



HAL
open science

John McDowell, de Kant à Wittgenstein

Anne Le Goff

► **To cite this version:**

Anne Le Goff. John McDowell, de Kant à Wittgenstein. Sandra Laugier; Sabine Plaud. Lectures de la philosophie analytique, Ellipses, pp.351-365, 2011. hal-03923829

HAL Id: hal-03923829

<https://hal.science/hal-03923829>

Submitted on 5 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ce chapitre a été publié dans l'ouvrage dirigé Sandra Laugier et Sabine Plaud, *Lectures de la philosophie analytique*, Paris : Ellipses, 2011, pp. 351-365.

Anne Le Goff

John McDowell, de Kant à Wittgenstein

Au sein du monde philosophique anglo-saxon¹, John McDowell s'est fait remarquer par la publication, en 1994, de *L'esprit et le monde*². L'ouvrage assume une ambition spéculative peu commune dans la tradition analytique : il prétend penser les rapports de l'esprit et du monde, tant sur le plan de l'expérience que sur celui de l'action (même si c'est surtout la première partie de ce projet qui y est développée). Et les thèses soutenues par McDowell sont souvent très radicales, à l'instar de la thèse-phare selon laquelle l'expérience a un contenu conceptuel. Mais ces thèses construisent une position très cohérente et structurée, de sorte qu'il n'est pas si facile de les remettre en cause et qu'aussi contre-intuitives qu'elles puissent apparaître, elles se sont révélées être très stimulantes. Ainsi, la manière dont McDowell a formulé certaines questions a contribué à configurer durablement les débats dans le monde philosophique anglo-saxon. D'ailleurs, le but de McDowell était bien de poser de nouvelles questions, puisque, dans une perspective wittgensteinienne, il entend moins fournir une réponse aux problèmes philosophiques traditionnels que les remettre en cause eux-mêmes³.

L'esprit et le monde, point d'aboutissement d'analyses réalisées dans divers domaines de la philosophie, depuis le début des années soixante-dix, manifeste la très grande cohérence de la pensée de McDowell. On trouve, en fait, dans ses premières analyses, portant sur la signification ou la vertu, des thèses structurantes pour le reste de son œuvre. Celle-ci réalise en outre une impressionnante synthèse d'influences philosophiques diverses. Philosophe formé à Oxford, McDowell est dans l'héritage de Frege et Wittgenstein. Il est en discussion positive avec Strawson, Davidson, Sellars, en discussion critique avec Rorty. Mais il s'intéresse aussi à la philosophie ancienne (ses premiers travaux portent sur le *Thééthète*, dont il propose une traduction) et particulièrement à Aristote. Enfin – et c'est la direction suivie par ses recherches depuis *L'esprit et le monde*⁴ – il se place dans la continuité de l'idéalisme allemand, de Kant et surtout de Hegel. Cette multitude d'influences croisées constitue l'une des difficultés de l'œuvre mais en fait aussi, pour le lecteur issu de la tradition dite continentale, un pont vers la philosophie analytique.

Avant d'aborder la problématique de *L'esprit et le monde*, nous allons examiner quelques thèses antérieures essentielles, proposées par McDowell dans le domaine de l'éthique et de la philosophie du langage. Puis nous aborderons sa conception de l'intentionnalité et la thèse controversée du contenu non conceptuel. Enfin, nous

¹ Cf. T. Thornton, *John McDowell*, Chesham, Acumen, 2004.

² John McDowell, *Mind and World*, [1994] Cambridge, Harvard University Press, 1996. Il s'agit de conférences prononcées à Oxford en 1991 dans le cadre des John Locke Lectures. Trad. fr. par Christophe Al-Saleh, Vrin, 2007. Nous citerons ici la traduction. Les autres ouvrages publiés par McDowell sont des recueils d'articles.

³ Pour une idée de ce genre, cf. p. ex., *L'esprit et le monde*, p. 149.

⁴ Cf. *Having the World in View, Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 2009. Ce volume reprend notamment les *Woodbridge Lectures*, sur Sellars et Kant, prononcées en 1997 à l'Université de Columbia.

verrons en quoi ces thèses relèvent d'une volonté plus large de « naturaliser » l'esprit et l'existence humaine.

John McDowell enseigne actuellement à l'Université de Pittsburgh aux États-Unis, où il a pour collègue Robert Brandom. On ne peut certes pas parler d'une « école de Pittsburgh » car, bien qu'ils partagent les mêmes centres d'intérêts et les mêmes références philosophiques, McDowell et Brandom occupent des positions très largement divergentes. Mais le dialogue qu'ils entretiennent est l'occasion de mettre à l'épreuve leurs thèses respectives, comme nous le verrons ponctuellement ici.

I. Les raisons dans le monde

Une lecture de Wittgenstein

Dans un passage très difficile et très commenté des *Recherches Philosophiques*, Wittgenstein pose la question de ce que c'est que suivre une règle. Ce qui est en jeu dans cette question, au-delà de ce qu'on appelle ordinairement règles, c'est la signification en général (appliquer un concept, c'est aussi suivre une règle). McDowell a consacré de nombreux articles à défendre, contre l'interprétation longtemps majoritaire, une certaine entente de ce passage, et cette lecture de Wittgenstein touche en fait au cœur de sa pensée⁵.

