

Du même auteur

Raison, Vérité et Histoire
Éditions de Minuit, 1984

Représentation et Réalité
Éditions Gallimard, 1990

Définitions
Entretien avec Christian Bonchindhomme
Éditions de l'Éclat, 1992

HILARY PUTNAM

LE RÉALISME À VISAGE HUMAIN

TRADUIT DE L'ANGLAIS
PAR CLAUDINE TIERCELIN

OUVRAGE TRADUIT AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI^e

Introduction par James Conant

Le titre de cet ouvrage, *Le Réalisme à visage humain*, fait allusion au slogan d'Alexandre Dubcek « le socialisme à visage humain », qui fut le cri de ralliement du Printemps de Prague en 1968. Le « socialisme » désignait à l'origine le rêve de réalisation de certaines des aspirations les plus chères de l'humanité. Mais Dubcek eut en quelque sorte le sentiment que, en se développant, ce qu'on avait appelé dans son pays le socialisme était devenu l'ennemi de tout ce qu'il désignait au départ. Le titre choisi par Hilary Putnam pour cet ouvrage suggère que l'histoire du réalisme philosophique a connu un développement parallèle. Caractérisant à l'origine le rêve de réalisation de nos aspirations humaines naturelles à la connaissance et à l'objectivité, le « réalisme philosophique » désigne à présent un courant philosophique qui ne sert finalement qu'à entamer notre conviction en la possibilité de parvenir à l'une ou l'autre d'entre elles. Putnam fait une distinction entre ce qu'il appelle « le Réalisme avec un grand "R" » (l'image du monde généralement dominante en philosophie analytique) et « le réalisme avec un petit "r" » (notre image commune du monde). Il s'emploie à démontrer que, tout en prétendant lui servir de représentant, le premier renonce à tout ce que croit le second. Le réaliste se présente d'abord comme le sauveur de la menace que fait peser sur nous le scepticisme philosophique et comme le défenseur de notre croyance commune en la réalité du monde extérieur et en la possibilité de l'objectivité et de la vérité, pour nous renvoyer finalement dans un monde où le sens commun ne se sent plus chez lui ; il commence ainsi par promettre de sauver le monde et finit par le déshumaniser. Les essais qui se trouvent réunis dans cet ouvrage défendent l'idée que les

valeurs cognitives d'objectivité et de vérité ne peuvent garder leur sens que dans le cadre d'un idéal de l'épanouissement individuel venant parachever l'ensemble. En essayant donc d'extirper certains idéaux cognitifs de notre conception globale de l'épanouissement individuel, le réalisme philosophique finit par scier la branche sur laquelle il est assis (et par précipiter un sursaut de scepticisme philosophique). Si elle veut mener à bien le programme philosophique qui est le sien, à savoir donner une analyse exacte et cohérente de la nature de la connaissance et de l'objectivité, notre image de la connaissance et de l'objectivité doit revêtir un visage humain.

En réclamant un « socialisme à visage humain », Dubcek espérait ré-humaniser le mouvement qui se développait en Tchécoslovaquie en l'obligeant à constater qu'il avait trahi ses aspirations originelles. En donnant le même nom à son programme philosophique, Putnam fait évidemment appel, lui aussi, à une réforme. L'idée semble être la suivante : le temps est venu de ré-humaniser la philosophie, d'attirer l'attention des courants dominants dans ce domaine d'activité sur la nécessité de prendre conscience du fossé qui existe entre la situation actuelle et les aspirations humaines que la philosophie est (et était jadis) censée représenter. Certains ne manqueront pas de penser que l'appel de Putnam à une réforme, comme celui de Dubcek avant lui, est complètement déconnecté du réel – qu'on a simplement affaire à un nouveau cas d'idéalisme idéologique plutôt qu'à un programme sérieux. Il se peut aussi qu'on trouve l'allusion malheureuse, puisque la tentative de révolution de Dubcek, c'est bien connu, a tourné au désastre. Pourtant, au moment même où j'écris se produisent des changements d'une extrême importance : des foules immenses se massent dans les rues et les jardins publics de Prague, brandissant des pancartes qui, entre autres choses, réclament « un temps où les gens puissent commencer à vivre comme des êtres humains » ; le mur de Berlin est tombé – structure qui fut jadis le symbole le plus concret dans notre monde contemporain des divisions internes que peuvent connaître les aspirations humaines. L'étincelle qu'il y avait dans la vision de Dubcek n'est donc pas seulement en train de se ranimer en Tchécoslovaquie ;

elle a pris feu et va bientôt embraser l'Europe de l'Est tout entière. A la lumière de ces développements, on peut penser que le titre de Putnam tombe à point nommé¹.

Putnam a été mon professeur de philosophie, et c'est ainsi que j'ai fait sa connaissance. J'assistais à ses cours à Harvard et j'étais constamment frappé par ce trait bien particulier de sa pratique pédagogique : il avait pour habitude de justifier l'approche qu'il adoptait sur telle ou telle question philosophique contemporaine par la discussion des travaux d'un philosophe qu'il admirait. D'où la première impression fugitive que l'on pouvait avoir d'un philosophe qui était incapable de parvenir à ses propres idées – impression, pourtant, qui se dissipait dès qu'on se rendait compte que les lectures que faisait Putnam des philosophes tendaient à n'être pas moins idiosyncrasiques que sa propre approche des problèmes philosophiques. Les leçons que Putnam donnait pour n'importe quel cours étaient émaillées de références nombreuses, bien que souvent déroutantes, à son (ou ses) héros philosophiques du moment. Pour donner une idée de la manière dont ses lectures de textes philosophiques induisaient des développements parallèles dans ses propres conceptions philosophiques, je citerai cette remarque qu'il fit à l'un de ces cours : « J'ai l'impression que plus j'y vois clair sur ces questions, plus Aristote y voit clair lui aussi. » Mais tout changement décisif dans la réflexion de Putnam s'accompagne généralement de l'abandon simultané de quelque héros philosophique (antérieur) et de la consécration de quelque héros nouveau – parfois, un penseur qu'il avait auparavant (et parfois même de façon notoire) violemment critiqué. Aussi l'appartenance à la constellation des héros de Putnam, comme du reste les conceptions philosophiques qu'il peut avoir sur le fond, tend-elle à s'inscrire dans un flux perpétuel ; il suffit de jeter un coup d'œil aux membres qui, à tel ou tel moment de sa

1. C'est le premier des deux volumes des articles philosophiques de Putnam à être publié par Harvard University Press. L'actuel volume contient des essais récents dans les domaines de la métaphysique, de la théorie de la valeur et de la philosophie américaine ; le volume à paraître réunira le travail récent de Putnam dans les domaines de l'histoire de la philosophie, de la philosophie des sciences, et de la philosophie de l'esprit et du langage.

... peut appartenir à cette constellation pour déterminer la conception philosophique générale il est en train (souvent) de prendre.

... l'actuel de la trajectoire intellectuelle de Putnam ne constitue pas une exception à cette règle générale. On trouvera çà et là dans le fil des essais réunis dans ce volume, les noms surtout de certains philosophes qui offrent à cet égard un intérêt certain : Emmanuel Kant, Ludwig Wittgenstein, Stanley Cavell et William James. Chacun d'entre eux se trouve invoqué à un point de jonction critique du livre et sert d'exemple à tel ou tel aspect de l'exigence philosophique à laquelle Putnam souhaite rester fidèle. Mon but dans cette introduction est de dire quelques mots de ce que Putnam admire en chacun de ces philosophes. Entreprise sur laquelle Putnam a déjà en partie des droits de préemption, puisque deux des essais qu'on trouvera ici sont principalement consacrés à explorer dans quelle mesure les philosophes contemporains peuvent avoir encore quelque chose à apprendre de l'œuvre de William James; je me suis donc borné à considérer les rapports qu'entretient Putnam avec les trois autres figures. Mon intention est de dire quelque chose de très général sur la manière dont les travaux qui se trouvent réunis ici constituent une rupture par rapport aux précédents travaux de Putnam. J'ai notamment essayé de faire la lumière sur ce qui caractérise actuellement la conception globale que se fait Putnam de la philosophie et sur ce qu'il pense (du moins pour l'heure) que la philosophie puisse raisonnablement espérer accomplir.

Le kantisme de Putnam

Les lecteurs qui connaissent bien les travaux récents de Putnam ne seront sans doute pas surpris de voir que deux des conférences qui constituent la tête de chapitre de ce volume sont dédiées à Kant. En revanche, certains lecteurs pourraient s'étonner de la fermeté avec laquelle Putnam souligne la portée considérable que revêt aujourd'hui l'œuvre de Kant. De fait, ce volume s'ouvre sur la remarque suivante : « Il apparaîtra, je l'espère, que

... ma dette envers Kant est immense [...]. Pour moi, du moins, presque tous les problèmes de la philosophie ne parviennent à la forme où ils sont d'un réel intérêt qu'avec l'œuvre de Kant. » Cette remarque est aussi frappante que catégorique – si l'on songe, notamment, que les deux premiers volumes des écrits philosophiques de Putnam ne contiennent aucune discussion soutenue de l'œuvre de Kant. A ce stade, Kant ne semble guère avoir d'influence significative sur l'allure philosophique personnelle de Putnam; si son nom fait çà et là quelques apparitions, c'est presque toujours pour désigner cette figure avec laquelle la philosophie analytique prenait alors à jamais ses distances : un philosophe allemand dont l'influence avait été déplorable, et qui avait soutenu des thèses malencontreuses sur la nature synthétique *a priori* de la géométrie et de l'arithmétique. C'est seulement dans les trois derniers livres de Putnam que le nom de Kant commence à désigner une figure qui a encore beaucoup à apprendre à la philosophie analytique contemporaine. Dans le premier de ces livres, l'attaque menée par Kant contre la théorie de la vérité-correspondance est qualifiée de plaque tournante de l'histoire de la métaphysique¹; le deuxième livre s'attache au rôle que joue le concept d'autonomie dans la philosophie morale de Kant²; et le troisième fait l'éloge de la subtilité avec laquelle

1. « On ne trouve pas de philosophe avant Kant qui n'ait été un réaliste métaphysique, du moins en ce qui concerne son attitude vis-à-vis des assertions irréductibles ou fondamentales. » (*Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 56-57) – trad. franç. *Raison, Vérité et Histoire*, par Abel Gerschenfeld, Paris, Éd. de Minuit, 1984, p. 69. [NdT]

2. « Kant a proposé une manière radicalement nouvelle de donner un contenu à la notion d'égalité, une manière qui met la liberté à l'intérieur de l'égalité [...]. Que les vérités de la religion – qui sont, pour Kant, les vérités les plus importantes – soient par leur nature même *problématiques* est une bonne chose, pas une mauvaise [...]. Ce que dit Kant, pour exprimer les choses de manière positive, c'est qu'il nous faut penser par nous-mêmes [...] et ce fait est en soi le fait de notre vie qui a le plus de valeur. C'est la caractéristique par rapport à laquelle nous sommes tous égaux. Nous sommes tous logés à la même enseigne, et nous avons tous la potentialité de penser par nous-mêmes par rapport à la question : comment vivre ? [...] La liberté de penser est essentielle, parce que la caractéristique fondamentale par rapport à laquelle nous sommes égaux, notre prétendu "respect de l'égalité", est précisément notre besoin de, notre capacité à la libre réflexion morale. » Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism* (LaSalle, Ill., Open Court, 1987).

Kant envisage le problème des rapports corps/esprit¹. L'événement de ces livres, ce n'est pas la conversion de Putnam au kantisme; c'est plutôt la transformation totale de l'image qu'il se fait des accomplissements de Kant et de sa position dans l'histoire de la philosophie. Au fur et à mesure que se développent ses propres conceptions philosophiques, le programme philosophique de Putnam se met de plus en plus à ressembler à celui qu'il trouve chez Kant. D'où un intérêt croissant pour Kant et une appréciation de plus en plus fine de la capacité kantienne à saisir et à définir les problèmes qui continuent de tourmenter la philosophie contemporaine. Selon lui, la réussite de Kant réside moins dans les réponses qu'il a pu apporter que dans la manière dont il a soulevé les questions. Son but, tout au long de ce livre, n'est donc pas tant de défendre ou de réhabiliter des solutions spécifiques à des problèmes classiques auxquels Kant s'est lui-même essayé que de ressaisir une perspective d'ensemble sur le caractère, la structure et les relations qu'entretiennent entre eux les problèmes fondamentaux qui furent au centre de la philosophie moderne.

Dans le premier des trois livres ci-dessus mentionnés, *Raison, Vérité et Histoire*, Putnam crédite Kant d'avoir été le premier philosophe à clairement indiquer la voie à suivre en métaphysique² vers la position qui paraît recevoir aujourd'hui les faveurs de Putnam lui-même. « Même si Kant ne dit jamais tout à fait que c'est ce qu'il est en train de faire, la meilleure lecture qu'on puisse effectuer de Kant est celle de quelqu'un qui, pour la première fois, propose ce que j'ai appelé la conception "internaliste" ou "réaliste interne" de la vérité³. » La meilleure manière, peut-être, de résumer le sens que revêt ici pour Putnam l'exemple

1. Hilary Putnam, *Representation and Reality* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1989), p. 108 et 133 – trad. française par Claudine Engel-Tiercelin, Paris, Gallimard, 1990, p. 178 et 220. [NdT]

2. Il apparaîtra dans le cours de cette introduction qu'il y a de bonnes raisons d'être plus prudent que je ne m'autorise à l'être ici en qualifiant le réalisme interne de Putnam de « position métaphysique ».

