophie ? De même chez Aristote : la dialectique n'est-elle que l'examen de la forme de la connaissance, ou, comme la logique, un instrument pour celle-ci, ou bien est-elle déjà une connaissance ? On peut poser la même question au sujet de la dialectique oxonienne. Certains philosophes oxfordiens semblent en effet considérer que l'analyse linguistique, ainsi que la recherche du non-sens philosophique, est une sorte de fin en soi, et que la philosophie n'a rien d'autre à faire que de classer des usages de mots et de faire une sorte de taxinomie des usages philosophiques incorrects. On met alors l'accent sur l'aspect essentiellement critique de la discipline analytique, et cette attitude semble aller de pair avec une forme de scepticisme quant à la prétention de la philosophie à produire de véritables connaissances ou des vérités authentiques. Notez que cela ne revient pas à une forme de scepticisme quant à la connaissance, puisque ces philosophes ne nient pas que ce que croit le sens commun soit en général vrai et correct, et qu'ils ne nient pas que les sciences produisent des connaissances. Ils expriment plutôt leurs doutes sur la métaphysique. C'est en ce sens que j'ai parlé d'un positivisme du sens commun, qui (dans la philosophie britannique a des antécédents chez les philosophes écossais, comme Hume ou Reid. Moore est manifestement un esprit de ce genre. Austin, l'auteur qui incarne sans doute le mieux l'analyse linguistique oxfordienne, semble l'être aussi. Ses écrits prennent un tour volontairement descriptif et

déflationniste par rapport aux « grandes questions » Il semble avoir pris un malin plaisir à ne s'être occupé que de points de détail, à se livrer à une sorte de botanique des usages ordinaires des mots. C'est pourquoi ses contributions semblent être surtout des contributions à la linguistique, comme son analyse des actes de langage. Dans son ouvrage principal, *Quand dire c'est faire*, il montre que nombre d'usages de termes reviennent à accomplir certaines actions avec les mots, comme les expressions « performatives » du type « Je promets », « Je m'excuse », ou « Passez-moi le sel ». Il s'est trouvé ainsi apporter une contribution essentielle à toute une discipline linguistique qu'on appelle la pragmatique. En même temps, Austin voulait rappeler à ses collègues philosophes que le langage n'a pas simplement une fonction représentative, de description du monde, mais *aussi* de nombreuses autres fonctions de communication. Il aime à rappeler que les mots et les phrases ne signifient pas absolument, en dehors de tout contexte d'usage, et que le sens varie en fonction des contextes. Ce type d'analyse linguistique ne semble pas porter en lui-même beaucoup de doctrines positives, et on a pu souvent penser qu'Austin ne voulait se livrer qu'à une forme de phénoménologie descriptive du sens des locutions usuelles. Wittgenstein lui-même, comme je l'ai déjà indiqué, semble aussi aspirer à une conception de la philosophie très déflationniste en ce sens. Il n'y a que des « jeux de langage », qui nous conduisent à utiliser les mots dans certains usages déterminés. Ces usages sont l'expression, dans notre langage, de nos « formes de vie ». Mais de ces formes de vie il n'y a pas à dire grand-chose : elles sont simplement là. La philosophie, selon cette conception, n'a pas de contribution positive à apporter au savoir. Elle est seulement une anti-mythologie, qui s'adresse surtout aux philosophes eux-mêmes. Wittgenstein aimait à se comparer à quelqu'un qui dénonce les propriétaires malhonnêtes de certains immeubles, quand ils ne les entretiennent pas et escroquent leurs locataires, ou à un médecin qui soigne les maladies de l'entendement philosophique. C'est *ce* que l'on a appelé la conception « thérapeutique » de l'analyse. La seule aspiration « positive » à laquelle cette conception conduit est *ce* qu'il appelait un désir de produire « la paix dans les pensées », de calmer nos crampes mentales. Le message est assez clair ne cherchez pas à faire de théories, ne cherchez pas à fonder la connaissance, les mathématiques, la logique ou la psychologie, *observez* seulement ce qui se passe, et décrivez correctement des pratiques. C'est ce que l'on a appelé une forme de *quiétisme* philosophique, un peu comparable à la doctrine quaker, mais qui rappelle, à certains égards, l'idée d'ataraxie des anciens, notamment des sceptiques grecs. On a même parlé du bouddhisme zen.

PHILOCONTE. — Je suis frappé, mon cher Analyphron, par l'extraordinaire similitude entre cette conception et celle des philosophes « continentaux ». Nietzsche ne nous-t-il pas dit, lui aussi, que nous croyons toujours en Dieu tant que nous croyons à la grammaire ? Heidegger n'a-t-il pas dénoncé l'idéal de représentation de la métaphysique onto-théologique ? Ne nous a-t-il pas appris que le philosophe doit, comme le poète, être fidèle à sa langue telle qu'elle est parlée par les paysans, et essayer de s'acheminer vers la parole originaire ? En ce sens n'est-il pas lui aussi un « philosophe du langage ordinaire » ? Derrida n'a-t-il pas déconstruit la métaphysique phallogocentrique ? Lyotard ne nous a-t-il pas appris qu'il n'y avait que des « récits » et du « différend » ? Deleuze ne nous incite-t-il pas à écouter plutôt des « ritournelles » ? Foucault ne nous a-t-il pas dit que tout ce qui restait à faire c'est l'histoire, minutieuse, patiente, de certaines pratiques de pouvoir ? Cavell ne nous a-t-il pas montré, à partir de Wittgenstein et de Heidegger précisément, que tout était déposé dans l'ordinaire, le banal, le quotidien ? L'Oxford des années 50 n'était-elle pas le phare avancé de la philosophie continentale ?

ANALYPHRON. — Il y a en effet certaines analogies entre la conception foncièrement descriptive et déflationniste par rapport aux idéaux constructionnistes classiques de la philosophie (qu'incarnait encore un Russell) que défendent Wittgenstein et les philosophes d'Oxford et certaines conceptions auxquelles la philosophie continentale française récente nous a habitués. Il ne faut donc pas être surpris que certains

philosophes « post-analytiques », comme Rorty ou Cavell, puissent se réclamer de cette attitude déflationniste et anti-métaphysique de certains philosophes ordinairement classés comme analytiques. Notez pourtant que jamais des auteurs comme Austin ou Wittgenstein n'ont adopté le style grandiloquent qu'ont pris les déconstructions variées de la métaphysique chez les continentaux. Même quand ceux-ci nous annoncent la fin des idéaux classiques de la philosophie, ceux de rationalité, de représentation ou de fondement, il faut qu'ils les expliquent par des espèces de grands récits gigantomachiques, où la Raison se trouve détrônée par les forces obscures de l'Inconscient ou minée par quelque Terrible Événement. Wittgenstein n'a jamais manifesté la révérence que tous les auteurs que vous citez peuvent avoir, malgré qu'ils en aient, pour Freud, Marx, Nietzsche, et en général pour toutes les Grandes Théories Négatives. Il remarquait, au sujet de Freud, qu'il y a du charme dans la destruction du préjugé. Mais il n'a jamais cédé à ce charme. Même quand on dénonce les croyances quasi religieuses en la Raison, on peut être encore pieux. Et surtout, je n'ai jamais constaté que les philosophes continentaux que vous citez aient un intérêt particulier pour l'analyse, au sens où l'entendent les oxfordiens. Leurs critiques de la métaphysique sont, pour l'essentiel, massives, et on peut dire qu'ils ne font pas le détail, alors que les analytiques d'Oxford sont au contraire profondément attentifs au détail. De plus, ces derniers ne concluent pas, du fait qu'ils dénoncent l'illégitimité de certaines conceptions métaphysiques, que *anything goes*, que tout est bon. Ils continuent à croire en la raison, en l'argument, en la logique. Ils ne procèdent pas par affirmations, mais par argumentation. En ce sens, on ne peut pas dire qu'ils renoncent à la dialectique. Il y a toute la différence du monde entre utiliser les ressources de la raison et du bon sens pour critiquer la raison, et critiquer la raison au nom d'un langage poétique, métaphorique, ou de vaticinations. Wittgenstein était sans doute un amateur de poésie et un esprit profondément respectueux des croyances religieuses. Mais il n'a jamais proposé que la poésie, ou les jeux de mots, ou les sermons édifiants, puissent remplacer la philosophie. La philosophie continentale « post-moderne » est un peu, par rapport aux idéaux rationalistes, ce qu'a été la réaction de l'Eglise post-tridentine à la Réforme : constatant l'éloignement du divin, elle en rajoute dans le baroque et le rococo, en déversant sur nous des tonnes d'angelots et de nuées. L'effet produit est plus ou moins l'inverse de celui du message : on croyait se débarrasser du divin, mais on révere encore pieusement la Différance, l'Hymen, le Corps sans organes, le Banal, etc.

PHILOCONTE. — Et moi je dirai que votre éthique protestante et puritaine correspond bien à l'esprit du capitalisme !

ANALYPHRON. — C'est vous au contraire qui croyez à la prédestination de la métaphysique. Le meilleur moyen, cependant, de désamorcer tout rapprochement entre la version « thérapeutique » et déflationniste de l'analyse philosophique et les formes de philosophie hypercritiques auxquelles nous> ont habitués les post-modernes, c'est de rejeter le déflationnisme lui-même, et la conception selon laquelle l'analyse ou la dialectique seraient l'alpha et l'oméga de la philosophie. On a reproché aux analytiques de passer leur temps à aiguïser leurs outils, sans jamais dire comment on peut s'en servir. Mais l'analyse n'est pas tout, au moins pour trois raisons. Premièrement, parce que pour analyser, il faut bien partir d'un matériau non analytique, que l'on accepte. Il peut s'agir des croyances du sens commun, ou des connaissances scientifiques, et il y a là des vérités qu'il n'est pas facile de mettre en doute, ou de révéler comme des non-sens. Deuxièmement, parce qu'il n'est pas évident que l'analyse soit suffisante pour calmer nos perplexités philosophiques. De ce point de vue, il est évident que le conseil donné par Hare au jeune existentialiste ne pouvait pas calmer ses angoisses. Il y a bien un sens dans lequel on peut se demander si la vie a un sens, même si cet énoncé n'est pas « grammaticalement bien formé ». Enfin, et en troisième lieu, l'analyse peut être au service d'une meilleure vision des choses, de conceptions plus correctes que l'on pourrait vouloir proposer. De ce point de vue, un philosophe analytique n'est pas nécessairement quelqu'un qui serait voué à accepter sans discussion toutes nos croyances de sens

commun. Il peut aussi les critiquer, et proposer en leur lieu et place une vision distincte.

Considérons, de ce point de vue, quelques-unes des contributions les plus significatives des philosophes d'Oxford. Elles comportent, bien entendu, une part critique, mais ce n'est *pas* la seule. Ryle se donne bien pour but, dans *Le concept d'esprit*, de critiquer une certaine vision, qu'il appelle cartésienne, que l'on peut entretenir au sujet des phénomènes mentaux. Mais il vise aussi à la remplacer par une autre vision, que l'on pourrait appeler aristotélicienne, selon laquelle l'esprit n'est pas une substance, mais la forme ou la propriété d'une substance – le corps. Il nous incite à ne pas concevoir les phénomènes mentaux comme des événements, ou des processus, au même titre que des événements ou des processus physiques, mais comme des dispositions ou des habitudes, c'est-à-dire certaines sortes de potentialités, actualisées dans nos comportements. Être intelligent, par exemple, ce n'est pas être possesseur de certaines propriétés effectives logées dans votre cerveau ou votre esprit, mais avoir certaines capacités. Imaginer, ce n'est pas avoir des images mentales, mais exercer notre imagination dans certaines circonstances. Ryle nous incite ainsi à avoir une conception de l'esprit différente de celle que nous entretenons habituellement. Wittgenstein a fait des remarques semblables. Certes, ces philosophes ne prétendent pas non plus proposer, à la place de la conception cartésienne, une autre *théorie* de l'esprit, matérialiste, ou behavioriste. Ils prétendent surtout travailler sur nos concepts, et nous inciter à voir les choses autrement. Mais ce n'est pas une image purement négative qu'ils proposent.

Prenons un autre exemple. Austin semble, par ses remarques sur les actes de langage, s'occuper uniquement de décrire certains usages verbaux. Mais, quand il fait remarquer que certains mots ont pour fonction d'accomplir certains actes, et non pas seulement de représenter des choses, on peut penser qu'il ne se contente pas de faire de la linguistique, mais qu'il s'intéresse aussi aux diverses sortes d'*actions* que nous pouvons accomplir. Le fait qu'en parlant nous puissions aussi agir, et que, selon certaines descriptions, nous puissions accomplir certains actes nous apprend quelque chose sur notre concept d'action. Par exemple, en disant « Je promets », je fais deux actions qui ne se laissent pas décrire de la même manière – prononcer une certaine phrase et faire une promesse – et pourtant ces deux actions n'en font qu'une. Sous quelles conditions peut-on être dit faire quelque chose en faisant une autre chose ? Les deux actions – prononcer une phrase et faire une promesse – sont-elles identiques ? Et quand deux actions sont-elles identiques ? On peut considérer la contribution d'Austin comme une contribution à la philosophie de l'action autant qu'à la philosophie du langage.

L'analyse n'est pas non plus incompatible avec des projets plus ambitieux, comme celui de Strawson. Son livre *Les individus* (1959) se présente, de prime abord, comme une enquête logico-linguistique sur la manière dont nous faisons référence à des individus dans notre discours usuel, qu'il s'agisse d'objets matériels, d'entités telles que des sons ou des percepts, ou de personnes. Il soutient que nos modes de référence linguistique s'appuient sur la forme de base de phrases contenant un prédicat et un sujet, et qu'il y a une asymétrie profonde entre les deux : les sujets ne peuvent pas prendre la place des prédicats, et vice versa. L'idée n'est pas nouvelle : Aristote et Frege l'avaient affirmé chacun à leur manière. Mais Strawson va plus loin. Il soutient que la structure de notre référence linguistique, autant que celle de notre perception spatiale, donnent la prééminence aux individus et révèlent cette asymétrie individu/propriété, qui est propre à notre structure conceptuelle elle-même. Il soutient, en d'autres termes, qu'il s'agit d'une condition nécessaire de notre pensée et de notre expérience. En ce sens, Strawson avance une thèse de type kantien : nous ne pourrions pas faire l'expérience des objets, ni les penser, si nous ne disposions pas de ce schème primitif. Bref, il propose une sorte de déduction transcendantale des catégories, non pas, comme chez Kant, à partir de la table des jugements de la logique classique, mais à partir des formes logico-linguistiques du langage usuel, inspirées par celles de la logique contemporaine. Strawson ne pense cependant pas que la logique doive sortir toute armée des formalismes des logiciens. Il pense au

contraire qu'elle est contenue dans les formes de la grammaire des langues usuelles, et qu'il est possible de développer une logique informelle ou « philosophique », plus proche des catégories du langage ordinaire. Dans son livre sur Kant, *Les limites du sens* (1966), Strawson révèle le caractère kantien de sa démarche, qu'il appelle « métaphysique descriptive » : l'analyse linguistique consiste à mettre au jour les catégories les plus fondamentales de notre pensée, et leur nature transcendante.

Comme vous le voyez, Philoconte, il y a toutes sortes de façons de faire de l'analyse philosophique sans faire *uniquement* de l'analyse. Et il y a toutes sortes de manières de faire de l'analyse linguistique sans *faire uniquement* de l'analyse linguistique. Au fond, ce que disent ces auteurs n'est pas que toute la philosophie se réduit à de l'analyse, mais que partout où l'analyse est nécessaire – c'est-à-dire dans beaucoup de cas – il faut la pratiquer.

PHILOCONTE. — Je gage que nos kantiens, les vrais, trouveraient *ce* « kantisme » bien baroque. Mais ce qui m'ennuie plus, je vous l'avoue, c'est que je ne comprends plus très bien à présent ce que veut dire « analyse ». Tout à l'heure, j'avais compris qu'il s'agissait d'analyser des mots, du langage. Maintenant, vous nous parlez d'analyser des concepts. Et vous nous suggérez aussi que cela revient à analyser des choses. Quels sont les critères ?

ANALYPHRON. — Vous avez raison, je n'ai pas été assez clair là-dessus, sans doute parce que ce point n'est lui-même pas très clair au sein de l'école philosophique dont je parle. Une chose pourtant est certaine pour ces philosophes. « Analyser », comme je l'ai déjà dit, ne veut pas dire analyser des *choses*, au sens où un chimiste, par exemple, décompose une molécule en ses atomes constituants. Ce n'est pas une forme de définition réelle, ni même une définition au sens où Frege et Russell prétendaient définir des concepts comme celui de nombre. Cela ne veut pas dire non plus, à partir du langage, découvrir des traits fondamentaux de la réalité. Ce que prétendent analyser les analystes d'Oxford, ce n'est pas la réalité, mais la manière dont nous *pensons* la réalité, à travers nos concepts et notre langage. En ce sens, comme l'a dit Ryle, la philosophie est un sujet « de second ordre ». Elle prend comme données non pas les choses, mais notre discours sur les choses, ou nos croyances à leur sujet, ou nos connaissances scientifiques. De ce point de vue, la démarche est indirecte, et très kantienne : nous n'avons accès aux choses que par l'intermédiaire de notre pensée, et c'est l'étude de celle-ci qui nous permet de savoir ce que nous *pouvons* penser. Mais la démarche est aussi doublement indirecte. Nous n'avons pas accès directement à notre pensée, en contemplant ses produits par introspection ou par réflexion. Nous y avons accès par l'intermédiaire de notre langage, parce qu'il n'y a pas de pensée sans langage. Le *credo* de base de tous ces auteurs, comme l'a dit Dummett, est qu'il n'est pas possible d'analyser la structure de notre pensée sans analyser la structure de notre langage. La pensée ne se sépare pas de ses modes d'expression « publics », comme le langage et les actions. D'où l'un des *leitmotive* de la philosophie du langage oxonienne : la critique du mentalisme sous toutes ses formes, de l'intériorité et du cartésianisme. Quand on prétend, par conséquent, analyser nos concepts, il ne s'agit pas d'analyser des idées dans notre esprit, ou des capacités mentales particulières, mais une structure conceptuelle contenue dans le langage que nous parlons.

PHILOCONTE. — C'est là que nous retrouvons l'un des postulats les plus contestables de la philosophie analytique. Notre pensée est-elle intégralement exprimée dans les mots ? La perception n'est-elle pas une forme de pensée non linguistique ? Ne nous révèle-t-elle pas des contenus « antéprédicatifs », comme aurait dit Husserl ? Malgré tout ce que vous avez dit sur l'allégeance de vos philosophes au sens commun, ne vont-ils pas précisément contre le sens commun, qui admet que, quand je vois un arbre, je ne le vois pas à travers mon concept d'arbre, et encore moins à travers le mot « arbre » ? C'est pire que du Derrida : non seulement il n'y a pas de « hors-texte », mais il n'y a pas de

hors-mots !

ANALYPHRON. — En effet, la conception selon laquelle *toute* forme de pensée s'exprime dans un véhicule linguistique trouve là ses limites. Cependant, croyez-vous réellement qu'on puisse dire que les contenus de perception sont des contenus de *pensée* ? Une pensée ne doit-elle pas être articulée en quelque chose comme des concepts, au sein d'une proposition ? La question est plutôt celle, traditionnelle, de savoir si la perception implique un jugement ou des hypothèses. Mais, quoi qu'il en soit, je ne crois pas que les philosophes du langage ordinaire aient soutenu que nous pouvons étudier les propriétés de notre perception seulement à partir des manières dont nous rapportons linguistiquement les contenus de nos perceptions. Il n'est pas évident que, parce que nous rapportons l'expérience qui consiste à voir un chat en disant : « Je vois un chat », le contenu de notre expérience soit constitué par le concept de chat. Cependant il ne faut pas confondre cette thèse ; dont je ne crois pas que la plupart des philosophes dont je parle l'aient réellement soutenue, avec une autre : la manière dont nous rapportons nos perceptions nous apprend quelque chose sur notre *conception* de la perception. Ainsi nous disons : « J'ai vu un chat », et pas « J'ai vu ceci comme un chat ». Le langage de la vision semble impliquer qu'il y a une forme de vision directe, qui ne passe pas par une forme de conception ou de description des objets, comme l'implique l'expression « voir comme ». Et cela, c'est une remarque conceptuelle intéressante.

PHILOCONTE. — Mais en quoi ce que nous disons, « notre langage », peut-il réellement exprimer nos concepts ? Et, à supposer qu'il le fasse, qu'est-ce qui nous garantit que ces concepts sont *corrects* ? Notre langage ne pourrait-il pas être erroné ?

ANALYPHRON. — Vous posez là deux questions essentielles, et qui sont étroitement liées. Commençons par la seconde. Il est traditionnel, en philosophie, au moins depuis Leibniz, de distinguer deux sortes de vérités, les vérités « de fait » et les vérités « de raison », ou, pour employer le vocabulaire kantien, les vérités synthétiques et les vérités analytiques. Comme on l'a vu, c'est une distinction que les positivistes entendaient respecter, et qu'ils assimilaient à la distinction entre des vérités selon l'expérience et des vérités selon la signification. Le critère essentiel, de ce point de vue, est que les vérités analytiques sont des vérités évidentes, à partir du moment où nous connaissons le sens des mots de notre langage, et plus ou moins infaillibles, à partir du moment où nous supposons que ce sens ne change pas. Par exemple, on tient comme évidentes les propositions suivantes : « frère = mâle né des mêmes parents » ou : « ophtalmologiste = médecin des yeux ». Or, si la philosophie analytique est supposée produire un certain nombre d'analyses ou définitions de nos concepts courants, ces analyses ou définitions devraient être également évidentes, précisément parce qu'elles expriment des relations conceptuelles ou de signification, et non pas des relations empiriques. Par conséquent, nous saurons qu'elles sont correctes *a priori*, si nos définitions sont les bonnes.

PHILOCONTE. — Oui, mais comment saurons-nous qu'elles sont les bonnes ? Je parviens à comprendre qu'une définition comme « ophtalmologiste = médecin des yeux » soit correcte, mais qu'en sera-t-il des définitions de notions *philosophiques* ? Autant que je sache, la définition d'« objet matériel » sera distincte selon qu'on est un réaliste, un phénoméniste ou un idéaliste. Après tout, la définition de la matière selon Mill (que vous rappeliez hier : « possibilité permanente de sensation ») n'a rien d'évident ! Et encore moins la définition du bien par l'utile que donnent les utilitaristes. Nous revenons au même problème que tout à l'heure : ou nous considérons que nos définitions ou analyses philosophiques doivent coïncider avec celles du sens commun, ou nous considérons qu'elles sont l'expression de *théories* philosophiques, qui ne sont pas nécessairement – et même, la plupart du temps, pas du tout – conformes au sens commun. Et je ne vois pas non plus pourquoi les définitions

philosophiques ou celles du sens commun seraient les bonnes. Après tout, les physiciens sont sans doute ceux qui sont le mieux à même de définir le mot « matière ».

ANALYPHRON. Oui, mais je vous ai déjà dit que les philosophes du langage ordinaire ne visent pas des définitions réelles, ou de choses, mais des définitions de concepts, exprimées par des mots. Cependant, votre question est légitime : qu'est-ce qui nous permet de penser qu'une définition ou une analyse conceptuelle a quelque utilité ou quelque priorité par rapport à une définition scientifique ? L'objection revient toujours : ces philosophes ne s'occupent que des mots, pas des choses, et, pour savoir ce que sont les choses, mieux vaut recourir à nos théories scientifiques. Notez pourtant le fait suivant. Quand vous apprenez les concepts scientifiques d'une théorie physique, comme ceux d'« électron », de « proton », de « champ », ou toute autre notion « technique », ne devez-vous pas recourir à vos concepts courants ? Ne vous demandez-vous pas si les protons, les électrons ou les champs sont des *choses*, et si ce sont des entités ultimes et non pas dérivées par rapport à d'autres ? Même quand vous employez des notions comme celle de « réalité » physique, et que vous vous demandez, par exemple, s'il y a une « réalité » quantique, ne devez-vous pas employer le mot « réel » en un sens qui soit plus ou moins similaire à celui que vous employez quand vous dites qu'une table est un objet réel, mais que la couleur de la table, ou l'ombre qu'elle projette, et *a fortiori* l'image d'une table dans votre imagination ou dans une hallucination, ne sont pas des entités aussi « réelles » que la table ? Bref, n'allez-vous pas être obligé d'apprendre le sens de termes techniques en utilisant vos intuitions et vos concepts préthéoriques les plus courants ? Et des notions aussi fondamentales que celle de réalité pourront-elles recevoir véritablement une définition « technique » en termes strictement scientifiques ? La même chose est vraie de nos concepts moraux. Nous pouvons certes avoir une théorie philosophique, ou sociologique, ou psychanalytique, que sais-je ?, de propriétés éthiques comme le bien ou le mal, mais comment parvenir à ces théories si nous ne les confrontons pas, d'une manière ou d'une autre, à nos intuitions courantes ? Je veux bien que le sens commun ait, en définitive, tort, et qu'on découvre, en dernière instance, qu'il n'y a pas de tables, de chaises, ou même de propriétés telles que le bien ou le mal. Je veux bien aussi que l'on découvre qu'il n'y a pas d'états mentaux tels que des croyances, des désirs, ou des intentions, mais seulement des associations neuronales dans le cerveau, comme le soutiennent certains philosophes matérialistes et un grand nombre de neurobiologistes. Mais, que ces « réductions » ou ces « éliminations » puissent s'effectuer ou non, à partir des progrès scientifiques, il faudra tout de même bien les expliquer en termes de nos concepts les plus courants. Bref, le sens commun n'a peut être pas de priorité quant à l'*ontologie* et il ne dit peut-être pas le dernier mot sur la nature des choses, mais il a au moins une priorité *épistémologique*, parce que nous ne pouvons pas exprimer nos théories ontologiques sans recourir à ses concepts, et sans les analyser. J'ajouterai que je ne suis même pas certain que nous pourrions expliquer nos théories scientifiques sur la nature des objets matériels, des états mentaux ou des propriétés morales, si nous en avons, sans recourir à des catégories aussi fondamentales que celles de *chose*, de *propriété*, de *relation*, d'*événement*, etc.

PHILOCONTE. — Soit. Mais cela ne répond pas à la difficulté que je soulevais. Il semble y avoir plusieurs sortes d'analyses possibles de ces notions fondamentales. Les philosophes eux-mêmes ne sont pas d'accord à leur sujet. Une chose est-elle la somme de ses propriétés, ou bien ce qui se tient derrière ses propriétés, leur substrat ? Une relation est-elle dépendante de ses termes, ou extérieure à eux ? Un événement est-il une certaine sorte de chose, ou ce qui se produit dans une chose ? Qui va décider ? Le sens commun ? Notre intuition ?

ANALYPHRON. — Je ne nie pas qu'il y ait de plus ou moins bonnes analyses de ces concepts, et qu'il y ait lieu de débattre quant à celle qui serait la meilleure. Après tout, n'est-ce pas ce que font tout le temps les philosophes dont je parle ? Comme je vous l'ai déjà dit, il ne faut pas concevoir l'analyse

comme le tout de la philosophie. Même si nous devons savoir comment analyser nos concepts ordinaires, il n'est pas interdit, et il est même souhaitable, de les réviser. Clarifier, analyser, élucider peut aussi nous amener à modifier nos conceptions de sens commun. Mais nous ne pouvons pas le faire si nous n'avons pas d'abord une idée du sens de ces conceptions.

De toute manière, l'idéal d'une analyse conceptuelle exhaustive de nos concepts courants se heurte à une difficulté fondamentale, que Moore a appelée le « paradoxe de l'analyse ». En gros, c'est la suivante. Ou nos analyses de concepts ou de significations sont correctes, et parviennent à établir une véritable synonymie ou équivalence entre ce qui doit être analysé ou défini (l'*analysandum* ou le *definiendum*) et l'analyse ou la définition proposée (l'*analysans* ou le *definiens*), mais en ce cas elle est triviale et sans intérêt, puisqu'elle ne nous apprend que ce nous savions déjà. Ou bien elle est incorrecte, et, en ce cas, ce n'est pas une analyse. Donc, ou l'analyse est circulaire, ou elle est fausse.

PHILOCONTE. — Ne venez-vous pas de scier la branche sur laquelle vous étiez assis ?

ANALYPHRON. — En effet, il n'y a rien de plus fatal pour un philosophe analytique que de s'entendre dire que ses analyses sont circulaires, ou qu'elles sont ouvertes à des contre-exemples qui les réfutent. On peut même dire qu'une bonne partie de la littérature analytique consiste à accuser ses adversaires de l'un ou l'autre de ces défauts.

PHILOCONTE. — A mes yeux, cela montre bien la vanité et la vacuité de toute cette dialectique. On coupe des cheveux en quatre à des chauves.

ANALYPHRON. — Attendez. Je n'ai pas fini. Je vais apporter encore de l'eau à votre moulin. Toute l'opération analytique suppose, comme je l'ai déjà dit, qu'on puisse distinguer des énoncés « analytiques », exprimant la signification des termes, ou révélant une certaine forme de nécessité conceptuelle ou *a priori*, d'énoncés « synthétiques » ou empiriques dont le sens dépend de nos expériences, et qui soient contingents ou *a posteriori*. Cela suppose, en d'autres termes, qu'on puisse bien établir des liens de synonymie ou d'identité de signification. Et cela suppose que la signification d'un terme, ou l'explication d'un concept, soit une notion suffisamment définie. Toute la stratégie des philosophes du langage ordinaire quand ils soutiennent que l'on a mal utilisé un terme, ou que l'on n'a pas respecté la « grammaire » d'un concept, repose sur l'idée qu'il existe un usage courant paradigmatique, qui constitue le sens approprié de ce concept. Quand par exemple on remarque qu'il est inapproprié de dire que l'on *sait* que l'on a deux mains, parce que nous n'utilisons pas le mot « savoir » pour des propositions qui sont si évidemment certaines que la question de leur connaissance ne se pose même pas, on suppose qu'il y a un sens du mot « savoir » qui ne s'applique paradigmatiquement qu'à certaines situations, en l'occurrence celles où on peut, dans le cours d'une enquête ou d'une question, se demander si l'on sait la chose en question. Ainsi, cela a un sens de demander : « Savez-vous si les Dupont sont partis en vacances ? », parce que c'est une information qu'on peut désirer connaître (par exemple si on veut les cambrioler, ou arroser leurs fleurs). Mais, nous disent nos philosophes analytiques, une question comme : « Savez-vous si vous avez deux mains ? » est un non-sens, parce que *cela va de soi*. Maintenant, est-il vrai que le mot « savoir » a ce sens paradigmatique ? Supposez que, comme le héros des *Mains d'Orlac*, vous ayez perdu vos mains dans un accident, et qu'on vous ait greffé celles d'un criminel qui étouffe ses victimes. N'est-il pas légitime, dans ces circonstances, de demander : « Savez-vous si vous avez deux mains ? » On peut évidemment toujours répondre que de tels cas sont exceptionnels, et particulièrement bizarres. Mais où est la limite du banal et du bizarre ? Le même phénomène se produit dans les analyses des mots les plus simples. Supposons que je dise qu'un sofa est un canapé sans dossier. Voilà qu'on me montre un canapé avec un dossier, et qu'on me dit que c'est un sofa. Je peux protester qu'on a mal utilisé le mot. Ou je peux accepter ce sens, en supposant que

j'ai affaire à une nouvelle convention verbale, qui a cours dans votre communauté. En ce cas, j'admets qu'on lui a donné une nouvelle signification. Mais est-ce que ma signification initiale était bien fixée ? Après tout, un sofa est peut-être aussi un canapé avec dossier. Le syndrome est très général : comment tracer la limite entre notre savoir au sujet des significations et notre savoir au sujet du monde ? Quand nous apprenons de nouveaux mots, apprenons-nous de nouvelles conventions de signification ou bien apprenons-nous de nouvelles choses, en acquérant de nouvelles croyances ? Les philosophes analytiques aiment à faire appel à des expériences de pensée, destinées à éprouver les limites de notre imagination conceptuelle, et, quand ils constatent que nous avons atteint ces limites, ils soutiennent qu'il y a une sorte de *nécessité* dans nos concepts, qui ont ainsi un caractère primitif. Mais quelles sont exactement les limites de l'imagination conceptuelle ? Et quelles sont les limites de ce qui est « purement conceptuel » et de ce qui est empirique ?

Les doutes que je viens d'exprimer font partie de ceux que Wittgenstein lui-même avait émis, dans ses derniers écrits, au sujet d'un certain idéal analytique. Il faisait remarquer, d'une part, que le sens des mots, et les règles de leur emploi, ne sont jamais isolés, mais dépendent des autres significations du langage, en sorte que l'on ne peut pas parler, strictement de *la* signification d'un mot. La notion de sens, celle de règle, sont aussi imprécises que celle de « jeu ». Il n'y a pas des critères d'identité stricte des divers usages, mais des « ressemblances de famille ». Et il faisait remarquer, d'autre part, que la frontière entre ce qui est « conceptuel » ou *a priori* et ce qui est empirique n'est elle-même pas nette ni bien délimitée. En ce sens, Wittgenstein n'admettait pas une démarcation stricte entre l'analytique et le synthétique.

Mais le philosophe qui a émis les doutes les plus radicaux quant à cette distinction est l'américain Quine, dans son article célèbre de 1952 « Les deux dogmes de l'empirisme ». Je ne vais pas ici exposer ses arguments, qui sont avant tout dirigés contre la version de la distinction analytique/synthétique qu'avait proposée Carnap, qui entendait la formuler dans un cadre logique et sémantique formel. En gros, Quine soutient deux choses. D'une part, il fait remarquer que toute tentative pour définir la notion d'« énoncé analytique » ou d'« énoncé vrai en vertu de sa signification seulement » est circulaire, soit parce qu'elle fait appel à la notion de vérité nécessaire, soit parce qu'elle fait appel à la notion de vérité logique, lesquelles ne peuvent elles-mêmes être définies sans employer la notion de signification. D'autre part, il soutient que toute analyse *réductrice* de la signification *empirique* de mots ou de phrases est vouée à l'échec, parce qu'il n'est pas possible d'isoler des phrases empiriques au sein d'une théorie ou d'un langage. Selon son image, les énoncés scientifiques rencontrent le tribunal de l'expérience min pas un par un, mais sur l'arrière-plan de l'ensemble de la science. C'est ce que l'on appelle le holisme, une doctrine que le philosophe des sciences français Pierre Duhem avait déjà affirmée au début du siècle. Si Quine a raison, par conséquent, il n'est pas possible de tracer une ligne de partage nette entre une enquête qui porterait sur notre structure conceptuelle et notre langage d'une part, et une enquête portant sur nos croyances et nos théories empiriques au sujet de la réalité d'autre part. Il n'y a pas de limite précise entre ce que vous signifiez par vos mots et *ce* que vous croyez au sujet des choses.

PHILOCONTE. — Cela condamne toute entreprise « analytique » en philosophie !

ANALYPHRON. — Non, cela condamne seulement *une certaine* conception, à vrai dire assez étroite et radicale de l'analyse, celle que proposaient les positivistes quand ils prétendaient offrir des réductions des notions du langage de la science. Cela condamne aussi une certaine version de la philosophie du langage ordinaire, selon laquelle cette philosophie pourrait s'occuper uniquement de concepts et de significations.

Je ne pense pas que l'on doive en conclure que toute démarche analytique est vouée à l'échec. Pour

éviter le paradoxe de l'analyse et les difficultés que nous venons d'énoncer, il suffit d'admettre qu'une analyse conceptuelle ne revient pas simplement à énoncer une identité stricte de signification entre un *analysandum* et un *analysans*. On peut très bien admettre qu'elle établit une équivalence plus faible, et qu'elle a une fonction d'*explication* ou de clarification d'une notion. Il y a un sens du terme « analyse » qui n'implique pas que l'on décompose en éléments premiers et ultimes un concept, ni qu'on établisse son équivalence stricte avec d'autres. Analyser, cela peut vouloir dire aussi : établir-certains rapports entre un concept et d'autres concepts, de manière à éclairer leurs relations. Par exemple, prenez le concept de *connaissance* qui, comme on l'a vu, occupe beaucoup les philosophes dont nous avons parlé, et considérez la définition traditionnelle qu'en donne Platon dans le *Théétète* : « opinion (ou croyance) vraie justifiée ». Les philosophes analytiques qui se consacrent à ce que l'on appelle l'« épistémologie » (terme par lequel il vaut mieux comprendre « théorie de la connaissance » plutôt que ce que nous entendons en français par ce mot) ont consacré des pages et des pages à déterminer si cette définition est correcte. On ne peut le savoir que si l'on élucide les sens des termes de « croyance », de « vérité » et de « justification ». Et il est bien clair qu'il y a chez les philosophes des conceptions fort diverses de ces notions, qui entrent en conflit. Mais en même temps, il y a de fortes parentés entre elles. Il est tout à fait raisonnable de penser que le but de leur analyse n'est pas de dire une fois pour toutes ce qu'est une « connaissance », mais de parvenir à une conception suffisamment *équilibrée* des liens qui unissent ces notions, en confrontant à la fois nos intuitions préthéoriques et nos théories philosophiques plus sophistiquées. Par exemple, on peut établir des liens entre l'idée selon laquelle nos croyances sont vraies si elles correspondent avec la réalité, l'idée qu'elles sont justifiées si elles sont fiables, et l'idée qu'elles doivent manifester entre elles certains liens de cohérence. Peut-être ne parvenons-nous pas à une analyse définitive, mais il est possible de parvenir à une analyse plus ou moins plausible. Cette espèce d'équilibre entre nos intuitions et nos théories pourrait être l'indice que nous sommes parvenus à une analyse plus ou moins correcte.

Aucune des critiques que je viens de mentionner contre la distinction entre des énoncés analytiques ou conceptuels et des énoncés empiriques n'interdit une conception plus modeste de cette analyse philosophique. Il peut rester vrai que, nos concepts manifestent une structure suffisamment stable pour qu'il soit utile de la mettre à jour, et de déterminer quelle place elle occupe dans notre pensée en général. Je pense en fait que dans ses meilleurs moments, ce que l'on a appelé l'analyse oxfordienne du langage ordinaire est conforme à cette version modeste. Et qu'à partir du moment où l'on admet que l'analyse conceptuelle n'est pas la tâche unique de la philosophie, ni sa tâche suffisante, et qu'on ne souscrit pas à la conception strictement déflationniste selon laquelle la philosophie se réduit à exposer le sens des mots, il reste encore possible de définir la philosophie comme étant *pour une bonne part* une entreprise analytique.

PHILOCONTE. — Mais, même si on adopte cette conception « modeste », tout ceci ne repose-t-il pas sur un présupposé extrêmement douteux, à savoir qu'il est toujours *possible* d'analyser ? Or il y a quantité de choses que je ne peux analyser : l'odeur de l'herbe fraîchement coupée, ma première expérience amoureuse, ce petit coin de mur rose, etc. Un bon poème, une musique, un tableau se laissent-ils analyser, exprimer par des mots ? Que faites-vous de l'intuition, dont Bergson a montré qu'elle était irréductible ? Les notions fondamentales se laissent-elles analyser ? Saint Augustin ne disait-il pas que, dès qu'il essayait de dire ce qu'est le temps, il ne le pouvait plus ? N'y a-t-il pas, pour parler comme Wittgenstein, des choses qui se montrent et qui ne se disent pas ? Le philosophe analytique sait-il ce qu'est un visage ? une voix ?

ANALYPHRON. — Les philosophes analytiques ne sont certainement pas unanimes pour dire que tout peut être analysé, ou exprimé en concepts. Moore pensait que le bien est une propriété inanalysable et

indéfinissable. Wittgenstein le pensait aussi de l'expérience éthique et esthétique. Russell pensait que l'on peut saisir des universaux par expérience directe. A nouveau, l'idéal analytique n'implique pas nécessairement une sorte de leibnizianisme, qui exprimerait tout en termes de concepts. Mais il est vrai qu'un grand nombre de philosophes de cette tradition ont exprimé leurs doutes quant à l'intuition comme critère de connaissance absolue et certaine. Ces doutes portent sur la plupart des connaissances intuitives généralement alléguées : celles qui sont supposées nous faire connaître des principes premiers du savoir, au-delà desquels il n'est pas possible de remonter ; celles qui concernent la connaissance intuitive et immédiate que nous avons de nous-mêmes ; ou celles qui concernent les données de la sensation. Beaucoup de philosophes analytiques pensent que ces connaissances se font en réalité par la médiation de signes et que l'immédiateté est une illusion. Wilfrid Sellars a en ce sens parlé d'un « mythe du donné ». Peirce avait lui-même vigoureusement critiqué l'intuition. Même les philosophes qui, comme Dummett, défendent une forme d'intuitionnisme en philosophie des mathématiques ne soutiennent pas que les vérités mathématiques sont le produit d'une intuition, au sens d'une faculté psychologique. Ils veulent plutôt mettre l'accent sur l'aspect *constructif* des preuves et des procédures mathématiques, c'est-à-dire des règles que nous employons pour démontrer ces vérités. Cela dit, on peut très bien avoir, en philosophie, une méfiance générale envers l'ineffable sans nier qu'il y ait des choses ineffables. Ce dont on ne peut parler, il faut le taire, mais, comme le disait Ramsey, on ne peut pas le siffler non plus.