A première vue, il semble qu'on puisse penser les règles comme des rails⁶ : la règle serait le rail de la pensée, un universel objectif qui détermine la pratique du sujet. Mais Wittgenstein montre, à l'aide d'une expérience de pensée, l'inanité de cette conception de la règle. En effet, si l'on demande à quelqu'un d'« ajouter 2 », il est possible qu'ayant d'abord suivi correctement l'instruction, à partir de 1000, la personne continue ainsi : 1004, 1008...⁷, et persiste si on le lui fait remarquer. Puisqu'il y a apparemment ici deux manières de suivre la règle, la mienne et la sienne, appliquer la règle ne peut être le simple effet d'un mécanisme psychologique. Pour que le concept même de règle ait un sens, il semble donc qu'on doive disposer d'un critère d'interprétation, qui détermine l'application correcte de la règle. Mais on tombe alors dans une régression d'interprétations. Selon Saul Kripke⁸, l'analyse de Wittgenstein nous fait donc tomber dans un « paradoxe sceptique ». La solution à ce paradoxe, développée de manière différente par Kripke et Crispin Wright notamment, consiste à déterminer un critère de correction extérieur à la règle, un critère qui trouve son origine dans la communauté. Cela implique de renoncer à l'idée de schémas d'application des règles qui soient « indépendants de toute ratification » communautaire, c'est-à-dire à l'idée d'une objectivité réelle des règles. Nous voilà donc pris dans une alternative dont les deux branches sont insatisfaisantes.

Brandom, comme McDowell, prend acte de cette aporie. Pour reprendre les termes d'analyse du premier⁹, le « régularisme », selon lequel il y a une interprétation

⁵ On trouvera ces articles recueillis dans *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1998 et *The Engaged Intellect*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 2009. Pour une interprétation en accord avec McDowell en France, cf. S. Laugier, « Où se trouvent les règles ? », in Ch. Chauviré, S. Laugier (éd.), *Lire les Recherches Philosophiques*, Paris, Vrin, 2006.

⁶ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005 ; § 218-219.

⁷ *Ibid.*, § 185.

⁸ S. Kripke, *Règles et langage privé : introduction au paradoxe de Wittgenstein*, trad. fr. T. Marchaisse, Paris, Éd. du Seuil, 1996.

⁹ Cf. Robert B. Brandom, *Making It Explicit: Reasoning, Representing and Discursive*

explicite de toute règle, tombe dans une régression. Mais le « régularisme » qui, pour éviter cet écueil, réduit les règles aux régularités qui existent dans un groupe, perd la normativité intrinsèque au conceptuel. Or c'est précisément cette normativité qu'il importe de penser. Il faut donc certes, comme le fait le régularisme, se tourner vers les pratiques, mais non comme vers un niveau non ou pré-normatif : il faut considérer que, dans les pratiques déjà, règne une normativité de plein droit. Les règles, au niveau conceptuel, sont en fait *l'explicitation* des normes implicites dans la pratique. Brandom propose donc un pragmatisme, c'est-à-dire d'expliquer les significations à partir de leur usage. Il s'agit pour lui d'« analyser le fait de *savoir* (ou croire ou dire) *que* telle ou telle chose est le cas comme un savoir *comment* (être capable de) *faire* quelque chose »¹⁰. Mais son pragmatisme est fondamentalement rationaliste : passer de l'implicite à l'explicite ne nous fait pas sortir du normatif.

McDowell s'accorde avec Brandom sur la spécificité du conceptuel, qui ne saurait être fondé le conceptuel. Mais pour autant, il n'est pas nécessaire de recourir à un pragmatisme¹¹. En effet, le pragmatisme ne se justifie que comme solution au paradoxe sceptique. Or ce paradoxe n'existe tout simplement pas. Wittgenstein dit au contraire, comme le rappelle McDowell, qu'« il y a une appréhension de la règle qui *n'est pas* une *interprétation* »¹². Wittgenstein nous invite, plus profondément, à changer la conception que nous avons de la règle. Comment les autres commentateurs n'ont-ils tout simplement pas *lu* Wittgenstein ? C'est que l'argument proposé par celui-ci est en fait beaucoup plus radical que ce qu'ils veulent bien comprendre : il s'agit « de changer la conception que nous avons [du] fondement et de [la] nature de [l'assurance] »¹³ que nous avons, quand nous n'envisageons pas que quelqu'un continue autrement la suite, c'est-à-dire quand nous concevons la règle comme contraignante et objective. En réalité, il n'y a pas de fondement aux règles, au sens d'un fondement qui leur serait extérieur, mais un ensemble de pratiques et de significations partagées, qui constituent, dans les mots de Stanley Cavell repris par McDowell, un « tourbillon de l'organisme »¹⁴. C'est un accord à la fois profond et fragile.

Ainsi, pour McDowell, toute recherche sur les règles qui s'efforce de partir d'« un point de vue indépendant de toutes les activités et réactions humaines qui situent ces pratiques au sein du « tourbillon de l'organisme » »¹⁵ est vouée à l'échec, puisque nous ne pouvons saisir ces règles hors de leur lieu propre. Ce que fait ici McDowell, c'est en fait, pour le dire en des termes un peu différents, remettre en cause les notions classiques d'objectivité et de réalité. Il mène explicitement cette remise en cause dans un autre contexte, celui d'une réflexion sur les propriétés auxquelles est déniée

Commitment, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1994, p. 18-30.

¹⁰ R. Brandom, *L'articulation des raisons : introduction à l'inférentialisme*, trad. fr. Cl. Tiercelin et J.-P. Cometti, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 13.

¹¹ Cf. J. McDowell, « Knowledge and the Internal Revisited » [2002], in *The Engaged Intellect*, *op. cit.*, p. 279-287. Cet article fait partie d'un débat avec Brandom.

¹² Wittgenstein, *op. cit.*, § 201. Kripke omet opportunément de prendre en compte la deuxième partie de ce paragraphe.

¹³ « Non-cognitivism and rules » [1981], trad. fr. par J.-P. Narboux, *Archives de Philosophie* 2001/3, Vol. 64, p. 457-477 ; p. 465.

¹⁴ *Ibid.*, p. 467. McDowell emprunte l'expression de « tourbillon de l'organisme » à S. Cavell, « La seconde philosophie de Wittgenstein est-elle à notre portée ? », in *Dire et vouloir dire*, trad. fr. S. Laugier et C. Fournier, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 138.