3. Putnam, *Reason, Truth, and History*, p. 60. Le chapitre 2 du présent volume apporte d'importantes clarifications sur certains aspects du « réalisme interne » de Putnam.

kantien serait de dire que le kantisme représente la première tentative sérieuse, dans l'histoire de la philosophie, d'explication du concept de connaissance véritablement objective sur un mode qui ne présuppose pas la cohérence de l'idée de « conception absolue » du monde – l'idée qu'existe une conception du monde capable de saisir comment est (déjà) vraiment le monde, en soi et par soi, indépendamment des conceptions particulières que nous autres (humains) pouvons en avoir¹. Cette quête kantienne d'une conception cohérente de ce qui est « objectif, humainement parlant² » – conception qui évite le double péril d'un relativisme niant la possibilité de la connaissance objective et d'un absolutisme métaphysique transcendant les limites de ce qui est concevable de façon cohérente –, voilà qui peut apparaître comme le thème le plus prégnant des travaux récents de Putnam. Les essais réunis dans ce volume servent cet idéal de différentes manières. Ceux de la partie I mettent plus particulièrement l'accent sur les diverses sources qui alimentent les représentations métaphysiques traditionnelles de l'objectivité, et visent à montrer que l'abandon de ces représentations ne nous oblige pas à renoncer à la notion d'objectivité elle-même. Les essais de la partie II défendent la thèse selon laquelle les moyens quotidiens dont nous disposons pour nous prononcer sur des questions pratiques en matière de controverse éthique et esthétique expriment souvent ce qu'on peut appeler à proprement parler des « résolutions objec-

1. Putnam prend la terminologie de « conception absolue » de David Wiggins, *Needs, Values, Truth* (Londres, Basil Blackwell, 1988) et de Bernard Williams, *Ethics and The Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985), p. 138-139 – trad. franç. par M. Lescourret, *L'Éthique et les Limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1991, p. 151-152 [NdT]. Putnam critique la notion de conception absolue de Williams au chapitre 11 de ce volume sur la base du fait qu'elle présuppose une théorie incohérente de la vérité comme correspondance à une réalité préexistante non conceptualisée.

2. Cette expression provient en vérité de David Wiggins. Putnam se l'approprie en l'approuvant au chapitre 15 de ce volume et clarifie alors le caractère polémique de cette appropriation qu'il fait de l'expression de Wiggins au chapitre 16 : « Alors que Bernard Williams et David Wiggins prétendent que la vérité en morale est une chose (la vérité humainement parlant) et autre chose (la "vérité absolue") en science, le pragmatisme soutient que la vérité, humainement parlant, est tout ce que nous avons. »

tives de situations problématiques » – et que *cela*, c'est « bel et bien de l'objectivité »¹. C'est pourquoi les arguments des essais de la partie II dépendent d'arguments qu'on peut trouver dans les essais de la partie I. La thèse dominante en étant que les attaques diverses des philosophes quant à la possibilité d'une véritable connaissance éthique ou esthétique sont généralement allées de pair avec leur allégeance à une conception (métaphysique) fautive de l'objectivité. Les essais de la partie I s'emploient donc à proposer une critique de cette conception traditionnelle de l'objectivité. Ce qu'on appelle le réalisme interne de Putnam – ou, comme lui préfère l'appeler ici, « le réalisme avec un petit "r" » – vise à présenter une conception de l'objectivité qui soit plus fidèle aux pratiques (quotidiennes et scientifiques) réelles que nous mettons en œuvre pour nous prononcer en matière de connaissance conflictuelle et pour parvenir à des formes de consensus rationnel.

La doctrine du « réalisme interne » (dont Putnam croit pouvoir trouver une version dans l'œuvre de Kant) a été résumée en différents endroits et de bien des manières. Un certain nombre des essais de ce volume constituent de nouvelles tentatives pour la formuler sous des angles différents et complémentaires. L'une de ces formulations éclaire les rapports qu'entretiennent les conceptions de Putnam avec celles de Kant :

Je pense pour ma part que les succès de la science ne peuvent être rien d'autre qu'une énigme tant que nous considérons les concepts et les objets comme radicalement indépendants ; c'est-à-dire tant que nous tenons le « monde » pour une entité qui a une nature fixe, déterminée une fois pour toutes, indépendamment de notre cadre conceptuel [...]. Mais si nous modifions notre manière de penser de façon au moins à considérer le « monde » comme étant partiellement constitué par les représentations de notre esprit, alors il faut réexaminer bien des aspects de notre philosophie populaire (et même de la philosophie technique). Pour n'en mentionner que deux : (1) Locke considérait que le problème métaphysique majeur

1. Je paraphrase ici en partie et je cite en partie des expressions qui se trouvent dans le paragraphe de conclusion du chapitre 11 de ce volume. Putnam, à son tour, paraphrase et cite partiellement des remarques de la *Logic* de John Dewey.

du réalisme, le problème de la relation de nos concepts aux objets serait résolu, simplement par la recherche scientifique naturelle, indéfiniment continuée. Kant pensait pour sa part que Locke avait tort et que cette question *philosophique* n'allait jamais être résolue par la science empirique. Je suggère quant à moi que sur ce point Kant avait raison et que Locke avait tort [...]. (2) Depuis que la science est née, il y a des milliers d'années de cela, nous avons effectué le dédoublement du monde en mettant d'un côté la « réalité » (ce que décrivent les sciences de la nature) et de l'autre l'apparence. C'est à mon sens, une erreur et une version subtile de l'erreur de Locke. La dichotomie « primaire/secondaire » ou « réalité/apparence » repose sur et présuppose ce que Kant appelait « l'illusion transcendante » – que les sciences empiriques décrivent (et décrivent *de manière exhaustive*) comme une « réalité » indépendante des concepts, indépendante de toute perspective¹.

Si l'œuvre de Kant paraît à Putnam importante, ce n'est pas seulement parce que Kant a bien vu l'incohérence de l'idée fallacieuse de « réalité indépendante des concepts et indépendante de toute perspective » ; c'est aussi parce qu'il a su apprécier les différentes manières dont certaines formes de confusion morale s'alimentent à ce genre de confusion métaphysique.

Dans *The Many Faces of Realism*, le deuxième des trois livres auxquels je faisais précédemment allusion, Putnam consulte à nouveau Kant – pour voir cette fois en lui la source des « idées qui peuvent être le commencement d'une sorte de "réalisme interne" en philosophie morale² ». Kant est crédité ici d'avoir proposé « une manière radicalement nouvelle de donner un contenu à la notion d'égalité³ » par son explication « radicale » et « profonde »⁴ du concept d'autonomie. Dans cette discussion, Putnam met l'accent sur le lien étroit qui se trouve ainsi révélé entre l'éthique et la métaphysique. Les conceptions de Kant en matière de philosophie morale découlent naturellement de son rejet d'une conception de l'objectivité pleine de présupposés métaphysiques : « C'est, à mes yeux, tout à la gloire de Kant de

1. Cf. l'avant-dernier paragraphe du chapitre 10 de ce volume.

2. Putnam, *The Many Faces of Realism*, p. 44.

3. *Ibid.* ; voir le passage cité note 2, p. 21.

4. *Ibid.*, p. 48.

que le fait même que nous ne puissions séparer notre propre contribution conceptuelle de ce qui est "objectivement là" n'a rien de désastreux... De même, à mon sens, Kant rejette l'idée que nous disposions de quelque chose d'analogue à "l'intuition rationnelle" médiévale pour ce qui est des questions morales. Et ici encore il soutient que cela n'a rien de désastreux, et qu'au contraire c'est une Bonne Chose. Toute la stratégie kantienne, d'après cette lecture [...] consiste à célébrer la perte de l'essence¹. »

Bien qu'il n'y ait guère de discussion spécifique des conceptions kantienne en matière de philosophie morale dans ce volume, au chapitre 13 (« Prendre au sérieux les règles »), Putnam reproche à la philosophie morale anglo-saxonne récente d'adopter « une attitude de dénigrement à l'égard des règles et à l'égard de l'analyse kantienne » du rôle que jouent les règles dans le raisonnement moral². Putnam fait remarquer que Kant accorde une place importante à la recherche du bonheur dans le cadre de sa morale³; et que, plutôt que de dévaluer le sens que peut avoir le bonheur, Kant s'est attaché à faire en sorte que sa recherche « ne puisse dégénérer en une éthique conséquentialiste⁴ »; il y a donc

1. *Ibid.*, p. 52.

2. Putnam conteste aussi certaines hypothèses qui ont cours concernant la place des règles dans le projet kantien de philosophie morale : « Le but central des écrits de Kant sur la morale, en fait, n'est pas du tout d'élaborer des règles détaillées, mais de nous donner une vision normative de l'activité qui consiste à parvenir à ces règles » (chapitre 13).

3. Putnam soutient notamment que Kant ne considère pas que l'impératif catégorique et le principe selon lequel nous devrions chercher à produire le plus grand bonheur possible soient des principes moraux purement et simplement incompatibles : « Dans la vision kantienne, il y a deux principes qui nous guident pour parvenir à des règles morales : l'impératif formel (catégorique), qui nous pousse à agir de telle manière que la maxime de notre action puisse être telle que les autres puissent être supposés y consentir, et le principe du souverain bien, d'abord identifié à ma propre vertu privée et finalement au bonheur de toute l'humanité d'un monde gouverné par des institutions justes » (chapitre 13).

4. *Ibid.* Putnam continue à clarifier ce point en expliquant que le souci de Kant est que le principe du souverain bien reste toujours subordonné à l'impératif catégorique : « L'impératif catégorique a toujours la prééminence, pour Kant, sur l'impératif matériel (rechercher le souverain bien). Notre devoir n'est pas de poursuivre une vision utopique par des moyens manœuvriers, malhonnêtes ou cruels, mais de poursuivre une vision idéaliste par des moyens moraux. »

place, beaucoup plus qu'on ne l'a reconnu jusqu'à présent, pour une harmonisation des éthiques kantienne et aristotélicienne¹. Toutefois, en dehors des remarques qu'il effectue dans ce seul et unique essai, Putnam ne s'attache guère plus aux détails de la théorie morale kantienne. Le trait de la philosophie de Kant qui revient le plus souvent dans cet ouvrage est cette insistance sur les liens qu'entretiennent respectivement confusion métaphysique et confusion éthique. Putnam trouve notamment chez Kant ce souci de la manière dont l'image que se font les réalistes métaphysiques de l'objectivité scientifique provoque une dévaluation de l'objectivité du jugement moral. C'est peut-être dans l'attention constante qu'il porte aux implications éthiques des présupposés métaphysiques dominants – et, en particulier, aux subtiles influences mutuelles que peuvent exercer les conceptions dominantes de l'objectivité en philosophie des sciences et en philosophie morale – que les essais réunis ici constituent un important et significatif changement de pôle dans les intérêts philosophiques de Putnam. Non que ces questions soient ici pour la première fois objet d'attention dans son œuvre. Mais, comme sa conviction en la valeur qu'elles peuvent avoir pour la philosophie (et en leur impact sur notre culture dans son ensemble) s'est approfondie, elles en viennent à prendre une place centrale et sans précédent. A cet égard, je noterai simplement la prégnance avec laquelle les essais enregistrent la pression exercée par les deux questions suivantes : quelles sont les implications morales (ou politiques) d'une conception philosophique donnée (en métaphysique, en épistémologie, en philosophie de l'esprit, ou en philosophie des sciences) ? Comment les analyses que nous effectuons dans différents domaines de la philosophie empiètent-elles sur notre compréhension de nos pratiques quotidiennes en matière de réflexion et de critique éthique ? Que ces questions reviennent de façon

1. Même si Putnam nuance cette affirmation en concédant qu'« Aristote est fort, là où Kant précisément est faible ». Plus particulièrement : « Là où la conception kantienne est déficiente, c'est dans la vision dualiste du bonheur [...] ; le dualisme d'un moi transcendantal et d'un moi empirique aboutit à une conception fourre-tout du bonheur, le bonheur comme récompense morale, avec, en sus, la satisfaction des "inclinations". »

Putnam au long de ce volume, constitue en soi, me semble une affinité supplémentaire significative entre Putnam et Kant.

Dans *Représentation et Réalité*, le troisième des trois livres précédemment mentionnés, Putnam reconnaît, dans l'affirmation kantienne de l'impossibilité d'une analyse scientifique du « schématisme¹ », une version antécédente de l'une de ses thèses centrales : à savoir l'incapacité d'une position intégralement physicaliste ou matérialiste du monde à fournir une analyse cohérente de l'intentionnalité². Cet aspect de l'influence kantienne ressort aussi de diverses manières dans les travaux plus récents de Putnam³. Ainsi, la pensée de Kant marquerait, selon lui, une rupture décisive avec la tradition cartésienne : « Notons que Kant ne dit pas qu'il y a deux "substances" – l'âme et le corps (comme le faisait Descartes). Kant dit, au contraire, qu'il y a des "dualités dans notre expérience" (expression étonnante !) qui refusent de disparaître. Et je pense qu'ici comme ailleurs Kant était bien sur la voie de quelque chose qui continue toujours à avoir de la valeur⁴. » Ce qui continue toujours à avoir de la valeur ici, c'est l'idée kantienne qu'on ne doit pas dépeindre la relation entre l'âme et le corps comme une opposition binaire, un dualisme de deux sortes incommensurables d'entités, mais plutôt comme une dualité : deux pôles complémentaires d'un unique champ d'activité – le champ de l'expérience humaine. Putnam poursuit en suggérant que l'on a remonté le temps et que la philosophie de l'esprit du monde anglo-américain en est revenue pour plusieurs dizaines d'années à une formulation pré-kantienne du problème

1. La remarque de Kant sur laquelle s'appuie ici Putnam se trouve dans la *Critique de la raison pure*, A 141/B180-181, où Kant fait remarquer que le « schématisme de notre entendement dans son application à l'expérience » est « un art qui se cache dans les profondeurs de l'âme humaine, dont la nature n'est pas près de nous laisser découvrir et contempler les modes réels d'activité ».

2. Putnam, *Representation and Reality*, p. 108 – trad. franç., p. 178.

3. L'incapacité de n'importe quelle forme de physicalisme ou de matérialisme à rendre compte de l'intentionnalité joue un rôle important pour étayer les arguments de bon nombre d'essais de ce volume. Voir en particulier le chapitre 5 de ce volume.