Plutôt que de fonder notre savoir sur des intuitions, les philosophes analytiques préfèrent dire qu'il s'enracine dans des habitudes, des dispositions, et des règles, qui sont elles-mêmes le produit de notre nature. Cela m'amène à noter qu'on a sans doute affaire, dans cette troisième étape de la philosophie analytique, celle de l'analyse du langage ordinaire, à une conception des normes distincte de celle qui avait cours aux débuts du mouvement, et assez différente aussi de celle que le positivisme logique avait mise en avant. Les normes ne sont pas connues et justifiées par l'effet d'une intuition, ni identifiées à des vérités absolues de type platonicien. Elles ne sont pas non plus l'effet de conventions linguistiques que nous sommes libres ou non d'adopter. Elles correspondent plutôt à des *règles*, qui émergent de nos pratiques, et qui n'ont pas d'autres justifications que ces pratiques. Mais elles ne sont pas arbitraires, ni *a priori*. Elles sont exprimées par notre langage, mais elles ne sont pas « linguistiques » ni conventionnelles au sens carnapien du terme. Elles dérivent de nos habitudes et de nos « formes de vie », au sens de Wittgenstein. En ce sens, elles sont contingentes, mais on ne peut pas non plus les changer (c'est pourquoi Wittgenstein ne souscrivait pas à quelque chose comme un principe de tolérance en logique, et insistait sur la difficulté qu'il y a pour nous à envisager d'autres normes logiques que celles que nous avons en fait). Elles sont naturelles, mais on ne peut pas non plus les exprimer en termes causaux. C'est en ce sens que la notion de signification est une notion « normative ». Certes, la conception carnapienne, ou positiviste, des normes met aussi l'accent sur le fait que ce sont des règles. Mais elle isole ces règles des pratiques qui les produisent en les traitant seulement comme des conventions linguistiques. Au contraire, la perspective wittgensteinienne, plus ou moins implicite dans un grand nombre de travaux des oxfordiens, met en avant le fait que les normes ne sont pas simplement des conventions, mais plutôt, au sens pascalien, des « secondes natures », des natures d'institution. A un volontarisme des normes succède quelque chose qu'on pourrait appeler un naturalisme des normes.

ANALYPHRON. — D'où vous vient, Mésothète, cette mine de papier mâché ? N'avez-vous pas fait votre Tai Chi ce matin ?

MÉSOTHÈTE. — J'ai mal dormi la nuit dernière. Nos réflexions d'hier m'ont rendu perplexe. Pour trouver le sommeil, j'ai essayé de faire des définitions analytiques, comme on compte les moutons. « Truie = femelle du porc », « lit = couche pour dormir », « microbe = organisme minuscule », etc. Mal m'en a pris. Au lieu de m'endormir, elles m'ont agacé. Du coup, je suis allé consulter des dictionnaires. Ils se copient les uns les autres, mais leurs définitions sont souvent gratuites. Et puis elles changent souvent, et il y a de nouveaux mots. Le sens commun change, comme la science.

PHILOCONTE. — Mais oui, toute cette philosophie sent le renfermé, l'exercice de style à la Queneau. Ouvrez grande votre fenêtre, et allez faire un tour. Prenez le bateau pour les îles de Lamina ou de Lantau.

ANALYPHRON. — C'est à peu de choses près ce qu'ont pensé un bon nombre de philosophes américains à partir des années 60. Comme je vous l'ai déjà dit dans ma présentation initiale, le dernier tiers de ce siècle a été le théâtre de transformations importantes au sein de la tradition analytique. On peut les caractériser globalement ainsi. Tout d'abord, le positivisme logique, qui avait connu son apogée dans les années 50, a été la cible d'attaques de plus en plus fortes, notamment de la part de ceux-là mêmes qui avaient été formés au sein de ce courant, comme Quine et Putnam. Ensuite, et en partie en conséquence de cela, les philosophes analytiques ont été beaucoup moins

réticents à s'engager dans des domaines qui avaient été frappés, durant la période précédente, de véritables interdits, comme celui de la métaphysique. Enfin, et du fait de la réouverture de ces barrières, ils n'ont plus concentré leurs efforts sur la philosophie du langage, conçue comme le préalable, voire le tout, de la philosophie. Ils ont adopté un véritable pluralisme des thématiques et des méthodes, en s'intéressant à toutes sortes de sujets, de l'éthique à l'esthétique et à la philosophie politique, et en particulier aux questions de philosophie de l'esprit et des phénomènes mentaux. Dans une large mesure, ce sont les Américains qui ont donné le *la*, mais des développements semblables ont eu lieu dans les autres pays où la philosophie analytique s'était répandue.

PHILOCONTE. — Pourtant, quand j'ouvre un livre, et encore plus quand je lis des articles de philosophes analytiques contemporains, je les trouve encore exprimés dans le même vocabulaire positiviste. Il est partout question de « conditionnels contrefactuels », de « sémantique des mondes possibles », d'« implicatures », d'énoncés « nomologiques », de « *tokens* » et de « *types* », de « désignateurs rigides », de « *biconditionnels* tarskiens » et autres bidules, et ces écrits sont infusés de tout un langage logique abscons.

ANALYPHRON. — Oui, car, si les *doctrines* du positivisme ont bien été abandonnées par la plupart de ces philosophes, l'héritage de ses *concepts* et de ses *méthodes* n'a pas disparu pour autant. C'est vrai de l'œuvre de Quine lui-même, qui a essentiellement conduit un dialogue interne avec les thèses des positivistes, en particulier de Carnap, qui fut son maître. Des auteurs comme David Kaplan ont été ses élèves également. Et Putnam fut « éduqué » par Reichenbach. Le cadre commun de discussion n'a pas disparu pour autant.

Mais revenons à la situation initiale, c'est-à-dire au programme positiviste logique. Rappelez-vous qu'il faisait de la philosophie une analyse du langage de la science, proposait de diviser ce langage en deux sortes d'énoncés, les uns analytiques, les autres empiriques, et qu'il envisageait, par des définitions logiques, de réduire le langage empirique à une base unique, tantôt phénoméniste, tantôt physicaliste. Par

là même il proposait d'unifier le langage de la science. Carnap admit que ce programme était impossible à réaliser, du moins sous sa forme radicale. Mais il continua à chercher à distinguer des « principes premiers » de la démarche scientifique, purement analytiques ou vrais par définition. Il admettait aussi qu'il pouvait y avoir une pluralité de tels principes, et que le choix entre eux était une affaire de convention.

Quine a critiqué ces idées. Dès 1936, il émettait des doutes sur l'idée de vérité conventionnelle, et sur l'idée que la logique pût reposer sur des conventions. De deux choses l'une, disait-il : ou la logique repose sur des conventions implicites, et en ce cas on ne voit pas quelle valeur explicative peut avoir cette notion, ou bien elle repose sur des conventions explicites. Dans ce dernier cas, si la logique contient une infinité de vérités, comment pourrait-elle reposer sur des conventions explicites, qui seront par définition finies ? Et il faudra bien présupposer la logique elle-même pour établir ces conventions. Carnap avait aussi essayé d'expliquer la notion de convention linguistique ou logique au moyen de la notion de vérité analytique, reposant sur des postulats de signification. Et c'est ici que Quine émet sa critique de la notion d'analyticité. Comme on l'a vu, il doute que cette notion puisse être rendue cohérente, parce qu'elle repose sur la distinction entre ce qui est vrai en vertu de la signification des mots et ce qui est vrai en vertu de traits du monde. Dans les deux cas, celui de la logique et celui, de la signification, on ne peut pas isoler leur domaine des propriétés de la réalité elle-même. Donc la logique, mais aussi les significations, nous parlent bien du monde. C'est une thèse assez radicale, car on considère la plupart du temps que la logique ne porte pas sur les choses, et qu'elle est « neutre » et « formelle » relativement à tout domaine d'investigation.

Carnap avait bien essayé d'expliquer la notion de signification en déterminant des critères de synonymie et de traduction d'un langage dans un autre, mais en employant encore la notion d'analyticité, ou celle de nécessité logique. Tout cela, nous dit Quine, est circulaire, et de toute manière on ne peut pas déterminer précisément des identités de signification. Il avance à cet effet un argument, dont on dit qu'il a été presque autant discuté dans la philosophie analytique que l'a été dans la philosophie continentale la déduction transcendantale de Kant.

PHILOCONTE. — Vous piquez ma curiosité, car je me demande bien quel argument mérite d'être plus, ou autant, discuté que celui de Kant dans l'*Analytique transcendantale*.

ANALYPHRON. — Il y a deux manières de le formuler. La première consiste à se placer dans une situation imaginaire, celle de la « traduction radicale », que Quine expose dans *Le mot et la chose*. Il nous propose de considérer un linguiste qui aurait à établir un manuel de traduction entre sa propre langue et celle d'indigènes appartenant à une peuplade encore inconnue. Quels critères va-t-il adopter pour traduire les mots d'un indigène dans son propre vocabulaire ? Il prendra des suites verbales chez l'autochtone, et il émettra des hypothèses sur la manière de les traduire. Il n'aura pas d'autres données que ces sons, et le comportement observable de l'indigène, en particulier quand celui-ci donne son assentiment à une phrase qu'il émet, dans un environnement donné. Supposons que l'indigène dise « Gavagai » au moment où passe un lapin. L'hypothèse naturelle est qu'il a désigné le lapin, et que ce mot veut dire « Lapin ». Mais, nous dit Quine, qu'en savons-nous ? Peut-être l'indigène n'a-t-il pas employé un nom commun, et a-t-il désigné *du* lapin, en employant un terme de masse, comme quand on dit qu'il y a *de* la neige. Ou peut-être a-t-il un système de concepts qui lui fait désigner des individus en « particularisant » un universel, comme quand on dit : « Il y a de la lapinité ici ». Peut-être aussi pour lui le lapin est-il une suite de séquences temporelles, et en ce cas « Gavagai » signifierait « parties temporelles de lapin ». Et ainsi de suite. Toutes ces hypothèses sont compatibles avec les données observables.

PHILOCONTE. — Ridicule ! Si l'indigène est sensé, il découpe le monde comme nous, et, quand il voit un lapin, il désigne un lapin, et non, comme vous dites, de la lapinité ou des parties de lapin. Il faut un philosophe analytique pour penser à de telles insanités.

ANALYPHRON. — Quine veut dire que, si l'on s'en tient aux données comportementales, la traduction de « Gavagai » par « Lapin » est indéterminée. On ne peut décider, de deux manuels incompatibles mais qui correspondent aux données, lequel est le bon.

PHILOCONTE. — Mais l'indigène pense à un lapin, il désigne le lapin. L'expérience la plus élémentaire nous le fait sentir.

ANALYPHRON. — En ce cas, vous supposez que vous pouvez associer à ses mots des idées dans son esprit. Mais, pour Quine, les idées dans l'esprit sont aussi suspectes que les significations. La notion même d'intentionnalité du mental, qui vous ferait viser, en esprit, un objet, est indéterminée. Et puis songez à ce que cela voudrait dire que de confronter vos mots à des expériences élémentaires. Cela voudrait dire que vous pourriez établir leur sens par des observations élémentaires, comme quand vous apprenez « vert » quand on vous désigne des objets verts.

PHILOCONTE. — Oui, c'est bien comme cela que cela se passe. Nous faisons une sorte d'apprentissage inductif.

ANALYPHRON. — Alors vous êtes un vrai positiviste logique, mon cher Philoconte. Ce sont précisément les positivistes logiques qui pensaient qu'on pouvait déterminer le sens des énoncés d'observation par ce genre d'expériences élémentaires, puis par induction. Cela suppose, selon Quine, que l'on puisse isoler ces expériences et les phrases qui les rapportent, et les confronter une à une à la réalité. Mais c'est précisément ce que vous ne pouvez pas faire. Premièrement, vos observations sont « chargées de théorie », elles dépendent des théories que vous soutenez. De ce point de vue, Quine s'accorde avec un grand nombre de critiques de la philosophie des sciences positiviste, comme Kuhn, qui ont fait remarquer la relativité de nos observations aux théories, et avancé l'idée qu'il y avait des cadres spécifiques d'intelligibilité propres à chaque époque scientifique, qu'il appelle des *paradigmes*. Quine ne va pas aussi loin, mais il admet la relativité de la distinction théorie/observation.

PHILOCONTE. — La belle affaire ! Nous savons cela depuis Bachelard, Canguilhem et Foucault. Ce qu'observe un newtonien n'est pas ce qu'observe un physicien relativiste.

ANALYPHRON. — Oui, mais s'ensuit-il qu'ils ne parlent pas de la même chose ? Quine ne le croit pas. Quoi qu'il en soit, c'est pour lui l'*ensemble* de vos théories et de vos observations que vous confrontez à la réalité. Vous ne vérifiez pas vos énoncés individuellement, mais en bloc. Et il en est de même en science. Par conséquent, on ne peut pas dire que la vérification de vos énoncés *fait* une différence pour leur signification, mais qu'elle entraîne une multiplicité de telles différences. La structure de vos croyances, de vos phrases, et donc de vos significations, est holistique. Et c'est la seconde raison pour laquelle la signification empirique est indéterminée. Croire le contraire, c'est encore souscrire à l'un des avatars du principe de vérification positiviste.

Si, par ailleurs, vous croyez encore à l'idée d'apprentissage inductif, on peut vous opposer une autre expérience de pensée, proposée cette fois par Goodman. Vous croyez que les émeraudes sont vertes, n'est-ce pas ?

PHILOCONTE. — Vous allez me dire qu'elles sont bleues ?

ANALYPHRON. — Non, justement. Si vous croyez qu'elles sont vertes, c'est parce que vous les avez observées vertes jusqu'à présent, n'est-ce pas ? Mais, puisque vous croyez cela en vertu du fait que vous avez fait ces observations, et non en vertu de vos observations futures, qu'est-ce qui nous interdit de dire que vous croyez que les émeraudes sont *vreues*, au sens de « observé jusqu'à demain vertes, puis

observées bleues » ?

PHILOCONTE. — Foutaises !

ANALYPHRON. — Mais vos inductions ne sont justifiées que par vos inductions passées ! Qu'est-ce qui vous garantit que ce principe vaudra pour le futur ? Hume ne disait pas autre chose. Il n'y a pas de « fondement » de l'induction. Carnap aussi avait essayé de formuler une telle justification, dans le cadre d'une logique inductive. Mais il n'y a pas réussi.

PHILOCONTE. — Comme toujours avec la philosophie analytique, je me sens un peu perdu parce que je ne vois pas de quoi il est question. Toutes vos expériences de pensée, vos histoires de parties de lapin et d'émeraudes vreues, à quoi mènent-elles ? Quel est l'enjeu ? Nous étonner, nous amuser ?

ANALYPHRON. — Vous êtes bien comme les continentaux, Philoconte. Vous voulez tout de suite des conclusions, de grandes synthèses, avant même d'avoir examiné les détails du terrain. Mais soit. Essayons de voir quelles sortes de conséquences on peut tirer de ces arguments quiniens. Ils nous conduisent en fait dans trois sortes de direction.

La première est une forme de *scepticisme*, qui porte d'abord sur la notion de signification. On peut penser que l'argument de l'indétermination de la traduction conduit à dire que les mots ne peuvent pas avoir de signification, puisque cette notion est par nature indéterminée. Car ce n'est pas vrai seulement des situations où nous avons à traduire une langue dans une autre, c'est vrai aussi des situations les plus courantes où nous apprenons les mots de notre propre langue, comme les enfants, et des contextes les plus courants de communication. Même quand vous parlez de lapins, ou que je vous attribue des croyances à leur sujet, je n'ai aucune garantie objective que c'est bien ce que vous voulez dire ou *ce* que vous croyez. Il y a là une ligne de pensée qu'on peut, semble-t-il, trouver aussi chez Wittgenstein, et que le philosophe américain Saul Kripke notamment a mise en valeur dans *Règles et langage privé*. Wittgenstein se demande ce que c'est que « suivre une règle ». Comment puis-je savoir qu'un individu suit, par exemple, telle règle du jeu d'échecs ? Parce qu'il fait certains mouvements sur l'échiquier, conformes à ce que nous reconnaissons nous-mêmes comme des mouvements valides ? Ce n'est pas si simple. Supposez qu'il roque. Qu'est-ce qui me garantit qu'il n'obéit pas à une autre règle, qui serait la suivante : roquer « normalement » si 5 000 coups ont été joués, et roquer en échangeant son fou avec votre reine au bout de 5 001 coups ? Appelons cette règle, bizarre j'en conviens, « roqueter ». Comment sais-je, en deçà de 5 000 coups, s'il roque ou s'il roquète ?

PHILOCONTE. — Vous n'allez pas recommencer ?

ANALYPHRON. — Si ! C'est un problème très voisin du précédent. Son comportement peut être conforme à n'importe quelle règle arbitraire bizarre comme le roquetage. Tant qu'on s'en tient à ses dispositions et à son comportement fini, il y a un nombre infini d'interprétations de la règle qu'il suit. Prenez maintenant un mot, « lapin » à nouveau. Comment savez-vous que vous « suivez la règle » d'emploi du mot « lapin », et pas la règle d'emploi d'un mot qui signifierait « lapin » jusqu'en *t* et « lapin albinos en *t + 1* », disons un « schlapin » ? Si l'on suit ce raisonnement, il n'y a rien que nous puissions signifier par nos mots. Quine exprime cela en disant qu'il n'y a pas de *fact of the matter*, de fait qui nous permette d'établir une signification.

PHILOCONTE. — Vous vous attendez sans doute à ce que je me récrie, et vous dise que c'est absurde. Mais non. Cela me paraît même fort banal. Tout ce que Quine, Kripke, ou Wittgenstein disent ici n'est pas autre chose que ce que Derrida nous a appris depuis longtemps. Aucun signe linguistique ne s'interprète lui-même, parce que tous les signes sont itérables et « différents » de leur sens. Il n'y a pas de présence pure du sens. Il nous échappe tout le temps. C'est la *différance* et la *déférence* du sens, qui tient à la distinction entre la parole et l'écriture.

ANALYPHRON. — Je doute que cela ait quoi que ce soit à voir avec la différence entre écrire et parler, mais admettons que Derrida soit un tel sceptique quant à la signification. Ce qui nous intéresse ici, ce sont les conséquences qu'on peut en tirer. Vous admettez, n'est-ce pas, que vous ne pouvez dire si un énoncé est vrai ou faux que si vous en connaissez le sens. Par exemple, pouvez-vous me dire si « Un snark est un boojum » est vrai ou faux ?

PHILOCONTE. — Non, mais je serais prêt à dire que ce n'est ni vrai ni faux, ou que c'est vrai dans la fiction de Lewis Carroll.

ANALYPHRON. — Cela ne change rien au point que je veux mettre en avant. Si vous voulez dire d'au moins *certaines* phrases qu'elles sont vraies ou fausses, vous devez pouvoir déterminer leur sens. Mais maintenant, si les mots ne peuvent pas recevoir de signification, comment pouvez-vous simplement déterminer la vérité ou la fausseté des phrases ? Le scepticisme quant à la signification semble conduire au scepticisme tout court.

PHILOCONTE. — *Nihil novi sub sole*. Les sceptiques grecs employaient déjà des arguments sorites à cet effet, pour montrer que notre langage est intrinsèquement vague.

ANALYPHRON. — Bon, eh bien, on peut considérer que Quine et Wittgenstein vont dans ce sens. La notion même de vérité perd son application si celle de sens la perd aussi. Par conséquent nous ne pouvons pas dire que nos énoncés les plus courants sont vrais, ni même que nos théories scientifiques le sont. Nous avons, comme l'a dit Rorty, « perdu le monde ».

PHILOCONTE. — A nouveau, rien de bouleversant à cela ! Nous savons bien, depuis que nos bons auteurs français nous l'ont appris, que les théories scientifiques sont relatives, et qu'on ne peut plus défendre le réalisme, que le monde n'est qu'une illusion ou une fable.

ANALYPHRON. — Puisque vous abondez dans ce sens, à mon tour de chercher à contrer votre scepticisme naturel. Tout d'abord, notez que, de l'argument de Quine sur l'indétermination de la traduction, on ne peut nullement conclure que nos théories sont relatives, et que ce qui est vrai dans l'une n'est pas vraie dans l'autre, et que les « paradigmes » sont intraduisibles. Pour que nous puissions dire cela, il faudrait que nous ayons des critères d'*intraductibilité*. Mais, puisque nous n'avons pas de critères de traductibilité non plus, c'est la thèse selon laquelle les théories scientifiques sont intraduisibles qui est elle-même impossible à établir.

Ensuite, le scepticisme quinién, si c'en est un, n'infirme en rien le fait que, *dans l'ensemble*, nous avons des critères de traduction d'une langue dans une autre, et que nous nous accordons sur les significations des mots. Ce n'est pas parce que la signification est, selon les critères de Quine, indéterminée, qu'elle est *totale*ment indéterminée. Il reste des critères d'accord. Mais ils ne sont fondés que sur nos habitudes sociales de groupe. Bref, la signification peut être réelle, sans avoir un fondement absolu. Ce que Quine a critiqué, c'est l'idée selon laquelle la notion pourrait être totalement expliquée ou justifiée, qui était un idéal positiviste.

Cela nous indique une seconde lecture des arguments de Quine, que j'appellerai *pragmatiste*. Elle consiste à dire que, si nous ne pouvons pas avoir de critères absolus de la vérité de nos théories scientifiques, nous pouvons quand même avoir des critères de leur vérité relativement à notre savoir scientifique global. Pour Quine, il n'y a pas d'autres fondements de nos connaissances que ceux que nous donne la science. C'est une autre conséquence de sa critique de la distinction analytique/synthétique et de son rejet d'une discipline séparée portant sur les significations ou les concepts, plutôt que sur les choses du monde. A partir du moment où n'y a pas de vérités purement conceptuelles, celles-ci ne peuvent prétendre au statut de propositions primitives, destinées à fonder notre connaissance. Selon la célèbre image de Neurath, nous sommes tous sur le même bateau du savoir, et il n'est pas possible de le

reconstruire au sec : il faut le réviser en pleine mer. Par conséquent, la théorie de la connaissance ne peut pas, contrairement à ce que croyaient encore bien des philosophes de la première moitié du siècle, y compris les positivistes, reposer sur une fondation ultime. Quine nous dit que l'épistémologie et la théorie de la connaissance doivent être « naturalisées », c'est-à-dire prendre une forme essentiellement descriptive, et recourir à la psychologie, à la biologie, pour déterminer ce que nous connaissons, en tant qu'êtres naturels dans un monde naturel. C'est ce que Quine appelle un « empirisme sans dogmes » ou « relatif », qu'on a souvent comparé à du pragmatisme. Et il n'y a pas d'ontologie, de théorie des catégories fondamentales de la réalité, en dehors de celle que nous apportent nos théories scientifiques. « Ce qu'il y a », ce qui est, c'est ce que la science nous en dit. Le but de la philosophie n'est pas d'accéder à des vérités fondamentales, et elle n'a aucun privilège particulier. Le monde n'est pas perdu, il n'est pas autre chose que ce que la science nous en dit.

Reste à savoir ce que la science nous dit de la réalité. Cela peut conduire à une troisième attitude qu'on peut avoir si l'on prend ces arguments au sérieux. Je ne suis pas sûr que ce soit celle de Quine lui-même, mais elle a certainement été adoptée par un certain nombre de philosophes américains. C'est une forme de *réalisme physicaliste*. Pour Quine, la science de base, c'est la physique. La seule ontologie valable est celle des objets physiques. Cette attitude est particulièrement nette chez Quine quand il traite des propriétés mentales : elles doivent pouvoir se réduire à des propriétés comportementales, et en dernier lieu à des propriétés physiques des organismes. Le naturalisme lui-même semble revenir à une forme de physicalisme de ce genre. Et quand il propose de reconstruire le langage de la science, Quine entend clairement le reconstruire à partir de postulats identiques à ceux de la physique, en faisant la plus grande économie possible d'entités. Il ne traite pas non plus, comme le faisaient Russell et Carnap à une époque, les objets physiques comme des constructions logiques. Certes, dans la mesure où elle fait partie de l'ontologie scientifique, l'ontologie du physicien pourrait être révisée. Mais elle reste l'ontologie privilégiée.

Il y a des philosophes américains qui sont allés beaucoup plus loin dans cette voie, et qui ont souscrit à : un réalisme bien plus radical, conférant à la physique une sorte de vérité absolue. Pour Quine, elle reste relative. Mais il ne faut évidemment pas en conclure que toutes les ontologies sont possibles. Seule celle que la science nous fournit l'est.

Il me semble que ces trois attitudes, sceptique, pragmatiste et réaliste, ont dessiné l'espace dans lequel se sont mues les doctrines contemporaines de la philosophie analytique. Le tournant le plus important a été l'abandon de l'idée que la philosophie avait un domaine spécial d'investigation, celui de l'analyse conceptuelle ou sémantique, isolé par rapport aux autres discours, en particulier celui des sciences. Notez pourtant que les conséquences du rejet de la distinction entre le conceptuel et l'empirique ne se sont pas faites seulement sentir dans les domaines de la philosophie des sciences, du langage, et de l'esprit. Elles ont aussi affecté l'éthique.

Les philosophes analytiques de la seconde et de la troisième période (positiviste puis oxfordienne) avaient conçu ce domaine comme portant surtout sur l'analyse du langage éthique, sur le sens de mots comme « bon » ou « juste ». Ils isolaient, à la suite de Hume, toutes les questions de *valeur* des questions de *fait*, et ils se consacraient surtout à ce qu'ils appelaient la « méta-éthique », l'analyse des énoncés moraux. Les positivistes, comme Ayer, défendaient l'idée que ces énoncés ne portent pas sur des faits, mais expriment nos émotions. D'autres philosophes, comme Hare, soutenaient qu'ils exprimaient plutôt des prescriptions ou des impératifs. Ces conceptions, notez-le, étaient supposées indépendantes de toute théorie particulière quant à la nature du bien ou du devoir, et par conséquent de théories éthiques « substantielles », comme, l'utilitarisme. Mais, à partir du moment où l'on rejette les distinctions du

conceptuel et du factuel, de ce qui relève du sens et de ce qui relève de l'expérience, cette investigation méta-éthique perd son indépendance et sa neutralité. Il ne suffit plus de donner une analyse sémantique de nos énoncés moraux. Donc ici aussi on est amené à constater que nos investigations purement « analytiques » *présupposent* nos attitudes et nos théories morales, et qu'il n'est pas possible de les mener sans prendre parti sur les questions substantielles de l'éthique. C'est ainsi que l'on est revenu au style des « grandes théories » en éthique. Les développements dont je parle en théorie de la connaissance ou en philosophie du langage ont leurs contreparties en philosophie morale. C'est ainsi que l'on a vu apparaître des œuvres majeures dans ce domaine, comme la *Théorie de la justice* de John Rawls, que tout le monde s'accorde à reconnaître comme la contribution substantielle à l'éthique la plus significative du XXe siècle. Le courant utilitariste a aussi connu un regain important. Et, bien entendu, les questions d'éthique appliquée, d'éthique de l'environnement ou d'éthique médicale, ont fait l'objet de travaux considérables. Tout ceci a été rendu possible par le changement d'attitude qui a conduit ces philosophes à ne plus craindre de parler d'éthique. Wittgenstein aurait trouvé que c'est du bavardage. Mais on doit tout de même reconnaître qu'on peut argumenter dans ce domaine, confronter des principes entre eux et avec des situations concrètes. De même en esthétique, où des livres comme *Les langages de l'art* de Goodman ont manifesté la fécondité des analyses du symbolisme artistique. Il n'y a pas de sujet qui n'ait été abordé. Bref, les philosophes analytiques ont reconquis, peu à peu, tous les territoires traditionnels de la philosophie. Du même coup, leur démarche a perdu son unité. Elle a éclaté en courants, tendances, méthodes et styles distincts.

PHILOCONTE. — Et voilà ! La philosophie analytique est terminée, *out* ! Adieu le positivisme, adieu l'analyse linguistique. Fermons la parenthèse. Je suis assez content de voir que Quine, cet Américain obtus, rejoint, par d'autres voies, les leçons fondamentales du post-modernisme. Mais que d'énergie, d'arguments sophistiqués il lui faut pour aboutir à des conclusions que nos penseurs ont énoncées brillamment, sans avoir l'air d'y toucher, en réfléchissant sur leur tradition, en lisant et en relisant leurs textes.

ANALYPHRON. — Oui, mais aussi, si ce sont là les conclusions, le pathos en moins, sans crainte ni tremblement. Vous vous doutez bien que je ne partage pas votre diagnostic. Le positivisme mort, tout n'est pas permis. Et, contrairement à ce que vous laissez entendre, les critiques de Quine n'ont pas clos le débat, mais l'ont relancé dans de nouvelles directions. Il n'est pas du tout évident que l'on doive admettre les thèses de Quine, et les philosophes américains contemporains les ont elles-mêmes critiquées. Ainsi va la philosophie analytique. Telle le phénix, elle renaît de ses cendres, et elle répugne aux genres de jugements définitifs auxquels vous aspirez : « On ne peut plus penser X après Y », « Le sujet Z est fini », « La philosophie a atteint sa clôture », etc.

PHILOCONTE. — C'est bien ce que je lui reproche. Le nez collé sur le guidon de leurs arguments, ces auteurs pédalent à tout va, sans prendre le recul historique nécessaire. Etre philosophe, c'est aussi essayer de comprendre à quelle époque on vit, comprendre la modernité. Les philosophes analytiques vivent dans un non-temps.

ANALYPHRON. — Ce n'est pas vrai. Depuis qu'elle s'est trouvée moins assurée de ses méthodes, la philosophie analytique s'est aussi tournée vers son histoire et ses présupposés. Mais, pour le moment, je voudrais vous indiquer pourquoi, comme vous dites, on peut encore pédaler.

Tout d'abord, les critiques de Quine n'ont nullement tué le sujet de la philosophie du langage et de la signification, bien au contraire. Revenons à la situation « sceptique » engendrée par le fait que la signification serait indéterminée. Cessons de nous concentrer sur la signification de mots particuliers, et considérons plutôt le contexte normal dans lequel nous disons qu'un mot a une signification, c'est-à-dire,

comme le disait déjà Frege, celui d'une phrase. Qu'est-ce que la signification d'une phrase ? Etant donné que la valeur sémantique d'une phrase est avant tout sa valeur de vérité, il est naturel de supposer que sa signification réside dans ses *conditions de vérité*. Frege, Wittgenstein l'avaient dit. Mais on peut aussi dire, à l'instar des positivistes, que la signification d'une phrase réside dans ses conditions de *vérification*, ou les conditions dans lesquelles il est possible de l'asserter. Compte tenu des difficultés du principe de signification empirique rencontrées par les positivistes, nous pouvons penser que la voie initiale, fregéenne, est quand même la bonne.

Nous pouvons penser, en particulier, que la notion de vérité d'une phrase est une notion plus claire, plus simple, que celle de vérification. Et nous pouvons penser, au vu des arguments de Quine, qu'elle est aussi plus simple que celle de signification. Tarski nous a montré, rappelez-vous, qu'on peut réduire tout ce que nous pouvons dire de la vérité à quelques platitudes de la forme « "La neige est blanche" est vrai si et seulement si la neige est blanche ». Et il partait de là pour définir, au sens logique, la vérité dans une langue formelle, à partir de la structure logique de ses phrases. Maintenant, pourquoi ne pas essayer d'appliquer cette idée à des langues naturelles, comme le français ou l'anglais ? Supposons que les locuteurs de ces langues soient capables de reconnaître un grand nombre de leurs phrases comme vraies, et que nous aussi nous ayons cette capacité pour notre propre langage. Ne pourrions-nous pas interpréter la signification de ces phrases, en essayant de déterminer leurs conditions de vérité ? Nous supposerions qu'une certaine structure de la vérité dans un langage est connue, et, étant donné le lien intime entre les conditions de vérité et les conditions de signification, nous pourrions chercher à comprendre le langage tout entier. C'est en gros la procédure que l'un des disciples de Quine, l'américain Donald Davidson, a suivie. Il propose une sorte de méthode empirique permettant de retrouver, *via* la vérité, la signification. Cela n'a nullement les conséquences sceptiques qu'on pourrait tirer de l'approche quinienne. Au contraire, cela permet de formuler une théorie systématique de la signification pour un langage.

PHILOCONTE. — Je ne comprends rien à ce charabia. C'est quoi, les « conditions de vérité » ?

ANALYPHRON. — C'est un peu abstrait, j'en conviens. Eh bien, revenez à l'exemple que je donnais il y a quelques jours, de phrases d'action, comme « Jean a couru le marathon ». Elle est vraie si et seulement si Jean a couru le marathon, n'est-ce pas ?

PHILOCONTE. — Certes ! Mais je ne vois pas ce que cette platitude me dit sur sa signification !

ANALYPHRON. — Mais, si elle vraie pour un locuteur, et si ce locuteur donne aussi son assentiment à « Jean a couru », alors vous aurez lieu de penser, si vous supposez aussi qu'il est rationnel, qu'il y a un lien inférentiel entre les deux propositions. Maintenant, comment saisir ce lien ? En essayant d'appliquer les ressources de la logique usuelle à ces deux phrases. Comme vous vous en souvenez, c'est possible si l'on suppose qu'elles contiennent toutes deux une quantification sur un événement, l'événement de courir. Cela nous donne les conditions de vérité de ces phrases, qui sont vraies s'il y a de tels événements. Un interprète aura à généraliser cette procédure, en tenant compte de tout un ensemble de phrases.

Mais on peut aussi penser que la notion de condition de vérité est trop insaisissable, parce que ce que les locuteurs connaissent, quand ils connaissent le sens des phrases de leur langue, ce sont des conditions de vérification. C'est plus ou moins ce que suppose Quine, qui essaie de relier l'apprentissage d'un langage aux conditions de stimulation sensorielles. C'est aussi, mais dans une autre veine, ce qu'a supposé le philosophe britannique Michael Dummett, qui parle ici plutôt de conditions d'*assertion*, qu'il relie à certaines règles d'usage, en refusant de construire une sémantique en termes de conditions de vérité transcendant les pouvoirs de reconnaissance des locuteurs. Dummett prétend ici que ce choix conduit à une conception non pas réaliste, mais *anti-réaliste* de la signification et de la vérité. Comme vous le voyez, des options métaphysiques sont contenues dans la manière même dont on conçoit de ce que

ces philosophes appellent une théorie de la signification. Ce débat a occupé une bonne part de la philosophie britannique contemporaine, qui a été très influencée par Dummett. Ces philosophes se sont demandés comment on pouvait être réaliste ou anti-réaliste dans divers domaines de discours, comme les mathématiques, la logique, mais aussi la morale, ou les énoncés portant sur des événements passés. Remarquez aussi que ce programme donne à la philosophie analytique un tour bien plus systématique que celui qu'elle avait à l'époque oxfordienne « thérapeutique ».

PHILOCONTE. — Je ne vois pas le progrès par rapport au positivisme, qui pensait que toutes les questions métaphysiques se décident au sein d'une analyse du langage.

ANALYPHRON. — En effet, en ce sens général, oui. Dummett pense plutôt qu'il est fidèle à l'inspiration initiale de Frege. Mais il y a une différence fondamentale. Il ne s'agit plus de *réformer* le langage, pour l'adapter aux besoins de la connaissance, mais plutôt de le *décrire* et d'expliquer une certaine capacité, celle qu'ont les locuteurs de maîtriser leur langue. Cela n'exclut pas l'emploi de modèles formels, empruntés à la logique. Il y a une part considérable de la philosophie analytique contemporaine consacrée à ce genre de description et d'explication. Les philosophes se sont conçus comme les alliés naturels des logiciens et des linguistes, et ils se sont mis, à une époque (les années 60-70), à entreprendre de proposer des modèles sémantiques pour divers « fragments » de langue naturelle. Comme je vous l'ai dit, cela peut se faire dans divers cadres. Mais le cadre quinién, ou strictement fregeén, n'est pas le seul. Rappelez-vous que Quine proscriit tout *mentalisme*, toute conception selon laquelle la signification des mots pourrait dériver de propriétés psychologiques des locuteurs, ou refléter d'une manière quelconque ces propriétés.

Mais on peut aussi chercher à lever cet interdit, qui a pesé sur une bonne part de la philosophie analytique, et admettre que les concepts mentaux doivent jouer un rôle fondamental dans une analyse de la signification. En fait, un philosophe d'Oxford, Paul Grice, l'avait fait dès les années 50, en proposant une analyse de la notion de signification en termes des *intentions* de communication des locuteurs. Selon lui, un signe n'a de sens qu'en vertu d'une part de conventions linguistiques (ce que la phrase signifie dans une langue) et en vertu des intentions que des locuteurs peuvent avoir de les utiliser dans divers contextes. Comprendre une phrase, c'est saisir cette interaction complexe entre les intentions d'un locuteur, la phrase qu'il emploie, et un contexte donné. Ce programme d'analyse a donné lieu à tout un ensemble de travaux très féconds en pragmatique, qui est venu compléter et approfondir les investigations initiales d'Austin. Avec des auteurs comme l'américain Searle et avec Grice, la théorie des actes de langage est devenue partie intégrante de la pragmatique linguistique.

Il y aussi une autre manière de lever l'interdit mentaliste. Elle consiste à supposer que la syntaxe elle-même des langues naturelles reflète des propriétés de l'esprit humain. C'est la voie qu'a suivie Chomsky, qui avait, dès les années 50, opéré une révolution en critiquant de manière retentissante le behaviorisme de Skinner en linguistique. Tout un ensemble de travaux sont nés du courant de la grammaire générative, qui ont conduit à réhabiliter l'idée cartésienne selon laquelle la compétence syntaxique et sémantique est une propriété de l'esprit humain, et en définitive du cerveau. L'idée est « cartésienne » parce qu'elle suppose que l'esprit n'est pas, contrairement à ce que disaient Ryle et Wittgenstein, quelque chose qui se passe au-dehors, dans nos actions, dans nos pratiques humaines, mais bien quelque chose d'interne à la machine du corps. Il n'est cependant pas distinct du cerveau, et cela ne revient pas à une forme de dualisme, mais plutôt de matérialisme.

PHILOCONTE. — Cette fois-ci, deux choses me frappent. L'une est que je ne vois pas très bien, quand on adopte ces hypothèses mentalistes, ce qui va distinguer les enquêtes des philosophes de celles des linguistes, des psychologues, voire des neurophysiologues. La seconde est que ce matérialisme me

semble ressusciter la métaphysique la plus débridée. Nous voilà revenus au temps de Descartes. Vos philosophes vont-ils proposer de nouvelles formes de parallélisme, d'occasionnalisme, ou d'harmonie préétablie ? C'est une régression pré-kantienne.

ANALYPHRON. — Des auteurs comme Dummett et nombre de wittgensteiniens pensent même que c'est une régression pré-fregéenne, qui nous ramène aux beaux jours du psychologisme qui régnait dans la philosophie européenne avant Frege et Husserl. Donc, comme vous le voyez, tout le monde n'est pas d'accord pour opérer ce « tournant mentaliste ». Mais notez aussi qu'il a, en un sens, été rendu possible par Quine. En abolissant la frontière entre science et philosophie, et en proposant un cadre naturaliste, ce dernier a conforté les philosophes dans l'idée qu'ils étaient des sortes de petits savants, destinés à proposer des *théories* du langage ou de l'esprit, et inspirées de ce que les sciences, du langage ou de l'esprit, avaient à nous dire sur ces sujets. Ils ont ainsi, dans une large mesure, renoncé à la conception de la philosophie comme discours de « second ordre », portant sur la science ou le sens commun, pour revenir à une conception de la philosophie comme discours de « premier ordre », destiné à dire la vérité sur les choses. Le naturalisme, c'est cela : la philosophie est continue par rapport à la science, elle n'a pas à la fonder, ou à prendre un recul spécial, parce qu'elle est sur le même bateau. Je vous avoue en effet que c'est un retour à la conception la plus classique, celle du philosophe comme allié des savants, mais la volonté de fondement en moins. Ce n'était pas possible sans un certain cadre scientifique.

Le cadre a été donné par ce que l'on appelle les « sciences cognitives », qui ont contribué fortement à ce « tournant mentaliste ». En gros, cela a consisté, en psychologie, en linguistique, en neurosciences, à se débarrasser des hypothèses behavioristes – donc de celles dont Quine lui-même pensait qu'elles sont inévitables –, et à concevoir toutes les propriétés mentales sur le modèle du traitement de l'information dans un ordinateur. Comme à toute étape importante, les chercheurs de divers domaines ont eu le sentiment d'avoir affaire à un nouveau paradigme, auquel des disciplines comme l'Intelligence Artificielle fourniraient des modèles. Mais, en un autre sens, ce mentalisme rappelle des théories de l'esprit de l'âge classique. Le rejet du behaviorisme en psychologie a conduit à réhabiliter des notions qui sentaient la naphtaline, comme celle de représentation mentale. L'idée que l'esprit se représente le monde par l'intermédiaire de représentations, telles que des concepts, des images ou des schèmes, a connu une nouvelle jeunesse. L'esprit n'est pas une simple « boîte noire », située entre des entrées sensorielles et des réponses comportementales. Il y a quelque chose dans la boîte, et ce sont des événements mentaux internes.