¹⁵ *Ibid.*

l'objectivité, comme les valeurs, les qualités secondes ou les propriétés esthétiques¹⁶. La notion classique d'objectivité est définie comme négation d'un point de vue subjectif. Or McDowell montre que cette notion repose en réalité sur la confusion de deux concepts. En son sens fondamental, l'objectivité est le fait, pour l'expérience, de délivrer la vérité sur son objet. Mais en un autre sens, l'objectivité est attribuée à certaines propriétés au « caractère non essentiellement phénoménal »¹⁷ : c'est le cas par exemple des qualités premières par rapport aux qualités secondes. Or restreindre l'objectivité (au premier sens) aux propriétés relevant de cette seconde espèce ne relève que d'une pétition de principe. Des propriétés qui requièrent d'être saisies par la sensibilité d'un sujet (comme une couleur ou une valeur), nous pouvons bien dire qu'elles existent objectivement dans le monde, qu'elles font partie de son « tissu » ou son « mobilier ». « Subjectif » signifie donc « saisi par une sensibilité », mais n'équivaut pas à « apparent » ou « partial ». Le point de vue depuis lequel nous pourrions saisir une réalité indépendamment de toute prise de position subjective n'est qu'un mirage. Pour autant cela ne signifie pas que cet ancrage subjectif dans le monde nous réduise à la partialité ou la saisie d'apparence. On y atteint une objectivité pleine et entière.

Une éthique de la vertu

Cette remise en cause du « préjugé sur la rationalité »¹⁸ de la conception classique trouve immédiatement à s'appliquer aux normes morales¹⁹. Dès lors qu'on a montré que la contrainte selon laquelle le monde devrait être saisi « indépendamment de tout angle d'évaluation »²⁰ n'est que l'expression du préjugé en faveur d'une notion d'objectivité vide, on n'a plus de problème pour penser les valeurs. Il est en effet possible, contrairement à ce que soutiennent les non-cognitivistes, de penser des propriétés à la fois vraies *et* motivantes, comme doivent l'être les valeurs²¹.

Or c'est l'éthique antique qui peut nous permettre de concevoir une rationalité morale située, sous la forme d'une « éthique de la vertu ». Aristote remarque que le raisonnement pratique ne peut, comme le raisonnement théorique, procéder par déduction à partir de principes universels, puisque, dans l'action, nous n'avons affaire qu'à du contingent²². Cela signifie, non pas que le raisonnement moral soit impossible, mais que l'exigence morale n'est concevable que dans la situation particulière. Ainsi, c'est à partir de la figure de l'homme prudent en situation qu'il faut penser le raisonnement moral. Il y a bien une raison pour laquelle la personne juste va se montrer juste dans telle ou telle situation : c'est parce que c'est le comportement

¹⁶ Cf. « Valeurs et Qualités secondes » [1985], in R. Ogien, *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999, p. 247-271 et « Aesthetic Value, Objectivity and the Fabric of the World » [1983], in *Mind, Value, and Reality*, *op. cit.*, p. 112-130.

¹⁷ « Valeurs et Qualités secondes », *art. cit.*, p. 257.

¹⁸ Préface de *Mind, Value, and Reality*, *op. cit.*, p. vii. La plus grande partie des articles de philosophie morale de McDowell se trouvent dans ce volume.

¹⁹ McDowell l'y applique notamment dans « Virtue and Reason » [1979] in *Mind, Value, and Reality*, *op. cit.*, p. 50-73 et « Non-cognitivism and rules », *art. cit.*

²⁰ *Ibid.*, p. 477.

²¹ Cf. R. Ogien, *op. cit.*, p. 75. On se rapportera avec profit à l'ensemble du livre, pour mise en perspective des enjeux et des positions, y compris celle de McDowell. Les non-cognitivistes pensent que les valeurs, relevant du prescriptif, ne peuvent faire l'objet d'une *connaissance* (McDowell s'oppose notamment à la théorie de l'erreur de Mackie et au projectivisme de Blackburn).

²² Cf. *Ethique à Nicomaque*, II.

requis par la situation présente. Il faut donc que l'exigence soit reconnue, saisie dans la situation même par « une sensibilité à un certain type d'exigence que les situations placent sur le comportement »²³. Cette sensibilité est une sorte de « capacité perceptuelle »²⁴ : il s'agit certes d'une connaissance, mais qui est intrinsèquement liée aux circonstances.

Un non-cognitivist objectera que l'idée de perception morale ne rend pas compte de la motivation à agir. Mais une telle objection est fondée sur la conception de l'objectivité réfutée plus haut. C'est au contraire le cœur de l'action morale : la perception adéquate de la situation contient d'emblée la raison d'agir et le désir d'agir ainsi. Percevoir l'exigence morale contenue dans la situation ne signifie pas seulement en tirer une croyance vraie (« il faut agir avec justice ») à laquelle devrait s'ajouter une motivation pour que j'agisse avec justice.

Mais comment le modèle perceptif peut-il expliquer la prévalence des exigences morales sur d'autres raisons d'agir, voire de certaines exigences morales sur d'autres, puisqu'une hiérarchisation à partir de principes n'est pas possible ? On peut développer la conception de la perception morale par analogie avec la perception proprement dite. Les faits moraux perçus le sont parce qu'ils sont « saillants »²⁵ : ils ressortent, au milieu des diverses exigences portées par la situation, dans le regard de celui qui a une conception adéquate de la vie bonne. On peut préciser cette conception par une autre métaphore perceptive, auditive cette fois. En fait, les raisons laissées de côté n'entrent pas même en compétition avec celle qui prévaut. Elles disparaissent, ou plus exactement, l'exigence véritable leur « impose le silence ».