4. Cet essai se trouve dans *Exploring the Concept of Mind*, ed. Richard M. Caplan (Iowa City, University of Iowa Press, 1986), p. 31-50.

l'esprit : « C'est avec le déclin du pragmatisme et de l'idéalisme et avec la naissance du positivisme logique que la philosophie de langue anglaise est revenue à sa manière empiriste traditionnelle de concevoir la question des relations entre l'âme et le corps¹. » Mais de récents développements en philosophie de l'esprit (et, notamment, la controverse sur le fonctionnalisme) ont eu, selon Putnam, pour effet salutaire de ramener finalement toute une série de « sujets et d'intérêts "kantien", de façon massive dans la philosophie analytique de langue anglaise² ».

Les divers passages cités ci-dessus donnent un peu la mesure des contributions à la philosophie que Putnam souhaite voir porter au crédit de Kant – en métaphysique, en philosophie morale et en philosophie de l'esprit – et montrent jusqu'à quel point le progrès philosophique passe, selon Putnam, par un retour à Kant et par un réexamen de bon nombre de problèmes traditionnels dans les termes où il les a formulés. Que l'une des figures majeures de la philosophie anglo-américaine contemporaine en arrive à cette conclusion, voilà un développement à méditer. J'ai essayé d'indiquer ici que, en dépit de l'exceptionnelle diversité des sujets qui sont abordés dans ce volume, une manière légitime de regrouper leurs divers intérêts sous une seule rubrique est de noter de quelle manière ils relèvent tous tacitement d'un seul et unique projet : se faire l'héritier du legs philosophique de Kant, le réaffirmer, se le réapproprier, dans le dessein de reprendre l'exercice du philosophe au point où il l'avait laissé.

Comme, dans chacun de ses trois derniers livres, Putnam a sélectionné un aspect différent de la conception kantienne ayant joué un rôle formateur dans l'élaboration de sa propre réflexion, la question qui vient naturellement à l'esprit est celle-ci : qu'en est-il de ce livre ? Y a-t-il une autre problématique kantienne qui apparaisse ici et dont on puisse à présent reconnaître qu'elle joue un rôle décisif dans la structuration des préoccupations de Putnam ? Ou, pour formuler un peu différemment la question : dans la mesure où les réflexions de Putnam dans ces essais constituent

1. *Ibid.*, p. 39.

2. *Ibid.*

une nouvelle rupture par rapport à ses travaux précédemment publiés, constituent-elles aussi d'une manière ou d'une autre un nouveau pas vers Kant? La fréquence avec laquelle le nom de Kant revient aux points de jonction critiques invite certainement à se poser la question. Il est pourtant difficile de spécifier sur quel autre point de doctrine il y aurait une appropriation qui marquerait un pas de plus vers Kant. Sans doute est-ce en partie parce que le ton particulièrement kantien de bon nombre de ces essais ne provient pas d'une nouvelle rupture dans la pensée de Putnam, mais plutôt de l'épanouissement d'une tendance qui a mis quelque années à mûrir. J'ai auparavant spécifié un symptôme de ce processus de maturation : que ces essais manifestent une sensibilité constante à des questions concernant la manière dont la formulation de problèmes qui se posent dans certains domaines de la philosophie (métaphysique, philosophie de l'esprit et philosophie des sciences) à la fois détermine et est déterminée par la formulation de problèmes (souvent sans lien apparent) qui se posent en philosophie morale et politique. La réflexion portant sur la nature des relations qui existent entre ces différentes branches de la philosophie ne constitue le sujet explicite que de quelques-uns des essais de ce volume¹. Mais, implicitement, cette préoccupation est le ciment de la plupart d'entre eux. En fait, il ne serait pas exagéré de résumer l'ordonnancement sous-jacent du volume tout entier dans les termes suivants : Putnam souhaite tracer des limites à la raison scientifique pour faire place à l'éthique. En sacrifiant le parallèle strict avec Kant, et, pour être plus exact encore : Putnam souhaite trouver une manière de donner sens à nos pratiques scientifiques et quotidiennes en matière de controverse et d'accès aux vérités, d'une manière qui nous permette aussi de donner le sens qui convient à notre existence morale. C'est pourquoi, comme c'est souvent le cas chez Kant, bien des essais de Putnam dans cette série, qui s'intéressent ouvertement à l'épistémologie ou à la métaphysique peuvent s'entendre, sous un certain angle, comme des exercices de philosophie morale.

Nous avons vu plus haut que Putnam louait Kant d'avoir

1. Le plus remarquable à cet égard est peut-être le chapitre 11.

caractérisé le mental et le physique comme constituant (non un dualisme de substances mais plutôt) une « dualité d'expérience ». L'idée que ces deux pôles constituent une *dualité* vise à montrer que ni l'un ni l'autre n'est complètement réductible à, ni complètement séparable de, son homologue. Dès lors, la tâche philosophique consiste ici à rendre conceptuellement justice à l'imbrication des relations d'interdépendance mutuelle et de relative autonomie qui valent entre les phénomènes. Pour Kant, le champ de l'expérience est constitué par l'exercice *conjoint* des facultés humaines que sont l'entendement et la sensibilité. « On ne peut, écrit-il, donner la préférence à aucun de ces deux pouvoirs. Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné, sans l'entendement, nul objet ne serait pensé. Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles¹. » La « dualité » que découvre Kant dans la nature de l'expérience humaine réside dans la manière dont sa constitution dépend des *effets combinés* de ces deux facultés complémentaires que sont la sensibilité et l'entendement, et de la manière dont le caractère de l'expérience humaine réfléchit alors leurs aspects constitutifs respectifs de réceptivité et de spontanéité.

A mon sens, le pas le plus récent qu'a fait Putnam en direction de Kant peut se lire dans la manière dont sa réflexion ne cesse d'enregistrer de façon croissante la tension d'une autre dualité encore – dualité que Kant décèle dans la nature même de l'entreprise de réflexion philosophique. Kant la caractérise, dans le passage de la *Critique de la raison pure* intitulé « Architectonique de la raison pure », comme une dualité de deux concepts différents de la philosophie – le concept scolastique de philosophie (*der Schulbegriff der Philosophie*) et le concept universel ou cosmique (*der Weltbegriff*) :

Jusque-là, le concept de la philosophie n'est qu'un *concept scolastique*, c'est-à-dire le concept d'un système de la connaissance qui n'est cherché que comme science sans avoir pour but autre chose que l'unité systématique de cette science et, par conséquent, la perfection *logique* de la connaissance. Mais il y a encore un *concept*

1. *Critique de la raison pure*, A51/B75.

cosmique (*conceptus cosmicus*) qui a toujours servi de fondement à cette dénomination, surtout quand on le personnifiait, pour ainsi dire, et qu'on se le représentait comme un type dans l'idéal du philosophe. A ce point de vue, la philosophie est la science du rapport qu'a toute connaissance aux fins essentielles de l'humaine raison¹.

La dualité ici indiquée (qui correspondrait à la nature de la réflexion philosophique) ferait donc pendant à celle qui existe entre les phases de réceptivité et de spontanéité caractéristiques de l'expérience humaine. Kant poursuit en effet en suggérant qu'il serait tout aussi correct d'affirmer de ces deux aspects du champ de l'activité philosophique : « On ne peut donner la préférence à aucun de ces deux pouvoirs par rapport à l'un ou à l'autre. » Ainsi, le champ de l'expérience philosophique dépend-il des effets combinés de ces deux concepts complémentaires de la philosophie.

Le *Schulbegriff* (le concept scolastique) incarne l'aspiration de la philosophie à la systémativité et à la rigueur d'une science. A strictement parler, Kant ne dit pas ici que la philosophie aspire à être une science, car ce n'est ni exactement une science *stricto sensu* ni quelque chose qui accompagnerait les autres sciences ; il dit plutôt qu'elle aspire à « un système de la connaissance qui n'est cherché que comme science ». Il est cherché et valorisé comme science (« *wird als Wissenschaft gesucht* ») pour deux raisons : d'abord et surtout, parce qu'il s'efforce de clarifier le fondement des autres sciences (à proprement parler) et d'en poser les bases ; et, en second lieu, parce qu'il apporte un terreau fertile au développement des idées scientifiques². La philosophie, pratiquée sous l'aspect de son *Schulbegriff*, se mettra à l'occasion à considérer de nouveaux domaines d'investigation et agira par là même en sage-femme à l'égard des nouvelles branches de la

1. *Critique de la raison pure*, A838-839/B866-867.

2. Je dois à l'essai de Georg Picht « Philosophie oder vom Wesen und rechten Gebrauch der Vernunft » d'avoir attiré mon attention sur ces passages de la première *Critique*. Bien que ma lecture de ces passages ait été influencée par l'essai de Picht, elle se sépare aussi de son interprétation à certains égards. L'essai vient de *Hier und Jetzt, Band I* (Stuttgart, Verlagsgemeinschaft Ernst Klett, 1980) ; voir notamment p. 11-12.

science. On peut même faire remonter historiquement le développement des méthodes des sciences particulières – même si celles-ci l'ont oublié – à des investigations philosophiques sur les sources et la nature des variétés de connaissance humaine. Mais le trait crucial du *Schulbegriff* de la philosophie sur lequel Kant s'arrête ici, c'est son ésotérisme – le fait que ce soit le domaine réservé de quelques professionnels. A cet égard aussi, la philosophie peut en arriver à ressembler à une science : elle requiert de ceux qui la pratiquent une connaissance parfaite de questions détaillées de doctrine, de méthode et de terminologie. Sa pratique présuppose une maîtrise de tous les instruments élaborés et de toute la technicité qui va de pair avec n'importe quelle discipline éminemment développée et spécialisée. Les aspirations de la philosophie à la clarté, à la rigueur et au travail abouti la mettent dans l'obligation de devenir un domaine dans lequel une classe étroite de spécialistes n'écrivent que pour eux seuls. Dans la mesure où la philosophie aspire à conquérir une assise solide dans le monde académique, les forces de la professionnalisation qui y sont dominantes auront tendance à conforter l'ascendant du *Schulbegriff* sur le *Weltbegriff*.

La tradition éminente de la philosophie analytique – dont les racines remontent aux écrits séminaux de Frege, de Russell et du Cercle de Vienne – représente peut-être la plus parfaite réalisation de l'aspiration de la philosophie dans son *Schulbegriff*. Russell a inauguré ce développement en exigeant que l'on appliquât les méthodes des sciences (et notamment la méthode mathématique de construction logique d'entités) aux questions philosophiques. Les premiers maîtres de Putnam en philosophie, Hans Reichenbach et Rudolf Carnap, ont tous deux commencé par être des sectateurs de Kant et des admirateurs de Russell, et, à leur maturité, ils ont continué (tout en dédaignant la plupart de ses thèses) à louer Kant d'avoir clarifié la relation entre philosophie et sciences de la nature. Ils se sont fait les champions d'une conception de la philosophie qu'ils croyaient pouvoir faire remonter à Kant : la philosophie comme analyse logique de la science. Mais l'ascendant du *Schulbegriff* a atteint ce qu'on pourrait appeler son apothéose métaphilosophique avec les travaux du collègue de Put-

nam, qui fut jadis son maître, W. V. O. Quine, lequel défend la conclusion (finalement extrêmement non kantienne) que la philosophie n'est purement et simplement que l'une des sciences empiriques¹. Pour Quine, toute philosophie digne de ce nom tombe carrément sous le *Schulbegriff* de la philosophie².

En distinguant *Schulbegriff* et *Weltbegriff*, Kant les désigne comme deux concepts de la philosophie. Pour lui, le problème ne semble donc pas être celui de la ligne de partage à tracer entre deux sortes différentes de philosophie, mais plutôt de la discrimination à faire entre deux pôles différents d'un seul et unique champ d'activité – ce qui implique non seulement que chacun de ces concepts ait droit au titre de « philosophie », mais que l'entreprise philosophique elle-même ne puisse porter tous ses fruits que pratiquée sous chacun de ces aspects. En ce sens, la prospérité du sujet dépendrait donc, semble-t-il, de l'épanouissement de la philosophie sous la forme de son *Schulbegriff*. C'est cette caractéristique de la conception kantienne du sujet qui s'est au fond religieusement conservée dans la pratique et l'idéologie de la philosophie analytique. Rares seront les lecteurs familiers de ses travaux antérieurs à être surpris de la vigueur avec laquelle Putnam épouse une version récente de cette conception dans l'un de ses précédents écrits : « Si l'on avait besoin de preuve supplémentaire

1. L'œuvre de Quine est discutée aux chapitres 20 et 21 de ce volume. Cet aspect de son œuvre est mis sur la sellette au chapitre 20.

2. Considérons, par exemple, la remarque suivante tirée de l'essai de Quine « Has Philosophy Lost Contact with People? » dans ses *Theories and Things* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981), p. 193 : « Ce que j'ai discuté sous la rubrique philosophie est ce que j'appelle la philosophie scientifique [...]. Par cette appellation vague, je n'exclus pas les études philosophiques des valeurs morales et esthétiques. Ce genre d'études, qui ont un tour analytique, peuvent être scientifiques d'esprit. Mais elles sont de nature à offrir peu de choses en termes d'inspiration et de consolation. L'étudiant qui fait des études de philosophie principalement pour y trouver un réconfort de l'esprit se trompe et ce n'est probablement pas de toute façon un très bon étudiant, puisque ce n'est pas la curiosité intellectuelle qui l'anime.