Les philosophes américains n'ont pas été longs à tirer profit de ces développements, qui ont conduit à une floraison de théories de l'esprit. Cela ne veut pas dire que le domaine avait été négligé auparavant. Dès les années 50, deux conceptions majeures étaient en présence : d'un côté le behaviorisme, qui assimilait les états mentaux à des dispositions au comportement, de l'autre la « théorie de l'identité esprit-cerveau », qui les identifiait à des types d'événements neuronaux. Une troisième sorte de conception a fait son entrée sur la scène dans les années 60, notamment sous l'impulsion d'auteurs comme Wilfrid Sellars et Hilary Putnam : le *fonctionnalisme*. L'idée de base n'est pas neuve, et on peut dire qu'elle remonte en un sens à Aristote : les processus mentaux ne sont pas de nature spirituelle ni matérielle, mais de nature formelle : l'âme est une certaine sorte de fonction, et des états mentaux comme des croyances ou des désirs peuvent être conçus comme des fonctions ou des rôles causaux au sein d'un système. Putnam a proposé en ce sens de les assimiler à des sortes d'états logiques, comme ceux qui forment le logiciel d'un ordinateur. Ainsi des propriétés mentales peuvent être exemplifiées ou « réalisées » dans toutes sortes de structures matérielles. Cette doctrine a été plus ou moins la doctrine officielle des sciences cognitives pendant plusieurs années. Mais elle a été aussi très discutée. L'une de ses difficultés majeures est qu'elle ne semble pas en mesure d'expliquer comment les états mentaux

peuvent avoir des contenus particuliers, c'est-à-dire renvoyer à des choses du monde. Les philosophes se sont alors heurtés au vieux problème de l'intentionnalité du mental. Ils se sont demandé comment il était possible d'en rendre compte dans un cadre naturaliste, c'est-à-dire sans souscrire à une forme quelconque de dualisme.

PHILOCONTE. — Cette fois, c'est une régression pré-brentanienne. Car, pour Brentano et pour Husserl, l'intentionnalité est la marque de l'irréductibilité du mental au physique. Et, pour Husserl et les phénoménologues, elle délimite le domaine de la conscience, qui ne peut pas être, précisément, ramené au monde naturel. « Essayer de rendre compte de l'intentionnalité dans un cadre naturaliste », c'est un non-sens. C'est un exemple de l'erreur cartésienne, quand on comprend l'esprit comme une partie de la nature, ou de l'erreur empiriste, quand on cherche à faire une science de l'esprit à partir de nos idées, justement de ce qu'il y a d'interne, et en concevant le monde interne comme une sorte de monde externe ou objectif. « Erreur de catégorie », mon petit Analyphron !

ANALYPHRON. — En effet, l'idée de fournir une théorie naturaliste du mental et de l'intentionnalité, en termes causaux, et dans un cadre emprunté à celui des sciences de la nature, est apparemment très peu husserlienne. C'est pourtant le secteur de la philosophie analytique contemporaine qui semble le mieux se prêter à une comparaison avec la tradition phénoménologique. Mais je ne vais pas essayer ici d'entreprendre cette comparaison. Je voudrais tenter plutôt d'esquisser le contexte dans lequel ces problèmes ont été posés. Je vous ai dit qu'ils débouchent sur un cadre naturaliste. Mais la manière dont les philosophes contemporains analytiques sont venus à considérer le problème de l'intentionnalité est très spécifique.

Il n'est pas tout à fait exact de dire qu'ils ont abordé ce problème à partir de visées réductionnistes. Pour comprendre leur cheminement, il faut remonter, une fois encore, à Frege et à Russell. Frege et Russell s'intéressaient, rappelez-vous, au problème de la référence : comment des signes peuvent-ils désigner des choses ? C'est une version sémantique du problème de l'intentionnalité, au sens où il s'agit de comprendre comment certaines entités peuvent en désigner d'autres. On peut penser que la manière dont des expressions désignent des choses dépend de la manière dont l'esprit désigne des choses. Mais Frege et Russell, comme on l'a vu, préfèrent traiter d'abord de la référence des signes, et laisser de côté la manière dont l'usage des signes se rapporte à des propriétés mentales, qui est pour eux une voie de garage. C'est le point de départ de l'attitude analytique, et c'est ce qui la distingue de celle de Husserl, qui ne voulait pas séparer le problème de la référence linguistique de celui de la référence mentale. Frege et Russell retrouvent néanmoins cette question, sous la forme suivante : à quoi font référence des expressions linguistiques dans des contextes où l'on rapporte la pensée ou le contenu mental de quelqu'un, comme « Jean croit que Cicéron est un orateur » ? Ici, rappelez-vous, Frege soutient que le nom « Cicéron » ne désigne pas son référent usuel, Cicéron, mais son sens ordinaire (qui n'est pas une entité mentale). Quant à Russell, il soutient que nous désignons un individu dans ce contexte à travers une description quelconque (qui semble ici pour lui pouvoir être une entité mentale). Donc, selon l'une ou l'autre conception, toute référence mentale, ou si vous voulez toute intentionnalité, est une référence ou une intentionnalité indirecte, qui passe par l'intermédiaire d'une entité abstraite comme le sens, ou comme une description. Cela paraît d'autant plus plausible que l'on peut, quand on fait une référence mentale, *ne pas* désigner un individu, comme quand on pense au Père Noël ou à un dieu de l'Olympe.

Mais Russell admettait aussi que certaines sortes de noms puissent désigner directement leur référent ; c'est ce qu'il appelait les « particuliers égocentriques », comme « Ceci », « Ici » et « Maintenant » ou « Je ». Supposez que je dise : « Je suis un philosophe », et que « Je » soit ici équivalent à la description « l'individu qui a gagné le gros lot ». Mais les énoncés « L'individu qui a gagné le gros lot est un

philosophe » et « Je suis un philosophe » ne sont pas équivalents. Je peux ignorer que c'est moi qui ai gagné le gros lot, et en ce cas, ce n'est pas *moi* que je désigne par « Je » dans la seconde proposition. « Je » est un terme directement référentiel, à la différence des descriptions.

Mais ne peut-on, contre Russell lui-même, soutenir la même chose au sujet des noms propres, comme « Cicéron », que Russell considérerait aussi comme des « descriptions abrégées » ? Supposons, par exemple, avec Russell, que « Cicéron » soit équivalent à la description « l'auteur des *Catilinaires* », et supposons qu'on ait affaire à l'énoncé : « Cicéron est l'auteur des *Catilinaires* ». Allons-nous dire à présent que cet énoncé est équivalent à « L'auteur des *Catilinaires* est l'auteur des *Catilinaires* » ? Ce serait absurde, car l'énoncé serait alors trivial – au sens où la description signifierait dans ses deux occurrences

L'individu, quel qu'il soit, qui a écrit les *Catilinaires* » –, ou faux, car on peut très bien imaginer que Cicéron n'ait pas écrit les *Catilinaires*, sans pour autant cesser d'être Cicéron – au sens où la description dans sa première occurrence signifie « L'individu qui, dans le monde réel, a écrit les *Catilinaires* » et où, dans sa seconde occurrence, elle signifierait « L'individu, quel qu'il soit, qui a écrit les *Catilinaires* ». Donc il n'est pas vrai que le nom « Cicéron » soit toujours équivalent à une description. C'est Kripke qui, dans *La logique des noms propres (Naming and Necessity)*, a proposé ce genre de considérations, pour soutenir que les noms propres sont en réalité des expressions directement référentielles, bien plus proches de « Je » ou « ici » que ne le croyait Russell.

PHILOCONTE. — J'ai l'impression que nous sommes en pleine scolastique. Je croirais lire du Buridan.

ANALYPHRON. — Vous avez raison. La problématique n'est pas si éloignée, du moins en apparence, de ce que les médiévaux appelaient la théorie des suppositions, l'ancêtre de l'actuelle théorie de la référence.

A présent, appliquez cette notion de référence directe aux contextes que nos philosophes appellent, à la suite de Russell, contextes d'*attitudes propositionnelles*. Supposons que nous disions que Bill Clinton croit qu'Hilary Clinton est plus intelligente que lui. Croit-il qu'une certaine femme, qui se trouve être la sienne, qui a telles ou telles propriétés, comme d'être avocate, blonde, et d'avoir trempé dans l'affaire Whitewater, etc., est plus intelligente que lui ? Certes, il peut lui associer ces descriptions, comme quantité d'autres, que peut-être seule l'intimité du couple peut lui fournir. Mais est-il plausible de dire que, quand il pense à *elle*, il emploie, même implicitement, de telles descriptions ? Ne pourrait-il pas penser à elle, même s'il n'avait pas toutes ces descriptions ? En fait, il pourrait se tromper complètement sur sa femme ; il pourrait se trouver par exemple qu'elle n'a pas de diplôme d'avocat, que c'est une fausse blonde et qu'elle n'a jamais trempé dans le scandale en question. Il n'en penserait pas moins à *elle*. C'est ici que des théoriciens de la référence comme Kripke avancent une autre conception pour expliquer la référence. Ils suggèrent qu'il y a entre l'utilisateur d'un nom et son objet une certaine sorte de relation causale, et que c'est cette relation qui fait que l'utilisateur peut désigner l'objet en question. C'est ce que l'on appelle la « théorie causale de la référence ». Kripke puis Putnam et d'autres l'ont étendue à toutes autres sortes d'expressions que les noms propres, notamment les termes désignant des espèces naturelles, comme de l'eau, des tigres, ou de l'or.

Mais il y a ici deux manières d'interpréter la théorie en question. La première consiste à dire que les mots n'ont de référence que dans un certain contexte ou environnement extérieur aux locuteurs. C'est, si vous voulez, l'intuition *réaliste et externaliste* qui accompagne la théorie : c'est parce qu'il y a un monde réel, extérieur à nous, à nos pensées, que nous pouvons faire référence à des choses. On comprendra le problème de l'intentionnalité si l'on comprend comment se forment ces relations causales avec

l'environnement, et non en cherchant des descriptions mentales dans l'esprit des locuteurs, comme le faisaient les cartésiens et les empiristes. Et ces relations peuvent bien ne pas renvoyer à des relations causales *physiques*, mais à des relations causales avec un environnement social : c'est la communauté sociale qui a fixé la référence des signes. On retrouve ici une idée wittgensteinienne. Pour étayer cette intuition, les philosophes analytiques ont inventé des expériences de pensée particulières, dont la plus célèbre est celle de Putnam dite de la « Terre Jumelle ». Imaginez, sur une planète lointaine, la Terre Jumelle, en tout identique à la nôtre, sauf sous un aspect que je vais indiquer, un individu exactement identique à vous sous tous les aspects physiques et psychologiques « internes », qui croit, par exemple, qu'il a en face de lui un verre d'eau. Mais supposez que, sur Terre Jumelle, l'eau ne soit pas de l'eau, mais ait une autre composition chimique, bien qu'elle ait les mêmes propriétés et apparences. En ce cas, votre jumeau croira-t-il qu'il a face à lui un verre d'eau ?

PHILOCONTE. — Ben oui, puisqu'il appelle cela de l'eau et lui attribue les mêmes propriétés que nous.

ANALYPHRON. — Mais il a acquis la référence via une chaîne causale très distincte, puisque ce qu'il appelle de l'eau, et pense être tel, n'est pas de l'eau. Donc il ne pense pas à de l'eau. De même, si l'on avait substitué à Hilary Clinton un clone d'Hilary, doué des mêmes propriétés, Bill ne penserait pas à *Hilary* en voyant son double.

PHILOCONTE. — Alors là, je dis : pouce. Qu'est-ce que toutes ces histoires de science fiction ^[7] gratuites prouvent ? Rien.

ANALYPHRON. — Je ne dis pas qu'elles *prouvent*. Je dis seulement qu'elles servent à *éprouver* la cohérence de nos concepts et intuitions courants. Ici, l'idée est : mêmes états psychologiques internes, mêmes apparences, mais pensées différentes à propos d'un monde différent.

Mais vous avez raison de dire qu'on peut chercher à interpréter la théorie causale de la référence différemment. Il y en a une interprétation qui ne répudie pas le mentalisme, au contraire, et qui rejette le réalisme direct de la première interprétation. Elle consiste à dire que la relation causale entre les expressions et les choses passe par un chaînon intermédiaire de la chaîne causale, lequel est constitué par des représentations mentales, qui acquièrent leur signification et leur pouvoir référentiel de leur rôle dans la perception, la cognition et l'inférence. Si l'on détermine la nature de ces représentations mentales internes, on aura compris comment elles peuvent se lier à l'environnement. C'est en gros la solution que proposent plusieurs philosophes américains contemporains. Selon l'une des théories en cours, c'est parce qu'il y a une certaine *information* véhiculée par les sens et la cognition dans l'esprit que nous en venons à pouvoir faire des actes intentionnels. Il y a toutes sortes de manières de comprendre cette idée. Jerry Fodor suppose que l'information en question est encodée dans un langage mental, « le langage de la pensée », inné, qui est en fait inscrit dans le cerveau, et que l'esprit calcule sur les symboles mentaux. D'autres auteurs pensent que l'information est encodée autrement, dans certaines structures acquises, y compris en supposant que les représentations en question ont acquis leur pouvoir au cours d'un processus d'évolution et de sélection. On retrouve ainsi les théories naturalistes de la représentation mentale. Ces théories ne sont pas moins « causales » que les précédentes, mais il y a une divergence profonde entre les auteurs « externalistes » pour lesquels les états intentionnels tirent leur contenu d'une certaine co-variation de l'organisme avec son environnement, et ceux pour lesquels ils tirent leur contenu des règles d'usage des signes au sein d'un environnement social. Les premiers sont en général réductionnistes, et pensent qu'on peut expliquer l'intentionnalité en termes « naturalistes », alors que les autres sont anti-réductionnistes, et nient que les états intentionnels soient des états « réels », internes à l'esprit.

PHILOCONTE. — Les Américains aiment à nous procurer l'impression qu'ils déploient une activité

théorique intense et profondément inventive, mais là aussi, Analyphron, j'ai une impression de déjà vu. Vous souvenez-vous de la statue de Condillac ? Elle acquiert progressivement la vue, l'ouïe, le toucher, l'odorat, le goût et finit par se représenter le monde en associant les impressions et les idées qu'elle tire du monde extérieur. Mais les conceptions romantiques de l'esprit et du langage, celles de Herder et de Hegel notamment, nous ont appris qu'avoir un esprit, ce n'est pas cela : c'est vivre au sein d'une communauté, d'un peuple, qui partage, notamment par sa langue et ses institutions, une certaine réalité sociale. La pensée n'est pas dans les crânes, elle est dans la *Sittlichkeit*. *Nihil novi sub sole*. Nous savons où tout cela nous mène, nous avons déjà fait le tour de cette problématique.

ANALYPHRON. — J'admets que nous sommes dans une problématique de ce genre. Mais, encore une fois, en philosophie, il y a rarement du nouveau. Si l'on joue au petit jeu qui consiste à se demander qui a déjà dit ceci ou cela, on gagne toujours. Par contre, ce qui peut être nouveau, ce sont les méthodes, les arguments.

PHILOCONTE. — Mais que m'importent les arguments, s'ils conduisent à une voie, comme celle de Condillac et des Idéologues, dont on sait qu'elle n'a rien donné. Vous m'avez décrit la philosophie analytique comme une philosophie logique, qui relègue aux oubliettes l'analyse des idées empiriste et le psychologisme du XIXe siècle. Et voilà que vous ressuscitez la psychologie, l'empirisme !

ANALYPHRON. — En effet, on assiste, depuis une trentaine d'années, à un retour du psychologisme naturaliste. Mais ce n'est pas le même que celui du XIXe siècle. Il y a aussi des problèmes anciens qui reviennent dans le cadre contemporain, comme celui de la causalité mentale. Les philosophies contemporaines de l'intentionnalité se demandent comment des représentations, qui ont un certain contenu sémantique, peuvent bien *causer* des effets physiques, et s'insérer dans l'ordre naturel. Comment, par exemple, ma croyance que ceci est un verre d'eau peut-elle jouer un rôle causal dans mes actions, comme celle de boire un verre d'eau, étant donné que mes actions sont des événements physiques ? Il y a là un mystère. Ma croyance n'est-elle pas purement épiphénoménale, causalement inerte ?

PHILOCONTE. — Ce n'est un mystère que si vous posez le problème de cette manière. Nous sommes au monde. Nos actions ne sont pas purement des événements physiques, mais elles ont d'emblée pour nous un sens, comme nos croyances. Si vous regardez les choses sous leur face « naturelle », vous ne comprendrez rien, en effet. C'est là la grande erreur de la philosophie analytique. Elle veut analyser le sens, l'intentionnalité, et elle les attribue à certaines entités, des signes, des états mentaux. Mais on ne peut pas les isoler, les analyser. Le sens et l'intentionnalité sont déjà-là, ce sont des données de notre vie humaine, de ce que Husserl appelait *Lebenswelt*. Pour nous, les choses ont un sens. Si vous revenez à l'« attitude naturelle », vous êtes voué à l'échec. J'ajouterai autre chose. Qu'est-ce que vos matérialistes font de la conscience, de la subjectivité ? Traitent-ils l'esprit comme un organe, au même titre que l'estomac, qui reçoit à un bout des aliments « informationnels », les digère avec des sucs intentionnels et les ressort à l'autre bout ? A qui allez-vous faire avaler la conception digestive de l'intentionnalité ?

ANALYPHRON. — Mais c'est vous, cette fois, qui faites du sens, de la conscience et de la subjectivité des mystères. Ce sont des choses naturelles comme les autres. En particulier, elles ont une fonction évolutionnaire. Il faut comprendre comment, et ce n'est pas une tâche hors de notre portée. Cela dit, tous les philosophes analytiques contemporains ne pensent pas cela. Certains, comme Thomas Nagel, pensent que nous ne pourrions jamais éclaircir le mystère de la conscience et du moi.

PHILOCONTE. — En tout cas, je constate une chose. On était parti d'une méfiance systématique à l'égard des questions métaphysiques « profondes » de la philosophie. Et voilà qu'on y nage à nouveau, que dis-je, qu'on y barbote. Va-t-on voir apparaître, dans les rangs de vos analytiques, quelque nouvelle monadologie, quelque Leibniz ?

ANALYPHRON. — Vous ne croyez pas si bien dire. Il y a en effet de purs métaphysiciens dans ce camp. Le plus célèbre d'entre eux est David Lewis. Il a réintroduit en philosophie, avec quelques autres, comme Kripke et Kaplan, la notion leibnizienne de « monde possible ». Selon lui, le monde réel n'est pas le seul. Il y a une infinité de mondes possibles, qui ne sont pas simplement des possibles en pensée ou en imagination, mais des possibles réels. Un seul et même individu a une multiplicité d'« homologues » dans des mondes possibles distincts du nôtre. Mais, ici aussi, ces *idées* sont revenues *via* la philosophie du langage. On s'est beaucoup intéressé à la sémantique des modalités, comme la possibilité, la nécessité. Les logiciens ont construit des langages modaux et leur ont donné des interprétations. Cela aussi est un développement anti-empiriste, qui va contre Quine. Quine avait banni les modalités du langage de la science, à la suite des positivistes, parce que pour lui la notion de nécessité sentait encore trop celle d'analyticité. Quand on les réintroduit, il devient à nouveau possible de parler d'essences, de potentialités, ou de pouvoirs. Toutes ces vieilles notions aristotéliennes retrouvent droit de cité. Mais, là encore, tous les philosophes ne sont pas d'accord. La philosophie analytique d'aujourd'hui a redonné vie à presque toutes les querelles métaphysiques du passé. Il y a aujourd'hui une métaphysique analytique abondante, qui s'occupe de questions comme celles du libre arbitre, des futurs contingents, de la nature des universaux, de la différence entre nécessité naturelle et nécessité logique, et même de questions de théologie (qui, soit dit en passant, n'ont jamais vraiment disparu de la scène aux Etats-Unis, peuple qui croit en Dieu autant qu'il croit en la démocratie).

PHILOCONTE. — Cela me paraît être une incroyable régression. L'oubli de l'être est plus que jamais en marche. D'un côté, on a les purs produits de la pensée technique, des philosophes qui, comme le dit Cavell, ont pensé que « la contribution de l'Amérique (ou sa domination) dans l'effort international croissant pour installer la philosophie à l'intérieur ou à la proximité de la banque des sciences, naturelles et cognitives, c'est assez de philosophie pour une nation^[8] ». De l'autre, on a des métaphysiciens dogmatiques qui écrivent comme si Kant n'avait jamais existé, bientôt prêts à se déguiser en pasteurs calvinistes ou en créationnistes. Les deux font la paire, d'ailleurs.

ANALYPHRON. — Je dirais plutôt qu'on est revenu à un véritable pluralisme d'écoles de pensée, à une espèce d'empoignade désordonnée. Il ne faut pas penser que les philosophes analytiques d'aujourd'hui parlent d'une seule voix. Il y a parmi eux des lignes de fracture très profondes. Mais en a-t-il jamais été autrement ? C'est vous qui raisonnez comme si la pensée philosophique avait une sorte de *telos*, de destin historique, qui ferait qu'elle ne se remet jamais de blessures « définitives » qui auraient nom Kant, Hegel, Nietzsche ou Heidegger. Vous voulez toujours unifier, et réduire les conceptions philosophiques d'une époque à une seule, sous-jacente aux autres, en ignorant leur diversité. Vous raisonnez historiquement, par périodes : ancienne, médiévale, classique, moderne, postmoderne. Vous logez vos auteurs dans chacune d'elles, et vous guettez les signes des temps nouveaux. Ou bien vous mélangez les cartes, et vous « revenez » au Moyen Age, à l'Age Classique. Vous voyagez dans le temps, en cherchant toujours quel est le temps le meilleur, passé, présent, futur. Mais c'est, comme aurait dit l'auteur du *Piège diabolique*, une illusion. Le meilleur temps, c'est le temps présent, ou plutôt l'éternité dans le présent.

PHILOCONTE. — *La philosophia perennis* ! Mais c'est là l'illusion ! Relisez vos auteurs analytiques. Toute l'histoire que vous nous avez tracée du courant est le produit de problèmes spécifiques, de manières d'en inventer, et de faire ensuite comme s'ils s'étaient toujours posés. Mais les questions qu'examinent ces auteurs n'existent pas avant qu'ils se les posent. Certaines d'entre elles sont simplement *inintelligibles* en dehors du contexte particulier où elles se posent. Les philosophes analytiques d'aujourd'hui comprennent-ils seulement ceux d'hier ? N'avez-vous pas vous même reconnu la validité

du point de vue auquel vous prétendez-vous opposer en nous présentant la philosophie analytique selon un ordre historique ? On ne se débarrasse pas aussi aisément de l'histoire.

ANALYPHRON. — Sur ce point, vous avez en partie raison. On peut penser que nous ne comprenons plus, aujourd'hui, les problèmes que se posaient Frege et Russell, et en ce sens ils deviennent aussi éloignés de nous que ceux de Kant ou Leibniz. Je ne nie pas qu'il faille faire de l'histoire, et on l'a fait, ces dernières années. Il a fallu du travail pour comprendre ce que Russell, Moore, ou Carnap voulaient vraiment dire. Mais s'ensuit-il que l'on ne puisse pas comprendre, aujourd'hui, leur idées, les confronter aux nôtres ? Je ne crois pas.

Pour l'illustrer, vous ne serez pas étonné si je reviens à nouveau à la question des normes, qui est un peu le contrepoint de notre enquête. Frege, Russell et Moore réagissaient contre la réduction des normes – épistémiques comme éthiques – à des lois naturelles qu'avait instaurée le naturalisme du XIXe siècle. Le naturalisme contemporain semble avoir bouclé la boucle. Il nie qu'il y ait quoi que ce soit d'irréductiblement « normatif », dans des notions comme celles de signification, de vérité, de justification ou de valeur. Il pense pouvoir rendre compte de ces notions en termes causaux et naturels, notamment en suggérant que ces concepts sont le produit de l'évolution. Vous trouviez des idées semblables chez Spencer, Mach ou Boltzmann à la fin du siècle dernier. La psychologie associationniste régnait. Aujourd'hui c'est une psychologie fort différente. Mais il y a partout un retour du naturalisme. Il y a aussi beaucoup de philosophes qui s'opposent à ce naturalisme radical. Il est donc fort intéressant de comparer les situations, à un siècle de distance. Je suis frappé par deux choses. La première est qu'à de rares exceptions près on n'a pas vu reparaître des conceptions platonisantes des normes, même si les conceptions conventionnalistes et neutralistes vivent encore au sein de ce que l'on appelle le « positivisme juridique ». La seconde, c'est qu'il y a assez peu de philosophes qui soient tentés par le dualisme. Dans l'ensemble, le naturalisme domine, sous des formes plus ou moins fortes. La question essentielle à laquelle a à faire face la philosophie analytique d'aujourd'hui est celle de savoir s'il est vraiment possible de donner une analyse strictement naturaliste du domaine « normatif » : celui du langage, de la pensée et de la rationalité, épistémique ou éthique. D'un côté on a les philosophes qui proposent diverses réductions du normatif au naturel ou au causal, et de l'autre on a ceux qui s'opposent à ces réductions. Les uns soutiennent que les normes sont le produit de certaines formes de régularités naturelles, ou dispositions physiques ou biologiques, et ils essaient, comme le dit l'américain Dretske, de préparer le gâteau de l'intentionnalité avec de la pâte non intentionnelle, de montrer comment la référence, la sémantique et la pensée peuvent sortir d'événements et de processus purement physiques. Les autres pensent, comme Wittgenstein, qu'aucune régularité ou disposition ne peut vraiment rendre compte de la pensée ou du sens, parce que le gâteau contient un ingrédient normatif qui ne peut pas être préparé par le pâtissier naturaliste : c'est un ingrédient qu'il doit, en quelque sorte, avoir déjà tout prêt si on veut avoir le gâteau. En un sens, si vous voulez, cette opposition est l'héritière de la vieille opposition entre ceux qui soutenaient, comme Dilthey et Weber, que les méthodes causales d'explication des sciences de la nature ne s'appliquent pas aux sciences « humaines » parce que ces dernières relèvent plutôt d'une méthode compréhensive et interprétative, et ceux qui soutenaient, comme Mill, qu'elles peuvent s'y appliquer. En un autre sens, on peut dire que ces philosophes cherchent une sorte de troisième voie, entre l'*Erklären* et le *Verstehen*.

Une autre opposition qui avait cours au début de la philosophie analytique était celle entre le holisme et l'atomisme. A ses débuts, la philosophie analytique était une révolte « atomiste » contre le holisme hégélien anglais. On analysait le monde en une pluralité d'éléments simples. Comme on l'a vu, le holisme n'a jamais vraiment perdu la face. Il était présent dans la controverse Schlick-Neurath. On le retrouve chez le second Wittgenstein, et bien sûr c'est Quine qui l'a remis en selle. Le holisme a toujours été plus

ou moins associé à l'idéalisme, parce qu'il va de pair avec une conception plutôt cohérentiste de la vérité et de la justification. Au contraire, l'atomisme favorise une théorie correspondantiste et est associé au réalisme. Les théories de l'esprit « naturalisées » sont plutôt réalistes et atomistes. Mais les choses ne sont pas aussi simples, et il y a des combinaisons intéressantes.

Nihil novi sub sole, direz-vous ? Je dirais plutôt : *Eadem mutata resurgo*.

PHILOCONTE. — Vous m'avez convaincu : il y a à boire et à manger dans toute cette philosophie. Mais, précisément, pouvons-nous nous contenter de ces retours périodiques, de cette oscillation entre positions métaphysiques, sceptiques, naturalistes, etc. ? N'est-elle pas la preuve que l'on n'a toujours pas vu l'essentiel, ou plus exactement que les analytiques l'ont vu, mais qu'ils s'en détournent dès qu'ils le voient ?

ANALYPHRON. — Où voulez-vous en venir ?

PHILOCONTE. — A *ceci*. A plusieurs reprises, notamment à la fin de notre dialogue précédent, vous avez insisté sur les thèmes critiques, ou néo-critiques, qui apparaissent dans la tradition analytique. Wittgenstein cherche à délimiter le domaine de *ce qui peut être dit*, les positivistes se demandent quelles sont les conditions du sens et comment démarquer la science de la métaphysique, les oxfordiens font de la philosophie du langage la « philosophie première », Strawson propose une métaphysique « descriptive » et rejette celle qui est « spéculative ». On peut applaudir à tous ces thèmes néo-kantiens. Ils semblent indiquer que la philosophie analytique pourrait être une philosophie de type *transcendental*, et ouvrir même la voie à un renouvellement de ce type de démarche. Là où Kant logeait les conditions de l'expérience possible dans la perception et les catégories de l'entendement, les analytiques logent les conditions du pensable dans celles du *dicible*. Ils proposent, par l'analyse conceptuelle, une étude des conditions du sens et du non-sens. C'est un projet critique. A mon avis, c'est là que les « continentaux » peuvent, au bon sens du terme, « récupérer » leur problématique. Or voilà que vous me dites, Analyphron, qu'ils reviennent à la métaphysique dogmatique, aux théories naturalistes de l'esprit. J'en dirais de même de tous ces va-et-vient que vous nous avez décrits entre des positions réalistes, puis idéalistes, accomplis au cours de l'histoire de la philosophie analytique. Si ces auteurs avaient adopté carrément un point de vue kantien, n'auraient-ils pas vu qu'ils étaient par avance condamnés à ces mouvements pendulaires du dogmatisme ? Les plus lucides des philosophes analytiques doivent bien soupçonner que la bonne solution est l'idéalisme transcendantal. Quand je vous dis que c'est une régression pré-kantienne, je veux dire aussi que c'est une régression par rapport même à ce thème critique que Frege, Wittgenstein et bien d'autres philosophes analytiques ont entrevu, ou même développé consciemment. En un sens, ils renoncent à ce qu'il y avait de bon dans leur courant !

ANALYPHRON. — Libre à vous d'y voir une régression. La régression d'un philosophe est le progrès d'un autre. Mais vous posez en effet une question importante. Il y a de toute évidence ce thème critique dans l'œuvre de Wittgenstein, et on le retrouve finalement dans toute la philosophie analytique « classique », celle qui s'appuie sur la philosophie du langage. A-t-il été abandonné pour autant ? Je n'en suis pas sûr. Mais, s'il l'a été par les théories naturalistes dont j'ai parlé, est-ce pour autant un mal ? Pouvons-nous réellement énoncer ce que l'on appelle des « arguments transcendants », c'est-à-dire des arguments visant à soutenir qu'il y a un ensemble de conditions conceptuelles *nécessaires* pour X ou Y, par lesquelles on ne saurait pas penser X ou Y si les conditions C n'avaient pas cours, conditions qui sont elles-mêmes des conditions de possibilité ou de pensabilité ? Certes, produire ce genre d'argument est, en un sens, le rêve de tout philosophe. Et on ne peut pas vraiment dire que la philosophie analytique « classique », celle qui cherche à déterminer les conditions du pensable à partir des conditions du dicible, ait réellement abandonné ce rêve. Je dis que c'est un rêve, parce que j'ai des doutes sur la

possibilité même de fournir des arguments transcendants, et une déduction transcendantale de catégories, que celles-ci soient des catégories de l'esprit ou des catégories du langage. Mais je ne nie pas que les problèmes auxquels se trouvent confrontés les philosophes analytiques d'aujourd'hui, qu'ils soient néo-naturalistes ou néo-kantiens, se posent dans une région que n'ont pas cessé d'explorer Kant et ses successeurs. Kant et les néo-kantiens critiquaient l'usage de la psychologie comme théorie de la genèse des idées dans l'esprit, mais ils ne cessaient de parler de l'esprit et de ses « facultés ». Puis les philosophes allemands de la fin du XIXe siècle s'affrontèrent autour du « psychologisme » et du naturalisme, dans lesquels les uns voyaient la source du relativisme et du scepticisme, et les autres la source d'une fondation positive du savoir. La phénoménologie naissante, puis adulte, n'a cessé d'affronter ces questions, et le positivisme également. On peut dire que chez les analytiques contemporains ces questions sont toujours là. Mais elles ne sont pas là seulement pour eux. Elles sont là pour tout le monde. L'option kantienne existe. Mais est-elle pour autant vérité d'évangile ?

« Le philosophe est celui qui fait une communication sur le paradoxe du pendu dans un colloque sur la peine de mort. »

J.D. Mc Cawley.

Cher Philoconte,

A diverses reprises, j'ai mentionné que les philosophes analytiques avaient un goût particulier pour les paradoxes, les problèmes, les énigmes et les expériences de pensée, et j'en ai déjà, au cours de nos conversations, mentionné plusieurs exemples. Il m'a semblé utile de vous fournir une liste, bien que très incomplète, d'un certain nombre de paradoxes, énigmes et expériences de pensée qui ont particulièrement exercé l'esprit des analytiques.

J'ai essayé de les regrouper à la fois selon ces catégories – paradoxes, énigmes, expériences de pensée – et par thèmes. Mais cela n'a pas été facile, car ces classifications sont contestables. En général, on définit un paradoxe comme « un petit ensemble de prémisses plausibles mais qui se contredisent mutuellement », ou comme « une conclusion apparemment inacceptable dérivée par un raisonnement apparemment acceptable à partir de prémisses acceptables ». Les plus connus sont évidemment les paradoxes logiques, parce qu'ils semblent mettre en cause des principes logiques universellement acceptés. Beaucoup reposent sur la réflexivité d'une propriété, comme le célèbre menteur. D'autres mettent aussi en cause des raisonnements que l'on peut appeler logiques, mais qui reposent sur des notions qui ne figurent pas dans la logique classique. Il y a aussi un sens plus faible de « paradoxe », dérivé de l'étymologie : ce qui va contre la croyance ou l'opinion reçue, ce qui choque nos intuitions ordinaires au sujet d'un fait supposé établi ou d'une notion supposée. En ce cas, le paradoxe est proche de ce que l'on appelle une énigme ou une aporie, une question qui sollicite la pensée. Beaucoup de problèmes ou d'énigmes ont en ce sens un aspect paradoxal, parce qu'ils portent sur des possibilités qu'on n'avait pas aperçues, qui nous semblent nouvelles, bizarres, choquantes. Une expérience de pensée est, comme son nom l'indique, une expérience qui porte non pas sur une situation réelle mais sur une situation supposée, conçue, imaginée, pensée. Son but est d'envisager une situation comme possible (concevable) et de voir ce qui se produit dans notre pensée quand nous l'envisageons. Si la situation nous paraît concevable, alors elle peut confirmer ou infirmer une intuition, un concept, ou une théorie que nous avons. Souvent les expériences de pensée sont bizarres, étonnantes, et reposent sur des raisonnements qui, bien que plausibles, semblent conduire à des contradictions. En cela elles ressemblent aux paradoxes, ou permettent d'engendrer des paradoxes. Mais, plutôt que des définitions abstraites, le mieux est de fournir des exemples.

PARADOXES LOGIQUES ET SÉMANTIQUES

Paradoxe de Russell

Déjà énoncé au dialogue 2. En voici une autre version. Dans un lointain village, un barbier rase tous les villageois qui ne se rasent pas eux-mêmes et eux seulement. Qui rase le barbier ? S'il se rase lui-même, alors il ne se rase pas lui-même (car il ne rase que ceux qui ne se rasent pas eux-mêmes) ; s'il ne se rase pas lui-même, alors il se rase lui-même (puisqu'il ne rase que ceux qui ne se rasent pas eux-

mêmes).

Paradoxe de Grelling

Une expression est « hétérologique » si et seulement si elle ne se décrit pas elle-même. L'adjectif « long » est hétérologique parce que « long » n'est pas long. Mais « court » est hétérologique, parce que « court » est court. Est-ce que « hétérologique » est hétérologique ?

Le menteur

La version la plus ancienne est celle d'Eubulide (Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, II, 10) qui dit : « Je mens ». S'il ment, il ne ment pas ; et s'il ne ment pas, il ment. Une autre version se trouve dans l'épître de Paul à Tite (I, 12-13) : « L'un d'eux, leur propre prophète, a dit : “Crétois, toujours menteurs, mauvaises bêtes, ventres paresseux. Ce témoin a dit vrai.” » L'apôtre fait ici référence à Epiménide le Crétois, d'où le nom du paradoxe sous cette forme : « L'Epiménide ».

La version la plus simple est la suivante, où (S) est une phrase :

(S) S est fausse

Si la phrase (S) est vraie, alors elle est fausse ; et si elle est fausse, alors elle est vraie.

Le menteur renforcé

Ce paradoxe surgit quand on veut échapper au menteur en distinguant la fausseté d'une autre sorte de manque de vérité, le cas où une phrase serait ni vraie ni fausse. Une phrase fausse est une phrase qui n'est pas vraie. Nous pouvons donc reformuler (S) ci-dessus comme :

(R) R n'est pas vraie

Supposons que nous disions que (R) n'est ni vraie ni fausse. Donc la phrase écrite à la ligne précédente n'est pas vraie. Mais la phrase en question est (R). Donc il semble bien que (R) ne soit pas vraie. Nous avons affirmé comme vrai quelque chose dont nous disions que ce n'est ni vrai ni faux.

Paradoxe de la Préface

Il est normal pour un auteur modeste de supposer qu'il a fait des erreurs dans son livre, et de l'affirmer dans la préface. Mais un auteur (de non-fiction) sincère et rationnel doit aussi croire que tout ce qu'il a écrit dans son livre est vrai. Donc il doit se contredire, s'il est à la fois modeste et rationnel. Voici une autre version. Supposons que la préface d'un auteur consiste seulement en cette remarque : « Au moins un énoncé de ce livre est faux ». Alors le corps du livre doit contenir au moins un énoncé faux. Car supposons qu'il ne contienne pas d'énoncé faux. Alors si la préface est vraie, elle est fausse, et si elle est fausse, elle est vraie.

Paradoxes de l'Implication matérielle

Si on comprend *si p alors q* comme étant faux seulement si *p* est vrai et *q* faux, et vrai dans tous les autres cas, alors les raisonnements suivants sont valides :

« Je skierai demain. Donc, si je me casse la jambe aujourd'hui, je skierai demain. » (*si p, alors si q, alors p*).

« Je prendrai un autre verre. Donc, si je ne prends pas un autre verre, je mourrai. » (*si p, alors si non p, alors q*).

Mais ces raisonnements ne paraissent pas valides.

La phrase de Gödel (d'après Smullyan)

« Cette phrase ne pourra jamais être prouvée. »

Si elle est fausse, il est faux qu'elle ne sera jamais prouvée, donc on peut la prouver, et elle est donc vraie. Donc, si elle était fausse, on aurait une contradiction, donc elle est vraie. On vient donc de prouver qu'elle est vraie. Mais, si elle est vraie, elle ne pourra jamais être prouvée.

Sorites

Composition : Si un individu n'a aucun cheveu sur la tête, il est chauve. S'il a 1 cheveu sur la tête, il est chauve ; de même s'il en a 2, 3, etc., $(n + 1)$. Donc, un individu qui a un million de cheveux sur la tête est chauve.

Décomposition : Dix millions de grains de blé forment un tas ; dix millions moins un également ; dix millions moins 2, 3, etc. aussi. Donc 1 grain de blé forme un tas.

Le Parjure

« Je jure de me parjurer. »

Paradoxe de Protagoras

Protagoras, qui enseigne le droit, a ce contrat avec ses élèves : « Payez-moi si et seulement si vous gagnez votre premier procès. » L'un de ses élèves, Euathlos, le poursuit en justice pour avoir enseigné gratuitement : « Si je gagne ce procès, alors je gagnerai un enseignement gratuit, ce que je recherche. Et si je perds, j'aurai un enseignement gratuit de toute façon, parce que c'est mon premier procès. »

Protagoras répond aux juges : « Si vous décidez en faveur d'Euathlos, alors il me devra le montant de mon enseignement, parce que c'est son premier procès ; et si décidez en ma faveur, alors il devra me payer, car c'est ce que vous aurez décidé. »

Le paradoxe du Pendu

La loi d'un certain pays veut que tous ceux qui y entrent annoncent ce qu'ils viennent y faire. Ceux dont les réponses sont vraies sont autorisés à entrer et à quitter le pays en paix. Ceux dont les réponses sont fausses sont pendus. Que feront les autorités au voyageur qui annoncera : « Je viens ici pour être pendu » ?

Paradoxe de Marx (Groucho)

« Je ne chercherais jamais à entrer dans un club qui m'accepterait comme membre. »

Catch 22

Dans le roman de Joseph Heller *Catch 22*, Yossarian est un pilote de bombardier de la seconde guerre mondiale qui a demandé à être rendu à la vie civile pour cause de démence. Le docteur Daneeka lui

explique que sa demande ne peut être satisfaite. Bien que le docteur soit obligé de rendre à la vie civile tous les soldats fous, il peut seulement le faire pour ceux qui le demandent. Mais, s'ils le demandent, alors c'est qu'ils ne sont pas fous. Donc il ne peut pas rendre à la vie civile ceux qui le demandent.

Toutes les phrases vraies parlent de la même chose (Frege-Church)

Toute phrase vraie désigne le Vrai. Donc, toutes les phrases vraies désignent la même chose. Et toutes les phrases matériellement équivalentes et vraies désignent la même chose. Ainsi

- (1) Paris est à l'est de Caen
- (2) Caen est à l'ouest de Paris
- (3) Caen est à l'ouest de la capitale de la France
- (4) Caen est à l'ouest de la ville qui est la capitale de la France et telle que Hong Kong sera chinoise en 1997.

sont toutes des phrases vraies, qui parlent de la même chose.

Les démonstratifs (Kaplan)

Un locuteur pointe son doigt en direction d'un mur sur lequel est habituellement accroché un portrait de Carnap, et déclare : « Ceci est un portrait de l'un des plus grands philosophes du XXe siècle. » A son insu, le portrait a été remplacé par celui de René Monory. A-t-il dit que Carnap est l'un des plus grands philosophes du XXe siècle ou que René Monory est l'un des plus grands philosophes du XXe siècle ?

L'universitaire décati (Mach)

Ernst Mach monte dans un tramway à Vienne et se dit, au sujet d'un homme qu'il voit dans le wagon : « Qui est ce vieil universitaire décati ? » Il découvre soudain que l'homme qu'il désigne est lui-même, se reflétant dans un miroir. De qui exactement a-t-il parlé ?