Embrasser une certaine conception de la vie bonne [*eudaimonia*], c'est voir les raisons d'agir pertinentes, dans les occasions où elles coexistent avec des considérations qui, si elles étaient seules, constitueraient des raisons d'agir autrement, non pas comme dépassant ces autres considérations, mais comme leur imposant le silence – elles mettent en lumière le fait que, dans ces circonstances, ce ne sont pas des raisons du tout.²⁶

Ainsi un engagement dans une certaine forme de vie est requis, qui n'est possible que sur la base d'une éducation appropriée, qui nous permettra d'acquérir la perspective morale adéquate, « une manière *spécifique* de voir les situations »²⁷. On a là manifestement un cercle : il faut avoir appris à saisir les exigences morales pour pouvoir les saisir. Mais cela ne revient pas, à proprement parler, à renoncer à fonder la morale, mais plutôt à reconnaître qu'exiger une telle fondation sur un élément extérieur à la morale n'a pas de sens²⁸. Ainsi le réalisme direct que défend McDowell avec l'idée de perception morale est plutôt un « anti-anti-réalisme »²⁹ : il ne s'agit pas tant de fonder un statut ontologique des valeurs que de reconnaître qu'est non problématique la position de sens commun selon laquelle les valeurs ont bien objectivité et force.

²³ « Virtue and Reason », *art. cit.*, p. 51 [je traduis].

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 68-69 [je traduis]. McDowell emprunte le terme à David Wiggins.

²⁶ « The Role of Eudemonia in Aristotle's Ethics » [1980], in *Mind, Value, and Reality*, *op. cit.*, p. 3-22 ; p. 17. [Je traduis et souligne.] Cf. aussi « Virtue and Reason », *art. cit.*, p. 56.

²⁷ « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives ? » [1978], in *Mind, Value, and Reality*, *op. cit.*, p. 77-94 ; p. 88. [Je traduis et souligne.]

²⁸ Cette idée sera développée par McDowell pour la raison en général, à partir des concepts de seconde nature et *Bildung*. Cf. partie III.

²⁹ Préface, *Mind, Value, Reality*, *op.cit.*, p. vii.

II. Expérience et intentionalité : l'ouverture au monde

Préambule : l'accès au sens

Les premiers articles de McDowell ont porté sur la philosophie du langage. Nous n'allons pas entrer dans les développements techniques qui nous permettraient de saisir ses thèses dans leur détail, mais les quelques éléments que nous allons aborder vont nous permettre de voir que la philosophie du langage de McDowell ouvre sur une philosophie de l'esprit³⁰, développée dans la suite de son œuvre.

McDowell et Gareth Evans³¹, son collègue et ami à Oxford, défendent, dans le contexte ambiant d'une réévaluation de l'héritage frégéen, un néo-frégéanisme. Dans l'entente traditionnelle, descriptiviste, qui en était donnée, le sens frégéen est conçu comme une description de la référence. Le problème est que ce schéma ne fonctionne pas pour les noms propres, dont on ne peut donner de description satisfaisante. Les théoriciens de la référence directe³², proposent donc qu'au moins dans certains cas, la signification ne passe pas par un sens mais dénote directement la référence. Dans le cas du nom propre, c'est selon eux une chaîne causale qui préserve la référence, depuis l'imposition du nom jusqu'à son usage actuel.

McDowell et Evans s'opposent à cette théorie : selon eux, toute référence a un sens. Ils partent de l'analyse du cas problématique des noms propres. Evans remarque qu'il y a bien un sens du singulier : il y a un geste singularisant, on vise un seul élément. Le sens est donc lié à un certain usage. Cette analyse conduit en fait à redéfinir la notion de sens (d'une manière selon eux fidèle à Frege) : le sens exerce une prise sur l'objet. Loin d'être une description figée, le sens est une certaine modalité par laquelle nous saisissons la référence. Le sens est un point de vue, mais non pas comme perspective biaisée dont il faudrait se déprendre : c'est un point de vue situé qui est le seul accès possible à la référence. Il n'y a pas de rapport au monde qui ne mette en jeu un sens. Mais réciproquement, dire que le sens ne peut être pensé indépendamment d'une référence, c'est affirmer l'engagement de la pensée par rapport au monde. le sens n'est pas une entité qui s'intercalerait entre l'esprit et la référence, le niveau ontologique demeure celui des noms et de leurs porteurs.

Ainsi pour McDowell, le sens est pris dans une dépendance à l'objet : il fait intrinsèquement signe vers un monde. Et c'est en cela que la philosophie du langage implique une philosophie de l'esprit : comprendre comment nous accédons au sens implique de comprendre comment nous accédons au monde. Dès lors, la question, dans *L'esprit et le monde*, est de penser « la manière dont les concepts font la médiation entre les esprits et le monde »³³. Or s'il s'agit en premier lieu de rendre compte de l'expérience (comment pouvons-nous percevoir et connaître le réel ?), la question en jeu est, plus fondamentalement, celle de l'intentionnalité : comment justifier que notre pensée ait un objet ?

³⁰ Nous sommes redevables, pour toute cette partie en particulier, aux cours de Jocelyn Benoist à la Sorbonne - Paris 1 (2007-2008).

³¹ D'abord G. Evans, « The Causal Theory of Names » [1973], in *Collected Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 1-24. Puis McDowell, « On the Sense and Reference of a Proper Name » [1977], in *Meaning, Knowledge, and Reality*, Harvard UP, Cambridge (Mass.), 1998, p. 171-198. Ce volume rassemble l'essentiel des articles de McDowell en philosophie du langage.

³² Notamment S. Kripke, *La logique des noms propres*, trad. fr. P. Jacob et F. Recanati, Paris, Éd. de Minuit, 1982.

³³ *L'esprit et le monde*, p. 35.

Concevoir l'expérience : l'oscillation de la pensée

Le point de départ commun à la plupart des conceptions de l'expérience (empiristes ou rationalistes) est que, pour connaître ou penser le monde, il faut un élément conceptuel et un élément empirique – en termes kantien, un *concept* et une *intuition* ; dans les termes du dualisme critiqué par Donald Davidson³⁴, un *schème conceptuel* et un *contenu*.