» Les écrits inspirants et édifiants sont chose admirable, mais leur place est le roman, le poème, le sermon, ou l'essai littéraire. Les philosophes au sens professionnel n'ont pour cela aucun talent particulier. Pas plus que pour aider la société à trouver l'équilibre, même si nous devons tous faire ce que nous pouvons. »

de l'état de santé où se trouve aujourd'hui la philosophie, elle nous serait donnée par les hordes d'intellectuels qui se plaignent du caractère outrageusement "technique" de la philosophie, et de ce qu'elle ait "abdiqué" tout souci des problèmes "réels", etc. Car de telles plaintes se sont toujours produites lorsque la philosophie avait une importance et une vitalité certaines ! [...] Le malheur est que la bonne philosophie est et a toujours été difficile, et qu'il est plus facile d'apprendre les noms de quelques philosophes que de lire leurs livres. Ceux qui trouvent la philosophie outrageusement "technique" aujourd'hui n'auraient pas davantage trouvé le temps ou le goût de lire l'une des *Critiques*, à une époque antérieure¹. »

Cette affinité particulière qui est la sienne avec la conception kantienne de la philosophie (à savoir, l'épanouissement nécessaire à celui de la philosophie, de son *Schulbegriff*), Putnam y vient par le biais de la culture philosophique dans laquelle il a grandi et à laquelle il a contribué par certains de ses travaux les plus importants. Que Putnam ait cela en commun avec Kant n'est donc pas ce qui permet de le distinguer de la plupart de ses collègues. En revanche, ce qui distingue ses travaux récents, c'est le degré auquel ils en viennent implicitement à incarner l'accent qu'on peut mettre sur la complémentarité – plutôt que sur l'opposition – des deux concepts de la philosophie entre lesquels Kant fait une discrimination. Je crois que Putnam ne verrait pas d'un bon œil aujourd'hui que le passage cité un peu plus haut paraisse approuver le lien qui peut être fait entre ces deux reproches adressés à sa propre culture philosophique : 1) d'être « devenue trop technique » ; 2) d'avoir « abdiqué » tout souci des problèmes "réels" ». Plus spécifiquement, je crois qu'il ne verrait pas d'un bon œil qu'on mette sur le même plan ces deux critiques, en ayant l'air de suggérer que leurs degrés relatifs de justification sont nécessairement et directement fonction l'un de l'autre. Même si Putnam continue à rester un défenseur engagé du *Schulbegriff* de la philosophie, il est de plus en plus soucieux d'attirer l'attention sur la manière dont cet engagement peut conduire (et a

1. Putnam, *Mind, Language, and Reality* (Cambridge, Cambridge University Press, 1975), p. 132-133.

conduit) à négliger le *Weltbegriff* de la philosophie. C'est ainsi qu'au chapitre 12 de ce volume on trouve l'accusation suivante : « Ce qui fait en partie de la philosophie morale un domaine anachronique, c'est que ceux qui la pratiquent continuent à raisonner... d'une manière très traditionnelle et aprioriste [...]. Ils sont fiers de donner des arguments ingénieux – c'est ce qui fait d'eux des philosophes "analytiques" – et sont étonnamment évasifs ou superficiels sur la relation des prémisses de ces arguments aux idéaux et aux pratiques de telle ou telle communauté morale. »

Dans l'extrait de la *Critique de la raison pure* cité un peu plus haut, Kant nous dit que le *Weltbegriff* (le concept universel ou cosmique) de la philosophie traite de la « relation de toute connaissance aux fins essentielles de la raison humaine », avant d'ajouter : « Le concept universel est censé signifier un concept se rapportant à ce qui doit intéresser tout le monde¹. » Qui serait, à l'en croire, une idée qui « existe partout dans la raison de tout être humain ». Vue sous l'aspect de ce concept, la philosophie est radicalement *exotérique* : ses sources comme ses fins s'enracinent dans la nature même de ce que c'est que d'être humain. Les sources de la philosophie – et, notamment, les sources de la perplexité philosophique – constituent le fil directeur de la seconde division de la *Critique de la raison pure*, intitulée « Dialectique transcendantale ». Il ressort clairement de ces pages que, pour Kant, la philosophie consiste en premier lieu non en une discipline technique uniquement réservée à des spécialistes, mais en une activité d'élucidation qui aspire à illuminer ces confusions de pensée que ne peuvent s'empêcher de commettre les êtres humains ordinaires. Kant essaie de montrer que la réflexion philosophique dérive de la propension naturelle des hommes à raisonner, et que ses problèmes proviennent de la propension également naturelle de la raison à transgresser les limites de son domaine légitime d'exercice : « La raison humaine a ce destin particulier d'être, dans l'une des espèces de sa connaissance, accablée de questions qu'elle ne peut ignorer, en tant qu'elles sont

1. *Critique de la raison pure*, A840a/B867a.

prescrites par la nature même de la raison¹. » Le *Weltbegriff* de la philosophie repose sur le fait que tout esprit humain, en vertu de sa simple capacité à raisonner, abrite un philosophe. Chacun de nous, en raisonnant, sous l'aiguillon du philosophe qui se trouve en lui (qu'il le veuille ou non), s'implique simultanément dans l'activité du philosopher ; chacun de nous est donc soumis à la pression de ces questions qu'il sied « à la nature même de la raison » de se poser, tout en étant incapable d'y répondre, puisqu'elles « transcendent les pouvoirs de la raison humaine ». C'est le domaine de ce que Kant appelle l'*apparence transcendantale* : « L'apparence transcendantale qui influe sur des principes dont l'usage n'est jamais appliqué à l'expérience – auquel cas nous aurions du moins une pierre de touche pour vérifier leur valeur – mais qui nous entraîne nous-mêmes, en dépit des avertissements multiples de la Critique, en dehors tout à fait de l'usage empirique des catégories². »

L'influence de cet aspect de la pensée kantienne sur les conceptions métaphilosophiques de Putnam peut se sentir tout au long des pages de ce volume³. Mais tout aussi pertinente est la notion de *dialectique* transcendantale que Kant dérive de sa conclusion concernant le caractère inévitable de l'apparence transcendantale :

L'apparence transcendantale [...] ne cesse pas, même après qu'on l'a découverte et que la Critique transcendantale en a clairement montré le néant [...]. C'est là une *illusion* qu'il nous est impossible d'éviter, de même qu'il n'est pas en notre pouvoir d'empêcher que la mer ne nous paraisse plus élevée au large que près du rivage... Nous avons affaire, en effet, à une *illusion naturelle* et inévitable [...]. Il y a donc une dialectique naturelle et inévitable de la raison pure ; je ne veux point parler de celle où s'embarrasse un ignorant, faute de connaissance, ni de celle que des sophistes ont fabriquée

1. *Ibid.*, Avii. Première phrase de la *Critique de la raison pure* trad. franç., Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1971. [NdT]

2. *Ibid.*, A295/B352.

3. Ainsi, par exemple, que dans le dernier paragraphe du chapitre 10, dans lequel Putnam introduit la notion héritée du réalisme métaphysique de « réalité indépendante des concepts, indépendante du contexte » comme exemple d'« illusion transcendantale ».

ingénieusement pour tromper les gens raisonnables, mais de celle qui est inséparablement liée à la raison humaine et qui, même après que nous en avons découvert l'illusion, ne cesse pourtant pas de se jouer d'elle et de la jeter inlassablement en des erreurs momentanées qu'il faut constamment dissiper¹.

Kant voit en notre état récurrent de confusion philosophique un embrouillamini intellectuel que nous nous imposons sans le vouloir, et qui vient de notre propension à suivre ce que nous tenons pour des « règles fondamentales et des maximes relatives à l'usage de notre raison² ». La forme de l'embrouillamini dont il est ici question est donc imposée à l'esprit humain par l'esprit humain comme un symptôme naturel et inévitable de la pression induite par l'exercice de la pensée. Ainsi non seulement un certain degré de confusion philosophique fait-il partie de la condition humaine de toute créature douée de raison, mais aussi longtemps que l'animal humain voudra jouir des fruits de la raison, il devra également s'attendre à payer le prix du franchissement répété de ses limites. Tant qu'il y aura donc des êtres humains, le besoin de philosophie se fera sentir. L'idée que la philosophie soit pour l'humanité une vocation et un besoin durables est une idée qu'on voit souvent resurgir dans ces essais – c'est une région de la pensée kantienne qui présente pour Putnam de profondes affinités avec certains enseignements du second Wittgenstein.

Mais le *Weltbegriff* de la philosophie, disions-nous plus haut, est aussi radicalement exotérique en un second sens, qui lui est étroitement lié : celui d'être en effet un exercice de réflexion sur (dirait Kant) « les fins essentielles de la raison humaine ». L'objet de la réflexion philosophique, du point de vue de son *Weltbegriff*, est ce qui rattache tout être rationnel, par son aptitude à la raison, à ce qui doit, comme le dit Kant, « intéresser tout le monde ». Le *Weltbegriff*, c'est l'expression même du rôle de la philosophie qui est d'affronter, de clarifier et d'illuminer ces questions qui se posent tout naturellement à nous en nous rendant perplexes dès que nous nous mettons à délibérer et à réfléchir. Kant commence le passage dans lequel il distingue les deux concepts en parlant d'une philoso-

1. *Critique de la raison pure*, A247-248/B353-355.
2. *Ibid.*, A297/B353.

phie qui est « purement scolastique » – purement scolastique, parce que, dans la mesure où la pratique de la philosophie se confine à la satisfaction des aspirations de son *Schulbegriff*, elle ne réussit pas à vivre selon ce que Kant nomme « l'idéal du philosophe ». Le chercheur en philosophie qui néglige (ou répudie) les aspirations du *Weltbegriff* de la philosophie trahit (ou abdique), selon Kant, la responsabilité centrale de la vocation de philosophe : celle qui est la sienne, de s'adresser aux besoins intellectuels universels de réflexion de ses semblables. Si la pratique de la philosophie est non seulement effectuée *par* des spécialistes, mais s'adresse de surcroît exclusivement *aux* besoins et aux intérêts des spécialistes, alors on ne doit pas en toute rigueur l'appeler « philosophie » : « Il y a aussi un *concept cosmique* (*Weltbegriff*) qui a toujours servi de fondement à cette dénomination (de philosophie)¹. » Kant insiste encore sur ce point au paragraphe suivant : « Le mathématicien, le physicien, le logicien, quelque brillants succès que puissent avoir les premiers en général dans la connaissance rationnelle, et les seconds particulièrement dans la connaissance philosophique, ne sont pourtant que des artistes de la raison. Il y a encore un maître dans l'idéal qui les réunit tous et qui s'en sert comme d'instruments pour favoriser les fins essentielles de la raison humaine. C'est celui-là seul que nous devrions appeler le philosophe². »

L'idée de Kant, ici, selon laquelle l'idéal du philosophe devrait correspondre à un certain idéal du *maître* – quelqu'un qui cherche à prolonger les fins essentielles de l'humanité – est une idée que nous rencontrerons à nouveau lorsque nous examinerons les rapports qui existent entre les travaux récents de Putnam et ceux de Cavell. L'idée conjointe qu'il existe bien quelque chose comme la *responsabilité* de la philosophie – que l'on abdique lorsqu'on confine la recherche philosophique aux intérêts de ses praticiens professionnels – est une idée qui trouve de plus en plus de résonance dans les écrits récents de Putnam, comme en témoigne le passage suivant : « Le matérialisme métaphysique a remplacé le positivisme et le pragmatisme comme la forme contemporaine dominante du scientisme. Comme le scientisme est, selon moi, l'une des tendances intellectuelles contemporaines les plus dangereuses, c'est un *devoir*, pour un philosophe qui voit

1. *Ibid.*, A838/B866. « Es gibt aber noch einen *Weltbegriff* [conceptus cosmicus], der dieser Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat. »
2. *Ibid.*, A839/B867.

en son entreprise quelque chose de plus qu'une discipline purement technique, de faire une critique de sa forme contemporaine la plus influente¹. » Cette notion de devoir philosophique – devoir liant tout philosophe « qui voit en son entreprise quelque chose de plus qu'une discipline purement technique » – se retrouve imbriquée dans le tissu d'arguments qui se nouent au fil de ces essais, contrôlant et dirigeant en permanence l'analyse. C'est sans doute de ce côté qu'on peut chercher une réponse à la question posée plus haut – à savoir, quelle nouvelle dimension kantienne peut-on trouver dans ces essais qu'on ne pouvait aussi clairement déceler dans les travaux antérieurs de Putnam ? Considérer la philosophie comme n'étant rien de plus qu'une « discipline purement technique », c'est ne la considérer que sous l'angle de son *Schulbegriff* – c'est ignorer qu'elle exige qu'on s'adresse aux besoins intellectuels de notre époque. La distinction kantienne entre *Schulbegriff* et *Weltbegriff* fait beaucoup penser à la distinction entre argument et vision que Putnam adapte de Burnyeat :

Je suis d'accord avec Myles Burnyeat qui a dit un jour que la philosophie a besoin de vision *et* d'argument. Ce que voulait dire Burnyeat c'est qu'il y a quelque chose de décevant dans un travail philosophique contenant des arguments, si bons soient-ils, qui ne sont pas inspirés par une véritable vision, et quelque chose de décevant dans un travail philosophique contenant une vision, si inspiratrice soit-elle, qui n'est pas étayée par des arguments [...]. Spéculer sur la manière dont les choses tiennent ensemble exige [...] que l'on soit capable de tracer des distinctions et des connexions conceptuelles, et que l'on soit capable de raisonner [...]. Mais les conceptions spéculatives, aussi intéressantes ou bien étayées par des arguments ou pleines d'idées qu'elles soient, ne sont pas tout ce dont nous avons besoin. Nous avons aussi besoin de ce que Burnyeat appelait la « vision » – par quoi j'entends la vision relative à la manière dont nous devons vivre notre vie, et ordonner nos sociétés. Les philosophes ont une double tâche : intégrer nos différentes conceptions du monde et de nous-mêmes [...] et nous aider à trouver une orientation à notre vie qui ait un sens².

1. Putnam, *Realism and Reason* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983), p. 211 ; je souligne.

2. « An Interview with Hilary Putnam », *Cogito*, 3, été 1989, p. 85 et 90.