PARADOXES ÉPISTÉMIQUES

Le sophisme 10 de Buridan (adapté)^[9]

- A pense que $2 + 2 = 4$.
- B pense que les chiens sont des reptiles.
- C pense qu'un nombre impair des pensées de A, B et C sont vraies.
- Ce que pense C est-il vrai ou non ?

Paradoxe de l'examen par surprise

Le professeur annonce à sa classe qu'à un moment dans la semaine qui suit il fera un examen. Il ne dit pas quel jour, car ce sera une surprise. Pourtant, malgré cette annonce, les élèves ne croient pas qu'ils auront un examen. Ils raisonnent ainsi. Supposons que le professeur donne un examen, et qu'il soit une surprise. Il ne peut pas le donner vendredi, le dernier jour de la semaine, parce que, quand viendra vendredi, nous saurons qu'aucun examen n'a eu lieu jusque-là, et par conséquent nous nous attendrions à ce qu'il ait lieu vendredi. Pour la même raison, il ne peut avoir lieu jeudi. En effet, nous venons de conclure qu'il ne peut avoir lieu vendredi ; et comme il n'y aura pas eu d'examen avant jeudi, nous

pourrons nous attendre à ce qu'il ait lieu jeudi. Donc ce ne sera pas une surprise, et il n'aura donc pas lieu jeudi. Par un raisonnement identique appliqué à tous les jours de la semaine, on conclut que l'examen ne peut avoir lieu.

Le sophisme 13 de Buridan (adapté)^[10]

(1) Je ne crois pas (1)

Si je crois (1), (1) est faux, et donc je ne devrais pas le croire. Si je ne crois pas (1), (1) est vrai et donc je devrais le croire.

Variante : le paradoxe de celui qui sait (Kaplan, Montague)

« Je sais que ce que je suis en train de dire est faux. »

S'il le sait, c'est que c'est vrai. Mais c'est faux. Donc il ne le sait pas.

Paradoxe de Moore

« Il pleut, mais je ne crois pas qu'il pleut. »

« Il pleut, mais je crois qu'il ne pleut pas. »

L'Amnésique

« Je sais que je m'appelle Caspar Hauser ».

S'il est amnésique, il ne le sait pas. S'il le sait, il n'est pas amnésique.

Le fer à cheval de Bohr

On dit que Niels Bohr avait un fer à cheval au-dessus de sa porte. Quand on lui demandait s'il croyait que les fers à cheval portent bonheur, il répondait : « Non, mais on dit qu'ils portent bonheur même à ceux qui n'y croient pas. »

Le problème de Mates

Tout le monde admet que quiconque croit qu'un Grec est un Grec croit qu'un Hellène est un Hellène. Mais un individu peut croire qu'un Grec est un Grec sans croire qu'un Grec est un Hellène.

L'énigme de Kripke

Pierre est un Français, qui vit à Paris. Il lit des brochures touristiques sur Londres, et voit des photos. Il dit : « Londres est jolie. » Pierre émigre à Londres, et apprend l'anglais. Il vit dans un quartier très laid de Londres, que les habitants et lui-même appellent « London ». Mais il ne sait pas que « London » signifie « Londres ». Il dit, en anglais : « London is not pretty. » Sur la base de ses deux déclarations, on peut conclure qu'il croit que Londres est jolie et que Londres n'est pas jolie. Pierre se contredit-il ?

La Loterie (Kyburg)

Supposez qu'il y ait un millier de tickets dans une loterie. Il est rationnel de croire, au sujet de chaque ticket, qu'il est très improbable qu'il soit gagnant. Donc il doit être rationnel de croire qu'il est très

improbable que l'un quelconque des mille tickets gagne, et donc il est rationnel de croire qu'il est très improbable qu'il y aura un ticket gagnant.

Paradoxe des corbeaux (Hempel-Nicod)

Un énoncé général (ou une hypothèse) est confirmé par chacune de ses instances. Ainsi « Ceci est un corbeau noir » confirme « Tous les corbeaux sont noirs ». Si deux énoncés sont logiquement équivalents, chaque instance qui confirme l'un confirme l'autre. Un énoncé équivalent au premier est « Toutes les choses non noires sont des non-corbeaux ». L'une de ses instances est « Cette chaussure est blanche ». Donc « Cette chaussure est blanche » confirme « Tous les corbeaux sont noirs ».

« Vreu » (Goodman)

Appelons « vreue » toute chose qui est verte et a été examinée au temps t , ou est bleue et n'a pas encore été examinée au temps t . Toutes les émeraudes examinées jusqu'en t sont vertes. Donc elles ont aussi été vreues. Par le raisonnement inductif usuel, elles seront vertes demain. Mais elles ont aussi été vreues. Cela veut dire qu'elles seront bleues demain. Comment peut-on prédire à la fois qu'elles seront vertes et qu'elles seront bleues ?

Le paradoxe de Wittgenstein (Kripke)

Qu'est ce qui me garantit, quand je suis une règle, que je suis *cette* règle ? En particulier, quand j'emploie le mot « + », qu'est-ce qui me garantit que je signifie par ce mot l'addition, et non pas un autre concept, ou une autre règle comme « $x ++ y = x ++ y$ si et seulement si $x, y < 57$ et $x ++ y = 5$ dans les autres cas » (« ++ » dénotant cette autre règle : la quaddition) ?

Paradoxe de la duperie de soi (self deception)

1. Il est possible de se duper soi-même
2. Si A dupe B en lui faisant croire que p , alors B croit que p
3. Si A dupe B en lui faisant croire que p , alors A ne croit pas que p

Dans la duperie de soi, $A = B$, donc A doit croire que p et ne pas croire que p .

Le problème de Gettier

La définition la plus couramment admise de la connaissance est que « X sait que p » si et seulement (1) X croit que p , (2) X est justifié dans sa croyance que p , et (3) p est vrai.

Mais supposez que Dupond et Durand soient tous deux candidats à un poste de chargé de recherches en philosophie au CNRS. Supposons que Durand soit justifié à croire que

- a. Dupont est celui qui aura le poste, et Dupont a publié un article sur Plotin dans *Elle*

(par exemple parce que le président de la commission de recrutement lui a révélé que ce serait Dupont qui aurait le poste, et que Durand a lu l'article de Dupont dans *Elle*). Durand, qui sait raisonner, remarque que a) implique

- b. L'homme qui aura le poste a publié un article sur Plotin dans *Elle*.

et il est ainsi justifié à croire (b). Mais, en fait, en dépit de ce que le président a dit, c'est *Durand* qui

sera l'heureux élu, et il se trouve en fait que Durand a lui aussi publié un article sur Plotin dans *Elle* (mais il ne le sait pas : il a remis son article à son directeur de thèse, qui l'a, usant de son influence, fait publier dans *Elle* de cette semaine, que Durand n'a pas encore lu). Donc (b) est vrai et Durand est justifié à le croire. Et pourtant il ne sait pas que *b*.

PARADOXES DÉONTIQUES

Paradoxe de Ross

La logique déontique valide le raisonnement suivant : Jacques doit poster une lettre. Donc il doit la poster ou la brûler.

Paradoxe du Bon Samaritain (Forrester)

Supposons que Dupont s'apprête à tuer Durand. Il est obligatoire que, s'il tue Durand, il le fasse en douceur. Cela semble impliquer que, si Dupont tue Durand, il est obligatoire qu'il le fasse en douceur. Mais il ne peut pas tuer Durand en douceur sans le tuer. Donc, étant donné que Dupont s'apprête à tuer Durand, il est obligatoire qu'il le fasse.

Paradoxe de la Promesse

Chaque fois que quelqu'un fait une promesse, il se met dans l'obligation de la réaliser. Si quelqu'un est obligé de faire quelque chose, alors il peut la faire (« doit » implique « peut », à l'impossible nul n'est tenu). Mais certaines personnes font des promesses qu'elles ne peuvent pas tenir.

PARADOXES MODAUX

Le Dominateur (Diodore Cronos)

Considérez ces trois propositions, qui paraissent vraies :

- (1) Toute proposition portant sur le passé est nécessaire
- (2) Du possible à l'impossible la conséquence n'est pas bonne
- (3) Il y a une proposition qui est possible, mais qui ni n'est vraie ni ne le sera.

Elles se contredisent mutuellement. Car, de (1) et (2) il s'ensuit que (3) est faux (Diodore). Ou bien, si l'on admet (2) et (3), alors (1) est faux (Cléanthe). Ou bien, si on admet (1) et (3), alors (2) est faux (Chrysippe).

Le Nombre des planètes (Quine)

Le nombre des planètes = 9.

Nécessairement, 9 est plus grand que 7.

Donc nécessairement le nombre des planètes est plus grand que 7. Mais ce n'est pas nécessaire : le système solaire aurait pu avoir 7 planètes seulement.

Le Cycliste mathématicien (Quine)

C'est une propriété essentielle pour un cycliste d'avoir deux jambes, et une propriété accidentelle pour lui d'être rationnel. C'est une propriété essentielle pour un mathématicien d'être rationnel, mais c'est une

propriété accidentelle pour lui que d'avoir deux jambes. Que dire d'un individu qui aurait au nombre de ses excentricités à la fois les mathématiques et le cyclisme ?

Les Conditionnels contrefactuels

Admettons que les deux énoncés conditionnels contrefactuels suivants soient vrais :

Si Bizet et Verdi avaient été compatriotes, Bizet aurait été italien

Si Bizet et Verdi avaient été compatriotes, Verdi aurait été français.

Mais on ne peut pas dire que, si Bizet et Verdi avaient été compatriotes, Bizet aurait été italien et Verdi français.

Paradoxe de l'Omnipotence

Dieu peut créer une pierre qu'Il ne peut pas soulever. Cet énoncé est vrai ou faux. S'il est vrai, alors il y a quelque chose que Dieu ne peut pas faire (soulever la pierre) ; s'il est faux, il y a quelque chose que Dieu ne peut pas faire (créer une telle pierre). Or l'énoncé doit être vrai ou faux, et donc il doit y avoir au moins une chose que Dieu ne peut pas faire.

PARADOXES DE L'EXISTENCE

L'existence du roi de France (Russell)

« L'actuel roi de France n'existe pas. »

Si « l'actuel roi de France » dénote l'actuel roi de France, alors cette phrase est fausse (puisque'elle dit qu'il n'existe pas). Mais, pour la même raison, elle est également vraie.

Variante : la Part du Diable

Si l'énoncé « Satan n'existe pas » est vrai, alors il a une signification. Et il n'a une signification que si la chose dont il parle existe. Mais, puisqu'il porte sur Satan, « Satan n'existe pas » n'a de signification que si Satan existe. Donc « Satan n'existe pas » ne peut pas être vrai.

PARADOXES DE L'IDENTITÉ

Le Fleuve (Héraclite)

On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve.

Identité et substituabilité (Frege)

Si $a = b$, alors on doit toujours pouvoir substituer « a » à « b » dans un énoncé d'identité. Donc, si on dit $a = b$, on dit aussi que $a = a$. Mais le premier énoncé peut nous apprendre quelque chose, alors que le second est trivial.

Identité et nécessité (Barcan Marcus, Kripke)

Nécessairement $a = a$. Supposons que $a = b$. Donc nécessairement $a = b$.

Par conséquent toute identité est nécessaire, et ne peut donc jamais être découverte empiriquement. Par exemple, si Shakespeare était Bacon, on ne pourrait jamais le découvrir.

Le Bateau de Thésée

Le bateau de Thésée est réparé continuellement en remplaçant ses anciennes planches par de nouvelles. On obtient ainsi le bateau A. Supposons maintenant que le bateau de Thésée soit démantelé planche après planche, et qu'on reconstruise ailleurs avec les mêmes planches un bateau de même forme. On obtient le bateau B. Lequel des deux, A ou B, est identique au bateau de Thésée ^[11] ?

Les Changements cambridgiens (Geach)

Xanthippe est la femme de Socrate. Si elle change une de ses propriétés, elle change. Quand Socrate meurt, Xanthippe cesse d'être sa femme. Elle devient sa veuve. Donc la mort de Socrate change Xanthippe.

PARADOXES DU CHOIX RATIONNEL

Le dilemme du Prisonnier

Léon et son jumeau Riton, soupçonnés d'être les auteurs d'un hold-up, sont arrêtés par la police et placés devant un dilemme. Le commissaire Grassouillet les a isolés l'un de l'autre, et les confronte chacun à la proposition suivante. « Tu auras une année de prison de moins si tu impliques ton jumeau dans le hold-up. Si ton jumeau t'implique, tu auras dix ans, sauf si tu l'as impliqué, auquel cas tu en auras neuf. Si ton jumeau la boucle, alors tu auras un an de prison, sauf si tu l'as impliqué, auquel cas je te libère. » L'autre jumeau reçoit la même proposition, et tous deux savent que l'autre l'a reçue.

	Riton avoue	Riton la boucle
Léon avoue	<i>Léon en prend pour 9 ans</i>	<i>Léon est libre</i>
	<i>Riton en prend pour 9 ans</i>	<i>Riton en prend pour 10 ans</i>
Léon la boucle	<i>Léon en prend pour 10 ans</i>	<i>1 an pour Léon</i>
	<i>Riton est libre</i>	<i>1 an pour Riton</i>

Riton veut passer le moins de temps possible en prison, et se moque bien de la peine qu'aura Léon. Mais les deux jumeaux ont les mêmes réactions ; donc, si Léon implique Riton, il y a toutes les chances pour que Riton l'implique, et que tous deux prennent neuf ans de tôle. De même, si Léon reste muet, il y a de bonnes chances pour que Riton en fasse autant, et que tous deux n'aient qu'un an de prison. La stratégie dominante – celle qui rapporte le plus quoi que l'autre fasse – prescrit de ne pas coopérer. Un individu rationnel choisira donc de faire cavalier seul, sachant que l'autre fera de même et que le résultat de leurs actions sera pire que s'ils avaient coopéré.

Le paradoxe de Newcomb

Supposez qu'on vous présente deux boîtes. L'une est transparente et contient 10 000 francs, l'autre est

opaque et peut contenir un million de francs ou rien. Le fait qu'elle contienne un million de francs dépend de l'action d'un Prédicteur très puissant qui peut avoir mis ce million dans la boîte il y a une semaine. S'il a prédit que vous choisiriez seulement la boîte opaque, il aura mis un million dedans. S'il a prédit que vous prendrez les deux boîtes, il n'aura rien mis dans la boîte opaque. Vous savez que les pouvoirs de prédiction du Prédicteur sont très grands. Devez-vous prendre seulement la boîte opaque ou prendre les deux boîtes ? Le paradoxe tient au fait qu'il semble y avoir un aussi bon argument pour conclure à la rationalité du choix d'une seule boîte que pour conclure à la rationalité du choix des deux boîtes.

Le Choix rationnel (Gaifman)

Mademoiselle Rangée fait l'offre suivante à Mademoiselle Colonne : Colonne peut prendre soit la boîte A, qui est vide, soit la boîte B, qui contient 1 000 F, mais pas les deux. Rangée fait aussi cette promesse à Colonne : si Colonne fait un choix irrationnel en réponse à la première offre, Rangée lui offrira un bonus de 10 000 F. Supposons que toutes deux raisonnent correctement et que Rangée tienne toujours ses promesses. Si nous supposons que prendre la boîte A serait irrationnel, alors ce choix procurera à Rangée 9 000 F de plus que si elle prend B, ce qui fait du choix de A le choix le plus rationnel. Si, d'autre part, nous supposons que prendre la boîte A ne serait pas irrationnel, alors ce choix de A aurait pour effet d'obtenir 1 000 F de moins (au minimum) qu'en prenant B. Donc prendre A est irrationnel. Donc prendre la boîte A est irrationnel si et seulement si ce choix n'est pas irrationnel.

La Faiblesse de la volonté (Socrate)

Un individu qui juge qu'il est meilleur pour lui de faire A plutôt que B fera A. Donc on ne peut pas juger que A est meilleur et faire B. Mais la faiblesse de la volonté semble pourtant possible.

La Chaîne causale déviante (Chisholm)

Agir intentionnellement, c'est agir pour des raisons, qui sont des désirs et des croyances. Charles désire hériter de la fortune de son oncle Léopold. Il croit que le meilleur moyen d'hériter est de tuer son oncle. Il a l'intention de le tuer. Cette pensée le rend nerveux, et, pour se calmer, il part faire une promenade en auto. Il écrase un piéton, qui par hasard se trouve être son oncle. Il a réalisé son intention. Donc il a tué son oncle intentionnellement.

Le paradoxe du Produit toxique (Kavka)

Supposez que lundi on vous offre un million de francs si mardi vous formez l'intention de boire un certain produit toxique mercredi. On sait que boire ce produit toxique vous rendra très malade pendant une journée, mais n'aura aucun effet ensuite. Si vous formez l'intention mardi, le million de francs sera irréversiblement crédité sur votre compte en banque, que vous réalisiez ou non votre intention de boire le toxique mercredi. Il serait stupide de votre part, une fois que vous aurez formé l'intention de boire le toxique, et une fois que l'argent sera sur votre compte en banque, de le boire et de souffrir une journée durant. Comme vous savez que vous n'êtes pas stupide, vous savez que vous ne boirez pas le produit. Donc vous ne pourrez pas former l'intention de le boire, et vous n'aurez pas le million de francs, car on ne peut pas avoir l'intention de faire ce dont on sait qu'on ne le fera pas.

Est-il rationnel d'être irrationnel ? (Thomas Schelling)

Un individu fait irruption dans ma maison par effraction. Il m'entend appeler la police. Mais, comme la

ville la plus proche est à des kilomètres, la police ne peut arriver avant un quart d'heure. L'individu m'ordonne d'ouvrir mon coffre où je cache mon or. Il me menace, si je ne le fais pas, de tuer mes enfants, un par un. Qu'est-il rationnel de faire ? Il ne serait pas rationnel de lui donner l'or, car l'individu sait que s'il se contente de le prendre, je le dénoncerai à la police, et il y a donc un risque pour qu'il me tue, moi et mes enfants, pour m'en empêcher. Dois-je ignorer sa menace ? Ce serait irrationnel aussi, car il y a un risque qu'il tue l'un de mes enfants pour me montrer qu'il peut mettre sa menace à exécution. La meilleure solution est pour moi de prendre une certaine drogue, qui me rendra fou. Je bois la drogue et vais voir l'individu en lui disant : « Allez-y. J'aime mes enfants. Tuez-les, je vous en prie. » L'individu tente de me torturer. Je lui crie : « C'est insoutenable. Je vous en prie, continuez. » L'homme est à présent dans un désarroi complet. Il ne peut rien faire pour me faire ouvrir le coffre. Il ne peut que fuir, espérant que mon état soit tel que je ne pourrai pas l'identifier, lui ou la plaque de son auto. Il est donc rationnel pour moi de me rendre irrationnel.

L'Induction à l'envers

Jeu à deux joueurs. Chaque joueur prend son tour, et prend une ou deux pièces de 1 franc sur une pile. Chaque franc appartient au joueur qui l'a pris. Toute pièce laissée sur la pile à la fin du jeu s'évanouit. Le jeu s'arrête quand il n'y a plus de pièces sur la pile, ou quand un joueur a pris deux pièces en un coup. Or, si les deux joueurs sont rationnels (et savent mutuellement qu'ils le sont), le premier joueur prendra deux pièces, terminant ainsi la partie. En effet, supposons qu'il reste deux pièces au moment où vous devez jouer. Si vous en prenez une, l'autre joueur prendra la dernière, et le jeu se terminera, et vous n'aurez qu'une pièce, ce qui est moins bon que si en aviez deux. Supposons à présent qu'il reste trois pièces. Si vous n'en prenez qu'une, l'autre en aura deux. Comme il est rationnel, vous savez que, face à deux pièces, il en prendra deux. Donc, face à trois pièces, vous savez que, si vous n'en prenez qu'une, le jeu s'arrêtera au prochain coup, et que vous n'aurez qu'une pièce. Inversement, si vous prenez deux pièces maintenant, vous en aurez deux plutôt qu'une. Et ainsi de suite.

EXPÉRIENCES DE PENSÉE ET ÉNIGMES

Le Rêve (Calderon, etc.)

J'existe, j'ai un corps, je le sais. Mais il m'arrive de rêver que je fais différentes choses, alors que je ne les fais pas. Comment puis-je savoir que je ne suis pas en train de rêver tout le temps, c'est-à-dire de rêver que j'ai un corps, que j'existe, etc. ? Variante (Chuang Tze) : Suis-je un homme qui vient de rêver qu'il était un papillon, ou suis-je un papillon en train de rêver qu'il est un homme ?

Le Malin Génie (Descartes)

Je sais que j'existe, que j'ai un corps. Mais un Malin Génie pourrait me tromper et me faire croire que j'ai un corps, et que j'existe. Comment sais-je qu'il ne me trompe pas ?

Supposons que je sois convaincu par cet argument. Dans ce cas, je crois que je n'existe pas.

Les Cerveaux dans des cuves

Si vous savez que p , alors il est impossible que vous vous trompiez. Vous savez que la terre existe, les fleurs, les oiseaux. Mais la situation suivante est possible. Un savant fou a pris votre cerveau, l'a mis dans une cuve de formol, et a branché des électrodes dessus, reliées à un ordinateur et une caméra, qui stimule vos neurones et vous passe des projections du monde extérieur. Comment pouvez-vous savoir que

vous n'êtes pas un cerveau dans une cuve ?

Gavagai (Quine)

« Gavagai ! » dit l'indigène. A-t-il signifié par là « Tiens, un lapin ! », ou « Du lapin », ou « Lapinité ici », ou « Parties temporelles de lapin coprésentes » ? Comment distinguer si nous n'avons pas de manuel de traduction et pas d'autres données que le comportement observable ?

Gauche et Droite (Shoemaker)

Le cerveau de Dupont est coupé en deux au niveau du corps calleux, et l'hémisphère gauche est transplanté dans le crâne décervelé d'un autre individu (appelons-le Gauche), alors que l'hémisphère droit est détruit. Nous sommes enclins à dire que Dupont a survécu à l'opération, et qu'il est à présent Gauche. Mais supposez à présent que l'hémisphère droit du cerveau de Dupont n'ait pas été détruit, mais transplanté dans le crâne décervelé d'un autre corps : appelons-le Droite. Droite semble donc être Dupont à présent. Lequel des deux est Dupont ?

Le Télétransport (Parfit)

J'entre dans le télétransporteur. Il va m'envoyer sur Mars à la vitesse de la lumière. Je perdrai conscience, et me réveillerai à ce qui me semblera un instant plus tard. Le scanner ici détruira mon corps et mon cerveau, en enregistrant exactement l'état de toutes mes cellules, et recréera un corps et un cerveau exactement identique au mien sur Mars. Je presse le bouton. Tout sur Mars est identique. Quelques années passent, pendant lesquelles je suis souvent télétransporté. Je m'apprête à faire un autre voyage. Mais, cette fois, quand je presse le bouton, je ne perds pas conscience. Je sors de la machine et dis à l'employé : « Que se passe-t-il ? cela ne marche pas ? » — « Si, cela marche, répond-il, le nouveau scanner enregistre vos données génétiques sans détruire votre cerveau ni votre corps. Nous espérons que vous apprécierez cette avancée technologique. » L'employé me dit que, si j'attends un peu, je pourrai utiliser le vidéo-téléphone et me parler à moi-même sur Mars— « Eh ! une minute ! Si je suis ici, je ne peux pas non plus être sur Mars ! » J'entends toussoter. Un homme en blouse blanche apparaît : « Nous avons des problèmes avec le nouveau scanner. Il marche parfaitement, mais il semble endommager le système qu'il reproduit. Il y a des chances pour que vous ayez une attaque cardiaque sur Terre, même si votre réplique sur Mars est en parfaite santé. L'employé m'appelle plus tard sur le vidéo-téléphone. Sur l'écran, je me vois comme je peux me voir dans la glace tous les matins. Mais il y a deux différences. Sur l'écran, gauche et droite ne s'inversent pas. Et alors que je suis ici silencieux, je peux m'entendre moi-même, dans le studio sur Mars, en train de commencer à parler.

Cette histoire a-t-elle un sens ?

Terre Jumelle (Putnam)

Sur Terre Jumelle, le liquide appelé « eau » est semblable sous tous ses aspects à l'eau sur Terre, mais sa structure atomique est distincte. Quand mon jumeau sur Terre Jumelle qui est ma réplique exacte se réfère au liquide qu'il y a dans sa baignoire, et quand moi-même je me réfère au liquide qui est dans ma baignoire, nous avons les mêmes états psychologiques, le même comportement, et nous employons le même mot « eau ». Mais nous référons-nous à la même chose et pensons-nous la même chose ? Non, car mon jumeau se réfère à un liquide distinct de celui auquel je me réfère.

L'Arthrite (Burge)

Bert a de l'arthrite aux doigts, aux poignets et aux coudes. Il sent des douleurs rhumatismales dans sa cuisse. Il acquiert la croyance (fausse) qu'il a de l'arthrite dans la cuisse, et va l'annoncer à son médecin. Le médecin lui dit que ce n'est pas possible, l'arthrite étant une maladie des articulations. Bert exprime-t-il une croyance au sujet de l'arthrite ?

Le Test de Turing

Un interrogateur (I) est placé devant deux terminaux, d'ordinateur, l'un manipulé par une femme (F), l'autre par un ordinateur (O), tous deux cachés à la vue de I. I tape des questions adressées aux deux objets pour chercher à déterminer lequel est O et lequel F ; F essaie d'aider I, alors que O est programmé pour le tromper. Un test permet d'établir le nombre de réponses correctes de I. Le score de O est le pourcentage du test dans lequel O est cru être F. Selon Turing, si le score est élevé, on peut dire qu'un ordinateur pense.

La Chambre chinoise (Searle)

Supposons que je sois enfermé dans une chambre et qu'on me glisse sous la porte des papiers écrits en chinois. Je ne sais pas le chinois, mais on me donne, avec les papiers, une autre série de papiers et un ensemble de règles – rédigées en français pour corréler la première série à la seconde, uniquement sur la base de la forme des symboles. Supposons aussi qu'on me donne une troisième série de papiers en chinois, avec des instructions en français pour corréler les éléments de cette troisième série avec ceux des deux premières. Mes réponses dans tous ces cas sont correctes, c'est-à-dire que je fais correctement les corrélations. Est-ce que l'on peut dire que je comprends le chinois ?

La Chauve-souris (Nagel)

Quel effet cela fait d'être une chauve-souris ? Essayez d'imaginer que vous en êtes une, que vous vous dirigez avec une sorte de zénon, sans voir quoi que ce soit. Pourrez-vous accéder au monde subjectif de la chauve-souris ?

Le spectre inversé (Locke)

« Nos idées simples ne devraient pas non plus être soupçonnées d'aucune fausseté, quand même il seroit établi, en vertu de la différente structure de nos organes, *que le même objet dût produire en même temps différentes idées dans l'esprit de différentes personnes*, si par exemple, l'idée qu'une *violette* produit par les yeux d'un homme étoit la même que celle qu'un *souci* excite dans l'esprit d'un autre homme, et au contraire. Car cela ne pourroit jamais être connu. » (*Essay*, II, XXXII, 15)

Marie qui-sait-tout (Jackson)

Marie est une scientifique brillante qui, pour une raison non spécifiée, doit mener ses recherches en restant enfermée dans une pièce noire et blanche et à travers un écran cathodique noir et blanc, et n'a jamais connu d'autre environnement. Elle se spécialise dans la neurophysiologie de la vision. Supposons qu'elle acquière toute l'information physique nécessaire à la vision des couleurs. Qu'arrivera-t-il quand Marie sortira de sa pièce noire et blanche et qu'on lui fournira un écran couleur ? Apprendra-t-elle quelque chose ou non ?

PARADOXES MÉTAPHILOSOPHIQUES

Paradoxe de Mates

« Aucune généralisation ne vaut au sujet d'elle-même. »

Si elle vaut au sujet d'elle-même, elle n'est pas une exception, et, par conséquent, elle ne vaut pas au sujet d'elle-même. Si elle ne vaut pas au sujet d'elle-même, elle est une exception à la règle qu'elle énonce et par conséquent elle ne vaut pas au sujet d'elle-même.

Exercice : appliquez ceci aux généralisations philosophiques, et en particulier à la suivante.

Paradoxe de Derrida (ou Probatio Gallica)

« Le philosophe X attaque l'usage des métaphores en philosophie en utilisant des métaphores. Donc toute critique de l'usage des métaphores en philosophie est métaphorique. »

« Platon défend la parole vive en écrivant. Donc toute critique de l'écriture doit avoir recours aux ressources de l'écriture. »

Cf. la définition de la logique suivante (Smullyan) : « Puisque on peut toucher une horloge sans l'arrêter, on peut mettre en marche une horloge sans la toucher. »

Le Relativiste

Le relativiste déclare : « Le relativisme est vrai (pour moi). »

Paradoxe de l'analyse (Moore)

Appelons ce qui est analysé l'*analysandum*, et ce qui fait l'analyse l'*analysans*. L'analyse établit une relation d'équivalence appropriée entre *analysandum* et *analysans*. Or, si l'expression représentant l'*analysandum* a la même signification que l'expression représentant l'*analysans*, alors l'analyse énonce une simple identité, et est triviale. Mais, si les deux expressions ont la même signification, l'analyse est incorrecte. Donc cela ne sert à rien de faire de la philosophie analytique.

Pétition de principe

Une définition est circulaire quand le terme à définir apparaît dans la définition. Un argument est une pétition de principe s'il présuppose la vérité et la validité de l'argument lui-même. Exemple : « Pourquoi pensez-vous que ce qui est dit dans la Bible est vrai ? — Parce que c'est la Parole de Dieu. — Comment savez-vous que c'est la Parole de Dieu ? — Parce que c'est ce qu'on dit dans la Bible, et tout ce qui s'y trouve est vrai. »

Exercice : l'historien Martial Gueroult a dit que chaque philosophe créait sa propre « vérité de jugement ». Dans le dialogue précédent, remplacez « Bible » par « *L'Éthique* » ou par « *Les Méditations métaphysiques* », et « *Parole de Dieu* » par « Spinoza » et « Descartes », ou tout autre nom de votre œuvre philosophique favorite et de votre philosophe favori. Supposons que vous soyez gueroultien. Que constatez-vous ?

Variante (Ramsey, « Philosophy », in *Philosophical Papers*, ed. Mellor, 1990, Cambridge University Press, p. 2) : « Comment l'enquête philosophique peut-elle être conduite sans faire une perpétuelle *petitio principii* ? »

« On montra à Casaubon la salle de la Sorbonne, et on lui dit : Voici un lieu où l'on a disputé durant tant de siècles. Il répondit : Qu'y a-t-on conclu ? »

Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, 7

Cher Analyphron,

J'ai lu avec intérêt votre liste de divers paradoxes, énigmes, problèmes et expériences de pensée. Elle m'a amusé, car les paradoxes sont amusants, du moins en règle générale. Mais elle me pose problème. Dans votre liste, il y a des énigmes, des paradoxes, des expériences de pensée qui *paraissent* intéressantes, et d'autres, la majorité en fait, qui me paraissent futiles. On dirait des colles ou des devinettes, comme celles qu'on se pose dans les jeux de société ou dans les soirées de colonies de vacances autour du feu. Ce qui me paraît encore plus futile est l'idée, implicite dans toute votre liste, que ce serait la tâche primordiale de la philosophie que d'examiner et de chercher à résoudre toutes ces énigmes. Je m'explique.

1) Je ne nie pas que *certaines* – en fait, seulement un petit nombre – de ces énigmes fassent partie de celles que les philosophes ont examinées depuis des siècles, comme le problème du scepticisme et du Malin Génie, celui du libre arbitre, de l'identité, de l'existence, de l'action volontaire, de la nature de la vérité, ou de la nature de la connaissance, et donc qu'elles contiennent des problèmes philosophiques authentiques. Mais, quand elles sont de ce type, pourquoi la philosophie analytique aurait-elle un privilège quelconque à en traiter ? Descartes serait-il un philosophe analytique parce qu'il a soulevé l'« énigme » du Malin Génie ? Kant aussi parce qu'il a soulevé le problème du libre arbitre ? Admettons, juste à titre de supposition, qu'il y ait ceci de commun entre les philosophes analytiques et les philosophes « traditionnels ». Mais, dans ce cas, la philosophie analytique fait une double erreur.

Elle fait d'abord une erreur sur la nature même de ces problèmes, car elle suppose qu'ils puissent se poser *indépendamment* de la démarche particulière et des autres problèmes d'un philosophe et des autres thèses qu'il défend par ailleurs, et indépendamment du contexte historique dans lequel il a posé ce problème. Or ce n'est pas le cas. Prenez la question des relations de l'esprit et du corps. Elle ne se pose pas chez les Grecs, parce que les Grecs n'opposent jamais deux *choses* ou substances, l'une « mentale » et l'autre « physique ». Ce n'est que depuis Descartes qu'on pose le problème ainsi. Et Descartes lui-même le pose avec une certaine conception des choses matérielles. Donc la question n'a pas le même *sens* chez Descartes et chez Aristote, par exemple, parce qu'Aristote n'a pas la même physique que Descartes. Ce n'est pas la même question. Donc on ne peut pas la poser en dehors de son contexte historique particulier. Ce n'est même pas la même question d'un philosophe à un autre au sein d'une époque particulière. La question des relations de l'esprit et du corps ne se pose pas de la même manière chez Descartes et chez Spinoza, chez Spinoza et chez Leibniz, parce qu'elle est liée, chez chacun de ces auteurs, à d'autres problèmes, d'autres thèses, qui lui donnent son sens spécifique. Il n'existe pas de problèmes philosophiques intemporels, en dehors d'un contexte historique, discursif, donné, et à l'intérieur de ces domaines les problèmes sont interdépendants. Chaque grand philosophe est à lui seul un monde, avec ses lois, ses règles propres, et on ne peut séparer un problème qu'il a posé des autres problèmes de sa *problématique*. C'est donc une illusion que de supposer qu'on puisse poser des problèmes de manière ainsi détachée, anhistorique. Il s'ensuit que la seule manière dont on puisse faire de la philosophie est *historique*, et *interne* aux auteurs considérés.

La seconde erreur que fait la philosophie analytique est qu'elle suppose que des problèmes, comme celui du « déterminisme et du libre arbitre » ou de l'« identité personnelle » ont à être résolus, et à recevoir des réponses vraies ou fausses, comme s'il s'agissait de problèmes *scientifiques*. Presque tous vos paradoxes, énigmes, expériences de pensée, sont présentés comme s'il existait une réponse en termes de « vrai » ou de « faux » (et la plupart dérivent leur caractère « paradoxal » du fait qu'il semble que l'on puisse répondre à la fois « vrai » et « faux » à la question posée). Mais les authentiques problèmes philosophiques ne sont pas des problèmes scientifiques. On ne peut pas y répondre en termes de propositions ou de théories vraies ou fausses. Croire le contraire, c'est tout simplement du positivisme. Mais on ne peut pas y répondre non plus en termes de vérités et de faussetés d'un ordre supérieur à celui de la science, de vérités ou de faussetés *métaphysiques*. Car les problèmes métaphysiques sont insolubles. Ils donnent perpétuellement lieu à des antinomies, thèse et antithèse, sans que jamais on ne puisse sortir du *Kampfplatz*. Relisez donc la *Dialectique transcendantale*, et vous comprendrez. Beaucoup de vos « énigmes » en sont l'illustration. Elles semblent appeler toutes des argumentations en faveur d'une thèse ou de son contraire. Mais on a argumenté pendant des siècles en philosophie, en vain. Qui est le premier ? La poule ou l'œuf ? Le monde est-il fini ou infini ? Vous citez un sophisme de Buridan, le chef de l'Ecole parisienne du XIV^e siècle. Ce n'est pas un hasard. Les disputes qu'appellent vos « problèmes » de philosophie analytique sont typiquement des disputes *scolastiques*. Je peux prédire qu'elles auraient eu du succès en Sorbonne à cette époque ! Ces questions sont vides. Ce n'est pas un hasard si la philosophie analytique est une sorte de redécouverte perpétuelle des oppositions entre *réalisme et idéalisme, matérialisme et dualisme, platonisme et nominalisme, etc.*, même si ces doctrines prennent sans cesse de nouveaux noms. Mais la métaphysique est terminée. Ce que nous pouvons faire, en revanche, c'est l'histoire de ces questions, de leurs réponses. Nous pouvons montrer comment elles peuvent devenir *pensables* à une époque donnée. Les questions du XVII^e siècle, par exemple, sont devenues pensables dans une certaine configuration doctrinale, ou *épistémè*. Elles ne le sont plus aujourd'hui. On ne peut pas, par exemple, penser le problème de la grâce et du libre arbitre comme le pensaient Pascal, Descartes, parce qu'ils pensaient dans un univers encore dominé par la religion, et par un conflit science/religion. Ce n'est plus le cas dans notre univers d'aujourd'hui, qui est laïcisé, et où la science est le savoir qui dispense la vérité. Le problème de la grâce et du salut n'est plus pour nous une question « vivante ». Nous ne devons pas nous demander : quelle est la réponse au problème X, Y ? Mais : comment pouvons-nous penser le problème X, Y ? Comment est-il pensable, pour nous, dans notre modernité ? Comment a-t-il cessé d'être pensable dans la post-modernité ? Nous devons faire une enquête *historico-transcendantale* : comment est-il possible, à notre époque, pour nous, de penser ce que nous pensons ?

2) Je me tourne à présent vers celles de vos « énigmes » qui ne sont pas, ou pas explicitement, des questions philosophiques traditionnelles, mais soit des paradoxes logiques (Le Barbier, Le menteur, Le Sorite, Le Dilemme du Prisonnier, « vreu etc.), soit des « expériences de pensée » (Gauchon et Droite, Gavagai, Terre Jumelle). De deux choses l'une : ou ce sont des énigmes *scientifiques*, ou ce sont des énigmes *philosophiques*.

a) Supposons que ce soient des énigmes *scientifiques*. Si ce sont des énigmes scientifiques au sens *mathématique* ou *logique*, elles doivent recevoir une réponse en termes d'une démonstration mathématique ou logique, comme n'importe quel problème de mathématiques ou de logique. Je crois que nombre des paradoxes logiques que vous nous avez présentés sont de ce type. Et ils ont, vous l'avez dit vous-même, reçu des réponses en ces termes. Ainsi vous nous avez dit que le paradoxe du Barbier avait été résolu par Russell au moyen de sa théorie des types, que Tarski avait donné une solution au menteur avec sa hiérarchie de langages, etc. Il se peut que ces solutions soient contestées, ou contestables, mais

cela n'a pas d'importance. S'il y a des solutions à ces énigmes mathématiques, ce sont des solutions mathématiques. Prétendre que ce sont des énigmes philosophiques, c'est tout simplement confondre philosophie et mathématiques, philosophie et logique, et c'est la confusion positiviste typique. Laissons les mathématiciens et les logiciens s'occuper, si cela les amuse, de ces problèmes, mais ne prétendons pas qu'ils font de la philosophie.

