

John McDowell – Putnam, l'esprit et la signification¹

1. [275] Dans « La signification de “signification” »² et dans un certain nombre d'écrits depuis lors, Hilary Putnam a soutenu de manière incisive et, à mon avis, de manière convaincante, que, au moins pour certaines sortes de mots, l'environnement de ceux qui emploient ces mots entre dans la détermination de leur extension. Nous ne pouvons comprendre ce qui constitue le fait qu'un terme d'espèce naturelle comme « eau », tel qu'il est employé par des locuteurs compétents ordinaires du français, a l'extension qu'il a sans faire appel à la nature réelle, susceptible d'être découverte scientifiquement, d'une matière [*stuff*] figurant dans leurs vies d'une manière telle qu'elle entretient une relation appropriée avec l'usage correct du mot, ainsi qu'avec des faits de nature sociologique au sens large [*of a broadly sociological kind*] concernant les relations qu'entretiennent entre eux les membres de la communauté des locuteurs du français. Or, il semble plausible que l'extension d'un mot tel que l'utilise un locuteur soit fonction de sa signification. Sans quoi, nous perdons certaines relations, qui semblent simplement relever du bon sens – et non faire partie d'une théorie philosophique discutable –, entre ce que les mots signifient dans la bouche des locuteurs, ce que ces locuteurs disent lorsqu'ils prononcent ces mots et la manière dont les choses doivent être pour que ce qu'ils disent soit vrai. Si nous maintenons ces relations, la thèse de Putnam à propos de l'extension s'étend à la signification [276] : qu'un locuteur signifie ce qu'il signifie par « eau » doit être constitué au moins en partie par son environnement physique et social. Ainsi que Putnam le formula de manière mémorable : « Vous aurez beau retourner le problème dans tous les sens, les significations ne sont tout simplement pas dans la tête [*Cut the pie any way you like, meanings just ain't in the head*] ».

J'ai rapporté cette thèse fondamentale de Putnam de manière délibérément générale. La question que je veux soulever dans cet essai ne requiert pas d'entrer dans les détails, potentiellement discutables, quant à la manière dont les environnements social et

-
- 1 NdE : traduction française par Jonathan Gombin et Henri Wagner de l'essai de John McDowell « Putnam on Mind and Meaning », paru initialement dans le numéro spécial de la revue *Philosophical Topics* consacré à H. Putnam (*The Philosophy of Hilary Putnam*, éd. C. Hill, vol. 20, n°1, 1992, p. 35-48), puis réédité dans McDowell J., *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 275-294. Nous remercions John McDowell ainsi que *The Permissions Company, Inc.* (au nom des presses de l'Université de l'Arkansas) de nous avoir accordé à titre gracieux l'autorisation de publier cette traduction. Nous indiquons entre crochets la pagination de l'article original dans *Meaning, Knowledge, and Reality*.
 - 2 Réimprimé dans Putnam H., *Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 215-271 [NdT : traduction partielle sous le titre « La signification de “signification” », in D. Fissette & P. Poirier (éds.), *Philosophie de l'esprit. Problèmes et perspectives*, volume 2, Paris, Vrin, 2003, p. 41-84].

physique contribuent à déterminer l'extension ou quant à la manière dont les rôles des environnements social et physique pourraient être liés³. Je n'ai pas non plus besoin d'envisager la question de savoir jusqu'à quel point on peut faire en sorte que des thèses similaires s'appliquent au-delà du cas originel des termes d'espèces naturelles⁴. Je considérerai comme acquis que, quelle que soit la manière dont de tels détails doivent être explicités, cette thèse fondamentale de Putnam est correcte : certaines significations, au moins, sont au minimum partiellement constituées par l'environnement. Ma question se situe à un niveau plus abstrait. Je souhaite examiner la portée que cette thèse fondamentale revêt pour la manière dont nous devrions concevoir la nature de l'esprit.

2. Que la maîtrise de la signification d'un mot soit une capacité mentale et que l'exercice d'une telle maîtrise soit un acte mental – un acte de l'intellect et par conséquent, sans doute, de l'esprit –, cela pourrait être considéré comme étant simplement une idée intuitive supplémentaire et non un fragment de théorie philosophique discutable. Dans ce cas, la morale de la pensée fondamentale de Putnam concernant la nature du mental pourrait être, pour le formuler dans ses termes, que l'esprit – le lieu de nos manipulations des significations – n'est pas non plus dans la tête. Les significations sont dans l'esprit, mais, ainsi que l'argument l'établit, elles ne peuvent pas être dans la tête. Donc, devrions-nous conclure, l'esprit n'est pas dans la tête. Plutôt que de soutenir, ainsi que le fait Putnam, que le présupposé d'après lequel l'extension est déterminée par la signification n'est pas compatible avec le présupposé d'après lequel la connaissance des significations tient entièrement à la manière dont les choses sont dans l'esprit d'un sujet, nous devrions insister pour que les deux présupposés s'accordent et pour concevoir l'esprit de la manière requise, quelle qu'elle soit.

Je veux poursuivre dans cette voie et préconiser une lecture de la thèse d'après laquelle l'esprit n'est pas dans la tête à laquelle, je crois, [277] Putnam devrait être favorable, bien que, pour autant que je puisse juger, elle est absente de l'espace des possibilités tel qu'il le conçoit, organisé qu'il est par l'idée que les deux présupposés ne peuvent être rendus compatibles.

3 Pour une discussion détaillée, voir l'introduction, par P. Pettit et J. McDowell, du volume *Subject, Thought, and Context* (éd. P. Pettit & J. McDowell, Oxford, Clarendon Press, 1986), p. 1-15.