Cette insistance sur l'obligation du philosophe à formuler une vision directrice globale, que l'on retrouve dans les travaux récents de Putnam, est particulièrement frappante lorsqu'on se rappelle à quel point cette notion de devoir philosophique va à l'encontre de ce qui alimente l'idéologie traditionnelle de la philosophie analytique. Bien sûr, l'adhésion de Putnam au *Weltbegriff* de la philosophie ne constitue pas en soi un moment distinctivement kantien. C'est une caractéristique que ses travaux ont en commun, par exemple, avec le pragmatisme et la philosophie continentale. (En vérité, l'apparition de cette adhésion dans les écrits de Putnam est incontestablement liée à l'intérêt et à la sympathie croissants qu'il peut avoir pour des philosophes tels que James et Kierkegaard¹.) Ce qui est ici spécifiquement kantien, c'est la complémentarité des adhésions philosophiques de Putnam : le degré auquel ses travaux philosophiques récents engagent le *Weltbegriff* et le *Schulbegriff* de la philosophie, et essaient de penser de manière féconde la tension qui résulte inévitablement de leur rapprochement mutuel. Le trait distinctif d'un certain nombre de ces essais, c'est le ton allègre et optimiste avec lequel ils s'efforcent de maintenir la vie intellectuelle dans l'atmosphère de cette tension – un état d'esprit qui diffère de manière significative du ton nihiliste qui prévaut chez bien des philosophes des deux côtés de l'Atlantique.

Ce qui me paraît le plus spécifiquement kantien dans *Le Réalisme à visage humain*, c'est cette insistance sur le fait que les aspects ésotériques et exotériques de la philosophie contemporaine constituent des moments complémentaires d'une seule et même entreprise de réflexion. D'où cette insistance aussi, tout au long des pages, sur l'*unité* de la philosophie : une opposition à toute forme de dualisme métaphilosophique qui tiendrait les aspi-

1. Putnam a récemment manifesté de l'intérêt pour Kierkegaard à maintes reprises, comme par exemple dans cette remarque pertinente : « J'admire Kierkegaard d'avoir insisté sur la priorité de la question : "Comment vivre ?" » (*ibid.*, p. 90). Voir aussi ses remarques sur Kierkegaard dans « Bringing Philosophy Back to Life », in *U. S. News and World Report*, 25 avril 1988, p. 56. Pour une brève comparaison de Kierkegaard et James, voir les remarques de Putnam au chapitre 16.

rations jumelles de la philosophie à la rigueur et à la valeur humaine pour les pierres de touche de deux sortes d'activité philosophique distinctes et incommensurables. Pour résumer le caractère de la nature duelle dont il est ici question, on pourrait faire les substitutions idoines dans l'aphorisme kantien qui porte sur la relation entre les concepts de l'entendement et les intuitions de la sensibilité : le *Weltbegriff* de la philosophie sans le *Schulbegriff* est vide, et le *Schulbegriff* de la philosophie sans le *Weltbegriff* est aveugle¹. Cette alternative – vide ou cécité – représente les deux formes de catastrophe qui menacent les tâches bipolaires de popularisation et d'institutionnalisation de la pratique philosophique. La première guette la philosophie chaque fois que – dans son empressement à trouver le ton de la profondeur et à prendre la posture du sage – elle compromet ses aspirations à la perspicacité, à la clarté, à la systématité et à la rigueur. (Ainsi s'explique que, trop souvent, les philosophes vivant en exil de l'académie aient étrangement besoin de se rassurer en se disant que ce fut toujours une marque d'honneur en philosophie que d'être contesté par ceux qui prétendent parler en son nom – que de protéger la vocation du philosophe de ses usurpateurs.) La seconde se produit chaque fois que les praticiens de la philosophie, dans leur souci de se creuser une tranche étroite de territoire, perdent de vue les raisons pour lesquelles ils avaient voulu à l'origine enfoncer leur pelle dans cette parcelle de terre. (C'est ainsi que,

1. La dernière moitié de cette formule se trouve articulée en un endroit dans les écrits de Putnam : « Si la science est une philosophie, elle souffre de n'être que de la métaphysique et pas du tout de l'éthique ; et la métaphysique sans éthique est aveugle » (*Meaning and the Moral Sciences*, p. 92). Putnam invoque ailleurs explicitement Kant en liaison avec cela. « J'admire Kant non seulement pour son indubitable génie, mais pour sa largeur de vue – son intérêt pour les questions religieuses et sociales tout autant que théoriques, épistémologiques et métaphysiques, et sa capacité à intégrer tous ces intérêts » (« An Interview with Hilary Putnam », *op. cit.*).

Wolfgang Stegmüller trouve précisément digne d'admiration chez Putnam ce que Putnam dit ici admirer chez Kant. Au milieu du chapitre consacré à un exposé de l'œuvre de Putnam, Stegmüller écrit : « En dernière analyse, il [Putnam] est peut-être le seul philosophe des temps présents qui a toujours quelque chose comme une *vue d'ensemble complète et perspicace* » (*Hauptstroemungen der Gegenwartsphilosophie*, Band II, Kroener Verlag, 1987, p. 345).

sous sa forme professionnelle, la philosophie devient le gestionnaire tranquille de toute une série bien établie de projets, quitte à se couper des motivations originelles qui étaient, en la matière, celles de la plupart des gens.) Quiconque veut philosopher doit se tenir en quelque sorte en équilibre entre ces deux périls : le vide de la pseudo-profondeur et la stérilité de la pédanterie. Le premier danger a particulièrement sévi dans la philosophie continentale en ses phases les moins productives ; quant au second, il est apparu comme la forme la plus caractéristique de l'infertilité de la philosophie analytique.

Que Kant soit la figure commune la plus récente à laquelle ces deux traditions puissent se référer mérite réflexion. Il représente le carrefour de l'histoire de la philosophie occidentale. C'est comme si le lourd héritage de ce legs monumental obligeait notre culture philosophique à se scinder en deux moitiés inamicales ; si bien que les aspirations jumelles à la philosophie dont Kant espérait, une fois pour toutes, qu'elles se contrebalanceraient ont au contraire provoqué un état de constant déséquilibre. Il en résulte une guerre froide philosophique dans laquelle le *Weltbegriff* et le *Schulbegriff* insistent tous deux sur leurs sphères respectives d'influence, et tiennent les incursions de l'autre pour des actes de subversion. En fait, chacun a son mode caractéristique de terrorisme intellectuel. (Carnap reprochait à Heidegger et à ses alliés de prononcer des « pseudo-propositions » qui étaient « dépourvues de contenu cognitif ». Heidegger reprochait à Carnap et à ses alliés de séjourner dans un état de « manque de mémoire », en oubliant les « questions essentielles ». Chacun était l'expression du danger propre à la philosophie que l'autre abhorrait le plus : charlatanerie et philistinisme. Chacun sentait que son homologue payait le prix de l'un des dangers en raison de sa peur excessive de l'autre.) C'est ainsi qu'on a pris l'habitude de parler de la division de la philosophie en deux « traditions » différentes. Kant aurait préféré considérer ce développement comme la division de la philosophie elle-même en deux moitiés – comme si chaque « tradition » avait choisi d'exceller dans l'expression de ce que l'autre réprimait dans l'aspiration à la philosophie.

Dans ses récents écrits, Putnam a été conduit à faire à maintes

reprises des remarques sur la manière dont la direction de sa pensée l'a entraîné « à penser à des questions qui sont censées relever plus du domaine de la "philosophie continentale" que de la "philosophie analytique" »¹. Il a notamment pris un malin plaisir à commenter certains points de convergence entre ces deux cultures – tantôt pour se féliciter de cet état de fait (par exemple, les affinités entre le constructivisme kantien de Rawls et les thèses de l'école de Francfort)², tantôt pour le déplorer (par exemple, les formes parallèles d'une forte tendance au relativisme que l'on trouve chez Rorty et Foucault³; ou les parallèles qui existent dans les théories de l'interprétation de Quine et de Derrida)⁴. L'une des motivations de Putnam pour revenir à Kant, et pour prendre ses repères philosophiques dans les formulations kantienne des problèmes traditionnels, est apparemment de combler ce fossé : trouver quelque part un terrain « non aligné » où l'on puisse entendre ce qui se dit des deux côtés. L'une des conditions pour dégager ce terrain, c'est sûrement de trouver une manière de ramener les deux concepts kantien de la philosophie à un état d'équilibre mutuel. Car on est toujours dans cette situation où la moitié du monde philosophique se comporte comme si on ne lui avait accordé que la moitié de l'héritage kantien et assure que la philosophie va toujours rester privée d'une partie de ses droits de naissance. On peut en partie attribuer l'intérêt croissant de Putnam pour le second Wittgenstein à cette conviction que, des différentes possibilités qui sont jusqu'à présent apparues au xx^e siècle, c'est lui qui paraît le mieux à même d'exemplifier un mode de philosophie riche d'une promesse : celle de combler le fossé qui sépare actuellement les traditions philosophiques analytique et continentale et qui, en notre siècle, a laissé la philosophie divisée contre elle-même. En fait, on peut s'expliquer que Putnam puisse trouver en Wittgenstein – cet Autrichien qui commença par être, dans son pays natal, à l'école des écrits de Kierkegaard et de Schopenhauer, avant de venir étudier, puis fina-

1. *Realism and Reason*, p. VII.

2. Voir, par exemple, la conférence III de *The Many Faces of Realism*.

3. Voir le chapitre 7 de ce volume.

4. Voir le chapitre 15 de ce volume.

lement s'établir dans le Cambridge de Russell et de Moore – quelqu'un de particulièrement bien placé pour apaiser la querelle qui divise les cultures philosophiques anglo-américaines et européennes-continentales, sur la question de savoir auquel des deux concepts de la philosophie il faut accorder la prééminence. Putnam voit en Wittgenstein quelqu'un qui réussit à reconstituer l'échafaudage de l'architecture kantienne et à redonner une nouvelle jeunesse au legs qu'a pu faire Kant à la philosophie en construisant un équilibre stable entre ses deux concepts de la philosophie.

Le wittgensteinisme de Putnam

Bon nombre d'articles antérieurs de Putnam, y compris certains des plus célèbres, étaient consacrés à l'attaque de conceptions telles que la fameuse théorie critériologique de la signification¹ et diverses théories conventionnalistes de la vérité mathéma-

1. Voir par exemple, « Dreaming and "Depth-Grammar" », in *Mind, Language, and Reality*. L'article attaque une thèse avancée dans un livre par Norman Malcolm, le célèbre étudiant de Wittgenstein, et qui veut que le témoignage de la veille soit le seul critère du rêve, en même temps que la thèse qui veut que, si l'on devait découvrir un autre critère physiologique qui permette de dire quand quelqu'un est en train de rêver, cela impliquerait la création d'un tout nouveau concept, ce qui entraînerait un changement dans la signification du mot « être en train de rêver ». Putnam soutient que l'image que se fait Malcolm du langage (comme étant gouverné par des critères qui stipulent des règles strictes pour vérifier l'application correcte de concepts) présuppose une séparation artificiellement tranchée entre notre capacité sémantique (notre capacité à parler intelligiblement) et notre capacité générale à raisonner (en particulier, notre capacité à tirer des inférences inductives). Bien que Putnam dise clairement dès le début de l'article que son intérêt pour les thèses de Malcolm est lié en partie au rapport qu'elles sont supposées avoir avec certains « célèbres arguments de Wittgenstein », il laisse ouverte la question de savoir si l'interprétation de Malcolm est « fidèle à ce que Wittgenstein avait à l'esprit » : « Ses arguments sont [...] intéressants en ce qu'on peut les lire comme de simples versions de certains arguments de Wittgenstein tel que l'interprète Malcolm. Si son interprétation est fidèle à ce que Wittgenstein avait à l'esprit, alors ces fameux arguments sont de mauvais arguments et ne prouvent rien. Mais ce lien avec la philosophie de Wittgenstein peut être une raison supplémentaire, dans les années à venir, de trouver que le livre de Malcolm est intéressant à discuter » (p. 304).

tique¹ – conceptions que lui et d'autres ont souvent qualifiées de « néo-wittgensteiniennes ». Dans ce contexte, on peut trouver étonnant que, ces dernières années, Putnam se soit mis de plus en plus à faire des remarques comme celle-ci : « Selon moi, Wittgenstein fut tout simplement le philosophe *le plus profond* du siècle². » La tension apparente qui existe entre l'admiration avouée de Putnam pour Wittgenstein, dont témoignent ces remarques, et son impatience renouvelée à l'égard des formes de néo-wittgensteinisme aujourd'hui en vogue en philosophie du langage et en philosophie des mathématiques peut déconcerter. Mais l'apparence de contradiction se dissipe quelque peu quand on s'aperçoit que Putnam déclare aussi que Wittgenstein est le philosophe « le plus incompris » du siècle³. Cette déclaration ne provient pas tant de la conviction que les épigones de Wittgenstein ont simplement mal représenté ses *thèses* philosophiques majeures que du sentiment qu'ils ont, à tort, présenté Wittgenstein comme un philosophe qui avait soutenu des thèses. A maintes occasions

1. « Analyticity and Apriority : Beyond Wittgenstein and Quine », in *Realism and Reason*. Dans cet article, Putnam critique les interprétations de Wittgenstein avancées par Michael Dummett et Barry Stroud, en raison du fait, selon lui, que les deux conceptions qui en résultent impliquent ce que Putnam tient pour une conclusion problématique, à savoir que la vérité et la nécessité mathématiques « naissent en nous » simplement comme un artefact de nos formes humaines de vie. Cela vaut la peine de noter que, à ce point de sa carrière, Putnam est considérablement plus soucieux dès le début de son essai de distinguer entre Wittgenstein lui-même et les conceptions des wittgensteiniens : « Quel est au juste ce que veut dire Wittgenstein, par rapport aux opinions, théories et arguments des philosophes sur le sujet de la nécessité mathématique, a été matière à considérable controverse. A l'évidence, il pense que la discussion tout entière est confuse et dénuée de sens, et la question de savoir s'il propose le moins du monde une explication de la raison pour laquelle nous pensons que quelque chose comme la nécessité mathématique existe, et en quoi consiste la différence qu'il y a entre énoncés mathématiques et énoncés empiriques, est un sujet sur lequel il semble y avoir un très large désaccord entre les interprètes.