Est-ce que ce peuvent être des énigmes scientifiques au sens des *sciences de la nature* ? Si c'est le cas, elles doivent en principe recevoir une réponse vraie ou fausse en termes *empiriques*, au même titre que toute autre question dans les sciences de la nature. Mais ce n'est pas le cas. Vous nous présentez, par exemple, l'histoire de Gauchon et de Droite, ou celle de Terre Jumelle, comme des expériences de pensée. Mais les expériences de pensée, comme leur nom l'indique, ne sont que des situations imaginaires, qui ne font que solliciter notre intuition et notre imagination. Ce ne peuvent donc pas être des expériences *réelles*, comme en sciences empiriques. Vous me répondrez sans doute qu'il y a, en sciences, des expériences de pensée, comme celle des deux corps de Galilée, du seau de Newton, des jumeaux d'Einstein ou du chat de Schrödinger. Mais ces expériences de pensée sont fournies dans le cadre de *théories* scientifiques, et elles sont à ce titre *contrôlées*. Au contraire, vos *Gedankenexperimente* ne sont sous-tendues que par les intuitions particulières de ceux auxquels elles sont présentées. Qu'est-ce qui m'empêche de rêver que, si mon corps est « télétransporté » sur une autre planète, j'ai un jumeau sur cette planète ? Rien, en effet. Cela dépend de mes pouvoirs d'imagination, comme dans les histoires de science-fiction. Mais la science-fiction n'est pas de la science, c'est de la fiction. Qu'est-ce que peuvent nous apprendre vos histoires de cerveaux transplantés sur l'identité *réelle* des individus ? Rien, car elles ne font que solliciter nos intuitions au sujet de l'identité, elles ne peuvent nous parler que de la manière dont nous *concevons* l'identité personnelle, et elles ne nous disent rien de cette identité personnelle elle-même. Depuis quand ce que je *pense* de X peut-il m'apprendre quoi que ce soit de X lui-même ? Vous confondez implicitement possibilité *conçue* et possibilité *réelle*, et vous confondez aussi possibilité et réalité. Mais – Kant, encore lui, nous l'a appris – cent thalers possibles ne sont pas cent thalers *réels*. Quand vous prétendez solliciter nos K intuitions », vous faites simplement appel au sens commun. Or le sens commun n'est pas la science. Les réponses que vous obtiendrez à vos expériences imaginaires ne pourront que confirmer le sens commun, et donc nous apprendre *ce que nous savons déjà*. Elles sont donc triviales. (On retrouve ici le paradoxe de l'analyse.) C'est l'un des présupposés majeurs de la philosophie analytique : que le sens commun peut être l'arbitre des questions philosophiques. Je rejette ce présupposé. De ce point de vue, je crois qu'on peut bien plus en apprendre sur l'identité personnelle en lisant les travaux de psychiatrie sur les cas de personnalité multiple, ou sur certaines psychoses, qu'en lisant des philosophes analytiques, qui inventent totalement leurs cas. On peut en apprendre bien plus encore des travaux de neurophysiologie. Mais notez bien que je dis cela dans l'hypothèse où le problème de l'identité pourrait être « résolu » empiriquement, *ce qu'en fait je ne crois pas*. C'est un problème au fond philosophique, qui n'a pas plus de solution que la question de savoir si le monde a un commencement ou non. Vos expériences de pensée sont des *hybrides* philosophico-scientifiques. Mais ou elles sont scientifiques, auquel cas vos situations imaginaires n'ont aucune pertinence, ou elles sont philosophiques, et en ce cas c'est une illusion que de laisser entendre qu'on peut y répondre *comme si* c'était de vraies expériences de pensée scientifiques. Les philosophes analytiques nous font croire qu'ils font une philosophie « scientifique » en s'occupant de ces énigmes, mais ils ne font que des jeux de société. La vraie philosophie scientifique est ailleurs. Elle traite de vrais problèmes et de vraies questions, et mettre les expériences de pensée des sciences sur le même plan que celles dont s'occupent les philosophes analytiques, c'est une imposture.

b) Supposons, à présent, que nous ayons affaire à des énigmes *philosophiques*, c'est-à-dire à des

problèmes qui ne peuvent pas recevoir de réponse empirique. Dans ce cas, ce seront des énigmes *conceptuelles*. Elles peuvent être de deux sortes. Ou bien ce sont des énigmes *logiques*, et dans ce cas vous confondez la logique et la philosophie, ce qui est une grave erreur. Je vous l'ai déjà dit : rendons à César ce qui est à César. Les logiciens ont leurs problèmes, les philosophes les leurs. Je refuse de penser que l'on puisse donner une solution logique à un problème philosophique. Je veux bien admettre que la logique nous permette de clarifier notre pensée. Mais la clarté n'est pas tout. De toute manière, Gödel n'a-t-il pas montré que les formalismes logiques ont leurs limites ? Si quelque chose échappe nécessairement à la pensée logique, comment voulez-vous que la logique puisse résoudre les problèmes de la pensée en général ? Je soupçonne que ce qui échappe au formalisme logique est justement la part philosophique, le caractère énigmatique de nos natures.

D'un autre côté, si ce sont des énigmes conceptuelles au sens large, elles sont trompeuses aussi. Elles laissent entendre que, en se concentrant sur des réponses aux questions qu'elles posent, on répondra du même coup à de grands problèmes philosophiques. Mais, et je me répète encore, il n'y a *pas* de grands problèmes philosophiques en dehors des *auteurs* de l'histoire de la philosophie qui les ont posés. Vos énigmes sont naïvement anhistoriques. Elles sont certes « analytiques », au sens où elles appellent des décompositions, des décorticages de concepts, des raisonnements logiques. Mais l'analyse en philosophie, pratiquée ainsi en apesanteur, hors de toute référence aux grandes pensées du passé, est stérile. De plus, comme je l'ai déjà dit, ces énigmes sont « conceptuelles », au mauvais sens du terme. Elles isolent nos concepts des systèmes conceptuels dans lesquels ils s'insèrent, et les traitent à part comme si l'on pouvait les examiner *in abstracto*, face à une sorte de tribunal du sens commun. Mais depuis quand le sens commun est-il le juge de la possibilité conceptuelle ? Le sens commun, c'est la pensée de l'apparence, la pensée naïve. Or cette pensée, Platon l'a montré il y a vingt-cinq siècles, se contredit. Il n'est guère surprenant que les « paradoxes » sollicitent nos réponses dans un sens, puis dans un autre, sans que l'on puisse décider. Et, Hume et Kant l'ont montré, le sens commun, en se contredisant, conduit au scepticisme, à la suspension du jugement. Je ne m'étonne pas que vos expériences de pensée aient la même allure que les paradoxes dont discutait Sextus Empiricus (et de fait le Sorite était l'un d'eux). Un philosophe analytique qui prendrait au sérieux toutes ces énigmes serait nécessairement conduit au relativisme. C'est d'autant plus contradictoire qu'il croit chercher « la vérité ». Mais ce faisant il ignore un relativisme plus profond. Car croire qu'il y a une sorte de pensée commune universelle, qui pourrait être le juge arbitre de nos intuitions elles-mêmes universelles, c'est un mythe. Tout comme les conceptions philosophiques, les conceptions du sens commun changent selon les époques. Le sens commun d'Aristote n'était pas le nôtre. Il vivait dans un monde différent. Avait-il le concept de « billet d'avion en classe affaires » ? Non. Avait-il le concept de « top model », de « *conférence* de presse » ou de « club de vacances » ? J'en doute. S'il revenait au XXe siècle, il serait comme les personnages de l'amusant *film Les visiteurs* : il ne saurait pas se servir d'un robinet, d'un sèche-cheveux. Chaque monde conceptuel est fait non seulement de concepts au sens intellectuel, mais aussi, comme l'a dit Heidegger, de *schèmes d'ustensilité*, c'est-à-dire d'usages des objets. Ceux-ci diffèrent d'une époque à l'autre. Ils forment le sens commun d'une époque. Et il n'y a pas de sens commun « commun » aux différents sens communs. Donc il n'y a pas de réponses univoques à vos énigmes. Dans une culture qui a une certaine conception de l'identité, du corps et de l'esprit distincte de la nôtre, comme la culture bouddhiste par exemple, vos « puzzles » de l'identité personnelle n'auront pas le même sens, et donc pas les mêmes réponses. Le bouddhisme n'a pas de conception de l'unité et de l'identité du moi. Il ne peut donc reconnaître vos « paradoxes » de l'identité comme des paradoxes. Le philosophe analytique n'est qu'un représentant du monde occidental moderne, qui confond sa paroisse avec l'univers. Il sera, face aux autres cultures éloignées dans le temps et l'espace, comme le rat face à l'huître.

Avec mes amitiés un peu attristées par votre naïveté,

Philoconte

« Il avait bien de la philosophie, ou du moins un *common sense* s'en approchant. »

Lichtenberg, *Sudelbücher*, Heft B 205

Cher Philoconte,

Je vous remercie d'avoir pris la peine de me répondre, malgré l'évidente condescendance que vous inspire ma liste de problèmes canoniques pour philosophes analytiques, condescendance qui aurait pu vous porter, comme elle le fait souvent chez vos collègues continentaux, à un simple haussement d'épaules, ou au fin sourire ironique que je vois habituellement s'esquisser sur leurs visages quand je leur annonce ce sur quoi « je travaille ». Ils me toisent comme ces antiquaires qui, quand vous leur demandez le prix d'un objet dans leur boutique, se contentent de vous susurrer une date, en vous laissant entendre que simplement concevoir le prix de leurs objets est hors de votre portée. Je suis d'autant plus heureux de votre réponse que vous avez pris la peine d'exposer vos griefs, ce qu'ils déclinent en général de faire, tant l'affaire leur paraît entendue.

Je suis sensible à ces griefs et à ces critiques. Ce sont aussi des questions que je me pose, et que doit certainement se poser tout philosophe analytique quand il réfléchit sur sa pratique. Il doit d'autant plus se poser ces questions qu'elles ont quelquefois été soulevées par des philosophes issus de cette tradition, qui en sont venus à douter de l'efficacité de leurs méthodes et de leurs interrogations.

Tout d'abord, je dois préciser que je n'ai jamais prétendu que l'activité unique, nécessaire et suffisante, des philosophes analytiques consistait à résoudre cette liste d'énigmes, ou une liste plus longue. Il y a bien d'autres choses qu'ils font, et qui ne consiste pas à poser des colles, comme vous dites, à leurs copains. Mais cela n'empêche pas que l'examen de paradoxes, d'énigmes, de problèmes de ce type est assez largement représentatif d'une partie de ce qu'ils font. Je ne veux pas suggérer non plus que la seule tâche de la philosophie, pour ces auteurs, soit de produire des apories, sans chercher à les résoudre. Mais ils consacrent une partie leur travail à la résolution de ces problèmes, et tentent, dans la mesure du possible, de leur donner des réponses systématiques. Un auteur invente un problème de ce type, en propose une solution, le publie dans un article de revue, et il reçoit, si son problème est attrayant et suffisamment difficile et profond, une foule de réponses, répliques, contrepropositions. La dispute peut durer des mois, des années. Un jour, les rédacteurs du *Journal of Philosophy*, lassés de publier des articles sur l'énigme « vreux » de Goodman, décidèrent d'arrêter les publications sur ce sujet. Mais les articles se reportèrent dans d'autres revues... Je conçois très bien que, vus de l'extérieur, ces débats ne puissent apparaître que comme scolastiques. Qu'est-ce qu'une dispute scolastique, au sens usuel du terme ? C'est une dispute autour d'un problème isolé de son contexte philosophique général, ou autour d'un problème dont le *sens* philosophique semble avoir été oublié. On appelle aussi « scolastique » toute question soi-disant philosophique dont la position aussi bien que la solution supposée semblent parfaitement *verbales* et ne pas dépendre de notre connaissance de la réalité. C'est en ce sens notamment que les philosophes modernes, depuis la Renaissance, ont rejeté les disputes scolastiques. Les instruments de la connaissance qu'utilisaient les médiévaux parurent à un certain moment purement verbaux, comparés aux instruments de connaissance qu'employaient les modernes, à savoir les mathématiques et l'expérience. Il semble y avoir ceci de commun entre les analytiques contemporains et les médiévaux : ils accordent une place prépondérante à l'argumentation et au langage. Du même coup ils finissent par ignorer, semble-t-il, la réalité elle-même. Ils paraissent sombrer dans le verbalisme et le

coupage de cheveux en quatre.

1) Je voudrais tout d'abord répondre à cette accusation de *scolastique*. En premier lieu, elle repose sur ce que je crois être une conception fausse de la philosophie médiévale. Il est exact que les médiévaux considéraient la logique, la dialectique, et l'art du discours en général, comme un instrument privilégié d'enquête, à la fois en philosophie, en métaphysique, en théologie, et en philosophie naturelle. Ils considéraient comme essentiel d'avoir une théorie de la signification, des signes et du langage, ainsi qu'une théorie de l'inférence. C'est pourquoi la logique leur apparaissait si importante, même si le rôle qu'ils lui assignaient était en fait assez distinct de celui qu'on lui assigne aujourd'hui. Mais il est faux de dire qu'ils prétendaient substituer la logique à la connaissance de la réalité, et l'enquête sur les mots à l'enquête sur le réel. Prenez par exemple la tradition des disputes sur les *sophismata physicalia*. On examinait des *sophismata* tels que « Socrate est plus blanc que Platon ne commence à l'être ». Toute cette littérature porte sur le problème du changement et de la continuité. Les médiévaux exprimaient, en termes linguistiques, des questions sur la nature du changement physique des substances. Ils ne s'occupaient pas des mots, mais du réel physique. Ces analyses menèrent à un ensemble de théories comme celle de la « latitude des formes » qui constituèrent une partie de l'héritage qui conduisit à la physique galiléenne. Ces disputes n'étaient pas *uniquement* verbales.

Bien sûr, aujourd'hui, personne ne songerait à dire que la question du changement se pose en ces termes. On la pose en termes physiques et mathématiques, et aucun philosophe analytique ne soutient que l'on peut traiter la question du continu à partir d'analyses seulement sémantiques. Quand on dit qu'une question est « scolastique », on veut dire que cette question semble avoir perdu son sens philosophique profond, et ne plus concerner que des chicanes abstraites. Mais est-ce le cas pour les énigmes favorites des analytiques ? Je ne le crois pas. Prenons notre exemple ci-dessus, celui de l'énigme goodmanienne au sujet de « vreu ». C'est une énigme au sujet du problème de l'*induction*. Quand Goodman demande en quoi nous pouvons accepter des généralisations formulées au moyen de prédicats comme « vert » ou « émeraude », mais pas au moyen de prédicats comme « vreu » ou « émerose » (« une émeraude si observée jusqu'en t ou une rose après t »), il pose, sous une nouvelle forme, la « vieille » énigme de l'induction soulevée par Hume. Pourquoi cette énigme devrait-elle nous apparaître comme « purement scolastique » ? Parce que la question a été résolue, ou parce qu'elle ne se pose pas ? Certes il y a des philosophes, à commencer par Hume lui-même, qui pensent qu'il n'y a pas de solution au vieux problème de la justification ou du fondement de l'induction, et que toute solution doit être circulaire, c'est-à-dire présupposer la validité des raisonnements inductifs eux-mêmes. Les philosophes comme Popper pensent aussi qu'il n'y a pas de *raisonnement* inductif, et donc pas de « logique inductive ». Ils rejoignent sur ce point les épistémologues et philosophes des sciences français qui ont été habitués à considérer la question de l'induction comme un *non-problème*. On moque ces pauvres Anglo-Saxons empiristes qui croient encore que la science fait des inductions, alors que, comme chacun sait, il n'y a que des théories, pas des observations à partir des faits. Il se peut qu'ils aient raison – la question n'est pas là. On doit tout de même admettre que la relation entre les théories scientifiques et « les faits » n'est pas évidente, et qu'un problème de la *confirmation* des théories se pose. C'est ce problème qu'ont soulevé les positivistes, Carnap, puis Goodman et bien d'autres. Il se peut, comme l'a soutenu Putnam, que cette quête d'une « logique de la confirmation » soit vaine. Mais la charge de la preuve incombe à ceux qui pensent que la question ne se pose tout simplement pas. Et ce n'est pas parce qu'on croit qu'une question ne se pose pas, ou qu'elle est mal posée, que l'on a le droit de dire que ceux qui la posent sont coupables de faire de la « scolastique ». Certes, tout refus de poser un certain type de question philosophique conduira, selon cette logique, à considérer que ceux qui la posent font de la scolastique. Mais en quoi est-on en droit de décider qu'une question de ce type a été résolue ? On pourrait dire la même chose de bien

d'autres questions estampillées comme « scolastiques ». Ainsi le fameux problème des « universaux », si débattu au Moyen Age. N'y a-t-il pas une question plus scolastique que celle-là ? Doit-on, comme les « platoniciens », considérer les universaux comme réels et séparés, ou comme les nominalistes les considérer comme des mots, ou comme les conceptualistes dire que ce sont des concepts dans l'esprit ? Que peut-on ajouter qui n'ait pas déjà été dit il y a des siècles ? Et pourtant, au sein de la tradition analytique, cette question est encore bien vivante : Carnap, Church, Goodman, Quine, Lesniewski, Armstrong, Lewis en discutent encore, des anthologies d'articles continuent de paraître sur ce sujet. Pourquoi pense-t-on que cette question est scolastique ? Parce que, je suppose, on a le sentiment qu'aussi sophistiquées et complexes que soient les manières dont on en traite, les réponses seront toujours les mêmes. Comme vous le dites, Philoconte, citant Leibniz, on a pu disputer là-dessus des siècles durant et on en n'a rien conclu. Aujourd'hui les disputes sur le nominalisme et le platonisme au sujet des universaux s'expriment dans le langage de la logique et de la théorie des ensembles, et mettent en jeu des théories sophistiquées, comme la méréologie de Lesniewski ou les débats portant sur la nature de la quantification en logique. Mais pourquoi pense-t-on qu'il ne peut rien en sortir de nouveau ? Parce que, je crois, on veut dire que ces questions sont métaphysiques. Sur ce point, les kantien aussi bien que les positivistes s'entendent. Mais là aussi la charge de la preuve incombe à ceux qui pensent que ces questions ne peuvent pas être résolues, et n'ont plus de sens. Prenez un problème voisin, ou une variante de la question des universaux, celui de la nature des entités abstraites en mathématiques. Est-il résolu ? A-t-il perdu son sens ? J'avoue que je ne vois pas en quoi. Le philosophe américain Hartry Field a récemment proposé une nouvelle version du nominalisme, en soutenant que l'on peut traduire les énoncés des mathématiques sans faire référence à des entités abstraites telles que des nombres. Sa proposition a suscité de nombreuses réponses. Ces débats sont-ils vains ? Il y a certes des mathématiciens et des philosophes qui pensent que le platonisme est nécessairement vrai. Il y a aussi des philosophes qui, comme Carnap, distinguent les questions purement « internes » à la pratique d'une science – qui sont légitimes selon eux – des questions « externes » posées par les philosophes et les métaphysiciens – qui ne sont pas légitimes à leurs yeux. Ainsi la question du réalisme – les entités d'une théorie donnée sont-elles réelles ? – ou celle des universaux – les entités abstraites existent-elles ? – seraient « externes » en ce sens. Mais cette division est douteuse. Je ne vois pas pourquoi les questions portant sur la réalité de certaines entités ne peuvent pas se poser comme des questions internes à la pratique de la théorisation scientifique. Pour prendre un problème voisin de celui des universaux, considérez la question de la nature des espèces en théorie de l'évolution. Certains auteurs pensent que cela n'a pas de sens de traiter les espèces comme des entités indépendantes de leur histoire évolutionniste, au sens où une espèce est toujours le produit de certaines conditions historiques particulières. Il vaut mieux, selon eux, traiter les espèces comme des *individus*. C'est une question théorique « interne » à la biologie. Mais elle est cependant « externe » dans la mesure où elle porte sur la réalité de ces entités. Dans ces divers domaines – mathématiques, biologie –, le problème des universaux est encore vivant. Pourquoi les philosophes qui continuent de s'y intéresser seraient-ils plus coupables de scolastique que les savants qui le font ?

2) Mais je me rends compte qu'il ne sert à rien d'accumuler les exemples pour essayer de vous montrer que nombre des questions posées par des philosophes sont encore « vivantes » tant que je n'aurai pas essayé de répondre à votre question principale, qui porte sur la philosophie et l'histoire, et qui aboutit à se demander en quoi il y a des questions qui pourraient avoir un sens univoque d'une époque à une autre. Vaste problème, auquel je ne peux prétendre avoir de réponse définitive, et sur lequel, au fond, il m'arrive souvent de me laisser tenter par des idées semblables aux vôtres.

L'attitude des philosophes analytiques par rapport à l'histoire de la philosophie est souvent décrite ainsi, quand on la compare à celle des philosophes continentaux. Demandez à un philosophe analytique ce

sur quoi il travaille. Il vous répondra le plus souvent par le nom d'un problème – par exemple celui de la faiblesse de la volonté – et par le nom d'une partie de la philosophie – par exemple la philosophie de l'esprit, ou la philosophie morale. Un continental vous répondra le plus souvent par le nom d'un auteur – disons Aristote – et par le nom d'une doctrine particulière chez cet auteur – par exemple la théorie des causes. Lisez maintenant leurs écrits. L'analytique écrira sur le problème X, il examinera une thèse Y à son sujet, les arguments Z et les exemples à leur appui ; il rejettera certains de ces arguments, proposera de contre-exemples, et à partir de là d'autres arguments ; il proposera sa propre thèse, et la défendra contre des critiques, à nouveau au moyen d'arguments, d'exemples et de contre-exemples. Il sera considéré comme ayant réussi son travail s'il a proposé une thèse originale, plausible, bien argumentée et qui résiste aux critiques. Le continental écrira sur l'auteur X – par exemple Descartes –, il décrira la doctrine Y chez X – par exemple la théorie des vérités éternelles –, l'interprétera, confrontera ses interprétations avec celles de l'exégète W, et comparera le tout aux doctrines d'autres auteurs, elles-mêmes lues à travers la confrontation avec d'autres exégètes. Sa culture est celle du commentaire, de la glose, de l'interprétation, des textes. Il sera considéré comme ayant réussi son travail si son exégèse est originale, opère des rapprochements inédits et est historiquement plausible. Au lieu de se battre sur des arguments, il livrera avec ses adversaires une bataille de citations, de textes.

Je m'empresse de signaler que cette opposition caricaturale est le plus souvent fausse. Vous trouverez *aussi* chez les analytiques des discussions de l'auteur X au sujet de la thèse Y, ainsi que des confrontations exégétiques. Et vous trouverez *aussi* chez des continentaux des discussions de la thèse Y chez l'auteur X, et certains arguments. Bref, il y aura de l'histoire de la philosophie dans le traitement analytique, et des argumentations visant à établir la vérité d'une thèse dans le traitement continental. Mais il est vrai que la proportion sera en mesure inverse chez chacun : l'analytique prêter une attention à l'histoire *en vue* de proposer son argumentation et sa thèse, alors que le continental prêter une attention à l'argumentation *en vue* d'établir son commentaire historique. On aurait, à partir de là, envie de dire : la bonne proportion ne serait-elle pas un milieu entre les deux approches ? N'est-il pas vrai que la philosophie sans l'histoire est aveugle et que l'histoire sans philosophie est vide ? Nous savons tous que le second membre de la conjonction est vrai : les historiens de la philosophie méprisent le plus souvent les purs doxographes qui se contentent de décrire la succession des doctrines. Et nous avons envie de dire que le premier membre est vrai aussi. Il l'est sûrement au sens suivant : si un philosophe contemporain lit un auteur X du passé, et lui attribue la thèse T, alors que l'exégèse sérieuse montre que X n'a jamais soutenu T, il est parfaitement vain de continuer à faire cette attribution. Mais c'est ici qu'il y aura une divergence profonde. Car, le plus souvent, quand un historien découvrira que l'attribution à X de T est fausse, il rejettera purement et simplement ce que dit l'analytique à ce sujet. Mais, aussi fausse « historiquement » que soit l'attribution de T à X, il se peut fort bien que T mérite une discussion en elle-même. On peut vouloir savoir si T est *vraie*. De même dans la situation suivante : les historiens de la philosophie se plaignent souvent de ce que les discussions « anhistoriques » d'une thèse T et d'un problème P effectuées par les philosophes analytiques sont tout simplement ignorantes du fait que la thèse T a *déjà* été proposée par un philosophe du passé, quelquefois en relation avec un problème similaire, et le plus souvent en relation avec un autre problème. Bref, notre analytique est, à son insu, une sorte de plagiaire. Je crois qu'il est indéniable ici que l'histoire doit jouer son rôle, et que c'est un devoir moral pour les philosophes analytiques que de savoir d'où viennent les thèses dont ils discutent. Ils sont attentifs, après tout, à la question de savoir s'ils ne répètent pas ce que disent leurs contemporains. Pourquoi, s'il est fautif de croire qu'on a inventé un argument original ou une thèse originale alors que l'argument ou la thèse se trouvent déjà chez Quine ou Kripke, cela ne serait-il pas fautif de le croire si l'argument ou la thèse en question se trouvent déjà chez Hume ou chez Aristote ? Mais la divergence entre

l'analytique et le continental-historien intervient ici. Admettons, par exemple, que la thèse de l'impossibilité d'une justification des inférences inductives discutée par un analytique dans le cadre du problème de « vreu » de Goodman ait déjà été discutée par Hume. Cela implique-t-il qu'on doive s'arrêter là, et cesser de discuter la thèse ? Je soupçonne l'historien de vouloir s'arrêter là. Il considère qu'une fois qu'il a fait son attribution historique rétrospective, il n'y a plus grand chose à ajouter. Goodman répète Hume, point. Mais la thèse de Hume et ses arguments sont-ils corrects ? Peut-on mieux la comprendre si on la reformule à la manière de Goodman ? Cela n'intéresse plus notre historien. Il considère qu'une fois qu'il a établi la vérité historique il n'a plus besoin de s'occuper de la vérité tout court. Mais ne se peut-il pas qu'il considère cela parce qu'il trouve que le problème de Hume a définitivement trouvé sa solution ailleurs, par exemple chez Kant ? Kant n'a-t-il pas soutenu que notre conception des régularités naturelles est fondée sur des catégories de l'entendement humain ? Soit, et admettons que ce soit correct. Mais dans ce cas, l'historien présuppose tout simplement que le problème a été résolu. Il se fonde sur une certaine conception qu'il tient pour vraie. Il a donc, après tout, une thèse qui n'est pas seulement historique. Or la thèse de Kant est-elle correcte ? Il se peut qu'elle le soit, mais il faut voir si ses arguments le sont aussi ! L'historien – s'il se limite à l'histoire – considère tout simplement qu'elle l'est, dans ce cas. Il suppose implicitement qu'il y a des autorités, qui ont dit la vérité sur un sujet donné. Mais y a-t-il des autorités en philosophie ? Non, et je crois que c'est là l'un des points de divergence profonds entre analytiques et continentaux. Les premiers pratiquent la méthode de fixation de la croyance que Peirce appelle méthode scientifique : une croyance, y compris les croyances philosophiques, n'est jamais définitivement établie. La recherche est toujours ouverte. « *Never block the way of inquiry* » : ne bloquez jamais le chemin de l'enquête^[12]. Les seconds pratiquent ce que Peirce appelle la méthode d'autorité : « Kant (ou votre auteur d'élection) a raison. Les croyances philosophiques peuvent devenir établies, et il n'y a plus lieu de discuter (elles cessent d'être des croyances, de ce fait : elles deviennent des vérités incontestables) ». Cela montre, je crois, que l'historien de la philosophie, et nombre de philosophes continentaux dans la mesure où ils s'appuient sur une compréhension historique des choses, ont une certaine conception implicite de la vérité. Mais cette conception ne va pas de soi. Les analytiques aussi ont une certaine conception implicite de la vérité, qui ne va pas non plus de soi. Mais on a tout à gagner à essayer de discuter explicitement les présupposés de ces conceptions de la vérité.

Essayons justement de préciser cela, à la lumière de ce que vous nous dites, Philoconte, du rôle de l'histoire de la philosophie. Je crois que ce que vous nous dites à ce sujet rejoint ce que dit Collingwood, qui, à bien des égards est, au sein de la philosophie anglo-américaine, un philosophe très continental par ses théories :

« S'il y a un problème permanent P, nous pourrions demander : “Qu'est-ce que Kant ou Leibniz, ou Berkeley pensent au sujet de P ?” » et, si l'on pouvait répondre à cette question, on pourrait alors demander : « Kant, ou Leibniz, ou Berkeley, avait-il raison dans ce qu'il pensait au sujet de P ? » Mais ce que l'on croit être un problème permanent P est en réalité un certain nombre de problèmes transitoires P1, P2, P3, ... dont les particularités historiques sont brouillées par la myopie historique des personnes qui les assimilent sous le nom de P »^[13].

Collingwood défend ici – comme vous – une thèse que l'on peut appeler la thèse du *holisme des problèmes philosophiques*. Cette thèse va souvent de pair avec celle du holisme des *concepts* et des *thèses* philosophiques, qu'il ne défend pas ici explicitement. Elle implique, comme il le dit clairement, que toute discussion de la vérité d'une thèse T, d'un problème P, d'un concept C, présuppose qu'il existe

la thèse T, le problème P, le concept C. Mais ni P, ni T, ni C n'existent comme tels. Seuls existent P1, P2, P3, ..., et T1, T2, T3, ..., et C1, C2, C3, ..., qui ne peuvent être discutés séparément. Elle semble impliquer – bien que Collingwood ne le dise pas explicitement – qu'il n'y a pas même de vérité globale des thèses T1, T2, T3, ... ni de réponses aux problèmes P1, P2, P3, ... qui puissent être discutées, donc pas de vérité philosophique indépendante de l'histoire. Toute vérité, même globale, serait « transitoire » et relative à un ensemble de P, T et C. La thèse opposée est ce que nous pouvons appeler l'*atomisme* des problèmes, des concepts, des thèses philosophiques. Elle implique qu'on puisse discuter séparément toutes ces choses. Et elle implique non pas que la vérité soit transitoire, mais qu'on puisse la discuter indépendamment d'une époque, d'un auteur, d'une configuration discursive donnée.

Il semble incontestable que l'analytique, tel que je l'ai décrit, soit un atomiste, et que le continental soit un holiste. Or la thèse du holisme des P et T est fondée sur celle du holisme des C, des concepts. Celle-ci a été discutée, dans la tradition analytique, sous le nom de thèse du *holisme sémantique*. C'est l'idée que la signification des mots (dans un langage en général, pas seulement dans un discours philosophique) n'existe pas indépendamment de celle d'autres mots, de leurs occurrences dans des phrases, et en dernière instance, des significations des phrases de l'ensemble d'un langage. La controverse aujourd'hui fait encore rage entre les tenants du holisme et de l'atomisme sémantiques, et les tenants des doctrines parallèles au sujet des concepts. Le premier Russell, le premier Wittgenstein, Fodor, sont des partisans notoires de l'atomisme, alors que Quine, le second Wittgenstein et Davidson sont des partisans notoires du holisme. Je crois, bien que ce ne soit pas ici le lieu de donner des arguments à cet effet, que le holisme sémantique est correct. Il devrait s'ensuivre que j'admets le holisme conceptuel de Collingwood, et les autres variétés de holisme qu'il propose. Et, de fait, je souscris largement à ces holismes. Il me paraît indéniable qu'il y a ces relations d'interdépendance mutuelle entre concepts, thèses, doctrines, problèmes chez un philosophe donné, et cette interdépendance est ce que doit comprendre tout lecteur authentique d'une œuvre philosophique. Il serait absurde de nier que le problème de l'esprit et du corps, pour reprendre votre exemple, ne se pose pas indépendamment d'autres questions chez Descartes, par exemple, et qu'il n'a pas le même sens chez celui-ci et chez Aristote. Mais il ne s'ensuit pas, contrairement à ce que soutient Collingwood, que l'on ne puisse pas *parler* d'un problème plus ou moins similaire chez les deux philosophes, ni l'isoler pour comparer leurs thèses. Autrement dit, je crois qu'on peut souscrire au holisme sémantico-conceptuel en général, au holisme des problèmes et des thèses, sans en conclure qu'il n'y a pas un point de vue atomiste légitime.

Certains historiens de la philosophie défendent une version bien plus forte de holisme, que j'appellerai *radicale*, et j'ai bien l'impression que vous les suivez. Ils soutiennent que tout concept chez un auteur est intrinsèquement lié à la fois à *toutes* les thèses propres à cet auteur et au sens de ce concept dans l'*ensemble* de la culture ou du monde auquel il appartient (l'*épistémè*, comme disait l'autre). Ainsi le « monde » d'Aristote ne peut pas être le nôtre. Le moindre de ses concepts n'a de sens que dans son univers propre, qui est aussi, dans une large mesure, celui de son époque. Cela veut dire, par exemple, que, quand Aristote parle de la lune, il ne parle pas de la même chose que nous. Il n'attribue pas à cet astre les mêmes propriétés que nous, il n'a pas la même cosmologie, la même physique, etc. Voici ce que dit l'historien de la philosophie médiévale De Libéra :

« Nous avons longuement plaidé (...) contre l'idée d'une continuité phénoménologique du monde et contre le préjugé en faveur de la réalité qui pousse, selon nous indûment, à croire que les Anciens *voyaient* le monde comme nous le voyons. Notre relativisme historique tient à cela que toute thèse est pour nous relative au *monde* qui l'a vu naître et la réclame, en même temps, pour être monde. Le relativisme bien compris est un holisme et, pour cette raison, il est aussi discontinuiste » ^[14].

Cela ne veut pas dire seulement que le concept de « lune » chez Aristote n'est pas le même que le nôtre, en tant que concept *théorique*, mais aussi en tant que concept observationnel, parce que les concepts du second type sont nécessairement « infusés » par les premiers. La lune ne pouvait pas *apparaître* à Aristote comme elle nous apparaît à nous. Il ne voyait pas vraiment la lune, mais autre chose. *En un certain sens des mots « parler » ou « voir »*, je ne conteste pas cette thèse, et en cela je suis d'accord avec ce holisme. Mais, si cela veut dire qu'il n'y a pas d'énoncés théoriques ni d'observation chez Aristote qui portent *sur* un objet que nous appelons nous aussi la lune, la thèse me semble absurde. Si le monde « sublunaire » avait, depuis l'Antiquité, subi des catastrophes telles que les astres, les océans, les montagnes aient radicalement changé, la thèse pourrait être correcte. Elle pourrait l'être également si l'homme avait évolué biologiquement de manière drastiquement distincte de ce qu'il était à l'époque de l'Antiquité. Mais autant qu'on sache, les Grecs avaient une bouche, des yeux, des oreilles, un cerveau assez semblable au nôtre, même si on ne peut sans doute pas dire tout à fait la même chose de celui de nos ancêtres hominiens. Ils n'avaient pas les concepts de « top model » ou de « rappeur ». Mais ils étaient capables de dire que le ciel est bleu, la mer verte, la neige blanche (quand Anaxagore disait qu'elle est noire, il avait conscience d'énoncer un paradoxe). Ils étaient aussi capables de dire qu'ils avaient mal au doigt, qu'ils avaient la nostalgie d'Ithaque, ou qu'ils avaient peur avant la bataille. Je dirai, en reprenant assez platement la distinction fregéenne du sens et de la référence, que *ce* n'est pas parce qu'ils ne donnaient pas le même sens à ces notions qu'ils leur donnaient une référence distincte. Cette question a été abondamment discutée dans la philosophie des sciences contemporaine. Le relativiste historique extrême, comme Feyerabend, soutient que tout concept observationnel est « chargé de théorie », que tout concept est, à la limite, un concept théorique, et que, dans la mesure où les théories sont distinctes d'une époque à une autre, on ne « voit » pas la même chose. Mais si c'était le cas, il n'y aurait pas de discussion scientifique, et pas de progrès scientifique. Il y a bien sûr différents sens du mot « progrès », mais, en un sens assez trivial, il me semble qu'on en sait plus que les Grecs sur la lune. On parle malgré tout de la même chose, bien que nos façons d'en parler aient changé. De même, si Aristote parle de la lune, il y a un sens assez clair dans lequel nous comprenons ce qu'il dit, parce que nous savons *de quoi* il parle. Quand plus tard Lucien, dans son *Histoire véritable*, imagine des voyageurs sur la lune, il imagine bien la même chose que Cyrano de Bergerac, et que les promoteurs du programme Apollo. Cela suffit pour mon argument. Le sens des notions d'âme et de corps était différent chez Aristote de celui que ces notions ont aujourd'hui. Mais ces notions désignaient des réalités *assez* semblables à celles que nous désignons quand nous parlons d'une relation entre elles, ou d'une distinction. Donc il me paraît possible d'identifier là un problème, des concepts, des thèses, qui ont suffisamment à voir avec ceux qui ont eu cours par la suite pour qu'on puisse en discuter. On pourrait donner d'autres arguments. Le relativisme historique repose sur l'idée qu'il existe des « schèmes conceptuels » incommensurables. Mais le moins que l'on puisse dire est que cette thèse n'est pas évidente. Davidson l'a vigoureusement critiquée, et je tiens ses arguments pour corrects, bien que ce ne soit pas ici le lieu de les répéter. Par conséquent, je ne crois pas que le holisme sémantique implique la fausseté de l'atomisme des concepts, des thèses et des problèmes. En ce sens, il est toujours possible de discuter la thèse X d'un auteur séparément. Prenons un exemple, qui a lui aussi donné lieu à beaucoup de controverses. Guillaume d'Occam, comme nombre de philosophes médiévaux, développe des réflexions en logique et en sémantique d'une part, et en théologie de l'autre. L'historien de la philosophie est fondé à dire qu'il y a une relation étroite entre les concepts, thèses, problèmes d'un domaine, la sémantique, et les concepts, thèses, problèmes, de l'autre, la théologie. S'ensuit-il qu'on ne peut discuter les uns séparément des autres ? Je ne vois pas en quoi. Les doctrines d'Occam et d'autres médiévaux sur les suppositions, par exemple, forment un ensemble défini. On peut les traduire, partiellement, en termes contemporains, et les

discuter. Je ne vois pas où telle doctrine théologique affecterait ici la simple *formulation* de ces doctrines sémantiques. Il en est de même pour le problème des universaux. Les bons historiens nous disent que ce problème est une sorte d'invention, dérivé d'une certaine lecture de Porphyre, qui fait lui-même une certaine lecture de Platon. Ils soutiennent qu'on peut le circonscrire à une époque donnée, en gros, le XIV^e siècle. Après, selon eux, quand on sort de ce cadre conceptuel, le problème des universaux n'existe plus. On parle d'autre chose. Les efforts contemporains pour ressusciter le problème, en lui donnant ce nom, sont simplement des efforts vers un *autre* problème. Je ne nie pas que les problèmes se posent dans des contextes spécifiques, avec des outils, des corpus de textes et de références distincts. Mais est-ce purement une illusion que de penser qu'Aristote quand il examinait le statut « séparé » des idées de Platon, Occam quand il traitait des universaux, Hobbes et Berkeley quand ils s'occupaient des signes et des idées abstraites, parlaient de tout autre chose chacun respectivement ? Je ne crois pas. Bref, on peut, dans une assez large mesure traduire les concepts d'un philosophe du passé en des termes contemporains. Le fait qu'il y ait des limites évidentes à une traduction complète ne signifie pas qu'il n'y ait pas de traduction possible. Prenons un dernier exemple, la thèse métaphysique que Lovejoy a appelée « principe de plénitude ». Elle dit que *tout possible se réalisera à un moment donné dans le temps*. Hintikka et d'autres philosophes ont étudié la manière dont elle est formulée chez Platon, Aristote, les médiévaux, Descartes, Leibniz, Kant, jusqu'à aujourd'hui. Cette thèse est évidemment liée à des conceptions distinctes du possible, du réel, du temps, qui varient selon les auteurs et les époques. S'ensuit-il que l'on ne puisse pas isoler la thèse en question, la discuter en termes, par exemple, de la théorie contemporaine des modalités ? On doit certes faire cela avec une grande prudence, et une information historique variée. Mais cela n'implique pas que la thèse en question ne puisse pas, dans ces limites, être abstraite de ces divers contextes, et discutée pour elle-même.

Je viens simplement de plaider pour une distinction entre philosophie et histoire de la philosophie. Je pense que cette distinction est toujours possible en droit, même si elle est difficile souvent à effectuer en fait. Je ne voudrais pas être mal compris sur ce point. Je ne soutiens pas que tous les philosophes continentaux assimilent philosophie et histoire de la philosophie. Tous ne le font pas. Mais il y a indéniablement, au sein de ce que l'on appelle « philosophie continentale », une tendance à présupposer qu'une vérité philosophique ne peut pas être établie ni discutée en dehors de l'œuvre ou du système dont elle fait partie, et que les seules discussions qu'on puisse faire d'une thèse philosophique doivent être strictement *internes* à un système de thèses ou de concepts propres à un ensemble philosophique quelconque. C'est ce que je conteste.

Celui qui refuse la distinction entre philosophie et histoire ne peut que soutenir une forme, plus ou moins radicale, de relativisme. Or, outre les difficultés du relativisme historique que je viens d'indiquer, il y en a une autre bien connue, que j'ai presque honte de rappeler. C'est que le relativisme doit considérer que toute vérité est relative à un contexte donné, y compris la vérité du relativisme lui-même. Donc, quand le relativiste dit que le relativisme est vrai, cette thèse doit être elle-même relative, sauf à considérer que la thèse relativiste échappe à sa propre règle. Donc, ou il se contredit, ou il est incapable d'affirmer sa thèse (ce paradoxe figure dans ma liste). Quand un historien de la philosophie fait remarquer à un philosophe analytique que sa vision est naïve parce qu'elle repose sur l'idée d'une vérité transhistorique, quelle conception a-t-il lui-même de la vérité historique ? Veut-il dire que ses propres vérités d'historien n'en sont pas ? Alors il s'autoréfute. Certains continentaux admettent tout de go leur relativisme : quand on nous parle, par exemple, de la modernité (dans laquelle nous étions il n'y a pas longtemps) et de la « post-modernité » (dans laquelle nous venons d'entrer, ou d'où nous sommes peut-être déjà sortis, le jeu peut continuer), on sous-entend que nos vérités du moment sont relatives à ces situations. On se garde bien de nous dire selon quels critères on a ainsi changé de « paradigme »,

d'*épistémè*, ou d'époque. On laisse entendre que nos vérités ne se mesurent qu'à l'aune de quelque obscur changement intervenu sans que nous nous en soyons rendu compte, lui-même totalement contingent et voué à céder la place un jour à autre chose. D'autres sont des relativistes ironiques : ils ne tiennent pas à affirmer leur thèse, à dire qu'elle est vraie. Ils essaient simplement d'éliminer le mot « vrai » de leur vocabulaire, ou de le réduire à une sorte d'expression de nos préférences, elles-mêmes subjectives et relatives. Je concède ce point à tout relativiste et à tout sceptique : la vérité est un concept problématique, en philosophie comme ailleurs. Mais il ne s'ensuit pas que le relativisme soit inévitable.