4 Putnam considère cette question dans *Mind, Language and Reality*, p. 242-245.

3. L'argument de Putnam fonctionne contre la théorie qu'il considère être sa cible simplement parce qu'il est stipulé que cette théorie inclut la thèse que l'esprit est dans la tête. Une manière de formuler cette thèse consiste à dire que les états d'esprit, au sens strict ou propre du terme, sont ce que Putnam appelle « des états psychologiques au sens étroit », c'est-à-dire, des états dont l'attribution au sujet n'implique rien à propos de son environnement⁵. L'idée d'« états psychologiques au sens étroit » se différencie de l'idée d'« états psychologiques au sens large » : ceux-ci sont attribués en vertu d'attributions intuitivement psychologiques impliquant que celui qui les attribue s'engage à propos de l'environnement de celui à qui ces états sont attribués [*these are attributed by intuitively psychological attributions that involve the attributor in commitments about the attributee's environment*]. Par exemple, « *x* est jaloux de *y* » engage celui qui attribue cet état mental à admettre l'existence de *y*. La conception de la signification attaquée par Putnam inclut la thèse d'après laquelle la connaissance d'une signification est épuisée par un certain état psychologique, « état psychologique » ayant la signification, stipulée, d'« états psychologiques au sens étroit ».

Si nous essayons de maintenir l'idée que la connaissance d'une signification est un état psychologique, de manière à la rendre cohérente avec la thèse fondamentale de Putnam d'après laquelle les significations sont constituées par l'environnement, nous devons supposer que la connaissance d'une signification (au moins de la sorte de signification à laquelle la thèse de Putnam s'applique) est « un état psychologique au sens large ». Et si nous essayons de donner sens à cela tout en maintenant l'idée que le mental au sens propre ou strict est caractérisé par des attributions psychologiques « étroites », nous devons supposer que la connaissance d'une signification (de la sorte pertinente), *qua* mentale, est, en elle-même, un état psychologique « étroit » qui, cependant, peut être caractérisé *comme* une connaissance de cette signification seulement en vertu de la prise en considération de la situation du sujet dans un environnement social et physique. Selon cette conception, la connaissance d'une signification est, en elle-même, dans la tête. La morale de la pensée fondamentale de Putnam est que pour que nous puissions comprendre que *la connaissance* [278] *d'une signification* (au moins celle relevant de la sorte appropriée) est identifiable à ce qu'est

5 *Mind, Language and Reality*, p. 220. J'ai légèrement modifié le commentaire de Putnam sur le « sens étroit » en accord avec certaines remarques de Jerry A. Fodor dans « Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology », réimprimé dans *Representations*, Hassocks, Harvester Press, 1981, p. 225-253. Je pense que cette modification capture ce que Putnam visait.

un certain état, lui-même dans la tête, nous devons prendre en considération les relations entre ce qui est dans la tête et ce qui n’y est pas.

Selon cette conception, il y a donc un sens d’après lequel l’esprit est dans la tête, à savoir, là où se trouvent les occurrences et états pertinents. Mais cette conception offre bien un sens dans lequel nous pourrions dire que l’esprit n’est (au moins partiellement) pas dans la tête. En effet, les caractérisations décrivant les occurrences et états psychologiques pertinents comme des occurrences et états engageant-du-contenu [*content-involving*] (« larges ») sont des caractérisations effectuées en termes de significations auxquelles s’applique l’argument de Putnam. De ce fait, ce sont des caractérisations qui n’ont prise sur [*get a grip on*] ces états et occurrences que sur le fondement de relations entre le sujet et l’environnement. Certaines vérités spécifiques à propos de l’esprit au moins ne peuvent être mises en évidence hormis par une enquête qui prend en compte la manière dont l’esprit en question est lié à son environnement.

La conclusion de ce raisonnement est que le concept de maîtrise d’une signification (au moins du genre de signification auquel s’applique l’argument de Putnam) est, selon la formule de Colin McGinn, constitutivement « *duplex* » : il s’agit du concept de quelque chose qui est, en soi, dans la tête, mais conçu dans les termes des relations qu’il entretient avec ce qui est en dehors de la tête. Ce raisonnement s’étend de manière évidente de la connaissance de la signification de « eau » (ou de toutes autres significations auxquelles s’applique l’argument de Putnam ou un argument du même effet) aux croyances et aux pensées occurrentes à propos de l’eau (et il en est de même pour toutes les autres significations pertinentes). On suppose souvent que les considérations de Putnam entraînent une conception « *duplex* » d’une grande partie au moins de nos pensées et discours à propos du mental. L’idée est la suivante : une partie de la vérité entière portant sur l’esprit est constituée par la vérité à propos de quelque chose qui se trouve entièrement dans la tête, et la vérité portant sur la manière dont l’objet de la première partie de cette vérité entière est lié à des choses en dehors de la tête constitue une autre partie de la vérité entière portant sur l’esprit⁶.

4. Cette lecture de l’idée d’après laquelle l’esprit n’est pas dans la tête n’est pas ce que j’entendais lorsque je suggérais que Putnam devrait être favorable à cette idée. [279]

6 Voir l’essai de C. McGinn « The Structure of Content » (paru dans *Thought and Object*, A. Woodfield (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 207-258). Conjointement aux considérations de Putnam, d’autres considérations sont réputées concourir à rendre cette image nécessaire, mais, dans cet essai, je me restreins à la portée de la thèse fondamentale de Putnam.

Cette lecture maintient un rôle à ce qui est dans la tête dans la constitution de la connaissance des significations ou, plus généralement, dans la constitution des états et occurrences psychologiques tels que les croyances ou les pensées à propos de l'eau, auxquels la thèse de Putnam concernant la détermination par l'environnement s'étend clairement. Quel est l'attrait que suscite cette lecture ? La réponse est, je pense, que, selon cette conception « duplex », au moins un composant de la vérité constitutive à propos du psychologique au sens « large » semble être sans conteste un objet approprié pour une science naturelle explicite [*straightforwardly natural science*], une science qui enquêterait sur la manière dont les états et occurrences dans la tête répondent à des impacts provenant de l'environnement, interagissent et figurent dans le processus de génération du comportement. Dans *Representation and Reality*⁷ et ailleurs, Putnam soutient que, selon une explication correcte de la portée des caractérisations psychologiques en termes de contenu (« large »), le rôle joué par l'interprétation garantit que la psychologie *en général* ne peut pas tomber dans le domaine des sciences naturelles. Mais, quelle que soit la manière dont nous pourrions être convaincus par de tels arguments, il resterait toujours l'idée, réconfortante pour une approche scientifique du mental, que, malgré tout, il est possible d'élaborer une science (et, en réalité, une telle science existe déjà) à propos de la nature intrinsèque des états et occurrences – en eux-mêmes dans la tête – sur lesquels ces caractérisations « larges » ont prise selon des manières qui, selon de tels arguments, ne sont pas susceptibles d'un traitement scientifique.