» Je ne chercherai pas à faire ici d'exégèse textuelle. Je sais quelles sont les différentes conceptions (il y en a plusieurs) des wittgensteiniens, même si j'ignore à coup sûr si l'une quelconque d'entre elles fut celle de Wittgenstein ; et ce que j'essaierai de montrer c'est qu'aucune de ces conceptions « wittgensteiniennes », même la plus sophistiquée, n'est tenable » (p. 115).

2. « An Interview with Hilary Putnam », p. 90.

3. *Ibid.*, p. 90. Putnam nuance sa remarque en ajoutant : « à l'exception possible de [William] James » (p. 90-91).

dans ce volume, Putnam soutient que Wittgenstein n'était pas un philosophe qui souhaitait avancer quoi que ce soit que l'on puisse en toute rigueur appeler une « thèse philosophique » qui lui soit propre. En fait, il suggère à l'occasion que l'on ne doit même pas voir en Wittgenstein quelqu'un qui aurait souhaité avancer des « arguments » en quelque sens philosophique traditionnel que ce soit¹. D'où la question : si ce ne sont ni ses thèses ni ses arguments philosophiques que Putnam dit admirer chez Wittgenstein, qu'est-ce que c'est ? Apparemment, la *manière* dont Wittgenstein philosophe : les moyens qu'il a d'arriver à bien voir ce qui alimente et ce qui apaise les tensions de la controverse philosophique. Selon la lecture que Putnam fait de lui – à l'inverse des néo-wittgensteiniens mentionnés ci-dessus –, Wittgenstein ne se soucie pas d'arriver à quelque chose qu'un philosophe traditionnel considérerait comme une « solution » à un problème philosophique. Il ne s'ensuit pas qu'il souhaite détrôner les questions du philosophe : « Wittgenstein n'est pas un «détrôneur» : la *recherche* philosophique le fascine ; ce sont ses réponses qu'il rejette². ».

C'est peut-être là que réside la convergence la plus frappante entre la conception wittgensteinienne de la philosophie et celle qui anime les travaux récents de Putnam : à savoir que le plus intéressant en philosophie, c'est la recherche philosophique elle-même – le caractère particulier des questions sur lesquelles s'exerce la philosophie – et non telles ou telles réponses spécifiques par lesquelles différents penseurs ont essayé de calmer l'insistance et le mystère répétés des questions. En vérité, un trait bien particulier des questions philosophiques, c'est le fait même qu'elles tendent constamment à survivre aux réponses qu'on leur refuse. Putnam commence la partie II de l'essai qui donne son titre à ce recueil par l'invocation de Wittgenstein en liaison avec le thème de « la mort de la métaphysique » ; il poursuit en proposant le petit résumé suivant de son propre credo métaphysique :

1. « Je me trouve moi-même parfaitement mystifié par les gens qui pensent que la « philosophie du langage ordinaire » est une *position* [...]. Wittgenstein n'a pas du tout employé d'*arguments*, au sens philosophique traditionnel du terme » (*Mind, Language, and Reality*, p. 134).

2. *Realism and Reason*, p. 183.

Je prends pour un fait de la vie qu'il y a un sens où la tâche de la philosophie est de vaincre la métaphysique, et un sens où sa tâche est de continuer la discussion métaphysique. Il y a, en chaque philosophe, une partie qui s'écrie que cette entreprise est vaine, frivole et insensée et qu'on doit y mettre le holà, et une autre partie qui s'écrie que cette entreprise n'est que celle de la réflexion au niveau le plus général et le plus abstrait, et qu'y mettre le holà serait commettre un crime contre la raison. *Nul doute*, les problèmes philosophiques sont insolubles, mais comme Stanley Cavell le remarquait un jour : « Il y a des manières, plus ou moins bonnes, de penser à ces problèmes. »

Pour un lecteur qui connaît surtout les premiers textes de Putnam, les mots les plus surprenants que l'on puisse trouver dans ce volume sont peut-être cette remarque que fait ici Putnam que « les problèmes philosophiques sont insolubles » – à l'exception, en l'occurrence, des mots encore plus surprenants qui précèdent immédiatement cette remarque, à savoir « *Nul doute!* ». Putnam veut-il que nous tenions pour *évidente* l'insolubilité des problèmes philosophiques ? Pourquoi alors nous en occuper ? Putnam paraphrase ici un passage où Stanley Cavell dit des questions philosophiques que, « bien qu'il puisse n'y avoir aucune réponse satisfaisante à de telles questions sous *certaines formes*, il y a, pour ainsi dire, des directions de réponses, des *manières de penser* qu'il vaut la peine de passer sa vie à découvrir¹ ». Dire qu'il n'y a pas de réponses satisfaisantes à de telles questions sous *certaines formes* c'est dire qu'on progresse en partie sur ces questions en les transformant, en déplaçant les termes dans lesquels elles se présentent à nous. Ce qu'il y a de délicat dans cette position, c'est qu'elle combine deux perceptions des choses qui se sont depuis toujours affrontées : la première qui est que les problèmes philosophiques ne laissent pas place à des réponses satisfaisantes (au moins sous la forme où ils ont été habituellement posés), et la seconde qu'il y a bien un progrès philosophique (et qu'il est important pour l'humanité qu'il soit mené à bien). Dans le passage en question, Cavell résume ce qu'il tient pour l'enseignement de Wittgenstein

1. Stanley Cavell, *Themes out of School* (San Francisco, North Point Press, 1984), p. 9.

concernant le caractère des questions qui préoccupent la philosophie. Il le montre explicitement, par exemple, dans les remarques qui suivent :

La philosophie (de Wittgenstein) porte sur la philosophie comme quelque chose qui est toujours à recevoir. Pour lui, la philosophie n'est jamais finie, et on n'en a jamais fini avec elle. Les questions qui lui viennent à l'esprit sont éternellement : comment les problèmes philosophiques commencent-ils ? Comment parvient-on momentanément à les apaiser ? Quand Wittgenstein déclare venir apporter la paix à la philosophie, il est toujours possible de répondre : « Écoutez cet homme torturé. Comment peut-on considérer que ce qu'il fait apporte la paix à la philosophie ? Si c'est ce qu'il voulait, à coup sûr, il a échoué. » Mais cela suppose que son désir était d'apporter la paix à la philosophie une fois pour toutes, comme si elle devait rester en paix. Et certains sont parfaitement prêts à le comprendre de cette façon, comme s'il montrait en d'autres termes que la philosophie est parvenue à son terme à un point donné de la culture. Cette pensée l'a lui-même effleuré. Mais ce qu'à mon sens il ne cesse de dire c'est plutôt ceci : de même qu'on ne sait pas *a priori* ce qui apportera la paix à la philosophie, de même on ne sait jamais ce qui, à un nouveau carrefour, provoquera un autre commencement. On ne peut pas – et ce n'est d'ailleurs pas son but – soustraire l'œuvre de Wittgenstein à une telle conception de ce qu'est la philosophie, une conception dans laquelle la philosophie se trouve toujours au-devant de lui¹.

1. « An Interview with Stanley Cavell », in *The Senses of Stanley Cavell*, éd. Richard Fleming et Michael Payne (Lewisburg, Pa., Bucknell University Press, 1989), p. 47-48. Il vaut la peine de noter que ce trait de la lecture que fait Cavell de Wittgenstein – à savoir que, selon lui, la philosophie n'est pas quelque chose dont on puisse de façon cohérente penser qu'elle arrive à son terme à un moment donné de la culture – est quelque chose que Putnam lui-même avait eu l'occasion de souligner lorsqu'il cherchait à distinguer la lecture de Cavell de celle de certains autres « wittgensteiniens » : « la pensée de Cavell peut [...] paraître plus proche de celle de certains wittgensteiniens qu'elle ne l'est en fait. Alors qu'il y a un sens où Cavell est un "wittgensteinien" – *The Claim of Reason* propose une interprétation puissante et favorable de certaines des idées centrales des *Investigations philosophiques* de Wittgenstein, et les références à Wittgenstein apparaissent du début à la fin dans les écrits de Cavell –, l'interprétation du style "fin de la philosophie" de Wittgenstein est étrangère à la pensée de Cavell (ainsi qu'à celle de Wittgenstein si Cavell le lit bien). D'après une lecture de Wittgenstein en termes de "fin de la philosophie", vouloir transcender notre position humaine est une sorte de névrose philosophique, et la seule tâche qui incombe désormais à la philosophie est de nous en "guérir". Une fois guéris, nous pourrions vivre dans l'ordinaire, sans être troublés par des élans sceptiques

interprétation de Wittgenstein, la philosophie nous pose ces questions qui, sous la forme où elles s'imposent, ne permettent pas de réponses satisfaisantes et l'activité qui nous pousse à rechercher des directions de réponses, des manières de répondre qui nous délivrent de la perplexité où peuvent nous plonger ces questions. La philosophie, ainsi comprise, n'est pas une activité qui arrive à son terme¹.

On s'aperçoit dès lors que, dans le passage cité plus haut, Putnam résume une formulation de Cavell qui est aussi une tentative de résumé de certaines formulations de Wittgenstein, concernant la nature des questions philosophiques. Ce que Putnam reprend ici pour une bonne part de la lecture cavellienne de Wittgenstein c'est l'idée que toute tentative de solution directe à un problème philosophique vieux comme le monde constitue une forme d'évasion philosophique, dans la mesure où elle ne cherche pas à s'attaquer aux raisons pour lesquelles il se fait que la « solution » envisagée soit si insatisfaisante aux yeux de la plupart des gens qui sont saisis par la question à laquelle on l'a proposée comme réponse – dans la mesure où, en d'autres termes, elle ne cherche aucunement à contribuer à notre compréhension des raisons pour lesquelles ces problèmes continuent d'exercer le genre de fascination qu'à l'évidence ils exercent et ont exercé sur tant de gens et depuis tant de siècles. Putnam remarque ailleurs : « Si les investigations philosophiques (expression rendue célèbre par un autre philosophe qui “a changé d'avis”)² contribuent à ce dialogue plus que millénaire qu'est la philosophie, si elles approfondissent

ou métaphysiques, si déguisés soient-ils. Mais ce n'est pas là du tout la conception de Cavell » (« An Introduction to Cavell », in *Pursuits of Reason : Essays in Honor of Stanley Cavell*, éd. T. Cohen, P. Guyer et H. Putnam, Lubbock, Tex., Texas Tech. University Press, 1990).

1. L'idée selon laquelle l'activité philosophique, telle qu'elle est illustrée dans l'œuvre de Wittgenstein, n'est pas une activité qui vienne jamais à son terme est quelque chose sur quoi Wittgenstein insiste à maintes reprises. Voir par exemple *Fiches*, n° 447.

2. L'ouvrage le plus célèbre du second Wittgenstein s'intitule *Investigations philosophiques* et a la réputation de proposer une critique tranchante de ses propres premiers travaux.

notre compréhension des énigmes que nous désignons sous le nom de “problèmes philosophiques”, alors le philosophe qui conduit ces investigations fait bien son travail¹. »

Putnam se range ici aux côtés de Wittgenstein pour décrire le travail dans lequel il souhaite s'engager comme des « investigations philosophiques ». Ces investigations, plutôt que de proposer des solutions, ont pour but d'« approfondir notre compréhension des énigmes que nous désignons sous le nom de “problèmes philosophiques” ». La comparaison d'un problème philosophique à une énigme vient elle-même de Wittgenstein : « Car dans les énigmes on ne peut jamais élaborer avec exactitude une solution. On peut seulement dire : “Je reconnâtrai une bonne solution si je la vois².” » Wittgenstein pense qu'une énigme et une question philosophique consistent en une forme de mots en quête permanente d'un sens. Le sens de la question, suggère-t-il, est un sens emprunté qui ne peut se fixer que lorsque nous avons une réponse sous la main³. La forme de mots contraint la gamme de réponses possibles, mais ne détermine pas uniquement, en soi, le sens de la question. Selon Wittgenstein, pour répondre directement à une question posée par une telle forme de mots, nous devons d'abord spécifier un jeu de langage où elle se sente chez elle. Mais ce que Wittgenstein nous apprend aussi, c'est qu'une telle réponse (qui permet à la question de se sentir chez elle) ne nous satisfera pas en règle générale, parce que la réponse aura l'air de vider entièrement la question de la profondeur qu'elle semblait avoir à l'origine⁴. Les problèmes philosophiques, écrit Wittgenstein, « ont le caractère de la *profondeur*. Ce sont des troubles profonds [...]

1. *Representation and Reality*, p. XII, trad. franç., p. 14-15.

2. Wittgenstein, *Lectures on the Foundations of Mathematics*, éd. Cora Diamond (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1990), p. 84.

3. Pour une discussion étendue des thèses de Wittgenstein concernant la relation entre les énigmes et les questions philosophiques, voir l'article de Cora Diamond « Riddles and Anselm's Riddle », *Aristotelian Society Proceedings, Supplementary Volume 51*, 1977.

4. C'est pourquoi Wittgenstein voit son interlocuteur demander : « D'où notre investigation tire-t-elle son importance, puisqu'elle paraît détruire tout ce qui est intéressant, c'est-à-dire tout ce qui est grand et important ? » (*Investigations philosophiques*, n° 118).

demandons-nous : pourquoi avons-nous l'impression qu'une plaisanterie grammaticale est *profonde* ? (Et c'est cela, la profondeur de la philosophie.)¹ ».