Il y a aussi des formes plus subtiles de relativisme et de holisme. Certains historiens de la philosophie (comme Vuillemin) soutiennent qu'on ne peut pas appliquer la notion de vérité en philosophie (et donc celle de révision, de discussion, et de progrès) non pas seulement parce que chaque philosophie serait prise dans son propre contexte et créerait, en quelque sorte, elle-même les conditions de sa propre vérification « interne », mais parce que chaque philosophie répéterait à sa manière un nombre fixe de solutions à des problèmes eux-mêmes fixés par avance. Selon cette conception, la forme d'expression privilégiée de la philosophie serait le système, et l'élaboration d'un système serait comparable au choix d'une axiomatique. Il y aurait en ce sens un ensemble bien déterminé de réponses à un ensemble bien déterminé de problèmes, produisant tantôt des systèmes d'un certain type (réaliste, idéaliste), tantôt des systèmes d'un autre type (sceptique, intuitionniste), selon la manière dont est conçue, dans chaque cas, la relation de la connaissance à l'être. Une algèbre contraignante de concepts conduirait ainsi à des propositions philosophiques se classant automatiquement dans telle ou telle catégorie. Il est fort difficile, selon cette conception, de concevoir comment peut intervenir en philosophie quelque chose comme une recherche de vérités, une discussion argumentative conduisant à des révisions de thèses antérieures, car toute « nouvelle » réponse semble nous ramener à une thèse antérieure, ou opérer une simple retraduction, au sein du savoir scientifique d'une époque, d'une réponse déjà fournie par le passé. On n'aurait ainsi le choix qu'entre deux coups sur l'échiquier philosophique : celui qui consiste à changer d'axiomatique (à passer, par exemple, d'une conception réaliste à une conception anti-réaliste de la vérité) et celui qui consiste à réécrire à nouveaux frais une axiomatique antérieure (reproduire un système idéaliste, par exemple, à partir des discussions de la mécanique quantique). Cette conception est certes moins directement relativiste que la précédente, parce qu'elle semble laisser plus de latitude à la discussion rationnelle des thèses, mais elle n'en reste pas moins très contraignante, puisque le nombre des choix demeure limité et fixé *a priori*, et que la recherche d'une vérité demeure totalement interne à un système de propositions déterminé par avance. Cette conception reste relativiste, au sens où elle contextualise la vérité. Si l'on veut au contraire admettre l'idée qu'il puisse y avoir une forme de test *externe* de la vérité de propositions philosophiques, il faut admettre qu'une philosophie puisse être critiquée de l'extérieur, qu'il y ait quelque chose comme avoir raison ou tort en philosophie, selon des critères qui ne sont pas purement internes à une formation philosophique particulière. Vous me demanderez alors ce qui distingue la philosophie de la science, si l'on rejette cette position « internaliste ». J'y reviens plus loin.

3) Considérons à présent votre critique des paradoxes, des énigmes et des « expériences de pensée ». Il y a un point commun entre les trois. C'est qu'ils visent tous à mettre à l'épreuve ce que nous pouvons appeler nos intuitions. « Intuition », en ce sens, ne désigne pas une faculté de saisie immédiate, non conceptuelle, d'une vérité, mais nos conceptions pré-théoriques, nos croyances usuelles au sujet d'un phénomène donné. Les paradoxes logiques, comme le Menteur, mettent à mal nos intuitions logiques, au sujet en particulier du mot « vrai ». Les paradoxes linguistiques éprouvent nos intuitions quant à la signification ; les paradoxes modaux et déontiques, nos intuitions quant à la possibilité, la nécessité ou l'obligation ; les paradoxes épistémiques, nos intuitions au sujet de la connaissance et de la croyance. Mais je ne prétends pas que les catégories de paradoxes que j'ai dressées soient étanches. Il est souvent

intéressant de voir qu'un paradoxe, ou une catégorie de paradoxes, a des liens avec un autre, ou une autre. Ainsi nombre de paradoxes « logiques » reposent sur une certaine forme de réflexivité, où l'application d'un terme s'applique à l'usage de ce terme lui-même. Le paradoxe de « l'examen par surprise » en sous-tend peut-être nombre d'autres.

Les paradoxes et les énigmes ont d'abord cette utilité : ils sollicitent la pensée, mettant en cause une certaine *doxa*. On peut, face à eux, avoir trois attitudes : a) on peut chercher à les *résoudre*, b) à les *dissoudre*, c) ou à les *absoudre*. La stratégie de résolution consiste à trouver une solution, en montrant que ce qui se présente, de prime abord, comme une contradiction n'en est pas une si l'on respecte une certaine distinction, ou si l'on introduit de nouveaux concepts. Ainsi on peut chercher à résoudre le paradoxe du menteur à la Tarski en proposant une hiérarchie de langages dans lesquels on emploie le mot « vrai » en un sens spécifique. Les solutions peuvent ne pas satisfaire, et ainsi l'enquête continue. La stratégie de dissolution consiste à dire que ce qui se présente comme un paradoxe n'en est en réalité pas un, parce qu'il n'y a pas réellement de contradiction entre les principes invoqués pour produire le paradoxe. Ainsi le paradoxe de Moore peut être dissout en ce sens si l'on fait remarquer, avec Wittgenstein, qu'il n'y a pas vraiment de contradiction logique entre l'énoncé « Il pleut » et « Je crois qu'il ne pleut pas », parce que le second énoncé n'est pas une assertion authentique, mais exprime plutôt un état de celui qui croit, et ainsi n'entre pas en conflit avec le premier énoncé, mais seulement avec une présupposition qu'il véhicule : que, quand on affirme quelque chose, on croit que la proposition énoncée est vraie. L'absolution est un diagnostic plus complexe. Elle consiste à reconnaître que le paradoxe est en quelque sorte insoluble, qu'il indique quelque chose comme ce que le philosophe Roy Sorensen appelle un *blindspot*, un point aveugle pour la pensée. Peut-être les paradoxes sont-ils, comme certaines illusions visuelles, destinés à demeurer même une fois que nous avons localisé l'illusion. Ou peut-être sont-ils, comme dans les dessins d'Escher, inéliminables. Ils appellent un diagnostic, pas une solution. Je ne suis pas sûr, cependant, qu'il y ait des frontières bien définies entre ces catégories. Notre attitude face aux paradoxes reflète notre attitude face aux problèmes philosophiques en général. Le partisan d'une solution aura tendance à chercher dans le paradoxe un véritable problème, appelant une réponse théorique. Le partisan de la dissolution ou de l'absolution aura tendance à voir en eux des pseudo-problèmes, qui se laissent dissoudre une fois que l'on a remis, en quelque sorte, les choses en place. On peut voir dans ces réactions la dualité d'attitudes qui est souvent présente dans la philosophie analytique : considérer les questions philosophiques comme des questions véritables, appelant de vraies réponses, ou bien les considérer comme étant la plupart du temps de fausses questions, qui n'appellent aucune réponse particulière. Ma propre tendance est de croire qu'on trouve en philosophie les deux : certaines questions sont de vraies questions, d'autres sont simplement mal posées ou illusoire. Je ne m'accorderai pas avec Wittgenstein pour dire que toutes les questions philosophiques sont des pseudo-questions, qui reflètent une tentative désespérée pour sortir des limites de notre langage ^[15].

Les « énigmes » ne contiennent pas de contradiction explicite, mais peuvent en contenir certaines potentielles. Elles indiquent la source d'une difficulté philosophique. Là aussi, une attitude « déflationniste » est possible, à côté de l'attitude courante, qui cherche à leur trouver une solution.

Venons-en aux expériences de pensée. Comme leur nom l'indique, elles ne sont pas des expériences réelles. Ce qu'elles testent est une hypothèse commune, un concept commun (comme celui de contenu de croyance pour « Terre Jumelle », celui d'identité personnelle, ou celui de signification avec « Gavagai »), et elles le testent non pas en confrontant ces hypothèses ou ces croyances communes à des événements réels, mais en les confrontant à d'autres croyances au sujet de situations possibles. D'où les trois critiques, liées, auxquelles elles prêtent le flanc : a) elles reposent sur des présupposés, qui sont

ceux du sens commun ; b) elles appellent des réponses, en termes aussi de notions du sens commun, et par là même elles apparaissent circulaires ; et c) elles impliquent une confusion entre concevabilité, ou possibilité pensée, et possibilité réelle. Si on les compare aux expériences de pensée scientifiques, on constate qu'elles en diffèrent en ceci qu'une expérience de pensée scientifique est informée par une théorie ou une hypothèse qui a par elle-même une crédibilité empirique bien établie. Les expériences de pensée scientifiques ne font appel, comme vous le dites, à notre imagination qu'en tant qu'elle est contrôlée, à un stade quelconque, par une hypothèse expérimentale ou au moins une théorie plausible. Or les expériences de pensée philosophiques n'établissent jamais leurs principes directeurs.

Les philosophes qui pratiquent ces expériences de pensée ne se leurrent pas sur leur nature : ils ne prétendent pas qu'on puisse les placer sur le même plan que les expériences de pensée scientifiques. Ils admettent qu'elles testent une forme de possibilité conceptuelle, pas une possibilité réelle, ou physique. Elles s'appuient bien en effet sur notre conception commune au sujet d'une notion. Ce qu'elles éprouvent est cette conception commune. En les pratiquant, on révèle quelque chose sur nos croyances. Les critiques font ici remarquer que les verdicts qu'elles délivrent sont souvent contradictoires. Par exemple, dans les expériences de pensée au sujet de l'identité personnelle, on raconte l'histoire de Gauchon et de Droite de manière à mettre l'accent sur la continuité psychologique. Mais Bernard Williams a montré qu'on peut aussi mettre en doute celle-ci, en inventant le cas suivant. Soient deux individus, A et B, qui entrent dans une machine qui échange leurs aptitudes, leurs souvenirs et leur psychologie en général. Supposons que A sache qu'il va entrer dans la machine. On lui donne le choix entre qui des deux recevra une récompense (disons 10 millions de francs) ou une punition (disons qu'il sera torturé). Il est, semble-t-il, dans l'intérêt de A d'assigner la punition à l'individu qui sortira de la machine avec son ancien corps et la récompense à l'individu qui sortira de la machine avec l'ancien corps de B. Cela semble montrer que nous croyons que A et B ont échangé leurs corps plutôt que leurs psychologies. Williams objecte à cela en redécrivant la situation ainsi : on induit une amnésie, on efface les aptitudes, et on élimine le caractère initial de l'individu, en sorte que de « nouveaux » souvenirs, aptitudes et caractère soient inscrits dans la personne dont on a effacé les divers traits psychologiques. Dans cette situation, il semble que l'intérêt de A soit de récompenser l'individu qui sort de la machine avec le corps A, et de pénaliser celui qui sort avec le corps B. On peut donc solliciter nos intuitions *dans un sens ou dans un autre*. Ce qui mine, semble-t-il, l'expérience de pensée elle-même, dans la mesure où elle est supposée tirer son verdict de nos intuitions. Mais ce n'est pas nécessairement une objection, car les expériences de pensée en question peuvent aussi bien être comprises comme montrant que nous avons des intuitions tout simplement contradictoires. On peut à partir de là envisager une conception de l'identité personnelle qui rejette nos intuitions usuelles, comme celle de Parfit, pour qui le concept commun d'identité personnelle est incohérent, et qui propose une théorie de la *non-identité*. Les expériences de pensée, loin de confirmer le sens commun, peuvent au contraire conduire à le réviser.

L'objection de la circularité du recours au sens commun est en partie fondée. Mais en partie seulement, car la circularité en question n'est pas nécessairement viciée. Sur quel autre verdict fondons-nous nos propositions philosophiques que sur celui de notre sens commun ? Sur celui de la science, sur celui d'une intuition transcendante, au sens de Bergson ou au sens de Husserl ? Etant donné que je ne parviens pas à savoir ce qu'est cette dernière, il ne reste que deux possibilités. Quand il existe une théorie scientifique reconnue d'un phénomène, la science a l'autorité. Ainsi personne ne songera à fonder des propositions philosophiques sur la physique à partir de ce que l'on appelle notre physique « naïve » au sujet du mouvement des corps matériels, de leurs poids ou de leurs volumes. Mais quand ce n'est pas le cas, je ne vois pas d'autre moyen – encore une fois si l'on exclut le sens « transcendant » du mot « intuition » – que de recourir à nos intuitions usuelles, aussi fragiles, changeantes, problématiques soient-elles. Tant que la

psychologie « populaire » n'a pas été remplacée par une psychologie scientifique, il reste de mise de recourir à nos concepts mentaux courants, de croyance, de désir, d'intention, ou de volonté, même si la psychologie contemporaine nous offre des théories dont nous pouvons faire usage. Tant qu'il n'existe pas de science permettant de déterminer ce qu'est la rationalité – et je doute qu'il y en ait jamais une –, il n'y a pas d'autre moyen que de faire appel à nos notions communes. Cela ne veut pas dire que nos intuitions soient vraies par essence, au contraire. Nous partons, pour l'analyse d'un concept donné – mettons, celui de rationalité –, de certaines intuitions courantes. Nous les testons en les confrontant à d'autres intuitions, par des expériences de pensée, ou des énigmes, telles que le dilemme du Prisonnier, ou le paradoxe de Newcomb. Celles-ci font appel à des principes invoqués par les théoriciens du choix rationnel, comme celui de la maximisation de l'utilité espérée, ou celui de dominance. Nous testons ces principes par rapport à nos intuitions. Nous sommes éventuellement amenés à formuler d'autres principes, lesquels seront encore confrontés à des intuitions. Nous révisons nos conceptions de nos intuitions à la lumière de nos principes, et nos principes à la lumière de nos intuitions. C'est ce que Rawls a appelé la méthode de l'« équilibre réflexif ». Nous parvenons ainsi à ce que l'on peut espérer être une conception équilibrée de nos principes généraux et de nos intuitions. Je ne soutiens pas que cette méthode permette de délivrer un verdict unique, mais qu'elle est la plus raisonnable. C'est elle qui sous-tend la technique du recours aux expériences de pensée en philosophie analytique. Le recours à l'intuition commune est donc bien circulaire, mais cette circularité est vertueuse. La circularité n'est d'ailleurs pas complète, puisqu'il n'est pas garanti par avance qu'on atteigne l'équilibre en question. C'est ainsi, notons-le au passage, que l'on peut éviter le paradoxe de l'analyse de Moore : nos analyses sont circulaires, mais elles nous apprennent quelque chose. J'en dirai autant du recours fréquent des philosophes analytiques à des exemples prosaïques de la vie quotidienne, qui agace tellement leurs lecteurs. Pour paraphraser à nouveau Kant, une argumentation philosophique sans exemples est vide, et les exemples sans argumentation philosophique sont aveugles. Tout l'art du jugement consiste à trouver le bon équilibre, et à trouver les bons exemples. Comme le disait Russell, les exemples et les énigmes (*puzzles*) sont en philosophie l'équivalent des expériences en science. Ils servent à tester nos conceptions théoriques par des intuitions. Mais l'équilibre réflexif n'est pas nécessairement atteint du premier coup, et c'est pourquoi la dispute rationnelle peut continuer. Quant à l'idée qu'il n'y a pas de sens commun universel, je crois déjà y avoir répondu en critiquant le relativisme. Je suis prêt à reconnaître que les équilibres réflexifs auxquels nous parvenons sont le plus souvent locaux. Ils reflètent une conception de la rationalité qui est, dans une large mesure, celle de l'individu occidental moderne. Mais il ne s'ensuit pas qu'on puisse conclure à un relativisme généralisé.

Enfin, les expériences de pensée conduisent-elles à inférer fallacieusement de la possibilité pensée, ou concevabilité, à la possibilité réelle ? Certes, comment des raisonnements *a priori*, purement « en fauteuil » pourraient-ils nous permettre de dire quoi que ce soit des possibilités réelles ? Tout dépend de la question de savoir si l'on admet le dualisme analytique/synthétique, enquête conceptuelle et enquête empirique. Si l'on identifie la philosophie à une enquête purement conceptuelle, il est difficile en effet de voir comment des expériences de pensée conceptuelles pourraient délivrer des conclusions empiriques, c'est-à-dire nous informer en quoi que ce soit sur le monde. Mais, du même coup, on ne peut accuser celui qui soutient cette théorie d'inférer des possibilités réelles de possibilités pensées, puisqu'il ne fait pas cette inférence. Seul celui qui rejette ce dualisme conceptuel/empirique est donc en cause. Pour ma part, je rejette, comme Quine, ce dualisme, et je crois qu'il e affaire de degré. Cela semble bien justifier votre sentiment, Philoconte, que le recours aux expériences de pensée est une sorte d'hybride, la possibilité empirique affectant la possibilité conceptuelle, et vice versa. Mais on peut très bien rejeter le dualisme analytique/synthétique, et refuser de conclure des possibilités conceptuelles proposées par les

expériences de pensée aux possibilités empiriques correspondantes. Comme le disait Mach, qui a insisté sur l'importance des expériences de pensée, « Il n'y a pas d'abîme entre l'expérimentation et la déduction : il s'agit toujours d'adapter des pensées aux faits, et des pensées les unes aux autres »^[16]. Ce n'est pas parce qu'une limite est floue qu'elle n'existe pas. Les expériences de pensée testent donc bien des traits de nos concepts. Il convient simplement de ne pas exagérer leur importance. C'est pourquoi je ne dis pas qu'elles sont les *seuls* moyens d'argumentation.

Tout ceci nous conduit à nous demander quelle est la relation des propositions philosophiques aux propositions scientifiques.

4) Vous suggérez, Philoconte, que la pratique des analytiques, qui examinent des paradoxes, proposent des thèses, des arguments, des exemples et des contre-exemples, repose sur une assimilation naïve de la philosophie à la science, alors que la philosophie ne peut pas (ou plus) produire des vérités, des théories. Vous êtes en cela d'accord avec Wittgenstein, qui considérerait comme ridicule la tendance des philosophes à essayer d'imiter la science, en particulier en s'appuyant sur la logique. Il est exact que toute revendication de la scientificité de la philosophie court le risque de sombrer dans le ridicule. Nous avons encore le souvenir des années où l'on revendiquait la « scientificité » du matérialisme dialectique. On attribue souvent aux positivistes le même idéal (rappelez-vous aussi la citation de Russell que je donnais tantôt^[17]). Dans la philosophie analytique d'aujourd'hui, cet idéal n'est pas mort. Les disciples de Quine, et les partisans de l'épistémologie « naturalisée » fondée sur les sciences cognitives, considèrent la philosophie comme étant en continuité par rapport à la science. Il existe même, aux Etats-Unis, une « société pour la philosophie exacte », qui me paraît reposer sur un *oxymoron*.

Je crois que la raison pour laquelle on n'aime pas les énigmes et les expériences de pensée des philosophes analytiques provient souvent de deux attitudes contradictoires. La première repose sur le sentiment qu'ils essaient de faire de la science, alors que la philosophie ne *devrait* pas en faire. La seconde repose sur le sentiment qu'ils essaient de faire de la science, mais qu'ils ne *peuvent* pas en faire, en tout cas pas de cette manière. Ceux qui adoptent en général la première position soutiennent que la philosophie aurait affaire à des sortes d'intuitions intellectuelles transcendant les formes de pensée courantes, et qui seraient à l'abri des modes de vérification expérimentales ou rationnelles ordinaires. Ceux qui adoptent la seconde hypothèse voient en général, à l'instar de Quine, dans la philosophie une sorte de prolongement de la science, et pensent que les théories philosophiques peuvent passer les mêmes tests empiriques que ceux des sciences. Les premiers n'aiment pas la philosophie analytique parce qu'ils trouvent qu'elle singe la science, et les seconds ne l'aiment pas parce qu'ils trouvent au contraire qu'elle ne l'imité pas assez et se livre simplement à des jeux conceptuels « en fauteuil ». Les deux attitudes reposent en fait sur ce que je crois être une conception erronée de la relation entre la science, la philosophie et le sens commun. Les partisans de la philosophie transcendante méprisent le sens commun parce qu'ils veulent lui substituer une forme de connaissance plus élevée, et les partisans de la philosophie « scientifique » le méprisent aussi parce qu'ils veulent lui substituer une forme de connaissance plus exacte. Mais la bonne attitude, à mon sens, consiste à reconnaître qu'il n'y a pas, et qu'il ne doit pas y avoir, de rupture entre la philosophie, la science, et le sens commun. Comme je l'ai déjà dit au sujet de l'analyse oxfordienne, aussi sophistiqués que puissent être les concepts scientifiques, nous devons bien les évaluer par rapport à nos concepts les plus communs, et, aussi transcendantes que soient nos intuitions d'une réalité qui dépasse notre expérience commune, nous devons les mesurer par rapport à ce que nous pouvons, le plus ordinairement, comprendre. Le travail de la philosophie consiste, le plus souvent, à partir de nos concepts courants, et à les soumettre à la critique, sans pour autant les

considérer comme des pierres de touche absolues. Le sens commun est ainsi à la fois le point de départ et l'arbitre du sens de nos propositions philosophiques. La philosophie elle-même, comme le disait Peirce, est du « sens commun critique », ou du sens commun éclairé. Dans certains cas, nous devons reconnaître le caractère contradictoire de ses concepts, mais nous n'avons pas d'autre point d'appui pour évaluer le sens de nos conceptions. Cela ne signifie pas, comme on le croit souvent, que la philosophie se borne à reproduire les « vérités » du sens commun.

La prétention des philosophes analytiques à produire des *théories*, à les confirmer par des exemples, à les réfuter par des contre-exemples, paraît en général ridicule à la fois aux scientifiques eux-mêmes et à ceux qui sont intimement convaincus que la philosophie est une activité proche de la poésie, de la littérature, et de l'art en général (les premiers se moquent des prétentions scientifiques de la philosophie souvent parce qu'ils partagent cette conviction avec les seconds). Le résultat prévisible est que l'attitude analytique ne satisfait personne, tant au fond tout le monde s'accorde avec l'idée positiviste que *seule* la science peut produire des théories et des vérités authentiques. Je crois, moi aussi, qu'il n'est pas possible de produire un seul exemple de *connaissance* philosophique, au sens fort ce terme, où des propositions ou des théories philosophiques pourraient atteindre le degré de consensus sur leur vérité que peuvent avoir atteint la mécanique newtonienne, la théorie de l'évolution, ou la biologie moléculaire. On ne peut pas non plus parler d'un *progrès* dans les productions philosophiques comparable à celui qui se manifeste dans ces domaines : certains problèmes – peut être même tous –, continuent de se poser exactement de la même manière qu'ils se posaient chez Platon (n'en déplaise aux relativistes). La seule chose que je puisse dire ici est qu'il est dans la nature même de ces questions, parce qu'elles sont des questions fondamentales, de ne pas recevoir de solutions universellement acceptables. Ces solutions ne sont acceptables que relativement à un cadre général de prémisses acceptées par tous, et de principes d'inférences. Ces controverses au sujet de questions fondamentales ne se produisent que parce que ce cadre n'existe pas en philosophie, où les prémisses et les règles de raisonnement ne font jamais l'objet d'un accord unanime. En ce sens, évidemment, il ne peut pas y avoir de progrès, parce que les critères de son évaluation ne font pas l'unanimité. Mais il ne s'ensuit pas, à mon avis, que les questions philosophiques ne puissent pas recevoir de solutions acceptables du tout. On peut parvenir à des réponses ou à des solutions qui ont un certain degré d'objectivité. Un *certain* degré d'accord sur certaines prémisses et certaines règles peut exister, et permettre quelque chose comme un dialogue rationnel minimal. Un accord peut exister aussi sur certaines règles de logique déductive (ne pas se contredire, déduire d'après les règles de la logique élémentaire), sur des règles inductives (prendre en compte le maximum des données disponibles), et sur certaines règles moins formelles d'argumentation, comme ne pas faire de pétitions de principe. Un adage fameux veut que le *modus ponens* d'un philosophe soit le *modus tollens* d'un autre, mais du moins tous deux reconnaissent-ils la validité de ces inférences. Les inférences inductives sont notoirement plus difficiles à établir ; celles qui relèvent de ce que l'on appelle la « logique informelle » ressortissent quelquefois à la seule rhétorique. Je crois néanmoins qu'il existe une certaine pratique de l'argument et du dialogue, qui montre que ces règles peuvent être appliquées. Elle me paraît illustrée par la publication d'articles, de livres, de réponses aux objections que je trouve dans une bonne partie de la philosophie contemporaine de tradition analytique. La seule chose que l'on puisse dire est que l'idéal qui consiste à produire des théories plus cohérentes, plus complètes que par le passé, inventer de nouveaux arguments, de nouvelles possibilités de pensée, y est vivant. De ce point de vue, il existe un sens du mot « théorie » en philosophie qui est plus modeste que l'autre, mais qui n'en est pas moins significatif. Une théorie philosophique doit reposer sur un certain nombre de principes ; ceux-ci doivent être cohérents ; la théorie doit être plausible, c'est-à-dire s'accorder avec les faits reconnus (y compris scientifiques) et avec nos intuitions les plus courantes. Elle doit avoir un pouvoir explicatif, qui

nous permette de comprendre mieux les termes du problème et sa solution. On ne doit jamais oublier, comme le dit David Lewis, qu'une théorie philosophique est un ensemble d'opinions, jamais de vérités établies définitivement, qui ne vaut que par sa capacité à illustrer ces principes d'inférence et de dialogue rationnel possible. Mais ce ne sont pas non plus des opinions au même sens que des préjugés, des croyances naïves, ou « reçues ». Les opinions philosophiques sont des opinions, parce qu'elles ne peuvent pas atteindre au statut de connaissances, mais ce sont des opinions *contrôlées*, soumises à la critique et à la discussion rationnelle. Le philosophe Jonathan Cohen a un terme utile : il dit que la philosophie est une tentative pour passer de la croyance, qui est passive, à l'*acceptation*, qui est active. Ou encore je dirais que cette fameuse « mise à plat » des problèmes et des argumentations que l'on reproche tant aux analytiques est une manière de rendre explicite ce qui est seulement implicite dans nos énoncés, de façon à mettre sur la table les arguments *pro et contra*, et d'en discuter rationnellement. Quand on effectue cette explicitation, on découvre souvent que des énoncés philosophiques soi-disant « profonds » soit reposent sur des banalités que tout le monde admet, soit contiennent des sophismes. Dans le premier cas, rien de mal à cela : certaines banalités sont bonnes à dire, et, comme l'avancait Peirce, il arrive que « *in order to be deep it is sometimes necessary to be dull* », pour être profond il faut parfois être ennuyeux. Dans le second cas, mieux vaut rendre claire une erreur que de véhiculer une « vérité » fallacieuse sous couvert d'obscurité.

Je n'ignore pas que l'activité de *théorisation et d'explication* dans ce domaine est toujours contestable. Mais, quels que soient les doutes que nous puissions avoir à ce sujet, et aussi lointaine que soit notre pratique effective de ces idéaux (cette pratique peut dégénérer en scolastique, en pures joutes oratoires), nous devons toujours essayer de les maintenir, et de nous y conformer. Aucun d'entre eux n'est vraiment jamais à l'abri d'une contestation globale, comme celle qu'a pu produire, durant les trente dernières années, une bonne partie de la philosophie continentale, en particulier française, et que représentent aujourd'hui, dans la philosophie américaine, des auteurs comme Rorty et Cavell. Cette option agressive des sceptiques, des déconstructeurs et des ironistes de tout poil est toujours possible, presque toujours présente à chaque étape de l'histoire de la philosophie. Comme le diable, ces sceptiques se présentent souvent sous le jour même des traits positifs que la philosophie analytique s'attribue ; ainsi Rorty se veut aussi le partisan du « dialogue », mais il pense que celui-ci ne consiste qu'à échanger des « vocabulaires », à passer d'un discours à un autre sans qu'il y ait de critères de légitimité d'un discours par rapport aux autres. Il prêche la tolérance, mais il oublie que la critique rationnelle est souvent le meilleur moyen de la manifester, et que la simple coexistence de discours « égaux » est bien plus source d'intolérance que la reconnaissance du fait que l'on s'est trompé. D'autres soutiennent qu'il n'y a pas vraiment de différence entre les analytiques et les continentaux et qu'il n'y a, de chaque côté, que des gens bienveillants et ouverts qui sont à la recherche d'une vérité commune, bien que ces œcuménistes doutent intimement que cette vérité puisse être atteinte. D'autres encore, plus cohérents en cela, préfèrent afficher directement leur nature démoniaque ; ainsi Deleuze et Serres ont-ils déclaré explicitement, à l'instar de Nietzsche, qu'ils n'ont que faire du dialogue, des réfutations, des objections et que la philosophie n'a pas à en produire. Je conviens que ma position risque d'être toujours coupable d'angélisme et de naïveté au mieux, et au pire de dogmatisme. C'est une vieille histoire. Ce sont les voleurs qui sont les premiers à crier « Au voleur ! » A tout prendre, je préfère être pris pour un naïf, et, comme le disait Russell, face au choix entre les avantages du vol et le travail honnête, je n'hésite pas beaucoup.

Angéliquement vôtre,

MÉSOTHÈTE. — Le port de Victoria est bien brumeux, aujourd'hui. Où sont nos belles journées d'automne ? L'hiver approche, et il va falloir regagner l'Europe, le « Continent ».

PHILOCONTE. — C'est notre discussion qui me paraît bien brumeuse. Et la philosophie analytique aussi. Nous avons, grâce à vous, Analyphron, passé plus ou moins en revue un siècle de cette philosophie, mais j'ai l'impression de ne plus savoir très bien en quoi elle consiste. Il me semble plus facile de dire ce qu'elle a été que ce qu'elle est aujourd'hui. Mais je voudrais surtout faire un constat : la philosophie analytique n'est-elle pas morte ? Ce n'est pas moi, un continental, qui dis cela. Ce sont les philosophes « analytiques » eux-mêmes. Rorty a soutenu que, depuis Quine, la plupart des idéaux de la philosophie analytique « classique » avaient disparu : la croyance en une réalité indépendante, la croyance en la toute-puissance des méthodes logiques et linguistiques et à l'autonomie des investigations philosophiques. Il n'y a plus de méthode scientifique unificatrice, mais seulement des enquêtes dispersées, des « vocabulaires distincts », qui font que Carnap n'est pas « meilleur » (ni pire) que Derrida, Quine que Heidegger, Kripke que Foucault. Il a montré que tout ce qu'il restait à la philosophie, c'était une sorte de commentaire des différences de vocabulaire, une forme de conversation. Putnam aussi, après avoir été un brillant logicien, un représentant du positivisme, a montré l'échec nécessaire de toute forme de réalisme scientifique et a critiqué son propre fonctionnalisme en philosophie de l'esprit. Il en est venu récemment à une forme de kantisme. Goodman, après avoir été avec Quine un brillant nominaliste, s'est consacré à sa galerie de peinture, et a défendu l'idée qu'il y avait une « pluralité de mondes », tous aussi bons les uns que les autres. Tous ces philosophes ont retrouvé une tradition américaine que le positivisme avait largement contribué à occulter, celle du pragmatisme de James et de Dewey. Le pragmatisme se distingue par l'accent mis sur l'efficacité sociale plutôt que sur la vérité comme correspondance aux faits. Il rejette les distinctions comme celle du réalisme et de l'idéalisme, du fait et de la valeur, de la théorie et de la pratique. Il renonce à tout effort de fondation des connaissances ou de la morale, et cherche, de l'intérieur, à améliorer nos pratiques et nos formes de vie. Si l'on renonce à ces distinctions, que reste-t-il de l'idéal d'*analyse* ? Ne sommes-nous pas entrés dans l'ère « post-analytique » ? En un sens, Quine a fortement contribué à ces « révoltes contre le dualisme », mais Wittgenstein peut aussi être considéré comme l'avocat d'une forme de pragmatisme. Cavell nous a appris qu'il n'y a pas d'arguments, mais des textes, et il a replacé la philosophie dans son rôle traditionnel de critique de la culture, en s'intéressant au cinéma, à la critique littéraire. Il a aussi renoué avec l'autre grande tradition américaine, celle du transcendantalisme, celle d'Emerson, un auteur que prisait fort Nietzsche.

Tous ces développements sont certes internes à la tradition analytique. Mais, comme je vous l'ai déjà dit à plusieurs reprises, ils me paraissent fort voisins de ceux de la philosophie continentale elle-même. N'avons-nous pas, nous aussi, renoncé à la métaphysique et aux entreprises fondationnelles ? N'avons-nous pas aboli les frontières entre les discours et renoncé à garder la philosophie « pure » ? Ne circulons-nous pas de la science à la poésie et à la peinture ou à l'architecture pour en dégager les potentialités, et la philosophie ne crée-t-elle pas ses concepts à leur voisinage, sans se soucier de son identité ni des délimitations de territoire que veulent nous imposer les professionnels de la philosophie ? Bref, les philosophes analytiques ne sont-ils pas en train de venir, lentement mais sûrement, aux thèmes à présent classiques de la post-modernité ? Du même coup, que reste-t-il de leur identité, et de leur prétention à la différence ?

ANALYPHRON. — Hum ! Je pourrais vous répondre que les développements « post-analytiques »

dont vous parlez restent, dans les pays où la tradition analytique est encore dominante, assez limités, et souvent circonscrits aux départements de littérature ou de *cultural studies* des universités, et que les similitudes que vous suggérez sont en fait plutôt superficielles. On a dit par exemple qu'un auteur comme Davidson, qui propose une conception du langage et de l'esprit fondée sur la notion d'interprétation, est très proche d'auteurs de la tradition herméneutique, comme Gadamer, et il y a toutes sortes de manières de lire dans les écrits de Wittgenstein des thématiques auxquelles la tradition continentale nous a rendus familiers. Il y a aussi en effet des auteurs comme Putnam qui se sont découvert des affinités avec Kant, ou qui, comme Hintikka et Føllesdal, se sont intéressés vivement à Husserl. Mais ces affinités, ressemblances ou intérêts ne suffisent évidemment pas pour démontrer que ces auteurs se retrouvent sur des problématiques communes. Il y a toutes sortes de manières d'accentuer des ressemblances et de minimiser des différences qui pourraient en fait être renversées et permettre d'aboutir à des diagnostics inverses.

PHILOCONTE. — Oui, mais pourquoi maximiser les différences, et minimiser les ressemblances, plutôt que l'inverse ? Quel désir d'exclusion et de pureté doctrinale se cache derrière cette tentative pour maintenir à tout prix des frontières là où nous voyons de toute évidence qu'elles sont perméables ?

ANALYPHRON. — Aucun. Je ne vois aucun inconvénient, par exemple, à ce que l'on compare la thèse de l'indétermination de la traduction chez Quine à la conception du sens chez Derrida, la théorie du noème chez Husserl à certaines conceptions analytiques de l'intentionnalité, ou certains thèmes de la tradition herméneutique à certains thèmes de la tradition analytique contemporaine. Ces liens existent, et ils sont réels, en particulier dans le dernier cas, tout simplement parce que les discussions positivistes sur l'unité de la science et le caractère scientifique ou non des sciences humaines sont les héritières directes du débat sur la part de l'explication et de la compréhension qui ont agité la sociologie et la théorie allemande de l'histoire chez Dilthey et Weber. La théorie de la mauvaise foi de Sartre peut aussi être comparée à ce que les théoriciens de l'action appellent la *self deception*, le fait de se duper ou de mentir à soi-même. On pourrait multiplier les exemples. Le problème n'est pas de tracer ces analogies et ces héritages, mais de savoir si ces comparaisons peuvent réellement faire avancer la discussion. Est-ce que la théorie du signe de Derrida a permis de mieux comprendre la question de l'indétermination de la traduction ? Est-ce que la théorie des noms propres de Husserl permet de résoudre un certain nombre des énigmes de la référence dont se sont occupés les philosophes du langage analytique ? Est-ce que la conception gadamerienne de la « fusion des horizons » peut être utilement confrontée à la discussion par Davidson des présupposés de l'interprétation ? Si on me le montre, alors très bien, et je prêterai plus d'attention aux auteurs de l'autre tradition. Mais, pour qu'on me le montre, il faudra, au minimum, que la discussion s'effectue dans un cadre commun, où il soit possible d'échanger des arguments, d'éprouver les concepts et les théories en cause face à certains exemples ou contre-exemples, ce qui suppose aussi que le langage que l'on parle soit assez clair et intelligible aux deux parties. Or ce n'est pas ce que je constate. Il existe des tentatives intéressantes pour « traduire », dans le langage des philosophes analytiques, des auteurs comme Sartre (G. Mc Culloch), Bergson (F.C.T. Moore), Husserl (Føllesdal) ou Heidegger (Rorty, Harrison), mais je ne connais que peu de tentatives dans le sens inverse, à l'exception peut-être des ouvrages de Tugendhat ou d'Apel. Or, tant que ces tentatives ne reviennent pas à admettre les *critères* mêmes de discussion rationnelle qui ont cours au sein de la tradition analytique, je crois que le rapprochement diplomatique des deux traditions est un vœu pieux.

En d'autres termes, et au risque de me répéter, l'unité, ou l'identité, de la tradition analytique n'est pas une unité ou une identité *doctrinale*, ni même une unité *méthodique*. Le parcours historique que nous avons mené (plutôt au galop, j'en conviens) le montre. Si l'on considère les doctrines que les philosophes analytiques ont soutenues de Frege à aujourd'hui, il y en a toute une variété. Il y a eu des

platoniciens et des nominalistes, des réalistes et des idéalistes, des empiristes et des rationalistes, des matérialistes et des spiritualistes, des métaphysiciens et des anti-métaphysiciens, des kantien et des néo-leibniziens, etc. Quant aux méthodes, il y a eu des partisans de l'analyse logique, de l'analyse du langage ordinaire, des partisans d'une méthode « scientifique » en philosophie et des critiques de cette méthode, etc. Il n'est pas étonnant que, si vous vous concentrez sur les doctrines et les méthodes, vous puissiez trouver toutes sortes d'analogies, mais aussi toutes sortes de différences, entre la tradition analytique et la continentale. Mais la vraie différence, ou la vraie possibilité de rapprochement, ne tient pas à cela. Elle tient à autre chose, qui est à la fois plus diffus et en même temps parfaitement reconnaissable : une attitude, un style d'enquête, une manière de procéder ou un état d'esprit. C'est Granger qui a introduit la notion de style en philosophie. Il la définit comme « la manière dont un contenu de pensée est mis en forme ». Je souscris assez à cette définition, bien que je trouve que Granger tende à rendre la notion de style trop individuelle et trop idiosyncrasique à un auteur donné (il pense avant tout en historien). Le style analytique n'est pas, au premier abord, un style individuel, mais collectif. Il suppose que les philosophes sont face à un fonds commun de problèmes assez distinctifs, et qu'il est possible de les résoudre, ou de parvenir à des diagnostics admis sur leur caractère insoluble. Il suppose qu'on peut se mettre en quête de vérités partageables, en se livrant à des discussions dont tout un chacun peut contrôler les étapes, à partir du moment où l'on respecte certaines règles : ne pas déroger à certains principes logiques minimaux, essayer de fournir des arguments à l'appui de ce qu'on avance et ne pas se contenter d'affirmations, s'exprimer clairement, être ouvert à la critique et à la révision de thèses et de théories que l'on propose de manière publique. Cela implique aussi que l'on ne passe pas trop de temps, du moins de prime abord, à examiner les présupposés historiques de la démarche que l'on suit, les questions de priorité ou de postériorité de nos concepts par rapport à ce que tel ou tel grand auteur du passé a pu déjà en dire, et donc que l'on examine les questions philosophiques un peu comme si on était le premier à les découvrir, sans prendre trop de recul « méta-philosophique ». Cela ne veut pas dire, bien entendu, qu'il soit interdit de prendre ce recul, ni de s'interroger sur ce que l'on fait, mais seulement qu'on ne doit pas y consacrer l'essentiel de ses efforts, et en tout cas que l'histoire sans la critique ou la tentative pour penser soi-même les questions examinées est un exercice improductif.

Vous pouvez, Philoconte, aimer ou ne pas aimer ce genre de style, le trouver plein de présupposés dangereux ou naïfs, mais vous devez constater qu'il correspond en gros à la pratique des philosophes analytiques d'hier et d'aujourd'hui, et que c'est cela qui forme l'identité de cette tradition, et permet de comprendre le fait qu'un auteur qui au départ peut s'intéresser à des problèmes très différents et défendre des thèses très lointaines de celui-ci est capable de reconnaître ce dont il est question, et de tenter un dialogue avec lui.

PHILOCONTE. — Voilà une défense fort éloquente. Mais vous ne serez pas étonné qu'elle ne me convainque pas. Vous êtes décidément un naïf, Analyphron. Ne voyez-vous pas que ces vertus de discussion, de critique, d'argumentation, etc., ne sont que des apparences ? Toute communauté intellectuelle, toute école philosophique, se considère habituellement comme critique à l'égard d'elle-même, tolérante, et sérieuse. Ce que vous dépeignez sous ces traits apparaît à quelqu'un qui n'est pas de votre paroisse sous un jour très différent. Ce que vous appelez clarté, précision, argument, professionnalisme, critique, je l'appelle respectivement jargon technique, coupage de cheveux en quatre, scolastique, esprit de corps, pseudo-critique. Les philosophes analytiques forment un club, comme les Anglo-Saxons aiment à en former. Ils en excluent tous ceux qui n'ont pas leurs tics de langage. Vous dites qu'ils prennent au sérieux la vérité. Mais ils se comportent, face à un sujet donné, comme des avocats qui cherchent un cas nouveau. C'est pour cela qu'ils aiment les paradoxes : qui en inventera un autre, qui recevra de nombreuses réponses dans les gazettes analytiques, et en conséquence qui aura un poste à

Princeton, à Berkeley, à Oxford ? Qui aura la bourse Machin ou les conférences Truc ? Leur but est de « gagner un argument » (*to win an argument*) ; ils se moquent bien de la vérité. Ils ne sont peut-être plus positivistes doctrinalement, mais ils sont des positivistes au sens où Musil disait que tout le monde l'est aujourd'hui : tout le monde veut éliminer l'adversaire. Vous dites qu'ils sont ouverts. Mais ils ne connaissent que leurs auteurs, en général les plus récents. Ils apprennent de la logique, ont vaguement lu Platon et Aristote (en extraits), et ne lisent autrement *que* leurs revues. Ils croient que discuter Quine, Davidson, Kripke, Dennett, etc., suffit. Mais ils ne savent rien de Kant, de Hegel, de Rousseau, même de Descartes, Locke, Leibniz. Ils n'ont lu ni Fichte, ni Schelling, ni Husserl. Ils sont malins, futés, mais ils ont l'esprit étroit. Ils ont peut-être des lueurs scientifiques, mais ils ne savent rien de l'histoire ni de la culture. Leurs exemples sont empruntés à des *comic books*, ou aux *soap operas*. Ce sont des philistins, doublés de dogmatiques.