D'après cette explication, ce qui rend attractive la lecture « duplex » de la thèse selon laquelle l'esprit n'est pas dans la tête, c'est qu'une partie de la vérité à propos de l'esprit étant entièrement déterminée par ce qui est dans la tête, elle offre une consolation à un scientisme possiblement résiduel quant à la manière dont fonctionne notre compréhension du mental⁸. Mais, au moins depuis son abandon du réalisme scientifique, Putnam a une attitude explicite d'opposition ferme au scientisme. Lorsque je suggérais que la thèse pouvait être lue d'une manière à laquelle Putnam devrait être favorable, j'avais à l'esprit une lecture qui ne ferait pas même cette concession résiduelle au

7 *Representation and Reality*, Cambridge, Mass., & London, MIT Press, 1988 [NdT : traduction française par C. Engel-Tiercelin, *Représentation et réalité*, NRF Gallimard, 1990].

8 Je dis « possiblement résiduel » en raison de l'attrait que cette conception revêt pour quelqu'un doué d'un tour d'esprit fondamentalement scientifique qui accepte, peut-être sur la base d'un argument comme celui de Putnam à propos de l'interprétation, que le contenu (« large ») n'est pas accessible à une psychologie scientifique. Bien entendu, certains soutiennent un scientisme moins défensif que cela car ils ne sont pas persuadés par de tels arguments ou les ignorent.

scientisme. J'avais à l'esprit une lecture qui situerait notre discours portant sur la connaissance des significations [280] et des pensées au sujet de l'eau, etc., entièrement hors de portée d'une conception scientiste du rôle joué par nos vies mentales dans notre compréhension de nous-mêmes et des autres.

5. Il sera utile de distinguer de la lecture que je vise, une deuxième lecture possible de la thèse selon laquelle l'esprit n'est pas dans la tête.

Cette lecture est similaire à celle que je vise en ce qu'elle se focalise sur la signification littérale de l'expression « dans la tête ». Nous pourrions commencer par expliquer l'intérêt qu'il y a à nier que l'esprit est dans la tête en disant que l'esprit n'est aucunement localisé spatialement, hormis peut-être de manière vague, là où se trouve son détenteur [*owner*]. L'esprit ne se trouve nulle part en particulier dans l'intériorité spatiale, entendue de manière littérale, de son détenteur [*owner*]. Il ne doit pas être identifié à un organe constitué matériellement et occupant de l'espace, comme l'est le cerveau.

Mais selon la conception que je considère à présent, l'esprit est encore conçu comme un organe : simplement, il ne s'agit pas du cerveau, mais d'un organe immatériel (embarrassés à juste titre, nous pourrions être amenés à ajouter « pour ainsi dire »). En disant que l'esprit est conçu comme un organe, je veux dire que, pas moins dans cette conception que dans la conception d'après laquelle l'esprit est littéralement dans la tête, les états de choses et les occurrences dans l'esprit sont considérés comme ayant une nature intrinsèque qui est indépendante de la manière dont le détenteur [*possessor*] de l'esprit est situé dans l'environnement. Simplement cette nature intrinsèque n'est pas conçue comme pouvant être capturée dans les termes d'une science qui a affaire à de la matière, en termes neurophysiologiques par exemple.

Cette lecture de la thèse d'après laquelle l'esprit n'est pas dans la tête ne peut clairement pas convenir à mes objectifs car il est évident que cette conception de l'esprit comme organe immatériel de l'activité psychologique ne permet pas d'échapper à l'argument de Putnam, de sorte que nous pourrions après tout localiser la connaissance des significations entièrement dans l'esprit. Les caractérisations de l'esprit, tel qu'il est en lui-même, ne sont pas moins « étroites » d'après cette image qu'elles ne le sont si elles sont conçues comme des caractérisations de ce qui est littéralement dans la tête. L'idée de Putnam n'est évidemment pas seulement que ce qui est littéralement dans la tête ne peut pas consister en la connaissance de significations dans la mesure où la

connaissance de significations est constituée par l'environnement. Rien d'« étroit », matériel ou immatériel (en supposant que nous croyons en de telles choses), ne peut consister en quelque chose qui est constitué par l'environnement. Nous pouvons formuler ce point en disant que, dans la formulation par Putnam de sa thèse fondamentale, l'expression « dans la tête » n'est alors pas restreinte à une lecture littérale, spatiale. Quand Putnam affirme que les significations ne sont pas dans la tête, c'est une [281] manière frappante de dire qu'aucune attribution psychologique « étroite » ne peut consister en la connaissance d'une signification de la sorte pertinente, qu'il s'agisse d'un organe matériel ou immatériel de la pensée en vertu des arrangements internes duquel de telles attributions sont considérées comme vraies.

6. Je peux maintenant esquisser mon interprétation de la thèse que l'esprit n'est pas dans la tête. Selon cette interprétation, l'objet de cette thèse n'est pas simplement de rejeter l'idée que l'esprit de quelqu'un ait une localisation spatiale davantage circonscrite que celle de son détenteur [*owner*]. Il s'agit de rejeter l'idée même que l'esprit puisse, de manière appropriée, être conçu comme un organe, sinon un organe matériellement constitué, du moins un organe immatériellement constitué. Comme je l'ai dit, l'intérêt de ce discours en termes d'organes tient à l'idée que les états et occurrences « dans » l'esprit ont une nature intrinsèque indépendante de la manière dont le détenteur de cet esprit est situé dans l'environnement. Ainsi l'intérêt de l'interprétation alternative est de rejeter complètement cette idée. Parler d'esprits, c'est parler de sujets doués d'une vie mentale en tant qu'ils sont doués d'une vie mentale. Selon l'interprétation que je cherche à faire valoir, ce n'est qu'un préjugé, dont nous devrions nous débarrasser, que de considérer que la vie mentale doit être conçue comme ayant lieu dans un organe, de sorte que ses états et occurrences seraient intrinsèquement indépendants des relations à l'égard de ce qui est extérieur à l'organisme.