Il est tentant de concevoir l'intuition comme un pur Donné³⁵ complètement extérieur à la pensée. Mais Wilfrid Sellars mène, dans « Empirisme et Philosophie de l'esprit »³⁶, une attaque en règle contre l'idée de Donné. Le Donné est en effet un « hybride » de deux éléments incompatibles :

- 1) Le Donné doit être indépendant de notre connaissance. Par exemple : la pure sensation de rouge.
- 2) Le Donné doit fonder la connaissance, lui servir de justification. Par exemple : la pure sensation de rouge est ce qui justifie l'assertion : « la pomme est rouge ».

Or rien³⁷ ne peut satisfaire en même temps à ces deux conditions : un élément qui serait purement donné ne peut avoir de valeur épistémique. Si l'on admet qu'existe quelque chose comme la sensation, cette sensation ne peut être le résultat que d'un impact causal, elle ne peut donc servir de justification à la connaissance. « En caractérisant comme connaissance [*knowing*] un épisode ou un état, nous n'offrons pas une description empirique de cet épisode ou de cet état, mais nous le situons dans l'espace logique des raisons, des justifications et des aptitudes à justifier ce que l'on affirme »³⁸. Il faut, d'après Sellars, distinguer « l'espace logique des raisons » (celui de la connaissance) d'un autre espace, caractérisé par McDowell comme l'espace des lois³⁹. Un élément du réel ne peut servir de fondement à une connaissance (ou de justification à une perception) que s'il appartient à l'espace des raisons. Le Donné se révèle donc n'être qu'un « mythe ».

La critique du mythe du Donné semble devoir nous conduire à une position de type cohérentiste comme celle défendue par Donald Davidson⁴⁰. En voici l'idée fondatrice : « rien, hormis une autre croyance, ne peut compter comme raison d'avoir une croyance »⁴¹. En conséquence, les épisodes empiriques ne peuvent jouer qu'un rôle causal sur nos croyances. Il y a bien une *correspondance* entre les impacts causaux et les justifications qui nous permettent de fonder nos croyances, mais les épisodes empiriques n'ont en eux-mêmes aucune valeur épistémique.

Cependant, cette simple correspondance ne permet plus de penser une

³⁴ Cf. l'article important de D. Davidson, « Sur l'idée même de schème conceptuel », in *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. fr. P. Engel, Nîmes, J. Chambon, 1993.

³⁵ On met une majuscule à Donné, pour distinguer la notion mythique de la notion ordinaire.

³⁶ W. Sellars, *Empirisme et Philosophie de l'esprit*, tr. fr. F. Cayla, Paris, L'Eclat, 1992.

³⁷ Sellars se penche plus particulièrement sur la version du mythe du Donné donnée par « l'empirisme traditionnel », où le Donné est sensation ou sense-datum, mais il peut prendre d'autres formes (un premier principe p. ex.).

³⁸ W. Sellars, *op. cit.*, p. 80 ; cité par McDowell, *L'esprit et le monde*, n. 2 p. 37.

³⁹ Sellars lui-même ne caractérise pas cet autre espace logique. Rorty parle de l'espace logique des causes, mais McDowell refuse cette explicitation, qui présuppose que les raisons ne puissent être des causes. Cf. *L'esprit et le monde*, n. 2 p. 104.

⁴⁰ Cf. « Une théorie cohérentiste de la vérité et de la connaissance », in *Philosophie du langage*, B. Ambroise et S. Laugier (éd.), Paris, Vrin, 2009, p. 309-337.

⁴¹ *Ibid.*, p. 316.

véritable expérience du réel. Il n'y a plus de « frottement » de la pensée au réel, mais la pensée est « confinée » à elle-même ou elle « tourne à vide »⁴². Cette conséquence est acceptée par Davidson, mais elle met en péril la possibilité de la connaissance empirique et l'idée même de réalité objective. Elle renvoie donc à l'idée de Donné, de sorte que la pensée est plongée dans une perpétuelle « oscillation » entre ces deux positions. Il n'y a certes pas de symétrie entre les deux : McDowell est en réalité très proche de Davidson. Il y a cependant quelque chose de juste dans le mouvement qui nous pousse vers le Donné : le « désir de trouver une contrainte rationnelle qui s'exerce du dehors du règne de la pensée et du jugement »⁴³.

La solution : le contenu conceptuel de l'expérience

Bien qu'il faille rejeter tout *dualisme* dans l'expérience, il faut donc faire droit à une *dualité*, qui assure la portée objective de la pensée⁴⁴. Or c'est possible si l'on voit, comme Kant, que « les capacités conceptuelles pertinentes sont mobilisées *dans* la réceptivité »⁴⁵. Les capacités conceptuelles ne s'exercent pas, en un second temps, sur des données reçues au préalable par la réceptivité, mais elles constituent l'intuition en tant que telle.

Certes, ces capacités ne s'exercent pas, dans la mise en forme de l'intuition, de la même manière que dans le jugement. Néanmoins, ce sont bien les mêmes capacités qui sont en jeu dans les deux cas. Dans *L'esprit et le monde*, McDowell, pense cela en termes de contenu propositionnel de l'expérience. Reprenant une remarque de Sellars, il affirme qu'une expérience « pour ainsi dire, asserte ou prétend asserter quelque chose » ou « contient » une assertion⁴⁶. Je vois *que la pomme est rouge*. Si le contenu de l'expérience n'est pas strictement identique au contenu du jugement, il a la même forme propositionnelle, de sorte qu'il est susceptible d'être ressaisi dans un jugement. Suite à certaines critiques⁴⁷, McDowell est revenu sur cette thèse⁴⁸, qui ne permet pas de distinguer le niveau propre de la perception de celui où intervient la croyance.