ANALYPHRON. — Je peux donner des philosophes continentaux un portrait aussi peu favorable, au risque de me répéter. Ils s'y connaissent en matière de jargon et de dogmatisme. On ne peut certes pas les accuser de professionnalisme ! Ils se choquent quand, dans un colloque, une publication, on entend sélectionner les articles sur des bases scientifiques, en recourant à des experts. Ils détestent les critiques, et les assimilent à des polémiques. Ils ne se sentent pas tenus de répondre aux objections. On ne peut pas non plus leur reprocher de se moquer de la vérité : ils ne savent pas ce que c'est, ils pensent que c'est une illusion. Ils n'ont aucun critère pour distinguer qui peut avoir raison ou tort. Ils sont incapables de raisonner, et quand ils semblent le faire, on ne parvient pas à distinguer leurs prémisses de leurs conclusions. Leur style est purement assertif. Ils savent de l'histoire, mais n'ont aucune culture scientifique. Ils ont lu Schelling, mais ils n'ont jamais ouvert un livre de logique élémentaire. Ils ont peut-être de la culture, mais ils s'y enferment. Tout est pour eux un texte, clos dans un contexte. Ils ne savent pas critiquer un philosophe. Ils ne savent que gloser. Ils ont l'esprit si large qu'il est mou, comme une cire prête à fondre au soleil.

MÉSOTHÈTE. — Si nous continuons ainsi, nous allons peu avancer, et votre dialogue va finir comme il a commencé. Je voudrais faire quelques propositions plus positives. Je suis frappé, Analyphron, par le fait que votre description de la philosophie analytique au sens stylistique, comme vous dites, peut être acceptée par tout individu raisonnable et honnête. En tout cas, pour moi, je l'accepte. Je suis d'accord pour dire qu'il faut être clair, ouvert aux objections, donner des arguments à l'appui de ce qu'on avance. Mais je ne vois pas en quoi ces qualités seraient exclusivement celles des analytiques. Vos critères stylistiques sont si formels qu'ils ne différencient plus aucune école. Si vous avez raison, alors n'importe quel philosophe, qu'il soit phénoménologue, déconstructionniste, heideggerien, théologien, marxiste, etc., peut être « analytique » au sens que vous préconisez, du moment qu'il a de la bonne volonté et s'exprime comme il le devrait. Pourquoi alors insister sur le fait qu'il doit y avoir une différence ? Pourquoi supposer que la mauvaise volonté est d'un seul côté ? Les philosophes contemporains, comme ceux du passé, divergent sur les thèses, les présupposés, mais ils peuvent discuter entre eux. *Pax hominibus bonae voluntatis*. Quant à vous, Philoconte, malgré vos déclarations contre les idéaux de rationalité, de vérité, et de critique, que vous trouvez naïfs, je crois que vous êtes aussi tout à fait capable de vous y conformer.

ANALYPHRON. — Je ne vois rien à objecter à cela, sauf que la philosophie que j'appelle continentale ne met que rarement ces idéaux en pratique, si elle les a vraiment. Et c'est précisément ce qui la distingue de la philosophie analytique. C'est pourquoi je ne crois pas, Mésothète, en votre œcuménisme. Emmanuel Berl rapporte que son professeur de philosophie lui remit un jour une copie en lui disant qu'il « aurait pu dire la même chose, mais moins clairement » ^[18] ... Quel aveu extraordinaire !

Et c'est bien ainsi que la plupart du temps les philosophes continentaux, même les mieux attentionnés, considèrent les analytiques : comme des gens qui ont dit des choses utiles, mais plates, qu'on peut dire plus profondément, et qui ne seraient pas profondes si elles étaient claires. On leur donne un petit coup de chapeau pour avoir « mis à plat » certaines questions, mais on sous-entend que la vraie philosophie ne saurait en rester là.

PHILOCONTE. — Ce que voulait dire ce professeur, Analyphron, c'est que la clarté n'est pas tout, et qu'il y a des choses obscures, qui sont peut-être bien plus le signe de la vérité que le *simplex sigillum veri*. Ce que vous ne comprenez pas, c'est que, si un philosophe est obscur, c'est peut-être aussi parce qu'il a de bonnes raisons de l'être, qui tiennent à la nature des choses. Va-t-on mettre Héraclite au ban de la cité des philosophes, pour ne garder que Moore ? *De* toute manière, je ne trouve pas Quine si clair que cela !

ANALYPHRON. — Je pense en effet que, si Héraclite avait pu exprimer les mêmes choses plus clairement, cela n'aurait pas été plus mal. Après tout, que font ses interprètes, sinon essayer de le comprendre ? Cela vaut aussi pour Quine, mais je ne crois pas qu'il cherche à être obscur. Ce à quoi j'objecte, c'est l'obscur pour l'obscur, la croyance que si on est obscur on est nécessairement profond, dont abusent vos philosophes. Je comprends bien pourquoi l'oracle de Delphes a intérêt à être obscur. Mais je ne vois pas pourquoi la philosophie devrait être oraculaire.

PHILOCONTE. — Nous n'avancerons pas si nous continuons ainsi. Je crois que Mésothète a mis le doigt sur une difficulté fondamentale de votre position. Quand on définit, comme vous le faites, la philosophie analytique par des critères purement formels et stylistiques, on ne voit pas bien ce qui la distingue d'autres types de philosophie, pour autant que ces autres types de philosophie respectent ces critères. Si tout ce que la philosophie analytique a à nous dire est qu'il faut être clair, argumentatif, etc., qu'a-t-elle d'original ? Après tout, Descartes, Arnauld, Leibniz, Kant, Renouvier, Gilson et bien d'autres sont « clairs » et « argumentent ». Voulez-vous dire que ce sont des analytiques ? Ce qui fait leur intérêt, comme philosophes, c'est ce qu'ils disent, pas la manière dont ils le disent. A quoi sert-il d'avoir des arguments si on n'a pas d'idées ? Emerson disait : « Un argument n'a jamais convaincu personne ». De plus, si le *seul* but de la philosophie analytique est de proposer ces idéaux stylistiques, elle me paraît reposer sur une fiction quand elle promet ces idéaux. La vérité, la rationalité, la critique sont des fictions dangereuses si elles consistent à nier le caractère fondamentalement conflictuel, le différend irréductible qui anime toute recherche philosophique. Ce sont aussi des fictions qui induisent un terrorisme de la raison, de la vérité, alors même qu'il n'y a pas de raison, de vérité, d'accord universel. Ces idéaux mollaissent cachent de petits effets de pouvoir, la volonté de vérité et de savoir cache une volonté de pouvoir, l'accord « scientifique » cache une domination du monde par la technique. Voyez où cela nous mène. A la sujétion des humains au dieu Science, à la destruction de notre milieu naturel. La raison a sa politique, celle de l'arraisonnement. La philosophie analytique est la représentante du rationalisme impérialiste. Elle croit qu'il existe des idéaux critiques. Mais il n'y a qu'une seule sorte de critique, celle qui consiste à trouver une sortie en dehors de ces idéaux. C'est une erreur de chercher à remplacer le pouvoir par la vérité. Car la vérité est aussi un pouvoir. Le mieux que l'on puisse faire, c'est que le pouvoir aille dans les mains de gens qui sont intelligents, tolérants, intéressants, enrichissants pour la culture. Et je ne vois pas pourquoi cet enrichissement viendrait seulement de la science. Ceux qui lisent les poètes, les écrivains, qui commentent les œuvres artistiques sont tout aussi qualifiés pour représenter la culture, et ils le sont même plus. C'est pourquoi je n'aime pas, au fond, l'œcuménisme que recommande Mésothète. Votre définition de la philosophie est à la fois vide et fausse.

En tout cas, même si vous ne partagez pas mon diagnostic sur les illusions du rationalisme, vous ne

nous avez pas du tout montré pourquoi il faudrait préférer la raison, la vérité, la clarté, etc., à l'obscurité, l'écriture profonde et brillante, l'ironie. Quelle raison aurions-nous de préférer les premiers critères aux seconds ?

ANALYPHRON. — Vous avez raison sur ce point : je n'ai pas encore justifié ma définition, et je n'ai fait que vous donner des critères de distinction entre deux styles – critères que vous avez d'ailleurs implicitement admis puisque vous avez voulu opposer comme moi le style continental au style analytique. La question qui se pose est la suivante : en quoi les critères que j'ai donnés du type de philosophie qu'on appelle analytique sont-ils de bons critères, qui méritent d'être suivis ?

Tout d'abord, je voudrais corriger ce que j'ai dit au sujet de la caractérisation de la philosophie analytique par des critères « stylistiques » ou « formels », tels que la clarté, l'argumentation, la recherche de la vérité ou l'ouverture à la critique. Il est vrai que ces critères sont formels, au sens où des théoriciens qui défendent des doctrines très différentes peuvent les admettre et les suivre. Mais ils ne sont pas formels dans la mesure où ils n'impliquent pas certaines thèses substantielles. Ces thèses concernent les normes de l'enquête philosophique. Ce sont, à mon sens, les suivantes. Il y a quelque chose comme une réalité ou des données, externes par rapport à notre enquête, et par conséquent il y a quelque chose comme une vérité, ou une adéquation à ces données, qui peut être atteinte ou recherchée, et qui mérite d'être atteinte ou recherchée. C'est ce que j'appellerai la norme de *véridicité* du discours philosophique. Il y a aussi quelque chose comme une objectivité des problèmes à résoudre, qui ne sont donc pas *que* des problèmes purement relatifs à des contextes historiques, ou des pseudo-problèmes mythiques créés par les philosophes qui s'illusionnent sur les limites de leur entendement ou de leur langage. C'est ce que j'appellerai la norme *&objectivité* des problèmes philosophiques.

Je vous vois déjà hausser les épaules. Ces normes peuvent vous paraître en fait parfaitement mythiques, et découler des présupposés les plus éculés du réalisme et du rationalisme traditionnels. Mais je ne les conçois que comme minimales. Quand je dis qu'il y a « quelque chose » comme une vérité ou une adéquation à une réalité, je ne prétends pas qu'on puisse la définir exactement, ni que la réalité en question soit sujette à des tests empiriques objectifs comme en science (je ne dis pas non plus que c'est une réalité transcendante ou métaphysique). Et quand je parle de l'objectivité des problèmes, je ne veux pas dire qu'ils soient parfaitement objectifs, comme déposés dans le ciel d'une *philosophia perennis*. Je ne nie pas qu'ils soient largement inventés par nous, au moins dans les manières dont nous les formulons, ni qu'ils appartiennent à une histoire. Mais ils offrent une certaine résistance, une certaine stabilité. Et quand je dis que ces normes sont minimales, je veux dire que, même si elles ne s'appliquent pas en fait, nous devrions essayer de nous y conformer.

PHILOCONTE. — Tout cela me paraît en effet totalement mythique. Vous *croyez* en l'existence de normes de ce genre. Mais moi je n'y crois pas. L'idée d'une adéquation, fût-elle « minimale », à une réalité, ou d'une objectivité des problèmes, me paraît complètement futile. Cela dit, si cela vous amuse d'y croire, je ne vous en empêche pas, alors que vous semblez, quant à vous, prêt à exclure tous ceux qui ne satisfont pas aux critères de votre cité idéale. Dites-moi, je vous prie, pourquoi je *devrais* y croire ?

ANALYPHRON. — Je ne vais évidemment pas vous faire pour la énième fois le coup de Socrate contre les sophistes, ou reproduire le livre F de la *Métaphysique* en vous montrant que vous vous contredisez si vous ne respectez pas des normes de discours minimales. Mais je ne connais pas d'autre stratégie d'argumentation en philosophie contre des sceptiques dans votre genre que celle qui consiste à montrer que votre position s'autoréfute. Et je ne vois pas d'autre manière de le faire que de répéter ici un point qui nous est familier depuis au moins le *Théétète* de Platon.

Vous soutenez, n'est-ce pas, qu'il n'existe pas de critère d'un discours philosophique vrai, même au

sens minimal d'une sorte de correspondance avec une réalité quelconque ? Et je suppose que vous soutenez cela également au sujet du discours courant, dans nos assertions les plus ordinaires ? Et, puisque la vérité se prédique autant des croyances et des jugements que de propositions ou d'énoncés, je suppose que vous dites de même qu'il n'y a pas, littéralement parlant, de croyances vraies ?

PHILOCONTE. — Je vois ou vous voulez en venir. Mais je ne suis pas si stupide que vous le croyez. J'admets que nous *parlons* d'assertions, d'énoncés ou de croyances vraies ou fausses, et que le mot « vrai » a bien un usage dans notre discours. Mais il n'y joue aucun rôle descriptif. Quand nous disons qu'une assertion ou une croyance est vraie, cela ne veut pas dire qu'elle aurait une propriété intrinsèque, celle de décrire la réalité. Le prédicat « vrai » est simplement un mot superfétatoire, que nous ajoutons à nos assertions, mais qui ne les caractérise pas. Il caractérise seulement notre *attitude* par rapport à nos assertions, et il sert à traduire l'approbation, l'intérêt, l'agrément, etc. En ce sens il est, comme le disent certains philosophes analytiques, « redondant ». Il n'y a rien d'autre dans le fait de dire que « *p* » est vrai que le fait de dire que *p*. Et nous pouvons avoir toutes sortes de raisons, bonnes ou mauvaises, de dire que *p*. Bref, « vrai » est, comme le dit excellemment Rorty, un « compliment que nous adressons à nos affirmations », « une petite tape que nous leur donnons sur l'épaule ». La vérité est un concept appréciatif, qui n'ajoute rien au fait que nous tenons un certain discours.

ANALYPHRON. — Cette théorie ressemble en effet à celle que les positivistes défendaient dans les années 30 au sujet de prédicats éthiques comme « bon » ou « obligatoire » : ces prédicats ne font qu'exprimer des émotions, ou des réactions affectives, et n'ont aucune valeur factuelle.

PHILOCONTE. — Oui, il n'y a pas d'autre critères que ceux qui sont internes à une pratique : si tel ou tel discours nous plaît, nous aide à mieux vivre, sert nos intérêts, nous avons raison de le choisir. Mais il n'y a pas de méta-critère externe qui nous permettrait de dire qu'un discours est meilleur qu'un autre, parce qu'il s'adapterait mieux au réel. C'est pourquoi vos normes de véridicité et d'objectivité me paraissent complètement illusoirs, et dangereuses. Nous devons essayer en revanche d'être solidaires, tolérants et non dogmatiques, pour améliorer nos pratiques et faire le plus possible circuler les échanges. Au contraire, votre conception est intolérante : elle brandit la vérité comme un glaive qui pourfend les infidèles. Vous êtes un petit terroriste, Analyphron.

ANALYPHRON. — Mais, maintenant, voyez les conséquences de cette théorie purement « déflationniste » de la vérité. Tout d'abord, appliquée à des assertions, des propositions ou des énoncés, elle implique qu'il n'y a aucun critère objectif pour déterminer si une assertion est *correcte* ou non. Car vos attitudes par rapport à vos assertions sont purement subjectives et contingentes. Vous pouvez les avoir, ou ne pas les avoir ; et elles peuvent être bonnes ou mauvaises, mais il n'est pas possible de leur attribuer une valeur *cognitive* quelconque. Vous pouvez vous interroger sur leurs *causes*, mais vous ne pouvez pas vous interroger sur leurs *raisons*. Ensuite, appliquée à des croyances ou à des jugements, cette conception conduit en fait à soutenir que nous ne pouvons même pas avoir des croyances ou porter des jugements. Voici pourquoi. Croire que *p*, c'est croire que *p est vrai*. C'est l'une des raisons pour lesquelles le « paradoxe de Moore » – « *p* mais je ne crois pas que *p* » – est paradoxal. Il y a un lien interne entre croyance et vérité : les croyances visent à la vérité, ou sont destinées à s'adapter au monde, et ont une valeur cognitive, à la différence des désirs. C'est pourquoi, notamment, vous ne pouvez pas croire « à volonté », ou désirer croire quelque chose, juste parce que vous en avez envie. Par conséquent, si vous dissociez la notion de vérité de toute charge cognitive, vous brisez ce lien interne entre croyance et vérité.

Or ce lien est à la fois essentiel à la notion de croyance et à celle d'assertion. Les notions de croyance, de vérité et de justification sont si étroitement liées que si on les dissocie on perd leur sens. Cela signifie

que la vérité est une norme de notre discours, quelque chose qui est visé par lui, et qui mérite d'être recherché. Par conséquent, énoncer une proposition quelconque, c'est impliquer que cette proposition est correcte, et qu'elle peut être évaluée comme telle, c'est-à-dire qu'elle peut aussi être erronée. Rejeter tout concept cognitif de vérité, c'est être incapable de rendre compte de nos pratiques les plus élémentaires de discours et d'assertion. Et c'est être incapable d'expliquer en quoi nos assertions peuvent être erronées. Je dis que votre position s'autoréfute parce qu'elle contredit les faits les plus élémentaires de l'emploi du mot « vrai ». (Sans compter évidemment que vous ne pouvez vous-même revendiquer votre théorie comme vraie sans vous contredire). Il serait plus cohérent de bannir tout simplement l'usage de ce mot de votre vocabulaire. Mais voyez-en le prix.

PHILOCONTE. — Je ne nie pas que nous puissions dire que nos assertions sont vraies au sens où elles sont correctes. Ce que je nie, c'est qu'il y ait un critère de cette correction qui soit extérieur à nos pratiques, à nos jeux de langage, à nos formes de vie, et qui les justifie de façon « transcendante ». En ce sens, je rejoins les idées fondamentales du pragmatisme.

ANALYPHRON. — En ce cas, il vous faut quand même un critère qui vous permette de distinguer *ce* qui est correct de ce qui est erroné. Et je ne vois pas lequel vous pourriez donner, à part le fait que les membres de votre communauté approuvent ou désapprouvent. Mais ils pourraient approuver et avoir tort.

PHILOCONTE. — Cela ne me dit toujours pas pourquoi je devrais croire, en philosophie, à des idéaux de vérité, de clarté, etc. Pourquoi devrait-on à tout prix chercher la vérité ?

ANALYPHRON. — Eh bien, précisément parce que ces normes épistémiques sont la codification, à un niveau réflexif, des normes usuelles du discours courant. Quand nous prenons conscience du fait que ces normes sont celles qui gouvernent notre pratique à titre implicite, nous découvrons que celle-ci serait incohérente autrement, et nous décidons d'adopter consciemment certains principes, une certaine éthique de la croyance et de l'enquête. Le philosophe n'a pas de privilège spécial par rapport au sens commun ou par rapport au scientifique. Il suit les règles d'un sens commun éclairé ou critique. Dans les deux cas, le but de son enquête est la vérité.

Je prétends, par conséquent, que ce qui distingue le philosophe analytique du philosophe continental, c'est le fait qu'il adopte consciemment ces normes, et essaie d'y conformer sa pratique. Si certains philosophes post-analytiques, comme ceux que vous citez, ne reconnaissent pas ces normes, alors ce sont simplement des continentaux affublés d'un faux nez, déguisés en « analytiques ». C'est pourquoi, d'ailleurs, ils ont un tel succès chez nous : ils ne détonnent pas, et nous confortent au contraire dans nos croyances anti-philosophiques. J'ai insisté à plusieurs reprises sur les différences entre les conceptions des normes de chaque école de philosophie analytique – platoniste, conventionnaliste, « régulariste », naturaliste. Il me semble qu'un philosophe est d'autant plus « analytique » qu'il se rapproche de l'idée qu'il existe des normes d'enquête du type de celles que j'ai indiquées, et qu'il l'est d'autant moins qu'il s'en éloigne. Wittgenstein, par exemple, s'en éloigne, par certains côtés. Dans la mesure où il reste un *Aufklärer*, il s'en rapproche. Avec lui, il y en a encore quelque espoir.

PHILOCONTE. — Quelle noblesse ! Quelle grandeur d'âme La Recherche Désintéressée du Vrai ! La « Norme du Vrai » ! Mais les zélotes de la déesse Vérité ne se rendent-ils pas compte qu'il peut être bon, dans certaines circonstances, de mentir (quoi qu'en dise Kant) et qu'il y a toutes sortes de circonstances dans lesquelles connaître la vérité n'a aucun intérêt (on peut, si l'on veut, chercher à savoir combien il y a de barbus qui habitent rue de Vaugirard, mais cela n'a aucun intérêt, sauf pour un représentant en savon à barbe ou un policier cherchant un suspect). La vérité est soumise à nos buts, à nos intérêts, et non l'inverse. La notion même d'« intérêt philosophique » d'une question est relative. Un hebdomadaire de presse féminine affichait récemment : « Un philosophe célèbre l'affirme : “La pudeur enflamme

l'érotisme". » Les philosophes professionnels protestent et condamnent l'invasion de la philosophie par le journalisme. Mais pourquoi ne serait-ce pas un intérêt philosophique comme un autre ? Si les analytiques se rendaient compte de cela, ils comprendraient que leurs « arguments », leurs belles méthodes, ne sont au service que de *leurs intérêts*. La vérité est leur cache-sexe.

ANALYPHRON. — En effet, le journalisme philosophique, c'est la philosophie au service de « nos intérêts ». Mais s'ensuit-il que tous nos intérêts doivent être intéressants, et que la philosophie n'ait pas en charge de déterminer quels sont ceux qui le sont *vraiment* ? Je concède que le fait que la vérité soit la norme et le but de l'enquête n'implique pas que nous soyons toujours à la recherche de la vérité, ni que toute vérité soit bonne à connaître. Je ne dis pas non plus que tous les philosophes analytiques se conforment toujours à ces normes. Mais l'existence des voleurs n'a jamais été un argument contre la morale.

PHILOCONTE. — Mais vous faites alors des normes épistémiques des sortes de valeurs morales ; vous parlez d'une « éthique » de la croyance et de l'enquête. Personne n'est obligé de croire en vos normes. On peut en adopter d'autres. On peut considérer par exemple que, ce qu'il faut valoriser, c'est l'originalité, la nouveauté, l'invention. Comment ceux qui suivraient vos règles pourraient-ils être vraiment créateurs, s'ils sont tout occupés à respecter les interdits dont ils s'entravent eux-mêmes ? Critiquer, réfuter, analyser, être logique, clair, rationnel, etc., toutes ces qualités sont négatives. Le vrai philosophe, au contraire, *crée* des concepts. On se moque de la rigueur. C'est une vertu d'esclave, ou de fonctionnaire.

ANALYPHRON. — Je conviens que ces normes épistémiques ressemblent à des valeurs morales, et qu'elles n'ont, pour notre époque, rien de bien excitant. Je n'ai pas le moyen de les fonder dans des faits absolus. Quant à la question de savoir quelles sont les relations entre l'éthique de la croyance et de l'enquête et l'éthique tout court, elle est complexe, et vous me permettrez de la réserver pour une autre occasion. En parlant de l'éthique de l'enquête, j'ai voulu en fait me référer au pragmatiste Peirce. C'est lui qui, peut-être plus que tout autre, a insisté sur le fait que l'enquête philosophique doit avoir pour but la vérité qui est sa « limite ». Mais il s'agit d'un pragmatisme fort différent de celui dont vous vous faites l'avocat, à la suite de Rorty qui se veut lui-même disciple de Dewey. Votre pragmatisme – que l'on pourrait appeler vulgaire – suppose que, du fait même que vous avez accepté certaines propositions au sein de votre pratique, vous tenez certaines propositions comme « vraies », et cherchez à les conforter. Cela suppose que, même si vous avez la preuve du contraire, vous chercherez à défendre les « vérités » de votre paroisse. Et c'est bien ce qu'implique votre théorie de la vérité comme « compliment » adressé à nos assertions. Mais, selon Peirce, c'est une forme de *wishful thinking*, une manière de prendre ses désirs pour la réalité. C'est ce qu'il appelait du *sham reasoning*, du raisonnement de pacotille. Le vrai raisonneur ou enquêteur, d'après Peirce, ne cherche jamais à bloquer l'enquête. Ce n'est pas parce qu'on *accepte* une proposition qu'elle est vraie. Mais on devrait toujours chercher à accepter les propositions qu'on tient comme vraies (et pertinentes, évidemment : je ne vous demande pas d'accepter tout ce qui est écrit dans le Bottin quand vous faites des recherches en virologie). Le pragmatisme authentique, celui de Peirce, n'est pas ennemi de la vérité.

Il ne s'agit pas non plus de dire que ces vertus épistémiques suffisent, à elles seules, à produire de la bonne philosophie. Mais à tout le moins permettent-elles d'éviter la mauvaise. Peut-être vaut-il mieux ne pas être très original mais ne pas induire en erreur, plutôt que d'être original et de fonder ses raisonnements sur des sophismes. En ce sens, les normes dont je parle sont des normes minimales. Elles ne donnent pas la recette de la bonne philosophie. La philosophie analytique est un peu comme la démocratie. Elle a toutes sortes de défauts, mais c'est encore le moins mauvais régime qu'on connaisse.

Comme on dit, « *There is no other game in town.* », c'est le seul jeu sur la place.

MÉSOTHÈTE. — Je ne comprends toujours pas, Analyphron, pourquoi les analytiques auraient une sorte de privilège dans cette recherche. Les voilà à présent parés des vertus de la démocratie. Mais je peux souscrire à vos vertus et être un philosophe ordinaire, qui se consacre aux sujets qui intéressent les philosophes aujourd'hui, en France et ailleurs, en politique, en éthique, en histoire et en philosophie des sciences, en histoire de la philosophie ou en métaphysique. Pourquoi devrais-je adopter les méthodes de travail de Quine, de Dummett, ou des gens qui écrivent dans *Mind* ? Pourquoi devrais-je imiter leurs tics rhétoriques, appeler mes théories T, T' et T'' et fourrer des petits signes logiques partout dans mes articles ? Vous semblez parler comme si les philosophes continentaux étaient uniquement des déconstructionnistes, des relativistes foucaaldiens, des enfants du siècle deleuzien, ou des post-analytiques rortyens. Vous vous désignez là des adversaires faciles, parce que ce sont des sceptiques qui forment tout le cortège des philosophes hypercritiques de tout poil qu'a produit notre post-modernité. Il y a toutes sortes de philosophes qui ne demandent qu'à faire avancer la vérité, mais qui s'agacent des tics de la secte analytique, et qui y sentent, comme l'a bien dit Philoconte, la coterie et l'arrogance. Et même les sceptiques dont vous parlez peuvent être de bonne foi, être des chercheurs honnêtes et sérieux. Pourquoi un philosophe qui admet les valeurs que vous proposez devrait-il être nécessairement un philosophe analytique ? Pourquoi aurait-il le privilège du sérieux ? Pourquoi faudrait-il qu'il appartienne à un camp ?

ANALYPHRON. — Vous avez raison. Il n'y a pas de privilège spécial des philosophes analytiques dans le respect de ces vertus. Et, encore une fois, je ne dis pas que l'adoption des normes épistémiques dont j'ai parlé doit nous conduire obligatoirement à nous intéresser aux sujets qui intéressent aujourd'hui les philosophes analytiques, comme la philosophie du langage, de l'esprit, la théorie de la référence, ou la théorie de la décision, ni à adopter leurs concepts, comme ceux de « conditionnel contrefactuel », de « désignateur rigide », ou de « survenance ». Si ces intérêts se révèlent sans pertinence, et si ces concepts sont inadaptés, changeons-les. Mais aussi disons pourquoi, discutons-en. Et je crois que les philosophes dont je parle y sont prêts.

MÉSOTHÈTE. — Mais leurs homologues « continentaux » aussi, relativement à leurs intérêts et à leurs concepts.

ANALYPHRON. — En ce cas, tout est bien. *Wait and see* ! Mais vous avez raison. Au fond, je me préoccupe peu de ce qu'on appelle « analytique » ou non un philosophe qui a les vertus qui comptent pour moi. L'important, comme l'a dit Putnam, ce n'est pas d'être analytique ou non, mais d'être un bon ou un mauvais philosophe, et je ne prétends pas que la philosophie analytique soit la seule représentante de la bonne manière de philosopher. On peut être un bon ou un mauvais philosophe quand on s'inscrit dans une tradition qui prend plus spécifiquement ses points de repère, disons, chez Kant, Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Sartre ou Merleau-Ponty, tout comme on peut être un bon ou un mauvais philosophe quand on s'inscrit dans une tradition qui prend ses points de repère chez Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap ou Quine. Le fait même de travailler dans l'une ou l'autre de ces traditions n'est pas en lui-même le gage qu'on fait du bon travail, et on n'est pas obligé d'être dans l'une ou dans l'autre. Si l'épithète « continental » désigne le fait qu'on s'intéresse plus à un mode d'approche des questions philosophiques qui met l'accent sur l'histoire des doctrines et privilégie la saisie de l'unité transversale des problèmes, alors que l'adjectif « analytique » désigne le fait qu'on met plus l'accent sur la résolution systématique des problèmes et sur le détail des descriptions et la solidité des arguments, il me semble que ces deux modes d'approche ne sont pas en compétition mais complémentaires. C'est un peu comme si l'on changeait d'échelle pour faire une carte, le continental privilégiant l'ensemble et les rapports globaux,

l'analytique travaillant dans le détail. Une bonne philosophie doit travailler aux deux niveaux, et ne pas sacrifier l'un même quand elle donne la prééminence à l'autre. En philosophie comme en automobile, on doit souvent changer de vitesse, rouler en première dans les côtes et les terrains ardu, pour rapidement passer à la vitesse supérieure et rétrograder si nécessaire. En fait, les meilleurs des philosophes continentaux savent changer de régime, et les meilleurs des philosophes analytiques aussi. De ce point de vue, il ne devrait pas y avoir de conflit entre les deux styles et les deux modes de travail, et ils devraient pouvoir coexister, comme ils le font déjà quelquefois. Ce qui rend la coexistence plus difficile et moins pacifique n'est pas le fait de s'inscrire dans l'une ou l'autre des traditions, mais le fait de mépriser les valeurs cognitives auxquelles doit répondre, à mon sens, toute enquête philosophique digne de ce nom. Et, de ce point de vue, il me semble que le rejet systématique de notions comme celles de vérité, de rationalité et de discussion critique que pratique une partie de la philosophie dite continentale, au bénéfice de positions relativistes, irrationalistes et déconstructionnistes de diverses sortes, contraste fortement avec la fidélité des analytiques à ces idéaux « classiques ». Il est d'ailleurs d'autant plus dommage qu'on ait tendance, en dehors de nos frontières, à assimiler ce type de philosophie continentale à la « philosophie à la française » que la tradition française en philosophie contient suffisamment d'auteurs qui sont fidèles à ces valeurs rationalistes. Chaque tradition cherche en son sein des réponses à la crise permanente que rencontre la philosophie. Tout ce que je dis, c'est que, plutôt que de mettre cette crise perpétuellement en scène, les philosophes analytiques n'ont pas cherché, dans l'ensemble, à jeter le bébé avec l'eau du bain, et qu'en ce sens ils se sont peut-être donné plus de moyens de sortir de la crise en question, même s'il y a peu de chances qu'ils en soient plus sortis que les philosophes de l'autre « culture ». J'aspire à une banalisation, à une dédramatisation des différences entre les deux styles, ce qui ne veut pas dire que j'aspire à la dissolution de ces différences, bien au contraire.

MÉSOTHÈTE. — On ne peut pourtant pas dire que vous ayez vous-même fait grand-chose pour dédramatiser les choses ! Mais je suis content de vous entendre enfin prendre ce ton moins agressif. Je serais très content de conclure sur cette note que je veux interpréter comme une note optimiste, qui nous montre que nous pouvons espérer une sorte d'accord. Faites-vous, au fond, des choses si distinctes ?

PHILOCONTE. — Quant à moi, j'ai toujours des doutes sur cet accord. Je ne puis m'empêcher de me poser une question, que votre emploi du terme de « culture » me suggère. La philosophie analytique n'est-elle pas, malgré tout ce que vous nous dites, une philosophie très anglo-saxonne ? Les critères stylistiques que vous mettez en avant *paraissent* être universels et reconnaissables par tout philosophe, quelles que soient ses origines géographiques ou culturelles. Mais le « style » analytique, avec son goût pour les exemples concrets, pour la logique, pour les détails, n'est-il pas assez typiquement la marque d'une manière très anglaise de procéder, que l'on retrouve en littérature par exemple ? Et vos idéaux d'une enquête démocratique, orientée vers la vérité, le progrès, ne sont-ils pas la marque d'une mentalité typiquement américaine, abstraite et pleine d'optimisme, propre à une nation d'émigrés et d'ingénieurs ? Au contraire, le style « continental », avec l'accent qu'il met sur l'histoire, la tradition, la profondeur et la synthèse, n'est-il pas assez typiquement germanique ? Il me semble très difficile de sortir de sa culture, de la manière de voir les choses que nos habitudes sociales, politiques, même religieuses, nous ont léguées. Par exemple, la philosophie analytique aurait-elle pu s'établir dans des pays autres que protestants, où l'on insiste sur l'autonomie des individus, sur le libre examen et la responsabilité, sur la promesse et sur une certaine conception du libéralisme économique ? En ce sens, il me semble que non seulement les intérêts philosophiques des uns et des autres, mais aussi les normes et les critères d'évaluation du travail sont relatifs à des ensembles culturels, historiques et géographiques donnés. C'est pourquoi vous ne pouvez pas arguer de leur prééminence sans vouloir en fait imposer votre propre paroisse. Je doute que la philosophie analytique pourra jamais s'établir durablement dans les pays latins

et germaniques, parce qu'il ne fait pas partie du « génie » propre à ces peuples. N'est-ce pas aussi la raison pour laquelle les philosophes analytiques semblent incapables de contribuer de manière intéressante à la philosophie de l'histoire et de la culture ?

ANALYPHRON. — En fait, quand je parlais de « culture », je pensais plutôt à l'opposition célèbre de C.P. Snow entre deux « cultures », la littéraire et la scientifique. Je pensais en particulier à cette différence de culture qui se manifeste dans les manières de travailler des philosophes de l'une et l'autre tradition, et qui tient à mon sens non seulement au type de philosophie qu'ils défendent, mais aux pratiques universitaires qu'ils adoptent. Ce n'est pas un hasard, comme je l'ai déjà dit, si la philosophie analytique s'épanouit mieux dans des pays où une certaine idée, pour parler comme de Gaulle, de l'Université existe encore, ou du moins n'a pas totalement disparu. En France, la philosophie est bien moins associée à une discipline purement universitaire qu'ailleurs, ou, si vous préférez, on ne se considère pas seulement, quand on se dit « philosophe », comme un « *universitaire* », mais aussi comme un « intellectuel ». Ce n'est pas le cas pour le type de figures associées à la tradition analytique. Ainsi Russell n'aurait jamais songé à mélanger ses intérêts « professionnels » en philosophie – ceux pour la logique, la théorie de la connaissance – avec ses interventions sur la scène politique ou sociale. En France, au contraire, on s'attend à ce que quelqu'un qui se dit « philosophe » ait automatiquement ce genre de prises de position dans sa pratique universitaire elle-même, quand il en a une. L'intellectuel qui ne prend pas ces positions est plus ou moins considéré comme un individu incomplet, à qui il manque une case. D'où la méfiance à l'égard des analytiques, qui paraissent l'incarnation même de la philosophie purement professionnelle.

PHILOCONTE. — Et technocrate. Allez-vous, Analyphron, nous donner en exemple les universités américaines, qui s'effondrent sous le néo-puritanisme de la *political correctness* ? Voulez-vous considérer comme un modèle l'absence de responsabilité politique et sociale à laquelle a conduit précisément cette « professionnalisation » de la philosophie ? Ce qui leur manque, c'est justement d'avoir des intellectuels dans le genre des nôtres. Les plus intelligents d'entre eux nous *envient* nos intellectuels.

ANALYPHRON. — *Gasp !* Mais je ne proposerai pas non plus d'envier leurs intellectuels, en tant qu'« intellectuels ». Je veux dire seulement que je ne vois pas pourquoi un philosophe *devrait*, par essence, en tant que philosophe, être un intellectuel au sens où vous l'entendez. Ce qui ne veut pas dire qu'il doive s'enfermer dans sa tour d'ivoire. Et loin de moi l'idée de proposer les universités américaines comme modèle universel. La source profonde de notre désir de voir les philosophes prendre position sur tout est encore l'idée que la philosophie doit prendre en charge tous les domaines qui intéressent tout un chacun, « la vie en général ». Mais, répétons-le, il incombe aussi à la philosophie de hiérarchiser les intérêts, et non d'accepter automatiquement ceux qu'une époque donnée considère comme les siens.

Pour le reste, je suis assez d'accord avec vous, *a priori*, sur la manière dont vous caractérisez les différences « culturelles » entre nos deux traditions. Mais j'ai aussi l'impression que, si l'on joue à votre jeu, les frontières se brouilleront. En fait, l'image d'un type d'esprit rationaliste, logique, davantage partisan de la clarté que de la profondeur, appartient plus typiquement à la manière dont on conçoit traditionnellement l'esprit français, supposé être « cartésien ». Duhem opposait jadis cet esprit, qu'il jugeait « étroit et fort », à l'esprit anglais, qu'il jugeait « ample et faible ». Si bien qu'on serait tenté de penser que, en cette fin de XXe siècle, les choses se sont plutôt renversées : c'est la philosophie du Continent, ou du moins son stéréotype « germanique », qu'ont adopté les Français, qui apparaît « ample et faible », et ce seraient plutôt aux Anglais et aux analytiques qu'on attribuerait le style cartésien « étroit et

fort ». Avouez que cela montre à tout le moins que les cultures changent, ou ne sont pas bien délimitées.

Je me sens cependant, pour ma part, peu porté à faire ce genre de généralisations, que Hume appelait des « probabilités non philosophiques », sur les caractères des peuples et des nations, et encore moins à les faire sur des produits culturels très abstraits comme les philosophies. Je me méfie de ces assimilations culturalistes et relativistes. Il y a des penseurs européens qui incarnent typiquement le rationalisme abstrait, comme les Autrichiens, et pas les stéréotypes « romantiques » auxquels vous faites allusion. On oublie aussi que nombre de penseurs allemands appartiennent à cette tradition rationaliste, qui est précisément celle de la philosophie analytique, et qui s'est exportée dans les pays anglo-saxons. Vos, généralisations achoppent sur le fait que la philosophie analytique, de votre aveu même, a une influence mondiale, et qu'on la trouve aussi bien aujourd'hui en Espagne qu'au Mexique ou au Brésil, qui ne passent pas, que je sache, pour des pays très protestants et anglo-saxons, et sur le fait que la philosophie « continentale », comme vous le savez mieux que moi, est fort bien représentée à présent dans les pays anglo-saxons.

De toute manière, je n'ai pas voulu parler des conditions dans lesquelles un type de philosophie, s'il y a de tels types, peuvent s'implanter ici ou là, même si je ne nie pas ces facteurs culturels. J'ai voulu parler de ce qu'il était souhaitable d'obtenir, à titre idéal et normatif. Même s'il y a des ethos ou des habitus philosophiques distincts, en sommes-nous prisonniers ? Si les valeurs philosophiques que j'ai décrites sont si étrangères à une culture donnée, comment expliquer qu'on puisse les comprendre et les discuter, même quand le caractère « national » n'y porte pas ? Et votre argument relativiste ressemble un peu à celui des dirigeants chinois (continentaux !), quand ils disent que la notion de « droits de l'homme » ne fait pas partie des valeurs traditionnelles du peuple chinois. Peut-être n'en fait-elle pas partie, mais on peut penser qu'elle le devrait, même si cela sonne à vos yeux un peu idéaliste. De même, les valeurs philosophiques que je prône ne sont pas spécialement incarnées dans une tradition donnée – et à cet égard je ne prétends nullement qu'elles soient incarnées dans la tradition américaine ou anglo-saxonne – ; c'est plutôt par la résolution d'adhérer à ces valeurs que se constitue une tradition.

Quant à la soi-disant impuissance de la philosophie analytique à contribuer à la philosophie de l'histoire et de la culture, c'est aussi un préjugé, qui tient au fait qu'on attend une certaine sorte de philosophie de ce type, fortement marquée par l'hégélianisme. Mais cette conception est-elle indépassable ? La différence entre les deux traditions tient plutôt au fait que les philosophes analytiques semblent aujourd'hui plus intéressés par une tentative pour articuler la culture avec la nature. Pourquoi une conception plus naturaliste de la culture serait-elle par essence vouée à l'échec ?

MÉSOTHÈTE. — Me permettez-vous de vous réconcilier en vous disant que l'Europe est riche de ressources variées, et qu'il y a place pour toutes sortes de styles sans détruire son identité, de toute façon plurielle, et qu'il en est de même pour le monde entier ? Essayons de récapituler. Accepteriez-vous, chacun, de nous dire, assez brièvement, comment vous concevez les tâches de la philosophie, sans trop faire allusion à vos paroisses ? Commençons par vous, Philoconte.