Il y a bien entendu un organe, le cerveau, dont le fonctionnement correct est nécessaire à la vie mentale. Mais cela ne signifie pas que le fonctionnement correct de cet organe constitue ce que la vie mentale est en elle-même. Et si nous nions cela, nous n'avons nul besoin de suggérer que la vie mentale est plutôt, en elle-même, le fonctionnement d'un para-organe (un organe « pour ainsi dire ») mystérieusement immatériel. Notre vie mentale est un aspect de *nos* vies, et l'idée qu'elle ait lieu dans l'esprit peut et doit être dissociée de l'idée qu'il y a une partie de nous, qu'elle soit

matérielle ou (en supposant que cela ait du sens) immatérielle, dans laquelle elle a lieu. Il n'est pas nécessaire d'indiquer plus précisément là où notre vie mentale a lieu qu'en disant qu'elle a lieu là où nos vies ont lieu. Dès lors, les états et occurrences de notre vie mentale peuvent ne pas être moins intrinsèquement liés à notre environnement que le sont nos vies.

7. Putnam lui-même exprime un certain scepticisme quant à savoir s'il y a quelque intérêt à reconstruire la conception pré-théorique ou intuitive du mental, qui compte des états « larges » tels la jalousie comme étant psychologiques, à la manière prescrite par le « solipsisme méthodologique », [282] c'est-à-dire, la thèse selon laquelle les états psychologiques au sens propre et strict sont « étroits »⁹. Un tel scepticisme semble inviter Putnam à poursuivre ses réflexions à propos des termes comme « eau » dans la direction que je suggère. Ce qui doit être appris de ces réflexions, ce n'est pas, comme Putnam le soutient lui-même, qu'il ne peut pas être vrai à la fois que « connaître la signification d'un terme consiste simplement à être dans un certain état psychologique » et que « la signification d'un terme détermine son extension » de sorte que, si nous conservons le second de ces présupposés, nous devons renoncer au premier. Cela présuppose que quiconque adopte le premier présupposé doit restreindre la notion d'état psychologique à la notion d'état « étroit ». La morale des considérations de Putnam est plutôt que l'idée d'état psychologique, telle qu'elle figure dans le premier présupposé, ne peut être l'idée d'état « étroit ». Cela revient à dire que nous ne devrions pas laisser en l'état une conception de l'esprit façonnée par les principes du « solipsisme méthodologique » et conclure que les significations ne sont pas dans l'esprit puisqu'elles ne sont pas dans la tête. Nous devrions bien plutôt lire les deux présupposés de telle manière à ce qu'ils *puissent* être vrais ensemble et exploiter une telle lecture afin de nous amener à considérer explicitement une conception différente de l'esprit.

Dans un passage de « La signification de "signification" », Putnam concède qu'« il peut être trivialement vrai que, disons, *connaître la signification du mot* "eau" soit un "état psychologique"¹⁰ ». Que cette concession soit considérée comme triviale, cela montre que la thèse fondamentale est interprétée conformément aux grandes lignes de la conception « duplex » du mental. Selon cette conception, la concession est triviale car elle n'ébranle pas la conception selon laquelle les deux présupposés ne peuvent être vrais ensemble. Étant donné que les états psychologiques au sens strict et propre sont « étroits »,

9 *Mind, Language and Reality*, p. 220-221.

10 NdT : *Mind, Language and Reality*, p. 220.

connaître une signification (relevant de la sorte appropriée) ne serait pas « *simplement* une affaire consistant à être dans un certain état psychologique », pas plus que ne le serait, selon cette conception, un état psychologique « large ». Ce que Putnam ne semble jamais considérer, c'est la possibilité d'une position soutenant que la maîtrise d'une signification est une affaire relevant entièrement de ce qu'il en est de l'esprit de quelqu'un (premier présupposé) qui combinerait cette idée avec la détermination de l'extension par la signification de sorte à imposer l'expression explicite d'une conception radicalement non-solipsiste de l'esprit. Il présuppose plutôt que quiconque souhaite concevoir la connaissance d'une signification comme relevant entièrement de ce qu'il en est de l'esprit de quelqu'un doit déjà avoir [283] adopté une conception théorique de l'esprit – une conception de l'esprit comme étant dans la tête – qui, conjointement avec les réflexions de Putnam sur la signification, garantit que le souhait ne puisse être exaucé¹¹.

On peut être tenté de nier que l'idée que l'esprit est dans la tête est un fragment de théorie, pour la raison qu'il y a des usages non théoriques évidents comme « J'ai fait le calcul de tête, et non sur le papier ». Mais cet idiome ne colle pas avec le sens que « dans la tête » revêt dans l'argument de Putnam. On pourrait également accepter sans sourciller de dire, par exemple : « L'idée s'est formée dans ma tête que je voulais une gorgée d'eau ». Ici la signification de « eau » est « dans la tête » en un sens idiomatique et la possibilité de parler ainsi ne constitue aucunement une menace pour ce que Putnam veut dire en disant que les significations ne sont pas dans la tête¹².

En vertu de la conception radicalement non-solipsiste du mental que je préconise, une manière de parler des exemples de Terre-Jumelle différant de celle de Putnam s'imposerait. Dans l'un des exemples de Putnam, les extensions correctes de « hêtre » et « bouleau » sont inversées sur Terre Jumelle, où Putnam a un *Doppelgänger* tout aussi incapable de distinguer les deux sortes d'arbres que l'est Putnam (ainsi qu'il le reconnaît de manière gênée). Les mots sont cependant assurés d'avoir différentes extensions dans la bouche de Putnam et de son *Doppelgänger*, du fait que chacun d'entre eux s'en remet à des ensembles différents d'experts¹³. Au sujet de lui-même et de son *Doppelgänger*,

11 Étant donné un principe de charité, cela soulève la question (rendue d'autant plus pressante par le manque de sympathie de Putnam envers le « solipsisme méthodologique ») de savoir si Putnam a pu mal interpréter au moins certains des philosophes contre lesquels sa thèse fondamentale est dirigée. J'ai des doutes en particulier dans le cas de Frege. Mais je ne souhaite pas discuter ici de questions portant sur la lecture par Putnam de ses cibles.

12 Sur l'usage idiomatique ordinaire de l'expression « dans la tête », comparez à Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953, § 427.