Il faut donc concevoir un contenu de l'expérience « non pas propositionnel mais intuitionnel [...] au sens kantien »⁴⁹. Le contenu a bien une forme conceptuelle, mais seulement au niveau de son unification par les capacités conceptuelles : il est donc « unifié catégoriellement mais encore inarticulé »⁵⁰. C'est ainsi que McDowell comprend Kant : « la même fonction qui donne l'unité aux diverses représentations dans un jugement donne aussi l'unité à la simple synthèse des représentations diverses

⁴² Cf. *L'esprit et le monde*, 1^o Conf., § 6.

⁴³ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁴ Cf. « Scheme-Content Dualism and Empiricism » [1999], in *The Engaged Intellect*, *op. cit.*, p. 115-133.

⁴⁵ *L'esprit et le monde*, p. 41.

⁴⁶ W. Sellars, *op. cit.*, p. 42-43. Cité à de multiples reprises par McDowell, notamment dans *L'esprit et le monde*, Introduction, § 4.

⁴⁷ Notamment de Charles Travis. Cf. *Le silence des sens : essais*, trad. fr. B. Ambroise, V. Aucouturier, L. Raïd, Paris, Éd du Cerf, *A paraître*.

⁴⁸ Dans la Préface à l'édition française de *L'esprit et le monde*, ainsi que dans un texte contemporain, « Avoiding the Myth of the Given » [2008], in *Having the World in View*, *op. cit.*, p. 256-272.

⁴⁹ « Avoiding... », *art. cit.*, p. 260 [je traduis].

⁵⁰ *Ibid.*, p. 263 [je traduis].

dans une intuition »⁵¹. L'intuition a une forme logique qui met en jeu les capacités conceptuelles de la spontanéité. Mais c'est bien de manière passive que les capacités conceptuelles sont « actualisées » dans l'intuition – c'est fondamental pour préserver l'indépendance de la réalité par rapport à notre pensée. En effet, dans la perception, les capacités conceptuelles ne sont pas appliquées librement à l'expérience, mais c'est la réalité même – le fait qu'une pomme rouge se trouve devant moi – qui impose leur mise en œuvre. Dans le jugement, au contraire, « il nous appartient d'accepter l'apparence ou de la rejeter »⁵² : nous sommes libres et responsables d'endosser son contenu.

Cette conception ouvre la voie à une autre notion de donné, un donné qui n'est pas radicalement étranger à la pensée et qui peut donc avoir une valeur épistémique. Ou plutôt, une autre métaphore devient plus adéquate : l'expérience est « ouverture à la réalité » ou « ouverture au monde »⁵³. Il n'est pas besoin de chercher une entité intermédiaire qui permette d'assurer notre prise sur le monde : nous sommes d'emblée ouverts au monde. Comme y insistent les *Woodbridge Lectures*⁵⁴, la portée de cette thèse n'est pas seulement épistémologique (justifier la connaissance) mais transcendantale (justifier que la pensée ait un objet réel). Il peut sembler, comme le croit Sellars, que la thèse hégélienne de l'illimitation du conceptuel, que McDowell fait sien, nous fasse perdre le monde. Mais il n'en est rien : une contrainte externe s'exerce bien sur la pensée, celle des objets. « Ce sont les objets *eux-mêmes* qui nous guident »⁵⁵, et ils peuvent exercer ce rôle précisément parce qu'ils ont une forme conceptuelle. Le réel n'est pas au-delà du conceptuel, sans pour autant être dépendant de la pensée.

Une conception disjonctiviste de l'expérience

On pourra cependant objecter à cette idée d'ouverture le fait de la faillibilité de la perception⁵⁶. En effet, l'idée d'ouverture ne fournit pas de critère permettant de distinguer les cas où saisissons vraiment la réalité de ceux où nous croyons la saisir. Certes, McDowell reconnaît que l'erreur est possible. Mais il nie que ce fait constitue un argument pour remettre en cause l'idée que notre rapport à la réalité est un rapport d'ouverture. L'idée d'ouverture revient précisément à nier que perception et hallucination soient deux espèces d'une même sorte d'expérience. Il n'y a pas de « plus grand facteur commun » entre les deux, comme le soutient la conception conjonctiviste de l'expérience. Mais il s'agit au contraire de deux expériences radicalement différentes, comme l'affirme la conception disjonctiviste défendue par McDowell. Nous sommes en « prise directe sur les faits »⁵⁷. La perception est son propre garant et nous n'avons pas besoin de critère pour la reconnaître telle. Et c'est parce que nous accédons à la réalité que nous pouvons donner un sens aux erreurs. Le

⁵¹ *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Flammarion, 2006, A65/B92, p. 136.

⁵² *L'esprit et le monde*, p. 44.

⁵³ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁴ Cf. « Sellars on Perceptual Experience » [1998], in *Having the World in View*, *op. cit.*, p. 3-22.

⁵⁵ « The Logical Form of an Intuition » [1998], in *Having the World in View*, *op. cit.*, p. 23-43 ; p. 39.

⁵⁶ Cf. *L'esprit et le monde*, *op. cit.*, p. 149-151. McDowell a d'abord développé ces arguments dans « Criteria, Defeasibility, and Knowledge » [1982] et « Singular Thought and the Extent of Inner Space » [1986], tous deux repris dans *Meaning, Knowledge, and Reality*, *op. cit.*

⁵⁷ *L'esprit et le monde*, p. 150.

conjunctivisme repose sur une conception erronée du rapport de l'esprit au monde : il pense ce rapport sous la forme d'un état interne qui doit, dans un second temps, être relié au monde. Mais la perception est intrinsèquement une relation à la réalité extérieure. L'hallucination n'est pas une relation de ce genre.