Afin de préserver son caractère de profondeur, la question doit préserver sa ressemblance non seulement avec une énigme, mais avec une énigme toujours en attente de sa solution. Chaque réponse proposée que l'on impose à la question menace de lui voler une partie de ce qui fait sa particularité philosophique caractéristique. Les énigmes, à l'inverse des questions philosophiques, sont posées par quelqu'un qui a déjà en vue une réponse spécifique, parfaitement adaptée. Une bonne énigme est soigneusement taillée sur mesure pour convenir à sa réponse préexistante. Les questions philosophiques ressemblent plus à des énigmes qui n'ont pas de réponse préexistante, des énigmes auxquelles aucune réponse ne convient vraiment – même si diverses directions de réponse se présentent. Ainsi, écrit Putnam, « la philosophie n'est pas une matière qui débouche sur des solutions définitives, et la découverte que la toute dernière conception – même si on l'a produite soi-même – ne supprime *toujours* pas le mystère est caractéristique du travail, lorsqu'il est bien fait² ». Certains lecteurs trouveront qu'il s'agit là d'une conclusion stupéfiante pour un philosophe comme Putnam. Il n'y a pourtant rien d'étonnant, en un sens, que le philosophe analytique contemporain qui s'est rendu célèbre pour avoir simultanément proposé à ses collègues une gamme étendue de solutions différentes à des problèmes philosophiques, et pour les y avoir convertis, en arrive à présent à cette conclusion que « la philosophie n'est pas une matière qui débouche sur des solutions définitives ». Par le passé, des critiques frustrés de l'œuvre de Putnam l'ont parfois rejeté en lui donnant l'étiquette de « cible mobile », pour faire

1. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, n° 111.

2. *Representation and Reality*, p. XII (trad. franç., p. 15). On notera qu'il y a ici aussi un point de divergence considérable entre Putnam et Wittgenstein, dans la mesure où, pour Putnam, la tâche du philosophe consiste à mettre en évidence le *mystère* entier des problèmes de philosophie, alors que, pour Wittgenstein, son but ultime est de faire complètement *disparaître* les problèmes (chaque fois qu'ils se présentent).

allusion à sa fâcheuse tendance à changer d'avis¹. Comme l'observe John Passmore, historien de la philosophie anglo-américaine du xx^e siècle, on peut, sur ce plan, considérer Putnam comme le Bertrand Russell de la philosophie contemporaine². Passmore non seulement remarque que « Putnam partage avec Russell cette capacité à changer d'avis qui est le résultat des enseignements qu'il tire de ses contemporains³ », mais se plaint de ce que l'on essaie de caractériser « la philosophie de Putnam (en particulier, ses balancements du réalisme à l'anti-réalisme) » : « c'est, poursuit-il, comme d'essayer d'attraper le vent avec un filet à poissons⁴ ». En vérité, cela a souvent servi de cri de ralliement aux critiques de Putnam, qui ont vu dans sa série de métamorphoses la preuve de son incapacité à préserver dans sa philosophie une relation stable à ses propres convictions – comme si la

1. La publication humoristique de Daniel Dennett, *The Philosophical Lexicon*, propose la définition suivante : « *Hilary*, n. (du terme *hilary*). Période brève mais significative dans la carrière intellectuelle d'un éminent philosophe. "Oh, c'est ce que je pensais il y a trois ou quatre hilaries de cela". » (*The Philosophical Lexicon*, American Philosophical Association, 1987, p. 11.)

2. Richard Rorty a aussi comparé Putnam à Russell : « Putnam est, de tous les philosophes analytiques contemporains, celui qui ressemble le plus à Russell : pas simplement par la curiosité intellectuelle et le désir de changer d'avis, mais par le large champ de ses intérêts et l'étendue de ses préoccupations sociales et morales » (citation de la jaquette de *Realism and Reason*). La remarque suivante que fait Putnam à propos d'A. J. Ayer, au chapitre 3 de ce volume, suggère que Putnam pourrait fort bien avoir eu des réserves concernant la comparaison de Rorty et de Passmore : « Sir Alfred Jules Ayer a toujours fait un peu figure de paradoxe – toujours à contre-courant, éternel révolté, mais également démodé (et au bon sens du terme) dans son comportement philosophique. Même si ses idées ont considérablement changé depuis qu'il a écrit *Language, Truth, and Logic*, il continue à philosopher dans le style et l'esprit de Bertrand Russell. Si ce style et cet esprit ne disent plus rien aux praticiens de la philosophie, c'est là, je le crains, un phénomène d'une grande importance culturelle, et pas seulement un événement que les philosophes professionnels doivent relever. » L'opposition tranquillement assumée ici entre les « praticiens de la philosophie », d'un côté, et les « philosophes professionnels », de l'autre, ressemble à s'y méprendre à une version seulement légèrement plus empreinte de délicatesse de l'observation que fait Thoreau à propos des philosophes professionnels dans *Walden* : « Il y a de nos jours des professeurs de philosophie mais il n'y a pas de philosophes. Pourtant, c'est admirable à professer parce que ce fut un jour admirable à vivre. »

3. John Passmore, *Recent Philosophers* (Londres, Duckworth, 1988), p. 104.

4. *Ibid.*, p. 92.

sensibilité à nos convictions pouvait se mesurer à notre absence de désir de changement. Il n'empêche que, dans presque tous les chapitres du dernier livre de Passmore, intitulé *Recent Philosophers*, apparaît telle ou telle discussion des travaux de Putnam, comme s'il était indéniable que plusieurs des philosophes récents les plus importants se trouvent porter le nom de « Hilary Putnam ». Passmore note lui-même à un endroit l'étrangeté de la procédure : « La capacité russellienne de Putnam à changer d'avis sert tout à fait nos fins. Il est l'histoire de la philosophie dans ses grandes lignes¹. »

Mais, pour beaucoup, cela apparaîtra comme une forme d'éloge douteuse. Car même si l'obstination n'est pas une vertu intellectuelle, l'inconstance – cette incapacité à prendre des engagements philosophiques véritables – ne l'est pas non plus. Est-ce là le problème de Putnam ? Dans un examen de la philosophie contemporaine qui n'est pas si étranger à celui de Passmore, Wolfgang Stegmüller propose d'éclairer cet aspect de l'œuvre de Putnam sous un jour assez différent : « C'est la coïncidence de toute une série de traits, aussi heureux qu'extraordinaires, qui a contribué à ce que Putnam occupe la position centrale qui est la sienne dans le débat intellectuel qui se déroule au sein du monde contemporain de langue anglaise. Et ce qui domine par-dessus tout, c'est cet instinct infailible qu'il a pour ce qui, dans l'interminable registre des discussions contemporaines, a vraiment *de la valeur*, ainsi que cette capacité à faire se rencontrer les problèmes sur un mode qui promet une avancée cohérente de notre réflexion dans de nouvelles directions². » Stegmüller fait ici le portrait d'un Putnam qui, loin de souffler avec les vents de la mode intellectuelle du moment, agit comme la conscience de notre culture philosophique, attirant l'attention sur les tensions qui marquent nos engagements et enfonçant le clou dans les fissures de nos dogmes contemporains – agissant comme une force qui façonne l'ordre du jour intellectuel dominant au lieu de sim-

1. *Ibid.*, p. 97.

2. Stegmüller, *Hauptstroemungen der Gegenwartsphilosophie*, Band II, p. 345.

plement s'y conformer. S'il y a quelque chose de juste dans cette analyse de Stegmüller, alors un recueil réunissant les travaux récents de Putnam devrait intéresser quiconque cherche non seulement à se faire une idée du sens où se dirige actuellement la philosophie « au sein du monde contemporain de langue anglaise », mais du sens qu'elle risque bientôt de prendre.

La remarque de Putnam selon laquelle « la philosophie n'est pas une matière qui débouche sur des solutions définitives » semble suggérer que ses changements les plus récents sont plus qu'un simple changement d'esprit. Il ne faut pas y voir seulement la marque d'une conversion à quelque nouvelle position philosophique, position qui s'opposerait à des thèses précédemment soutenues, mais plutôt un changement de cœur philosophique – un virage à 90 degrés : une aspiration à une perspective plus large sur sa réflexion dans son ensemble. Sa recherche, semble-t-il, ne vise plus simplement à parvenir à trouver le nouveau candidat qui sera mieux adapté à la nouvelle orthodoxie philosophique ; elle vise plutôt à un point de vue plus englobant et plus historique ; un point de vue qui lui permette de passer en revue et de scruter les forces intellectuelles qui ont servi de combustible et de moteur à son développement philosophique personnel, provoquant au fil des années une série de conversions, lesquelles ont à leur tour aidé à introduire et à éconduire les unes après les autres telle ou telle forme d'orthodoxie professionnelle. Que sa réflexion des quelque dix dernières années représente l'histoire de la philosophie analytique récente dans ses grandes lignes a contribué à faire du sujet même que constitue le caractère fragile et éphémère de l'orthodoxie philosophique – ainsi que de l'alternance cyclique qui se fait entre des formes régnautes d'orthodoxie et d'hétérodoxie – un sujet philosophique qui lui paraît de plus en plus urgent et central.

Le nom que donne Kant à ce cycle alternatif d'orthodoxie et d'hétérodoxie est celui de dialectique entre le dogmatisme et le scepticisme¹. Il soutient que les conceptions respectives du dog-

1. Des passages de la *Critique de la raison pure* tels que le suivant mettent en lumière la caractéristique de la conception kantienne de la « dialectique natu-

matique et du sceptique – celle de l'omnipotence de la raison et celle de son impuissance – reposent sur un faux pas commun. En vérité, c'est là le point où Putnam voit une anticipation d'un thème wittgensteinien dans la pensée de Kant – tel qu'il se manifeste dans la phrase sur laquelle s'ouvre la *Critique de la raison pure*. « La raison humaine a cette destinée singulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée de questions qu'elle ne saurait éviter, car elles lui sont imposées par sa nature même, mais auxquelles elle ne peut répondre, parce qu'elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine. »

Pour Kant, comme on l'a vu plus haut, cette propension de l'esprit humain à se poser des questions auxquelles il est lui-même incapable de répondre est ce qui va inévitablement et naturellement de pair avec sa capacité à raisonner. En conséquence, les êtres humains auront toujours besoin de philosophie. Une interprétation courante de Wittgenstein, récemment popularisée par Richard Rorty, tente, sur ce plan, de le distinguer de Kant, en considérant son œuvre comme un effort pour étancher une fois

relle de la raison humaine » dont on trouve un écho chez le second Wittgenstein (et *a fortiori* chez le dernier Putnam) : « La première étape dans les questions de raison pure, qui marque son enfance, est *dogmatique*. La deuxième étape est *sceptique* ; et indique que l'expérience a rendu notre jugement plus sage et plus circonspect. Mais une troisième étape, celle que peut suivre un jugement parfaitement mûr, est à présent nécessaire, à savoir soumettre à l'examen non pas les faits de la raison, mais la raison elle-même, dans toute l'étendue de ses facultés [...]. Ce n'est pas la censure mais la *critique* de la raison, par quoi non ses *bornes* actuelles mais ses *limites* déterminées, non pas son ignorance sur tel ou tel point mais son ignorance relativement à toutes les questions d'un certain genre sont démontrées [...]. Le scepticisme est ainsi un lieu de repos pour la raison humaine, où elle peut réfléchir sur ses errances dogmatiques et procéder à l'examen attentif de la région où elle se trouve [...]. Mais ce n'est pas un lieu de résidence pour une installation permanente » (A761/B789). L'analogie entre Wittgenstein et Kant (et Putnam) repose sur le rejet de la lecture que fait Kripke de l'œuvre de Wittgenstein, laquelle présenterait une « solution sceptique » (voir son *Wittgenstein on Rules and Private Language*). Deux essais qui contestent explicitement Wittgenstein méritent à cet égard d'être consultés : « Realism and the Realistic Spirit » de Cora Diamond dans *The Realistic Spirit* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1991), et « The Argument of the Ordinary : Scenes of Instruction in Wittgenstein and Kripke » de Stanley Cavell (chapitre 2 de *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago, University of Chicago Press, 1990).

pour toutes le besoin de philosophie des hommes. Wittgenstein nous apprendrait donc que tout ce que les (bons) philosophes ont désormais à faire, c'est simplement le ménage des erreurs philosophiques que les autres (mauvais) philosophes ont commises. Putnam suggère en maints endroits que cette lecture de Wittgenstein repose sur une incompréhension du rôle que joue la voix interlocutrice, portée à la métaphysique, et qui intervient à chacune des pages ou presque des derniers écrits de Wittgenstein. Rorty semble suivre la tendance répandue qui consiste à interpréter la présence de cette voix interlocutrice comme un procédé littéraire visant à dramatiser les tentations métaphysiques d'une autre voix, égarée celle-là – celle de quelqu'un qui n'est pas encore instruit de la manière de voir de Wittgenstein – et qu'il faut en dernière analyse réduire au silence. Ce qu'il faut vigoureusement distinguer de la propre voix de Wittgenstein : cette voix qui, dans son texte, arrondit, corrige, et censure la voix interlocutrice. Putnam semble préférer une lecture dans laquelle les deux voix qui traversent les derniers écrits de Wittgenstein – que Stanley Cavell appelle la voix de la tentation et la voix de la correction¹ apparaissent comme enfermées dans un décret de la dialectique kantienne de la raison pure. Selon cette lecture, le pouvoir agissant de chacune de ces voix, c'est de se nourrir et de se soutenir mutuellement. La voix antimétaphysique (qui nie les thèses proposées par le métaphysicien) se contente de proposer des contre-thèses qui ne font que perpétuer, bien qu'involontairement, le cycle de la controverse philosophique. Rejoignant sur ce point Cavell, Putnam soutient que les écrits de Wittgenstein aspirent à une autre dimension – une dimension qui ne prenne pas parti dans cette dialectique du pouvoir et du contre-pouvoir, et qui cherche à apporter au philosophe, en son for intérieur, un *moment* de paix. A condition, toutefois, que cela ne contredise pas l'importante thèse wittgensteinienne selon laquelle la voix de

1. Voir « The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy », in *Must We Mean What We Say?* (New York, Scribners, 1969). Je discute la relation chez Wittgenstein entre la voix de la tentation et la voix de la correction dans mon article « Throwing Away the Top of the Ladder », *The Yale Review*, vol. 79, n° 3.

la tentation finit toujours, inévitablement et naturellement, par se réveiller – on peut la faire taire un moment mais on ne peut la réduire définitivement au silence. Ici, le « philosophe » auquel Wittgenstein souhaite s'adresser n'est pas principalement, *n'en déplaie* à Rorty, quelque fragment d'une sous-humanité qui passe des heures à travailler dans un département de philosophie d'université, mais plutôt quelqu'un que l'on pourrait décrire comme le philosophe qui se trouve en chacun de nous (y compris, et surtout, le philosophe qui se trouve en Wittgenstein lui-même)¹. Dans un paragraphe célèbre de ses *Investigations philosophiques*, Wittgenstein écrit : « La véritable découverte est celle qui me rend capable de faire une pause en philosophie quand je le veux. – Celle qui apporte la paix à la philosophie, en sorte qu'elle ne soit plus tourmentée par des questions qui la remettent elle-même en question². » Qu'il soit fait ici référence à la philosophie comme à une activité pour laquelle l'auteur voudrait pouvoir faire une pause montre bien qu'il s'agit aussi d'une activité que l'on reprendra inévitablement.