13 *Mind, Language and Reality*, p. 226-227.

chacun se trouvant dans un état psychologique, Putnam dit qu'il s'exprimerait en ces termes : « Il est absurde de penser que *son* état psychologique est un état différent du mien¹⁴ ». Selon la conception que je préconise, ce n'est pas absurde du tout. L'état psychologique de Putnam implique que son esprit est dirigé sur des hêtres, par exemple (si les hêtres constituent l'extension du mot qu'il est disposé à utiliser en vue d'exprimer son état psychologique) ; l'état psychologique de son *Doppelgänger* implique que son esprit est dirigé sur des bouleaux. Tout se passe comme si, conformément à la détermination de l'extension de leurs termes, les états psychologiques respectifs de chacun des deux individus s'étendaient, d'une manière qui s'impose si les deux présumés doivent être maintenus.

[284] Si les attributions psychologiques divergentes (« penser à des ormes » et « penser à des bouleaux ») devaient être considérées comme s'appliquant en vertu d'un état psychologique sous-jacent partagé (la divergence résultant alors des différentes manières dont cet état sous-jacent partagé est inséré dans son environnement), la possibilité de parler de cette manière serait tout simplement triviale, en un sens proche de la trivialité présente dans la concession faite par Putnam que nous pouvons considérer que connaître une signification est un état psychologique. C'est ainsi que la conception « *duplex* » verrait les choses. Selon cette conception, Putnam et son *Doppelgänger* ne diffèrent pas relativement à leurs propriétés psychologiques fondamentales. Mais nous ne sommes pas tenus de voir les choses de cette manière. Il est certainement vrai que, dans le cas décrit, Putnam et son *Doppelgänger* ont quelque chose de psychologique en commun (nous pouvons rendre cela explicite en remarquant que si Putnam était transporté sur Terre Jumelle sans le savoir, il ne serait pas à même de voir la différence). Mais il est parfaitement possible de soutenir que la propriété psychologique commune est présente en chacun en vertu de leurs états psychologiques « larges » respectifs plutôt que de soutenir que l'état « large » est constitué par la propriété commune, conjointement avec des faits à propos de la manière dont chacun est inséré dans son environnement. Il n'est pas nécessaire que la propriété commune soit fondamentale.

Comparez le trait psychologique qui, sans surprise, est partagé par quelqu'un qui voit que tel et tel est le cas et quelqu'un à qui il semble seulement que tel et tel est le cas (à nouveau, si, sans qu'il le sache, on déplaçait quelqu'un d'un monde possible à un autre qui diffère de cette manière, il ne serait pas à même de voir la différence). Nous ne

14 NdT : *Mind, Language and Reality*, p. 227.

sommes pas obligés de concevoir le fait de voir que tel et tel est le cas comme constitué par ce trait commun conjugué à des faits favorables à propos de l'insertion du sujet dans l'environnement. Nous pouvons comprendre les choses à l'inverse : le trait commun – qui est identique à tous égards à ce qu'il en serait si l'on voyait que tel et tel est le cas – survient [*supervenies*] de manière intelligible sur chacun des états « larges » divergents. Il est préférable de comprendre les choses de cette manière. Il est très courant chez les philosophes de supposer que les comparaisons des Terres Jumelles imposent l'idée que les attributions « larges » ont une incidence sur des états qui sont en eux-mêmes « étroits », les attributions « larges » s'avérant différentes en vertu des différentes manières dont ces états psychologiques supposément fondamentaux sont insérés dans la réalité extra-psychologique. Mais cette idée est étroitement analogue à l'Argument de l'Illusion et, en soi, ceci devrait suffire à nous rendre suspicieux à son égard¹⁵.

8. [285] Putnam ne semble pas envisager la possibilité que ses réflexions sur la signification puissent avoir une incidence sur l'idée que l'esprit est l'organe de l'activité psychologique. En réalité, une bonne partie de sa propre pensée semble précisément présupposer une telle conception de l'esprit.

Dans *Representation and Reality*, il décrit le « mentalisme » de Jerry Fodor comme « simplement la dernière forme prise par une tendance plus générale dans l'histoire de la pensée, la tendance consistant à penser les concepts comme des entités scientifiquement descriptibles (“psychologiquement réels”) résidant dans l'esprit ou le cerveau »¹⁶. L'équivalence, tacite dans ce passage, entre « psychologiquement réel » et « scientifiquement descriptible » demande à être interrogée : elle a simplement l'air d'être l'expression d'un scientisme à propos de ce que cela pourrait être pour quelque chose d'être psychologiquement réel (nous n'avons pas à abandonner le terme « psychologique » à la psychologie *scientifique*). Mais autant que je puisse en juger, même si, dans cet ouvrage, une bonne partie de son argument consiste à attaquer les effets du scientisme sur la manière dont les philosophes conçoivent le mental, Putnam ne conteste pas l'équivalence. Le terme « mentalisme » a une interprétation parfaitement correcte en tant qu'étiquette appliquée à la conception d'après laquelle le mental est un véritable domaine de la réalité (nous n'avons pas à accepter que la nature de la réalité soit

15 On trouve une discussion de problèmes proches dans mon essai « Singular Thought and the Extent of Inner Space », in *Subject, Thought, and Context*, éd. J. McDowell & P. Pettit, p. 137-168 [NdT : réédité dans *Mind, Knowledge and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 229-259].

16 NdT : *Representation and Reality*, p. 8.

déterminée *scientifiquement*). Mais Putnam accepte sans hésitation que le terme « mentalisme » soit réservé pour désigner la conception d'après laquelle l'objet du discours sur l'esprit peut être correctement spécifié comme étant « l'esprit/cerveau ». Le discours sur l'esprit/cerveau incarne le présupposé que l'esprit est correctement conçu comme un organe, de concert, bien entendu, avec l'idée – en elle-même parfaitement sensée – que si l'esprit est un organe, le seul qu'il puisse raisonnablement être, c'est le cerveau. Le présupposé que l'esprit est un organe est un présupposé que Putnam ne remet pas en cause¹⁷.