La finesse du concept

Selon McDowell, si l'on est conséquent, éviter le mythe du Donné requiert donc de nier l'idée même de contenu non-conceptuel. Cette conception a suscité nombre de critiques, dont McDowell envisage certaines par avance, dès la 3^e conférence de *L'esprit et le monde*, à partir du travail de Gareth Evans⁵⁸. Nous allons juste en mentionner une, qui permettra de prendre la mesure de sa thèse. Le premier argument en faveur du contenu non-conceptuel est celui de la finesse de grain du réel. Il semble évident que nos concepts restent toujours en deçà de la richesse de l'expérience dans son détail. Par exemple, nous n'avons pas autant de concepts de couleurs que de nuances qui existent. La réponse de McDowell, simple en apparence, repose en réalité sur la réélaboration de la notion même de concept⁵⁹. Il fait remarquer que l'on peut sans problème acquérir un concept de couleur à partir d'une expérience particulière. Par exemple, la couleur de la lie de vin a été baptisée « lie-de-vin ». Mais *a fortiori* nous pouvons exprimer n'importe quelle couleur que nous voyons par le déictique : « cette nuance ». Au premier abord, il ne semble pas que le déictique puisse valoir comme concept puisque son sens dépend de l'échantillon présent. Cependant, on peut bien réutiliser ce déictique dans le futur, dans le cadre d'une pensée portant sur le passé, pour l'appliquer à un autre cas : « tiens, ce tissu est exactement de la nuance du tissu d'avant-hier ». Il y a donc bien des concepts d'expérience, des concepts dont le sens n'est pas déterminé par avance, mais qui requièrent un échantillon. L'échantillon particulier, de son côté, ne reste pas en deçà du conceptuel.

III. Naturaliser l'être rationnel

Naturaliser la spontanéité

La stratégie de McDowell est, d'après lui, d'ordre thérapeutique : sa solution ne consiste pas à construire une théorie à partir de nouveaux éléments, mais plutôt à montrer qu'il n'y a pas de problème du tout, car il est possible de « concevoir les expériences comme des états ou des événements où des capacités relevant de la spontanéité, sont mises en jeu lors d'actualisations de la réceptivité »⁶⁰. Mais pour que cette solution soit acceptable, il lui faut donner la cause de l'« anxiété » récurrente de la pensée dont il a fait le « diagnostic » et expliquer pourquoi la voie qu'il indique n'a pas été aperçue. La cause en est que penser une telle actualisation de la spontanéité dans la réceptivité revient à penser une forme de naturalité de la raison, ce qui semble exclu par la séparation des espaces logiques. Parvenir à penser le rapport de l'esprit au monde revient donc plus fondamentalement à « réconcilier la raison et la nature »⁶¹.

⁵⁸ G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

⁵⁹ Cf. J. Benoist, « L'esprit et son monde », in *Critique*, n° 730, t. XLIV, 2008, p. 235-242 ; p.

240.

⁶⁰ *L'esprit et le monde*, p. 99.

⁶¹ *Ibid.*, p. 120.

Une manière de faire cela serait de renoncer à la spécificité de l'espace des raisons. C'est ce à quoi se refusent Davidson comme Evans, mais c'est la voie prônée par le naturalisme contemporain, qui constitue à vrai dire la position dominante en philosophie de l'esprit dans le monde anglo-saxon. Selon ce naturalisme, que McDowell qualifie de « brut »⁶², la méthode des sciences naturelles est applicable à l'esprit soit, dans une version épistémologique faible, parce que c'est la seule méthode de connaissance dont on dispose, soit, dans sa version ontologique forte, parce qu'il est possible de réduire tout le réel, y compris l'esprit, à des éléments physiques⁶³. Et alors la difficulté à penser l'actualisation des capacités conceptuelles dans la sensibilité ne se pose pas, puisqu'elles sont elles-mêmes naturelles.

Or l'idée alternative de McDowell de penser une naturalité de la raison tout en maintenant la dichotomie des espaces logiques semble impossible. Car soutenir que les capacités relevant de la spontanéité donnent sa forme à la sensibilité a tout l'air d'un « platonisme » (« platonisme » est utilisé dans le monde anglo-saxon comme une étiquette qui n'implique pas de référence directe à Platon). Dans une telle conception, les raisons qui déterminent le sensible constituent une sphère réelle séparée du monde et relèvent donc du surnaturel.

Cependant, ce n'est pas ce que soutient McDowell. Il affirme que les raisons font bien partie du monde naturel, sans relever pourtant de l'espace de la loi. Une telle position est impossible si la nature et l'espace logique de la loi sont coextensifs. Mais McDowell remarque, comme d'autres l'ont fait avant lui⁶⁴, que le concept de nature comme domaine de la loi est un concept historique, résultant de l'avènement du paradigme des sciences modernes de la nature. Or rien ne nous oblige à restreindre notre concept de nature au domaine physique. Si le concept de nature s'étend au-delà de l'espace logique de la loi, il devient alors possible de penser une raison qui soit à la fois autonome *et* naturelle, une spontanéité qui ne soit pas hors du monde. C'est donc bien une naturalisation que McDowell propose, mais sous la forme d'un naturalisme « libéral » ou « relâché »⁶⁵. Reste encore à montrer en quel sens pertinent la raison peut être naturelle ; McDowell va à cette fin développer un « naturalisme de la seconde nature ».

L'acquisition d'une seconde nature par la Bildung

La conception aristotélicienne de la sagesse pratique permet de penser une telle naturalité de la raison. Aristote explique que la vertu éthique doit être un *êthos*, un caractère pratique⁶⁶. Ce n'est pas d'un principe premier, mais de l'acte juste que provient l'acte juste : la répétition aboutit à la formation d'un caractère éthique. Et si la vertu ne constituait pas le caractère de la personne, si elle n'était pas devenue pour elle comme une « seconde nature »⁶⁷, elle ne pourrait vaincre les tendances habituelles qui

⁶² *Ibid.*, p. 106-109.

⁶³ Cf. M. De Caro, D. MacArthur, « Introduction », in *Naturalism in Question*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 2004.

⁶⁴ McDowell fait référence à l'idée de « désenchantement du monde » de Max Weber (*L'esprit et le monde*, *op. cit.*, p. 103). On pourra aussi penser à Husserl dans *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Gallimard, 1989.

⁶⁵ Il ne faut pas croire cependant que le terme « relâché » suggère un manque de rigueur.