PHILOCONTE. — A mon sens, il faut résolument voir les choses d'un point de vue historique, que les analytiques ont trop tendance à ignorer. La philosophie ne peut plus être aujourd'hui ce qu'elle a été autrefois, l'alliée de la théologie, puis de la science. Elle ne peut plus prétendre à nous procurer un salut, ou une connaissance. Elle ne peut même plus viser à fonder la connaissance ou la morale. Ne vous en déplaise, Analyphron, elle ne peut plus s'autoriser des idéaux des Lumières, de la Raison et de la Vérité, qui ont trop souvent fait la preuve de leur caractère étroit et oppressif. Il ne servirait à rien d'essayer de trouver des substituts de science, de théologie ou de morale. Que reste-t-il à la philosophie ? D'abord, une tâche critique, celle de critiquer ces illusions partout où elles ne manquent pas de resurgir. Je serais

assez d'accord avec Wittgenstein pour voir en elle une anti-mythologie. Mais il ne faut pas en conclure que les mythologies philosophiques devraient être dénoncées au nom de la science ou d'une quelconque vérité. Elles doivent l'être par une relecture du passé de la philosophie. En pratiquant l'histoire, nous comprenons comment on a pu penser, à telle ou telle époque, les problèmes qui semblent être ceux d'aujourd'hui, mais qui sont foncièrement différents néanmoins. Nos conceptions présentes en procèdent. Il y a là, si vous voulez une sorte de cercle, qui n'est pas sans lien avec le cercle « herméneutique ». Ce que la philosophie doit faire, c'est examiner à quelles conditions on a pu penser certaines questions, et ces conditions délimitent ce qui est encore *pensable* aujourd'hui. C'est pourquoi il n'y a pas d'autre méthode qu'*historique* et *réflexive*. Historique, car nous ne pouvons pas nous placer, comme le voudraient les philosophes analytiques, dans une sorte de table rase sans présupposés : nous sommes dans un temps donné, et sur un lieu donné (la planète Terre n'est plus tout à fait la même qu'il y a seulement un siècle, les hommes l'ont transformée radicalement). Réflexive, car la philosophie a toujours pour tâche de réfléchir sur elle-même, sur sa possibilité. C'est pourquoi on ne peut pas penser « au premier degré », comme Analyphron nous le recommande. On retomberait dans le cercle du dogmatisme. La philosophie ne se limite cependant pas à cette tâche critique, et elle a aussi un rôle positif à jouer. Il consiste à dégager les potentialités de la science, mais aussi des pratiques plurielles qui surgissent dans les arts, dans la vie quotidienne, et à explorer les possibilités nouvelles qu'elles nous offrent. Je dirais que la philosophie doit s'intéresser à la vie humaine dans son ensemble, et qu'en ce sens elle n'a de fondement qu'anthropologique. Sa seule question est, de ce point de vue : « Qu'est-ce que l'homme ? ». Et c'est pourquoi elle doit avoir une orientation résolument *pratique*. J'ai trop souvent l'impression que les analytiques l'oublient, tout comme ils oublient que tous ces problèmes sont étroitement liés. Le point de vue philosophique doit être *synoptique*, et synthétique. Il ne peut découper la réalité en petits morceaux, avec pour chacun un spécialiste – philosophe du langage, de la logique, des mathématiques, ou même de la morale –, chargé de rentabiliser son domaine. Cette espèce de conception tayloriste de la philosophie est l'anti-philosophie même.

ANALYPHRON. — A quoi bon prêcher ? Ce qui compte n'est pas ce qu'on dit, mais ce qu'on fait. Nous avons déjà trop cédé au péché usuel des philosophes, qui passent plus de temps à dire ce que la philosophie est, a été, ou doit être, qu'à en faire vraiment. Je vous surprendrai peut-être, Philoconte, si je vous dis que je trouve qu'il y beaucoup de choses sages et justes dans ce que vous venez de dire, et que je suis en partie d'accord. Mais en partie seulement.

Je pense comme vous que la philosophie est, pour une bonne part, sinon pour la plus grande part, un discours de second ordre, au sens de Ryle, ce qui veut dire qu'elle porte essentiellement sur nos concepts, et non, comme la science, sur les choses. Elle vise d'abord à les analyser et à les rendre plus clairs. Ces concepts sont ceux que nous avons déjà, et ce sont surtout ceux de la science et du sens commun. Ce sont aussi, à un niveau de réflexion supérieur, ceux de la philosophie elle-même à travers son histoire, dans la mesure où elle est déjà une réflexion sur les concepts communs et scientifiques. La philosophie peut aussi, par l'analyse des grands concepts unificateurs – ceux de connaissance, de vérité, de valeur, d'existence, de cause –, nous dire quelque chose de la réalité, mais ces concepts eux-mêmes sont des concepts de second ordre qui ne jouent pas de rôle effectif dans la connaissance scientifique, qui reste le modèle même de la connaissance. Sans connaissance du monde, nous ne pourrions pas savoir si nos prétentions à la vérité ou à la connaissance sont justifiées. Dire que la philosophie est un discours de second ordre n'implique cependant pas que ce soit une forme de savoir distinct de celui des sciences empiriques, qui porterait sur des liaisons *a priori* de concepts ou de significations. Je suivrai Quine en disant que la limite n'est pas nette. Ce que nous savons *de nos concepts* ne vient pas seulement d'une sorte d'introspection réflexive, mais aussi de disciplines comme la psychologie et l'histoire des sciences,

et *ce* que nous savons de notre langage, nous l'apprenons en grande partie de la linguistique. Mais je ne suivrai pas Quine pour dire qu'il y a une continuité complète avec les sciences, et qu'il faut seulement devenir psychologue, linguiste, sociologue ou biologiste. Vous me direz que je ne peux pas avoir le beurre et l'argent du beurre, reconnaître à la fois la fonction conceptuelle de la philosophie et sa fonction cognitive. Mais il me semble que les deux sont compatibles. Pour cela, je distinguerai deux tâches – à mon sens complémentaires – de la philosophie, en reprenant une distinction d'un philosophe analytique moins connu que les autres, mais qui fut l'un des grands cambridgiens de l'époque héroïque, C. D. Broad. C'est la distinction entre la part *critique* et la part *spéculative* de la philosophie.

Je vous ai dit tout à l'heure que l'on devait reconnaître le caractère normatif des concepts centraux de l'enquête philosophique : ceux de croyance, de vérité, de justification, et bien entendu celui de valeur. Cela veut dire qu'il y a quelque chose comme des propositions correctes ou incorrectes en philosophie, quelque chose comme avoir raison ou tort. Et cela veut dire aussi qu'il y a des propositions qui sont sensées et d'autres qui ne le sont pas. La tâche critique de la philosophie consiste à distinguer le sens du non-sens, ce qui peut être dit de ce qui ne peut pas être dit, le pensable du non-pensable. Platon, Aristote, Kant et bien d'autres ont chacun à leur manière essayé de tracer ces limites. Les philosophes analytiques du XXe siècle aussi, en accentuant le rôle du langage et de la signification linguistique dans la recherche de ces limites. Ils ont tenu qu'il y avait un type particulier d'erreur philosophique qui consistait à appliquer des concepts là où ils ne devraient pas s'appliquer, à faire de mauvais usages des concepts et des mots. Si l'on perd cette fonction critique, tout discours est aussi bon qu'un autre, et on assiste à cette sorte de pluralisme débridé qui passe pour de la tolérance et de l'anti-dogmatisme, mais qui est en réalité un dogmatisme pire que celui qu'il prétend dénoncer, parce qu'il est prêt à accepter n'importe quoi.

Mais, si on identifie la philosophie *uniquement* à cette tâche critique, si on en fait uniquement une recherche thérapeutique du non-sens ou une anti-mythologie, on fait aussi une erreur, parce qu'on tend à croire que les limites du sens tiennent seulement à l'usage de nos concepts et de nos mots. C'est l'erreur que font les philosophes du langage ordinaire, mais c'est aussi, dans un contexte très distinct, celle des philosophes qui entendent nous confiner à l'histoire de la philosophie, conçue comme une enquête qui réfléchit uniquement sur les concepts et les doctrines *philosophiques*. Dans un cas comme dans l'autre, le philosophe y gagne l'impression qu'il a une tâche bien à lui, qui lui garantit son statut professionnel autonome. Mais, comme je l'ai déjà dit, nous héritons nos concepts et nos significations des connaissances scientifiques empiriques. Le philosophe n'a pas de privilège particulier par rapport au sens commun ou aux scientifiques. Lui aussi doit justifier ses assertions. Mais il ne peut pas le faire comme le savant, car il n'a pas de méthode expérimentale, ou quelque chose qui en approcherait. Il ne peut pas le faire comme le sens commun, qui n'a pas les moyens de la critique. Comment peut-il faire ? C'est ici qu'il doit cesser d'être purement analytique et critique. Il doit essayer de construire des concepts (pas simplement de les « créer », comme le ferait un artiste) et d'entreprendre une tâche systématique que Broad appelle la tâche *spéculative* de la philosophie. Construire des concepts, cela veut dire essayer d'articuler un système de pensée qui, comme le disait l'américain Wilfrid Sellars, cherche à montrer comment « les choses tiennent entre elles ». Ici, la philosophe peut essayer de formuler quelque chose que je ne renoncerais pas à appeler des théories. Bien sûr, ces théories ne sont pas scientifiques, elles n'obéissent pas à de tels critères. Elles peuvent néanmoins viser à réaliser des explications d'une sorte particulière, dont les critères de validité sont surtout la cohérence et la connexion des concepts employés, mais aussi une certaine plausibilité du point de vue empirique. Ces théories ne doivent pas être des constructions en l'air ; elles seraient spéculatives au mauvais sens du terme. On doit pouvoir déterminer si elles sont correctes ou non. On doit pouvoir les critiquer. C'est la part synoptique et synthétique de la philosophie.

Quand je parle ici de synthèse, je ne veux pas dire qu'il faille bâtir des systèmes synthétiques de la réalité comme le faisaient les classiques, ou des systèmes idéalistes qui déduisent tout le réel de la pensée, comme les post-kantiens. Je ne fais pas non plus allusion au sens très faible de « synthèse » que peut vouloir un auteur comme Wittgenstein, qui soutenait que le mieux que nous puissions obtenir est une sorte de vision synoptique, d'*Übersichtliche Darstellung*. Les synthèses dont je parle peuvent être locales. Elles peuvent porter sur un ensemble de concepts restreints à un domaine, comme celui de la philosophie du langage, la philosophie de l'action, ou la philosophie de la notion de causalité. En ce sens, il y a des philosophes analytiques systématiques, comme Dummett, Davidson, Quine, Rawls, l'australien Amstrong, le britannique Hugh Mellor, ou l'américain David Lewis. Dans une certaine mesure, ces gens ont quelque chose comme un système, en un sens qui peut rappeler les synthèses du passé. Mais, étant donné la complexité, la difficulté et la technicité des discussions philosophiques contemporaines, bâtir un système aujourd'hui est un peu trop pour un seul homme, si cela veut dire examiner la totalité des problèmes et en traiter avec le degré de détail nécessaire à la spécialisation de chaque branche du savoir. Comme l'a dit Hintikka, celui qui voudrait bâtir un système aujourd'hui serait un peu comme un général qui prendrait modèle sur la guerre napoléonienne au temps de la Guerre des étoiles. Il se peut que les systèmes du futur ne seront pas le fait d'un seul philosophe, mais de groupes d'individus travaillant en commun. C'est un peu ce qui se passe déjà en philosophie de l'esprit, ou dans les théories contemporaines sur l'utilitarisme. Peut-être que les systèmes du futur seront anonymes, et le produit de discussions et d'élaborations collectives. Pourquoi pas ? Notre conception du « grand philosophe » en prendra pour son grade, et les journaux pourront toujours se plaindre qu'on n'ait plus de « géants » de la pensée, mais les géants seront peut-être des groupes entiers de chercheurs. Vous me direz que cela consacre la primauté des grandes surfaces sur la petite distribution, mais vous aussi vous poussez votre chariot le samedi dans les supermarchés. Que vous le vouliez ou non, vous êtes un client parmi d'autres : la recherche philosophique a peut-être autant à gagner en étant plus collective et moins individualisée que quand elle reste conforme au stéréotype du penseur génial et solitaire (auquel, j'en conviens, il est difficile de renoncer tout à fait). J'ai bien conscience du fait que ce modèle est aux antipodes de la conception encore romantique que propose, par exemple, Deleuze, pour qui le philosophe est un « créateur de concepts » absolument unique. Mais la philosophie *doit-elle* se conformer à ce modèle ?

Vous me dites que cela laisse de côté la morale, la pratique. Je conviens en effet que nous gardons l'image du philosophe comme un guide de vie, et que nous avons même tendance, face à cette « technicisation » de la philosophie, à avoir la nostalgie des sages hellénistiques, comme en toute période de crise. Cela conduit beaucoup de philosophes qui désespèrent de voir la philosophie contribuer à la connaissance à réinstaurer le primat, voire l'exclusivité, de la raison pratique, ou à soutenir que la philosophie ne peut être qu'une sagesse. L'historien Pierre Hadot prétend même que la philosophie antique n'a *jamaïs* été vraiment théorique. Cela me paraît absurde. Je voudrais souligner d'abord que rien de ce que j'ai dit des tâches critique et spéculative de la philosophie n'exclut l'examen de nos croyances et concepts moraux ; la tradition analytique s'est tout autant consacrée à ces croyances et concepts qu'à ceux du domaine théorique. Il est vrai que le domaine pratique est celui où nous avons le sentiment que les raisonnements, les analyses, les théorisations, sont les plus fragiles et peut-être les plus inutiles. Mais cela ne veut pas dire qu'on ne puisse pas y raisonner, y évaluer nos croyances, et chercher aussi à savoir lesquelles ont le plus de chances d'être correctes. Vouloir à tout prix séparer ce domaine des normes de correction du discours que nous sommes prêts à admettre (du moins, que je suis prêt à admettre) dans le domaine théorique, ce serait avouer que tout y est affaire d'intuition, d'une sorte de sens de ce qui est bon ou juste. Sans dire que nos théories morales peuvent être évaluées rationnellement

au même titre que nos théories cognitives, je n'irai pas jusqu'à dire qu'elles ne peuvent pas être évaluées du tout. J'ajouterai là-dessus une dernière chose. Quand on parle d'éthique, cela renvoie-t-il seulement aux questions traditionnellement désignées comme telles ? L'éthique ne s'applique-t-elle pas aussi à ce secteur de la vie qui consiste à mener une enquête dans le domaine de la connaissance, et dont la philosophie fait aussi partie ? L'éthique ne consiste-t-elle pas aussi à bien faire son travail quand on a adopté une certaine profession, y compris celle de philosophe ? En ce sens, n'est-elle pas aussi le respect de règles d'enquête ? Cette éthique minimale est peut-être au moins aussi importante que celle qui porte sur les problèmes de « la vie ». Elle en fait même partie. Les gens qui parlent d'éthique oublient trop souvent qu'il y a une éthique de la croyance et de la connaissance, qui consiste à formuler et à évaluer des valeurs proprement cognitives.

PHILOCONTE. — Je n'en disconviens pas, mais je ne vois pas pourquoi un philosophe, disons, nietzschéen, ferait moins bien son travail qu'un philosophe analytique. Mais brisons là ; vous commencez à vous répéter, moi aussi, je l'avoue. En tout cas, je crois que j'aurai réussi au moins à vous faire faire une chose que vous n'aimez pas : un peu de philosophie sur la philosophie, de métaphilosophie.

ANALYPHRON. — Et, à vous, j'ai peut-être fait faire un peu de philosophie au premier degré.

PHILOCONTE. — Mais les deux ne sont pas séparables ! Philosopher, c'est toujours philosopher sur la philosophie.

MÉSOTHÈTE. — Ah ! non ! Cette fois-ci, il faut s'arrêter. Merci, messieurs. Le bar ferme et il nous faut quitter les lieux. Le temps s'est un peu éclairci. Peut-être pourrons-nous demain aller faire une promenade à Repulse Bay.

Avant la fin de nos entretiens, j'avais demandé à Analyphron un petit index des principaux auteurs qu'il citait et le titre de l'un de leurs ouvrages majeurs. (Més.)

Armstrong, D.M (1926-). Philosophe australien, *Les Universaux et le réalisme scientifique* (1978), 15, 183, 237.

Austin, J.L. (1911-1960). Philosophe britannique, *Quand dire c'est faire* (1962), 14, 30, 98, 100, 102, 103, 132.

Ayer, A.J. (1910-1989). Philosophe britannique, *Langage, vérité et logique* (1936), 29, 127.

Braithwaite, R.B. (1908-1989). Philosophe des sciences de Cambridge, *La pensée scientifique* (1953), 30.

Broad, C.D. (1887-1971). Philosophe britannique, *L'esprit et sa place dans la nature* (1925), 30, 235-237.

Carnap, R.(1891-1970). Philosophe allemand, principal représentant du positivisme logique, *La syntaxe logique du langage* (1935), 13, 16, 28, 30, 31, 71-72, 73, 80-81, 118, 119, 182, 183, 184, 209.

Cavell, S. (1930-). Philosophe américain, *Les voies de la raison* (1976), 99, 100, 143, 208, 210.

Chisholm, R. (1917-). Philosophe américain, *La première personne* (1979), 163.

Couturat, L. (1874-1914). Logicien français, *Les principes des mathématiques* (1903), 27.

Davidson, D. (1917-). Philosophe américain, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation* (1984), 13, 15, 36-38, 130-131, 189, 192, 211, 212, 237.

Dennett, D. (1944-). Philosophe américain, *La stratégie de l'interprète* (1987), 13, 215.

Dretske, F. (1935-). Philosophe américain, *La connaissance et le flux de l'information* (1981), 145.

Dummett, M. (1925-). Philosophe et logicien britannique, *La vérité et autres énigmes* (1973), 15, 54, 105, 115, 131, 237.

Field, H. (1946-). Philosophe américain, *La science sans les nombres* (1981), 183.

Fodor, J. (1935-). Philosophe américain, *The language of thought* (1975), 140, 189.

Frege, G. (1848-1925). Logicien allemand, fondateur de la philosophie analytique, *Fondements de l'arithmétique* (1883), 25, 32-46, 73, 91, 104, 136.

Geach, P.T. (1908-). Philosophe et logicien britannique, *Référence et généralité* (1962), 161.

Goodman, N. (1906-). Philosophe américain, *La structure de l'apparence* (1951), 16, 28, 122, 128, 157, 180, 182, 183.

Grice, H.P. (1913-1988). Philosophe oxfordien, *Logique et conversation* (1975), 132.

Hare, R.M. (1919-). Philosophe oxfordien, *Le langage de la morale* (1952), 92-93, 101, 127.

Hintikka, J. (1929-). Philosophe et logicien finlandais, *Models for modalities* (1966), 193, 211, 237.

Kaplan, D.(1933-). Philosophe et logicien américain, *Les démonstratifs* (1977), 118, 142, 154, 155.

Kripke, S. (1940-). Philosophe et logicien américain, *La logique des noms propres* (1972), 51, 123, 124, 137-138, 142, 156, 157, 161, 209, 215.

Lewis, D. (1941-). Philosophe américain, *Sur la pluralité des mondes* (1986), 15, 142-143, 183, 207, 237.

Mellor, D.H. (1940-). Philosophe cambridgien, *Questions de hasard* (1972), 237.

- Moore, G.E. (1872-1958). Philosophe cambridgien, *Principia Ethica* (1903), 14, 26, 29, 56-57, 85, 86-89, 91, 96, 98, 115, 155, 170, 197, 202.
- Nagel, T. (1940-). Philosophe américain, *Le point de vue de nulle part* (1986), 142, 168.
- Neurath, O. (1890-1947). Philosophe autrichien positiviste, *Œuvres philosophiques et méthodologiques complètes* (1981), 26, 76-77, 125, 146.
- Nicod, J. (1902-1929). Philosophe analytique français, *La géométrie dans le monde sensible* (1925), 27, 156.
- Parfit, D. (1947-). Philosophe britannique, *Raisons et personnes* (1984), 166, 200.
- Popper, K. (1905-1995). Philosophe autrichien, *Logique de la découverte scientifique* (1935), 28, 30, 77, 78, 182.
- Putnam, H. (1925-). Philosophe et logicien américain, *Raison, vérité et histoire* (1979), 117, 118, 134, 135, 138, 167, 182, 209, 211, 227.
- Quine, W.V.O. (1908-). Philosophe et logicien américain, *Le mot et la chose* (1960), 13, 15, 28, 30, 112, 117, 118, 119-128, 132, 133, 134, 143, 146, 159, 166, 183, 189, 203, 204, 209, 211, 215, 230, 234, 237.
- Ramsey, F. (1903-1930). Philosophe cambridgien, *Les fondements des mathématiques et autres essais* (1930), 26, 52, 68, 89, 115, 170.
- Rawls J. (1925-). Philosophe américain, *Théorie de la justice* (1971), 15, 128, 201, 237.
- Reichenbach, H. (1891-1953). Philosophe allemand positiviste, *La philosophie de l'espace et du temps* (1928), 28, 69, 70, 118.
- Rorty, R. (1930-). Philosophe américain, *L'homme spéculaire* (1978), 53, 100, 124, 208, 209, 212, 221, 225.
- Russell, B. (1872-1970). Philosophe et logicien britannique, *Principia Mathematica* (1910), 25, 29, 32, 44, 45, 46, 49-55, 61-63, 68, 70, 136-137, 150, 160, 174, 189, 202.
- Ryle, G. (1900-1976). Philosophe oxfordien, *Le concept d'esprit* (1949), 13, 30, 94-95, 96, 102, 105, 133, 234.
- Schlick, M. (1880-1936). Philosophe allemand, fondateur du Cercle de Vienne, *Théorie générale de la connaissance* (1928), 26, 68-70, 74, 75, 76, 146.
- Searle, J. (1930-). Philosophe américain, *Les actes de langage* (1969), 132, 168.
- Sellars, W. (1912-1989). Philosophe américain, *Science, perception et réalité* (1962), 13, 28, 115, 134, 237.
- Strawson, P.F. (1919-). Philosophe oxfordien, *Les individus* (1959), 13, 48, 103-104, 147.
- Tarski, A. (1901-1983). Logicien, membre de l'Ecole de Lvov-Varsovie, *Logique, sémantique, métamathématique* (1956), 26, 28, 7880, 130, 174.
- Williams, B. (1929-). Philosophe britannique, *L'éthique et les limites de la philosophie* (1987), 199-200.
- Wittgenstein, L. (1889-1951). Philosophe autrichien, *Recherches philosophiques* (1958), 13, 16, 17, 20, 22, 26, 29, 36, 55, 64-68, 73, 75, 82, 83, 86, 90-91, 99, 112, 115, 116, 123, 124, 133, 146, 147, 157, 189, 198, 203, 211, 233, 237.

actes de langage, 98, 102-103, 132.

action, 37-38, 95, 102, 103, 141.

analyse, 63, 64, 71, 91-92, 97, 104, 108-109, 112-114, 115, 146, 235-238.

analytique/synthétique, 42, 7476, 107, 110, 112-113, 119.

anti-philosophie, 99, 100, 101, 208, 228.

atomisme, 65, 146, 189.

attitudes propositionnelles, 40, 67, 137, 138.

causalité, 94, 138, 139, 140, 141.

concept, 42, 48, 106-107, 188-193, 202-203, 234.

croyance, 89, 96, 113, 141, 155156, 187, 197, 199, 207, 222.

déflationnisme, 88, 98, 100, 101, 220-225.

descriptions, 49-52, 136-137.

énigmes, 165-170, 172, 173-178, 198.

esprit, 72, 94-95, 102, 133-134.

éthique, 56, 67, 127, 128, 224-225, 229, 234, 238-239.

éthique de l'enquête, 187, 206207, 213-239.

expériences de pensée, 111, 150, 165-169, 173-178, 199-203.

fonctionnalisme, 134, 209.

histoire de la philosophie, 172, 173, 177, 184-196, 223.

holisme, 77, 112, 122, 146, 188196.

idéalisme, 45-46, 53, 54, 58, 59, 63, 69, 74, 80, 147.

indétermination de la traduction, 119-121, 123-126.

induction, 63, 122, 165, 182, 187.

intentionnalité, 121, 135-142, 145.

intuition, 114-115, 175, 199-201, 204.

langage, 52-54, 86, 90, 93, 118, 129, 130, 132, 136, 147, 148, 198.

langage ordinaire, dialogue III, *passim*.

logicisme, 42-45.

logique, 33-52, 70, 78, 81, 119.

matérialisme, 70, 72, 102, 126, 133.

mentalisme, 121, 132-134, 135, 139, 140.

métaphysique, 77, 82, 90, 92, 142-143, 173.

moutons, 63.

naturalisme, 57, 116, 126, 133, 139, 145.

nombre, 42-45.

noms propres, 49-52.

norme, 58, 82-83, 116, 145-146, 219, 222-227, 228, 229, 239.

paradoxes, 45, 149, 150-165, 174, 196-197.

pensée, 106.

perception, 87, 105-106, 191.

platonisme, 42, 47, 57-58, 61, 82.

positivisme logique, 21, 68-83, 86, 118, 126, 205, 214.

post-analytique, philosophie, 100, 101, 194, 208, 209-211, 223, 226, 228.

pragmatisme, 27, 89, 125-126, 210, 225.

proposition, 52, 65, 86-87.

psychologisme, 53-54, 58, 82, 141, 148.

quiétisme, 83, 99.

réductionnisme, 30, 58, 64, 108, 112, 113, 136, 140.

réalisme, anti-réalisme, 41, 47, 59, 80, 86, 130-132, 138, 184.

référence, 39, 47-51, 136-137, 139.

règle, 82, 112, 116, 123.

relativisme, 190-196, 202, 230-232.

relation, 34, 46, 57, 169.

scepticisme, 97, 98, 123, 124, 208, 226.

scolastique, 173, 180-184.

sense data, 63, 87.

sens, non-sens, 39, 73, 75-76, 80-83, 92, 93, 97, 235-236.

sens commun, 21, 86-88, 108, 176, 177-178, 200-205.

signification, 50, 75, 119-121.

thérapeutique, 30, 86, 101, 198, 236.

transcendantal, 67, 103-104, 146-148.

université, 24, 230.

universaux, 183, 192-193.

vaches, 88-89.

vérification, 73, 74, 76, 78, 129.

vérité, 79-80, 129-131, 187-188, 194, 196, 197, 214, 215, 217, 219, 220-225.

RÉFÉRENCES

- Analyphron et Philoconte m'ont chacun fourni quelques références pertinentes pour leurs débats (Més.).
- Andler, D., 1993, « La philosophie, le philosophe et les sciences cognitives », *Intellectica*, 17.
- Benmakhlouf, A., 1995, *Bertrand Russell, l'atomisme logique*, Paris, PUF.
- Bouveresse, J. 1983, « Why I am so very Unfrench », in *Philosophy in France Today*, ed. A. Montefiore, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1984, *Le philosophe chez les autophages*, Paris, Minuit.
- 1985, *Rationalité et cynisme*, Paris, Minuit.
- 1992, « Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme », in Cometti, 1993.
- 1992 a, « Une différence sans distinction ? », in Proust ed., 1992.
- 1996, *La demande philosophique*, L'Eclat, Combas.
- Broad, C.D. 1924, « Critical and Speculative Philosophy », in J.H. Murihead, ed. *Contemporary British Philosophy*, 1924, Londres, Allen and Unwin.
- Coffa, A., 1992, *To the Vienna Station*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cohen, L. J., 1986, *The Dialogue of Reason, an Analysis of Analytic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- collectif, *La philosophie analytique*, Paris, Minuit, 1962.
- Cometti, J.P., ed., 1993, *Lire Rorty*, L'Eclat, Combas.
- Cooper, D.E. 1994, « Analytic and Continental Philosophy », *Proceedings of the Aristotelian Society*, XCIV.
- Craig, E.J., ed, à paraître, *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Londres.
- Deleuze, G. et Guattari, F., 1991, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Minuit.
- Descombes, V., 1979, *Le même et l'autre, Quarante cinq ans de philosophie française*, Paris, Minuit.
- Edwards, P., ed, 1967, *The Encyclopedia of Philosophy*, Mac Millan, Londres.
- Engel, P., 1978, « Du bon usage des banalités », *Critique*, 369 « La philosophie malgré tout ».
- 1988, « Continental Insularity : Contemporary French Analytical Philosophy », in A.P. Griffith, ed. *Contemporary French Philosophy*, Cambridge University Press.
- 1991, « French and American Philosophical Dispositions », *Stanford French Review*, 15, 2.
- 1991 a, « Interpretation without Hermeneutics », *Topoi*, 10 (ed. Mulligan).
- 1992, « Le rêve analytique et le réveil naturaliste », *Le débat*, 72.
- 1993, ed., *The Analytic-Continental Divide*, *Stanford French Review*, 17-2.
- 1993 a, « Is There a Path Out of the Analytic-Continental Divide ? », *Stanford French Review*, 17, 2.
- 1994, « The Decline and Fall of French Nietzscheo-Structuralism », in Smith ed. 1994.
- 1995, « La philosophie peut-elle échapper à l'histoire ? », *Autrement*, 150-151, *Passés recomposés, champs et chantiers de l'histoire* ed. J. Boutier.
- 1996, « La recherche en philosophie analytique », in *La recherche philosophique en France*, ed. P. Magnard et Y.C. Zarka, Paris, Mission scientifique et technique du ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche.

- à paraître, « La philosophie analytique a-t-elle besoin d'un tournant historique ? », in *La philosophie analytique et l'histoire de la philosophie*, ed. J.M Vienne, Paris, Vrin.
- à paraître, « La philosophie analytique est-elle morte ? ».
- à paraître, « Analytic Philosophy and Cognitive Norms », *The Monist*.
- Gaucher, M., ed, 1992, *La philosophie qui vient, Le Débat*, 72. Goldstein, L., 1990, *The Philosopher's Habitat, an Introduction to, and Investigations in, and Applications of Modern Philosophy*, Routledge, Londres.
- 1994, « Escher, Reflexivity, Contradiction and Paradox », conférence inédite.
- Grayling, A. C., ed., 1995, *Philosophy, a Guide through Me Subject*, Oxford, Oxford University Press.
- Granger, G., 1989, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, O. Jacob.
- Gueroult, M., 1979, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier.
- Haack, S., 1995 « Concern for Truth, What it Means and Why it Matters », in P. Grood et al., 1995, *The Flight from Science and Reason, Annals of the New York Academy of Science*, John Hopkins University Press.
- Harrison, B., 1991, « Heidegger on Truth », in Mulligan, 1991.
- Heal, J., 1987, « The Disinterested Search for Truth », *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXXVIII.
- Jacob, P., 1981, *L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, Paris, Minuit.
- Kambouchner, D., ed., 1995, *Les notions philosophiques*, 3 vol. Paris, Gallimard.
- Larmore, C., 1992, « Convictions philosophiques », in Proust 1992. Mackie, J.L., 1972, *Truth, Probability and Paradox*, Oxford, Oxford University Press.
- Magee, B., ed., 1971, *Modern British Philosophy*, Paladin, St Albans. Mc Culloch, G., 1994, *Sartre for Analytic Philosophers*, Routledge, Londres.
- Meyer, M., ed., 1994, *La philosophie anglo-saxonne*, Paris, PUF. Moore, F.C.T., 1995, *Bergson, Thinking Backwards*, Cambridge, Cambridge University Press
- Morton, A., 1995, *Philosophy in Practice*, Blackwell, Oxford. Mulligan, K. ed, 1991, *Continental Philosophy Analyzed, Topoi* 10. Nielsen, K., 1994, « Broad's Conception of Critical and Speculative Philosophy », *Dialectica*, 48.
- Panaccio, C., 1994, « De la reconstruction en histoire de la philosophie », in G. Boss, ed., *La philosophie et son histoire*, Zurich, Le Grand Midi.
- 1995, « Philosophie et vérité », in J. Proust et E. Schwarz, eds, *La connaissance philosophique, la philosophie de G. Granger*, Paris, PUF. 1994.
- Passmore, J., 1967, *A Hundred Years of Philosophy*, Penguin Books, Londres.
- 1981, *Modern Philosophers*, Duckworth, Londres. Proust, J., ed., 1992, *La philosophie continentale vue par la philosophie analytique, Philosophie*, 35.
- Putnam, H., 1992, *Renewing Philosophy*, Harvard, Harvard University Press.
- Récanati, F., 1984, « Pour la philosophie analytique », *Critique*, 444.
- 1992, « La philosophie analytique est-elle dépassée ? » in Proust, 1992.
- Renaut, A., 1992, « Philosopher après le dernier philosophe », *Le Débat*, 7.
- Renaut, A. et Mesure, S., 1996, *La guerre des dieux*, Grasset, 1996, Paris.
- Rorty, R., 1979, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Princeton University Press, tr.fr. T. Marchaisse, *L'homme spéculaire*, Paris, Seuil 1990.

- 1982, *Consequences of pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, tr. fr. J.P. Cometti, *Conséquences du pragmatisme*, Paris, Seuil, 1993.
- « Réponse à Jacques Bouveresse », in Cometti, 1993.
- Sainsbury, M., 1990, *Paradoxes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Skorupski, J., 1991 « The Legacy of Modernism », *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXXI.
- 1993, *English-Language Philosophy 1750 to 1945*, Oxford University Press, 1993.
- Smith B., ed, 1994, *French Philosophy and the American Academy*,
- The Monist Philosophical Library, Open Court, La Salle, Ill. Smullyan, R., 1978, *What is the Name of This Book ?* Prentice Hall, tr. fr. P. Berloquin, Paris, Dunod, 1981.
- Sorensen, R., 1989, *Blindspots*, Oxford, Oxford University Press.
- 1991, *Thought Experiments*, Oxford, Oxford University Press.
- 1992, *Pseudo-problems, How Real Analytic Philosophy is Done*, Londres, Routledge.
- Tiercelin, C., 1991, *Peirce et le pragmatisme*, Paris, PUF.
- Twinnee, J., ed., 1995, *The Oxford Guide to Philosophical Jokes*, Oxford, Oxford University Press.
- Virvidakis, S., 1996, *La robustesse du bien*, Nîmes, J. Chambon. Vuillemin, J., 1991, *What are Philosophical Systems ?* Cambridge, Cambridge University Press.
- Wang, Hao, 1985, *Beyond Analytic Philosophy*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Zaslowski, D., 1978, « La philosophie analytique », in Belaval, ed., *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, Gallimard.

J'ai aussi demandé à Analyphron de me donner une liste d'une douzaine de livres de philosophie analytique traduits en français et qu'il jugeait à la fois importants et accessibles.

- Carnap, R., *Signification et nécessité*, tr. F. Rivenc et P. de Rouilhan, Gallimard, Paris, 1996.
- Davidson, D., *Actions et événements*, tr. P. Engel, PUF, Paris, 1993. Dummett, M., *Philosophie de la logique*, tr. F. Pataut, Minuit, Paris, 1991.
- *Les origines de la philosophie analytique*, tr. M. Lescourret, Paris, Gallimard, 1991.
- Frege, G., *Ecrits logiques et philosophiques*, tr. C. Imbert, Seuil, Paris, 1971.
- Goodman, N., *Faits, fictions et prédictions*, tr. Y. Gauthier et alii, Paris, Minuit, 1983.
- Jacob, P. (dir. et tr.), *De Vienne à Cambridge*, Paris, Gallimard, 1981. Kripke, S., *La logique des noms propres*, tr. P. Jacob et F. Récanati, Paris, Minuit, 1982.
- Moore, G.E., *La genèse de la philosophie analytique*, tr. F. Armengaud, Klincksieck, Paris, 1988.
- Quine, W.V.O., *Poursuite de la vérité*, tr. M. Clavelin, Seuil, 1994. Russell, B., *Problèmes de philosophie*, tr. F. Rivenc, Payot, Paris 1991. Ryle, G., *Le concept d'esprit*, tr. S. Stem-Gillet, Paris, Payot, 1976. Strawson, P.F., *Analyse et métaphysique*, Paris, Vrin, 1988. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. G. Granger, 1992.
- *Le cahier bleu et le cahier brun*, tr. M. Goldberg et J. Sackur, Gallimard, Paris, 1996.

[1] Authentique. (*Note de Mésothète*)

[2] Il est même, du point de vue géographique, un courant « continental », dont l'épicentre est pour certains l'Autriche. C'est pourquoi certains auteurs préfèrent, quand ils opposent la philosophie « analytique » à la philosophie « continentale », préfixer ce dernier terme d'une majuscule (« Continentale »), pour bien indiquer qu'il y a des philosophes analytiques sur le Continent, et des philosophes « Continentaux » dans les pays anglo-saxons. Mais j'ai préféré, pour simplifier, ne pas introduire cette nuance. (*Note d'Analyphron*)

[3] Mais la classe des classes qui sont membres d'elles-mêmes et la classe des classes non membres d'elles-mêmes sont également indénombrables. Pour tout classe qui n'est pas membre d'elle-même (par exemple la classe des chevaux), il y a une classe membre d'elle-même (la classe des non-chevaux). [Merci à Laurence Goldstein]. (*Note d'Analyphron*)

[4] Dans le *Philosopher's Index* (publié par l'*American Philosophical Association*) l'expression *a fortiori est* définie ainsi : « *For even more obscure fashionable and Continental reasons.* » (« Pour des raisons encore plus obscures à la mode et continentales »). (*Note de Mésothète*)

[5] E.M. Forster, *The Longest Journey*, tr. fr. Charles Mauron, *Le plus long voyage*, UGE, Plon, 1983, p. 7 ; cité par Tom Baldwin, G.E. Moore, Routledge, Londres, 1990, p.1.

[6] « Philosophy », in *Philosophical Papers*, ed. Mellor, Cambridge University Press, 1990 p. 6.

[7] Au moment où eut lieu ce dialogue, on n'avait pas encore connaissance du clonage de l'agnelle *Dolly* par des généticiens écossais. (*Note de Mésothète ajoutée en 1997*)

[8] *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*. tr.fr. S. Laugier, L'Eclat, Combas, 1991, p. 84.

[9] Pour la version originale, cf. Jean Buridan, *Sophismes*, Ir. fr. J. Biard, Paris, Vrin 1993, p. 141-142.

- [10] Buridan, *ibid.*, p. 148.
- [11] Voir Stéphane Ferret, *Le bateau de Thésée*. Paris, Minuit 1996.
- [12] C.S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things*, ed. K. Ketner, Harvard University Press, 1991, p. 178 ; tr. fr. C. Chauviré, P. Thibaud et C. Tiercelin, *Le raisonnement et la logique des choses*, Paris, Cerf, 1995, p. 238.
- [13] Collingwood, *An Autobiography*, Londres, 1939, p. 69 ; cité par Sorensen, 1993, p. 121.
- [14] Alain De Libéra, « Retour de la philosophie médiévale ? », in Gauchet, ed. 1992, p. 161. Voir la discussion de C. Panaccio (1994) et de Engel (1995).
- [15] Au sujet de nombre des problèmes et énigmes que j'ai énumérées, Wittgenstein a une attitude fort distincte de celle des philosophes analytiques. Il ne pense pas que ce soient de vrais problèmes, qu'on pourrait résoudre à l'instar de questions scientifiques, mais que ce sont des pseudo-problèmes, créés par la manière perversifiée dont les philosophes utilisent les mots du langage courant. Par exemple, dans un manuscrit intitulé « Philosophie », Wittgenstein dit du « paradoxe » héraclitéen du fleuve : « Celui qui a dit qu'on ne pouvait se baigner deux fois dans le même fleuve a dit quelque chose de faux : on *peut* se baigner deux fois dans le même fleuve. » Une fois qu'on a compris, selon lui, que toutes les questions philosophiques sont de ce type, et qu'on a opéré le changement approprié d'attitude (qui n'est pas tant intellectuel que propre à notre volonté, ou à la part affective de nos natures, car nous *aimons* les mystères de ce genre), il n'y a plus lieu de s'inquiéter, et on trouve « la paix dans les pensées ». Pour Wittgenstein, il ne peut y avoir de « progrès » en philosophie au sens où les philosophes analytiques « orthodoxes » le croient, par la résolution de problèmes d'une nature particulière. Le progrès vient seulement du fait qu'on se trouve apaisé quand on a compris que ces problèmes *ne se posent tout simplement pas*. C'est comme la guérison d'une maladie. Wittgenstein ne disait sans doute pas cela des questions « logiques » comme celles soulevées par les paradoxes comme le menteur, mais des questions d'apparence « profonde », comme celle du rêve et du scepticisme. Des premières, il pensait qu'elles se laissent résoudre simplement par des solutions mathématiques ou logiques, et que, si elles apparaissent elles-mêmes « profondes », c'est parce qu'on n'a pas su bien les comprendre. Il est indéniable qu'il y a, aujourd'hui, nombre de philosophes qu'on classe plutôt (par paresse) dans le camp « analytique », bien qu'ils aient, vis-à-vis des problèmes philosophiques, une position très proche de celle de Wittgenstein. Ces philosophes voient dans la prétention des analytiques à avancer des « thèses » de pures et simples illusions. Je suis, pour ma part, en désaccord avec Wittgenstein. Je ne crois pas que *toutes* les questions philosophiques soient le pur effet de mythologies, même si certaines le sont incontestablement. Je crois par exemple que l'énoncé héraclitéen pose un véritable problème sur la notion d'identité spatio-temporelle, et que cette question n'est pas une pseudo-question. Et je vois mal comment les philosophes qui adoptent cette position wittgensteinienne peuvent réellement se recommander encore de l'idée de *vérité* en philosophie.
- [16] E. Mach, *La connaissance et l'erreur*, Paris, Flammarion 1919, p. 211.
- [17] Cf. Troisième dialogue. (*Note de Mésothète*)
- [18] E. Berl, Préface au *Mélanges* de Voltaire, Gallimard, Ed. de la Pléiade, Paris, 1960, p. xxxi.