Dans *Reason, Truth and History*¹⁸, un présupposé du même effet semble être sous-jacent à l'argument de Putnam selon lequel on ne peut pas supposer que les occurrences et états mentaux sont intrinsèquement référentiels – intrinsèquement dirigés vers le monde – sans tomber dans une conception magique de la référence. Le présupposé qui gouverne cet argument de Putnam est qu'une occurrence ou un état mental qui est représentationnel, par exemple une occurrence telle que la pensée qu'il entend le bruit de gouttes d'eau vient à l'esprit d'un individu [*one is struck by the thought that one hears the sound of water dripping*], [286] doit en elle-même consister en la présence dans l'esprit d'un item ayant une nature intrinsèque pouvant être caractérisée indépendamment de la considération de ce qu'il représente (un tel état de chose serait ce en quoi consisterait un arrangement interne dans un organe de pensée). D'une telle conception de ce qui est, à strictement parler, présent dans l'esprit, il s'ensuit que de tels items ne peuvent être intrinsèquement doués de propriétés référentielles. Ainsi que Putnam le soutient, supposer qu'ils pourraient l'être serait en appeler à la magie. Ce qui n'entre jamais en considération dans cet argument, c'est la possibilité suivante : qu'une pensée vienne à l'esprit de quelqu'un n'est pas, en soi, la présence dans l'esprit d'un item avec une nature intrinsèque non-représentationnelle. L'argument est déterminé par le présupposé selon lequel les occurrences dans l'esprit sont, en elles-mêmes, « étroites ».

17 C'est seulement en relation au mentalisme ainsi interprété que Putnam considère les conceptions de Gareth Evans exposées dans *The Varieties of Reference* (Oxford, Clarendon Press, 1982) ; voir *Representation and Reality*, p. 129, note 4 [NdT : p. 214, note 4 dans la trad. fr]. La pensée d'Evans ouvre en réalité la voie à la possibilité d'une compréhension satisfaisante de la pensée (un phénomène mental s'il en est) et de la signification comme constituées par l'environnement, c'est-à-dire une compréhension qui devrait recevoir un accueil favorable de la part de Putnam. Mais Putnam s'en tient à trouver étonnant que Evans puisse concevoir sa pensée comme une sorte de mentalisme, puisque Evans n'identifie évidemment pas les pensées avec « des représentations dans l'esprit/cerveau ».

18 *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 [NdT : trad. fr. A. Gerschenfeld, *Raison, vérité et histoire*, Minuit, Paris, 1984)].

Suis-je en train de suggérer que le fait qu'une pensée vienne à l'esprit de quelqu'un pourrait ne pas engager de représentation mentale ? Cela semble être un truisme qu'une pensée que tel et tel est le cas est une représentation que tel et tel est le cas. Mais ce n'est pas la notion de représentation mentale telle qu'elle figure dans l'argument de Putnam.

Dans l'argument de Putnam, les représentations mentales sont des représentations au sens où, par exemple, les dessins ou les phrases sont des représentations. Une représentation est un item dont la nature intrinsèque peut être caractérisée indépendamment de ses propriétés représentationnelles : un symbole. Le nerf de l'argument de Putnam est que les symboles ne sont pas intrinsèquement dotés de propriétés représentationnelles et cette affirmation semble incontestable. Mais de ce que penser que quelqu'un entend le bruit de gouttes d'eau, c'est le représenter comme entendant le bruit de gouttes d'eau, il ne s'ensuit pas que penser que quelqu'un entend le bruit de gouttes d'eau doive en soi consister en la présence d'un symbole dans l'esprit, c'est-à-dire, quelque chose dans quoi peut être lue la signification que quelqu'un entend le bruit de gouttes d'eau, comme elle peut l'être sur le dessin du signe [*sign-design*] « J'entends le bruit de gouttes d'eau », bien que dans les deux cas, que le symbole ait cette signification, cela est étranger à sa nature intrinsèque. Ce qu'il y a d'inébranlable dans l'argument de Putnam ne permet cependant pas d'évacuer la possibilité que penser que quelqu'un entend le bruit de gouttes d'eau consiste en une représentation mentale au sens d'une représentation mentale qui représente intrinsèquement ce qu'elle représente.

Cela signifie que le fait qu'une pensée vienne à l'esprit de quelqu'un ne constituerait pas l'occurrence mentale que cela constitue si ce n'était pas à *cela* que l'on se trouvait en train de penser. Ce que l'occurrence mentale est en elle-même engage déjà cette directionnalité référentielle vers le monde. Ce qu'il y a d'inébranlable dans l'argument de Putnam tient à cela : si la nature intrinsèque de l'occurrence mentale était constituée par la présence dans l'esprit d'une représentation (au sens de Putnam), cela ne pourrait être ainsi que par [287] magie. Ainsi la possibilité qui fait défaut dans son argument pourrait être décrite comme la possibilité de représenter mentalement sans représentations [*mental representing without representations*].

Putnam contesterait quelque chose que j'ai suggéré, à savoir qu'il s'agit simplement d'un présupposé de sa part de considérer que, lorsque nous pensons, les contenus de l'esprit sont des représentations en son sens. Il affirme que cette thèse est établie par introspection : « Arrêtez le courant de votre pensée quand vous voulez ou là où vous

voulez, ce que vous saisissez, ce sont des mots, des images, des sensations, des sentiments¹⁹ » (ceci est entendu comme constituant une liste des sortes d'items qui ne sont pas intrinsèquement représentationnels). Mais il me semble tout à fait inexact de suggérer que lorsque la pensée que j'entends le bruit de gouttes d'eau me vient à l'esprit, le fait que ma pensée est à propos de l'eau ne fait pas partie de ce que je trouve dans mon courant de conscience, mais doit être lu dans ce que j'y trouve. L'affirmation phénoménologique de Putnam n'est pas un compte-rendu introspectif exempt de préjugés. Elle est motivée par une théorie. Il ne nous dit pas ce qu'il trouve dans son courant de conscience, mais ce qu'il *doit* y avoir étant donné la théorie pré-conçue d'après laquelle les contenus d'une conscience représentante sont des représentations en son sens. Je pense que, selon une phénoménologie exempte de préjugés, il serait plus exact de dire que, lorsque nous avons des pensées occurrentes, les contenus de conscience sont des pensées elles-mêmes, à peu près au sens de l'usage frégéen de « pensées » (ou « Gedanke »), à savoir, des sens pouvant être exprimés par des phrases assertoriques, non des véhicules pour de tels sens. Il en est de même pour les images : si je ferme les yeux et visualise, par exemple, le visage de ma femme, il semble tout à fait erroné de suggérer que le fait que ce que je visualise est le visage de ma femme – un fait qui relie mon état mental à l'environnement extra-psychologique – est étranger aux contenus de ma conscience, étranger à ce que je trouve lorsque j'« interromps le courant de ma pensée ». Loin de soutenir son dispositif argumentatif, l'affirmation phénoménologique de Putnam est ici suffisamment peu convaincante pour qu'elle nous donne des raisons d'interroger la théorie qui sous-tend l'argument²⁰.