⁶⁶ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 1.

⁶⁷ *L'esprit et le monde*, p. 118. Comme le précise McDowell, Aristote lui-même n'a pas employé l'expression.

lui sont contraires. Pour autant, ce n'est pas l'habitude qui est au principe de l'action vertueuse : c'est bien la volonté d'agir en vue du bien et l'agent doit pouvoir justifier ses actes.

Or cette conception peut être élargie à la raison en général : l'éducation à la vertu éthique relève « d'un phénomène général d'initiation aux capacités conceptuelles »⁶⁸. Ce processus, McDowell le nomme *Bildung*, empruntant à l'idéalisme allemand un terme qui signifie non seulement éducation mais aussi formation et culture. « Notre *Bildung* actualise certaines des potentialités que nous avons eues en naissant ; il n'est pas nécessaire de supposer qu'elle introduit quelque ingrédient non-animal dans notre constitution »⁶⁹. Ainsi, les capacités rationnelles sont naturelles, d'abord parce qu'elles appartiennent naturellement au nouveau-né humain, à titre de potentialités, ensuite parce que leur développement ne requiert rien d'autre que l'éducation appropriée. En même temps qu'il apprend à se comporter dans ce monde, l'enfant apprend à parler et à penser. Ainsi « les exigences rationnelles [...] ne sont pas étrangères aux contingences de nos vies d'êtres humains »⁷⁰. Les capacités rationnelles constituent donc la seconde nature de l'« animal rationnel » qu'est l'être humain, seconde uniquement au sens où elle requiert un développement.

La *Bildung* est, en un sens hégélien, un processus social, dans lequel l'institution du langage joue un rôle fondamental⁷¹. Néanmoins, il ne faut pas se méprendre sur le sens joué par le social. A cet égard, McDowell diverge radicalement de Brandom, qui voit lui aussi en Hegel un précurseur. Brandom trouve chez Hegel une forme du pragmatisme rationaliste qu'il s'efforce de défendre, selon lequel ce sont les pratiques – le niveau où le normatif est implicite – qui constituent le conceptuel – niveau d'explicitation du normatif. Pour McDowell, au contraire, le sens est un espace autonome dont les pratiques ne peuvent, en tant que telles, être constitutives. La *Bildung* nous fait seulement accéder au sens, elle nous « ouvre les yeux aux raisons », c'est-à-dire à quelque chose qui est là indépendamment de nous. Selon McDowell, faire des pratiques communes le lieu de l'acquisition des raisons, comme le fait Hegel, permet donc de « ramener la conception rationaliste sur terre »⁷², mais ne revient pas à abandonner la thèse fondamentale de l'autodétermination de la raison.

Le cas des animaux

Cette idée de *Bildung* permet, en outre, de résoudre une difficulté liée au cas des animaux⁷³. En effet, concevoir le contenu de la perception comme conceptuel nous oblige soit à reconnaître que les animaux possèdent également des concepts, soit qu'ils ne possèdent pas ces capacités comme nous. Or, il semble manifeste que nous partageons perception et mémoire avec les animaux. Cependant, on ne saurait accorder la possession de concepts aux animaux, dans le sens exigeant (au sens où ils appartiennent à l'espace des raisons) qui est celui de McDowell. Mais l'aporie apparente est dissoute si l'on reconnaît qu'êtres humains et animaux ne possèdent pas

⁶⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 122.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 117.

⁷¹ Selon McDowell, la première fonction du langage est d'être le « réceptacle de la tradition » (*Ibid.*, p. 164). C'est, comme il le note lui-même, une conception hétérodoxe au sein de la tradition analytique.

⁷² « Self-Determining Subjectivity and External Constraint » [2005], in *Having the World in View, op. cit.*, p. 90-107 ; p. 107. [Je traduis.]

⁷³ Objection envisagée dans *L'esprit et le monde*, p. 96-98.

la sensibilité au même sens. En effet, dans la conception défendue par McDowell, la sensibilité humaine a « une forme spéciale » car elle « tombe sous la juridiction de la spontanéité »⁷⁴. Si les animaux ont bien une seconde nature, ce n'est pas au même sens que les êtres humains car ils n'ont pas de *Bildung* qui leur ouvre les yeux aux raisons. C'est ce qu'une distinction empruntée à Hans-Georg Gadamer⁷⁵ permet de penser : seuls les êtres humains possèdent un monde, tandis que les animaux n'ont qu'un environnement. Ces derniers sont, en effet, soumis à la « pression » de la vie, à la dictature du besoin biologique. Avoir une « ouverture au monde » implique de s'affranchir de ce besoin pour s'élever à une « libre orientation » au monde. Cette distinction permet de comprendre qu'êtres humains et animaux possèdent certaines capacités en un sens radicalement différent.

Au terme de cette approche de l'œuvre de McDowell, on peut reconnaître comme l'un des traits structurants et originaux de sa pensée le refus systématique d'une position « marginale » ou « de côté » (*view from sideways on*). La recherche d'un point de vue externe est l'expression d'un préjugé naturaliste, qui cherche à fonder la signification ou la normativité sur des faits extérieurs, « en dehors de toutes les pratiques ou formes de vie que constituent pour partie les manières locales ou provinciales de se rapporter au monde »⁷⁶. L'idée maîtresse de McDowell est, au contraire, de voir qu'on est d'emblée dans le sens. Nous sommes toujours déjà installés dans une forme de vie, comme union indissociable des pratiques et du sens. La théorie doit donc s'installer dans cette relation, et non essayer de la reconstruire *a posteriori*.

Anne Le Goff

⁷⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁷⁵ *Vérité et méthode*, trad. fr. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996 ; p. 467-469. Cité par McDowell dans *L'esprit et le monde*, p. 152-156. Gadamer tient cette distinction de Heidegger, qui lui-même la trouve chez Scheler.

⁷⁶ « Non-cognitivism and rules », *art. cit.*, p. 473.