9. [288] Putnam a souvent exprimé de la suspicion à l'égard de l'idée qu'une bonne philosophie puisse être pratiquée en se confrontant à des questions comme « Comment le langage s'accroche-t-il au monde ? »²¹. Il devrait en être de même pour des questions

19 NdT : *Reason, Truth and History*, p. 17.

20 Pour un « cri d'incrédulité » (p. 69) à l'encontre de falsifications phénoménologiques similaires, imposées aux philosophes par la théorie selon laquelle « une pensée consciente occurrente revêt son intention ou son contenu de la même manière qu'un fragment de langage revêt sa signification » (p. 86), voir Ayers M. R., « Some Thoughts », *Proceedings of the Aristotelian Society*, lxxiii, 1972-1973, p. 69-96. L'une des cibles de Ayer est Wittgenstein. Dans « Intentionality and Interiority in Wittgenstein » (in K. Puhl, éd., *Meaning Scepticism*, Berlin and New York, De Gruyter, 1991, p. 148-169), je suggère une lecture plutôt différente de Wittgenstein quoique je ne conteste pas qu'il y ait des passages qui s'accordent avec la lecture de Ayers.

21 Ses suspicions sont exprimées dans plusieurs essais de *Realism with a Human Face* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990 [NdT : trad. fr. C. Tiercelin, *Le réalisme à visage humain*, Seuil, 1994 ; rééd. Gallimard, 2011]).

comme « Comment la pensée [*thinking*] s'accroche-t-elle au monde? ». Une telle question semble être une question urgente si nous nous embarrassons d'une conception de ce qu'est penser [*thinking*], considéré en soi, qui prive la pensée [*thinking*] de sa portée spécifique sur le monde – elle est à propos de cet objet-ci dans le monde, ou de celui-là, et elle signifie que cet état de choses-ci ou cet état de choses-là a lieu dans le monde. Si nous partons d'une conception de la pensée comme étant en elle-même sans portée référentielle sur le monde, nous semblons faire face à une tâche véritable et urgente, celle de réintégrer dans notre image la manière dont la pensée [*thinking*] est dirigée vers le monde. Mais si nous n'acceptons pas le présupposé d'après lequel penser consiste, considéré en soi, en une manipulation mentale de représentations au sens de Putnam, nous ne faisons face à aucune tâche de cette sorte. Le besoin de construire un « crochet » théorique [*theoretical « hook »*] pour relier la pensée au monde n'est aucunement pressant puisque si c'est bien la pensée que nous avons en vue [*have in view*] – par exemple, le fait que la pensée qu'on entend le bruit de gouttes d'eau nous vienne à l'esprit – alors ce que nous avons en vue [*have in view*] est déjà accroché au monde [*hooked on to the world*]; cela est déjà envisagé comme [*already in view as*] possédant une directionnalité référentielle vers la réalité²².

Ce serait une erreur de supposer que ce que je suis en train de faire est ce que Putnam décrit comme consistant « simplement à postuler des pouvoirs mystérieux de l'esprit²³ ». Comme le dit Putnam, sans doute de manière correcte, un tel postulat « ne résout rien²⁴ ». La cible précise de cette accusation est une manière de penser selon laquelle nous essayons de combiner une conception de l'esprit comme organe de pensée (de telle sorte qu'un épisode de pensée est en lui-même la manipulation mentale d'une représentation) avec la supposition qu'un épisode de pensée détient de manière intrinsèque son orientation référentielle déterminée vers le monde. Le point pertinent relevé par Putnam est que cette combinaison nous pousse à endosser une image magique de la référence des supposés symboles mentaux et, de ce fait, une [289] image magique des pouvoirs de l'esprit. Mais la conception que je préconise ne requiert pas de faire appel à une théorie magique de la référence, précisément parce qu'elle rejette les

22 Et le monde auquel il est déjà accroché n'est pas le Monde tel qu'il est envisagé par le réalisme métaphysique attaqué par Putnam. Ma pensée que j'entends le bruit de gouttes d'eau a son point de contact avec la réalité dans le fait que j'entends le bruit de gouttes d'eau ou peut-être dans le fait que je n'entends pas le bruit de gouttes d'eau. J'utilise mes capacités conceptuelles (je viens de le faire) en indiquant quels faits possibles il y a; le monde (qui, comme le dit Wittgenstein dans le *Tractatus*, est la totalité des faits) n'est pas ici dépeint comme se situant au-delà de la portée de nos concepts.

23 NdT : *Reason, Truth and History*, p. 2.

24 NdT : *Reason, Truth and History*, p. 2.

supposés symboles mentaux. Mon objectif n'est pas de postuler des pouvoirs mystérieux de l'esprit, mais plutôt de restaurer une conception de la pensée considérée comme l'exercice de pouvoirs possédés, non de manière mystérieuse par quelque partie de l'être pensant (partie dont les arrangements internes pourraient être caractérisés indépendamment de la manière dont l'être pensant est placé dans son environnement), mais de manière non mystérieuse par un être pensant lui-même, un animal qui vit sa vie en entretenant des relations cognitives et pratiques avec le monde. « Postuler simplement des pouvoirs mystérieux de l'esprit » serait une description appropriée pour une tentative malavisée de répondre à un faux problème qu'avec Putnam j'entends rejeter.

Ce serait également une erreur de supposer que ce que j'ai dit à propos de la phénoménologie de la pensée est simplement une version de ce que Putnam appelle « la tentative de comprendre la pensée par ce qu'on appelle une recherche "phénoménologique"²⁵ ». L'objection de Putnam à une telle tentative est que toute tentative de ce genre manque nécessairement l'idée que la compréhension, ou plus généralement la possession d'un concept, est une aptitude plutôt qu'une occurrence. « La tentative de comprendre la pensée » est la tentative de répondre à la perplexité philosophique à propos de la manière dont la pensée « s'accroche au monde ». Or, mon objectif est de mettre au jour une manière de concevoir la pensée selon laquelle il n'y a aucunement besoin d'essayer de s'embarquer dans un tel projet.

Il est vrai que la compréhension, ou plus généralement la possession d'un concept, est une aptitude plutôt qu'une occurrence. Mais il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse pas y avoir d'occurrences qui soient intrinsèquement dirigées vers la réalité à la manière dont j'ai suggéré qu'elle est caractéristique des pensées occurrentes. Si le concept d'eau est une aptitude que l'on exerce en pensant à de l'eau, nous pouvons concevoir ces exercices comme, précisément, des occurrences qui sont intrinsèquement des épisodes de pensée à propos de l'eau²⁶.

25 *Reason, Truth and History*, p. 20.

26 Ces remarques sont dirigées contre la fin du chapitre 1 de *Reason, Truth and History* dans laquelle Putnam suggère que le point tout à fait correct que les concepts ne sont pas des occurrences mentales, combiné à la thèse phénoménologique à propos de laquelle j'ai déjà exprimé des doutes, détruit l'idée même qu'il puisse y avoir des épisodes mentaux sans portée référentielle intrinsèque sur le monde. En prétendant que les concepts sont « des signes employés d'une certaine manière » (p. 18), Putnam fait comme si les exercices des concepts devaient être des occurrences (des *tokens*) de signes. Par là, il nous impose une conception « étroite » de ce que ces exercices des concepts doivent être en eux-mêmes. Cela oblitère la conception, tout à fait cohérente, selon laquelle les exercices des concepts sont, par exemple, des actes de jugement, possédant intrinsèquement une portée référentielle sur le monde.

10. [290] Qu'est-ce qui attire Putnam dans l'idée que « le courant de pensée » est peuplé de représentations au sens où il entend cette notion plutôt que d'actes de représentation [*representings*] ? Toute réponse est nécessairement spéculative. Une réponse qui semble avoir quelque plausibilité est que Putnam est lui-même sous l'emprise de l'influence résiduelle d'un scientisme de même nature que celui que j'ai évoqué au sujet de la conception « *duplex* » des attributions psychologiques « larges ». Sans l'idée de structures intrinsèques résidant dans un *medium* intérieur, il est difficile de voir comment nous pourrions imaginer un alignement de notre discours à propos de l'esprit sur un objet susceptible d'un traitement scientifique [*a mapping of our psychological talk into a subject matter susceptible of scientific treatment*]. En particulier, les actes de représentation mentale [*mental representings*] occupent une position dans l'ordre causal. Et si nous voulons être à même d'intégrer ce fait à une conception de l'ordre causal relevant des sciences naturelles, il est très tentant de supposer que les actes de représentation [*representings*] doivent leur caractère causal au caractère causal de structures résidant dans un *medium* qui, en dernière instance, est susceptible d'une description physique²⁷. Si nous comprenons l'introspection comme une capacité à examiner ou à contrôler de telles structures intérieures, la thèse phénoménologique de Putnam reflète une conception plausible de l'essentiel de ce qui est accessible à l'introspection²⁸.

Ce qui fait défaut dans le raisonnement précédent, c'est la pensée d'après laquelle le discours à propos de l'esprit [*mentalistic talk*] peut être intellectuellement respectable sans qu'un tel alignement [*mapping*] ne soit nécessaire. Je ne suggère pas que cela est une idée facile à cerner, sujets comme nous le sommes à des pressions compréhensibles nous conduisant à adopter un point de vue scientifique sur notre conception de l'ordre causal. Mais nous devons nous assurer que nous sommes pleinement conscients des effets de telles pressions sur notre pensée et nous devons être sensibles à la possibilité que nous ne sommes pas forcés d'y succomber.

La suggestion que la pensée de Putnam est en partie façonnée par un scientisme résiduel provoquera sans doute la réponse suivante de la part de certaines personnes : « Et alors ? Qu'y a-t-il de si mauvais dans le scientisme ? ». Dans un autre contexte, je me

27 Voir la discussion suggestive par John Haugeland du « paradoxe de la raison mécanique » dans *Artificial Intelligence: The Very Idea*, Cambridge, Mass., & London, MIT Press, 1985, p. 36-41.

28 Pour une expression inhabituellement explicite d'une telle conception de l'introspection, voir McGinn C., « The Structure of Content », p. 253-254.

sentirais obligé de répondre quelque chose à cela. Cependant, dans cet essai, je n'essaierai pas même de répondre, car je sais bien que cette réponse ne sera pas celle de Putnam.

Putnam clôt « La signification de “signification” » avec cette remarque : « La philosophie traditionnelle du langage, comme une bonne partie de la tradition philosophique, omet autrui et le monde ; une meilleure philosophie et [291] une meilleure science du langage doivent les inclure tous deux²⁹ ». Je ne sais pas à quel point l'approche du langage que Putnam attaque est vraiment « traditionnelle », mais je ne souhaite pas développer ce point ici. Mon objet dans cet essai est de montrer que la conception « isolationniste » du langage à laquelle Putnam objecte s'accompagne d'une conception de l'esprit elle-même « isolationniste », du moins de l'esprit tel qu'il est en lui-même. L'attaque de Putnam à l'endroit de la conception « isolationniste » du langage laisse la conception de l'esprit qui en est la contrepartie en l'état. S'opposer à l'ensemble de ces deux conceptions aurait produit une compréhension plus profonde de ce qui sous-tend la conception « isolationniste » du langage. Je pense que ce projet plus englobant aurait été davantage conforme à l'objectif admirable de Putnam consistant à nous montrer à quoi ressemblerait une « meilleure philosophie », que le déplacement partiel qu'il effectue. Une attaque générale à l'encontre de l'isolationnisme promet une réorientation radicale et satisfaisante, du point de vue de sa cohérence, de l'approche par la philosophie des relations entre le sujet individuel et le monde, tout à fait dans l'esprit de la meilleure philosophie de Putnam.

29 NdT : *Mind, Language and Reality*, p. 271.