Le but de Wittgenstein est donc d'apporter la paix à la philosophie en chacun de ses moments de tourment, au fur et à mesure et dans l'ordre où ils se présentent – mais pas de mettre la philosophie au repos une fois pour toutes, de telle sorte qu'elle puisse, pour reprendre les termes de Cavell, « reposer en paix », et ne jamais plus se relever. Pour Wittgenstein, comme pour Kant, la philosophie est en même temps le nom de cette forme inévitable d'embrouillamini intellectuel qui est un symptôme naturel de la pression qu'exerce notre pensée en acte, et celui de notre désir également inné de clarté intellectuelle qui vient à notre secours chaque fois que nous sommes en proie à la confusion. Essayer de faire taire une fois pour toutes cet élan vers la philosophie qui est en nous reviendrait à renoncer à notre faculté de pensée. C'est

1. Je me vois dans ces remarques en train soit d'emprunter soit de paraphraser des propos sur Wittgenstein qui proviennent d'une conversation que j'ai eue avec Putnam et qui apparaissent dans mon introduction à « An Interview with Stanley Cavell », in *The Senses of Stanley Cavell* (Lewisburg, Pa., Bucknell University Press, 1989), p. 27-28.

2. *Investigations philosophiques*, n° 133.

Pourquoi, « tant que vivront en ce monde des gens qui réfléchissent », comme le dit Putnam, « la discussion métaphysique ne disparaîtra pas ». Non seulement l'élan vers la philosophie est, selon lui, un trait constitutif de l'homme, mais l'élan qui consiste à répudier en soi le philosophe – le rêve du terme où serait parvenue la philosophie, pas seulement maintenant, mais pour toujours – est lui-même un moment de la philosophie. L'élan qui consiste à répudier en soi le philosophe est le paradigme du philosophique, par-dessus tout, dans ce désir humain qui lui est propre de répudier sa propre humanité¹. Tout au long de cet ouvrage, le lecteur s'en apercevra, Putnam suggère que notre « passion » philosophique pour un degré de certitude inaccessible (ainsi que les formes subséquentes de doute dévastateur qu'elle engendre) s'enracine plus profondément dans l'animal humain que ne l'ont généralement reconnu ceux qui entreprennent de proposer des « solutions » aux problèmes que notre passion pour la philosophie ne cesse de broder. Tout au long du livre, Putnam semble suggérer que cela fait partie de l'humain que l'on soit sujet à des passions philosophiques qui nous amènent à renoncer aux conditions de notre humanité. Un examen du caractère et des sources de ces passions révélerait donc quelque chose de l'être humain. Il s'ensuit en outre que la tendance du réalisme philosophique qui consiste à effacer le visage humain de notre image du monde et nous-mêmes en lui est en soi une tendance profondément humaine. Cela donne encore un tour au titre de ce volume, car on pourrait dire, semble-t-il, en ce sens, de toutes les formes de ce que Putnam appelle le « réalisme avec un grand R » qu'elles revêtent un visage humain (mais on pourrait alors en dire autant, en ce sens, de toutes les formes de totalitarisme).

1. Je paraphrase ici une remarque tirée d'un passage de Stanley Cavell auquel Putnam fait écho ou allusion à maintes reprises dans ces essais. C'est la suivante : « Nous remettons en cause ce que nous ne pouvons manquer de connaître afin de ne pas rechercher ce qu'il serait douloureux de trouver. Cela, bien entendu, ne veut pas dire que le scepticisme est trivial ; au contraire, cela montre à quel point c'est une position profonde de l'esprit. Rien n'est plus humain que le désir de nier son humanité, ou de l'affirmer au détriment des autres. Mais si c'est ce que le scepticisme implique, on ne peut le combattre par de simples "réfutations" » (Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, p. 109).

Mais il y a un autre thème que l'on retrouve constamment dans tous les essais qui suivent : les réponses que les philosophes ont soigneusement examinées, et continuent d'examiner, comme des solutions aux problèmes philosophiques sont incapables de satisfaire la plupart des gens (y compris la plupart des autres philosophes) qui sont aux prises avec les questions de la philosophie. Bon nombre d'essais développent ce thème en reprenant la thèse, défendue de façon très vigoureuse ces dernières années par Richard Rorty, que nous sommes à l'aube d'une « culture post-philosophique », dans laquelle, lorsqu'elle se lèvera, les problèmes philosophiques cesseront de nous rendre perplexes¹. La partie II de l'essai-titre de ce volume consiste principalement en une série d'arguments échangés sur ce problème avec Rorty. Son paragraphe d'ouverture s'achève en apothéose sur l'élégant aphorisme d'Étienne Gilson : « La philosophie enterre toujours ses fossoyeurs. » Putnam fait ici allusion à la suggestion de Gilson selon laquelle une proclamation de la fin de la philosophie – que Rorty annonce à grands renforts de trompette – forme en soi un moment constitutif et récurrent *au sein* de l'histoire de la philosophie – une phase intégrante de la dialectique qui pousse le sujet à aller de l'avant – comme si la philosophie devait réellement parvenir à son terme, c'est-à-dire à son arrêt complet, si, à tel ou tel autre point de jonction, quelqu'un ne parvenait pas à transformer et à régénérer le sujet, en réclamant, au nom de la philosophie (c'est-à-dire par fidélité aux aspirations de la philosophie), la fin de la philosophie. Ainsi, finissant tout juste de passer en revue l'histoire du sujet depuis l'époque médiévale jusqu'à l'époque moderne, Gilson écrit : « Mais la plus frappante des récurrences que nous ayons pu observer, c'est le renouveau de la spéculation philosophique qui a régulièrement accompagné chaque crise sceptique. Comme cela a une portée immédiate sur l'existence même de la philosophie en soi, un tel fait n'est pas seulement frappant, c'est pour nous le fait le plus fondamental [...] la préten-

1. Voir, par exemple, « Pragmatism and Philosophy », de Rorty, l'introduction à *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982).

due mort de la philosophie s'accompagnant régulièrement de son renouveau, on devrait maintenant avoir sous la main un nouveau dogmatisme. Bref, la première loi qu'on puisse inférer de l'expérience philosophique est celle-ci : *la philosophie enterre toujours ses fossoyeurs*¹ » (souligné par lui).

Putnam s'accorde ici avec Gilson, en résumant comme suit sa conclusion : « L'histoire de la pensée nous permet d'induire qu'une discussion métaphysique ne disparaîtra pas tant que le monde contiendra des gens capables de réfléchir. » Mais Putnam n'est pas prêt à fonder sa critique de Rorty sur cette induction simple établie à partir de l'histoire de la pensée. Un demi-siècle après Gilson, Putnam admet avec Rorty que les problèmes traditionnels de la philosophie ont fini par nous apparaître problématiques d'une manière qui n'encourage plus à penser qu'une forme traditionnelle de spéculation philosophique pourrait, comme l'espérait Gilson, nous faire sortir de notre crise sceptique du moment : « En *un* sens, la futilité de ce qui portait le nom de métaphysique et la futilité de ce qui portait le nom d'épistémologie constituent un problème plus aigu et plus douloureux pour notre époque, une époque qui voudrait tant être qualifiée de "postmoderne" plutôt que de moderne » (chapitre 1, deuxième partie).

Toutefois, Putnam se méfie autant du mépris avec lequel Rorty traite la controverse philosophique traditionnelle que de l'optimisme de Gilson qui croit que la philosophie prospérera sous sa forme traditionnelle. La seconde partie de l'essai qui donne son titre au volume est principalement consacrée à l'exposé de ses différences avec Rorty et les « penseurs français qu'il admire ». Putnam se concentre notamment sur « deux attitudes qu'on a en gros » envers les problèmes philosophiques, dont il soutient qu'elles sont toutes deux, à en croire Rorty, « attirantes », mais que, pour sa part, il rejette. Il résume la première de la façon suivante :

1. La remarque provient de la conclusion des William James Lectures de Gilson, données à Harvard en 1936, reprises in Gilson, *The Unity of Philosophical Experience* (New York, Scribners, 1965), p. 305-306.

L'échec de nos fondements philosophiques est l'échec de notre culture tout entière, et si nous reconnaissons avoir eu tort de vouloir un fondement ou de croire pouvoir en trouver un, il nous faut alors devenir *révisionnistes en philosophie*. En d'autres termes, pour Rorty, Foucault ou Derrida, l'échec du fondationnalisme a des incidences sur la manière dont nous avons le droit de parler dans notre vie de tous les jours – des incidences sur la question de savoir si et quand nous avons le droit d'employer des mots tels que « savoir », « objectif », « fait » et « raison ». On se représente donc la philosophie non pas comme une réflexion *sur* la culture, une réflexion dont certains des projets ambitieux auraient échoué, mais comme une *base*, une sorte de piédestal sur lequel reposait la culture, et qui s'est trouvé brusquement déboulonné. On fait comme si la philosophie n'était plus quelque chose de « sérieux », moyennant quoi on fait preuve en réalité d'un énorme sérieux¹.

Le rejet par Putnam du révisionnisme en philosophie est l'une des sources qui motivent chez lui la distinction entre le Réalisme avec un grand R et le réalisme avec un petit r : « Si dire ce que nous disons et faire ce que nous faisons, c'est être "réaliste", alors autant être réaliste – réaliste avec un petit r. Mais les versions métaphysiques du "réalisme" vont au-delà du réalisme avec un petit "r" pour rejoindre certaines espèces caractérisées de lubies philosophiques » (chapitre 1, partie II). On s'apercevra que qualifier ainsi ces conceptions de lubies est une forme très particulière de critique – qui semble vouloir dire que ce dont elles ont besoin, c'est d'un traitement qui soit en définitive thérapeutique – c'est-à-dire, qui leur redonnera le sens de la réalité. Putnam définit le Réalisme avec un grand R (qu'il appelle aussi « réalisme scientifique » ou « objectivisme ») comme l'ensemble des thèses qui

1. Du chapitre 1, partie II. La remarque de Putnam ici sur « les moments où nous avons le droit d'utiliser des mots tels que "connaître", "objectif", "fait" et "raison" fait écho à la remarque de Wittgenstein selon laquelle « si les mots "langage", "expérience", "monde", ont un usage, il doit être aussi humble que celui des mots "table", "lampe", "porte" » (*Investigations philosophiques*, n° 97). Notons aussi le contraste entre l'attitude envers la pratique linguistique ordinaire incarnée par ce que Putnam appelle le « révisionnisme philosophique » de Rorty et l'attitude qui s'exprime dans le passage suivant de Wittgenstein : « La philosophie ne peut en aucune manière interférer avec l'usage réel du langage ; elle peut en définitive seulement le décrire.

» Car elle ne peut pas non plus lui donner de fondement.

» Elle laisse toutes choses en l'état » (*Investigations philosophiques*, n° 124).

reposent sur les deux postulats suivants : « (1) le postulat qu'il y a une distinction nette à tracer entre les propriétés que les choses ont "en soi" et les propriétés qui sont "projetées par nous", et (2) le postulat que la science fondamentale – au singulier, puisque seule la physique a aujourd'hui ce statut – nous dit quelles propriétés les choses ont en soi¹. »

Ce genre de conceptions conduit à conclure que notre conception commune du monde (tout comme les « objets » « postulés » par le sens commun tels que tables et chaises) comporte une image fautive de la réalité (et que, par conséquent, les tables et les chaises, à proprement parler, n'existent pas *réellement*). Ce qui amène souvent à conclure que les propositions que nous tenons habituellement pour vraies sont, à proprement parler, fausses. Ce que Putnam appelle « le réalisme avec un petit r » s'oppose à ces conclusions et défend notre image ordinaire du monde ainsi que les pratiques linguistiques quotidiennes qu'elle autorise. Putnam remarque à plusieurs endroits que ce qu'il considère comme du « réalisme avec un petit r » implique qu'il existe un point de convergence important entre les courants de la tradition analytique et de la tradition continentale (notamment dans la tradition phénoménologique, telle qu'elle est représentée principalement par Husserl, et dans la philosophie du langage ordinaire, telle qu'elle est représentée principalement par le second Wittgenstein) : le refus de considérer que nos théories philosophiques doivent tenir en otage nos intuitions communes sur ce qui est « raisonnable » ou « vrai » : « La force de la tradition objectiviste est si grande que certains philosophes préféreraient abandonner les intuitions les plus profondes que nous avons de nous-mêmes-dans-le-monde, plutôt que de se demander (comme l'ont fait Husserl et Wittgenstein) si ce n'est pas la conception tout entière qui est erronée². »

Putnam rattache le label « réalisme avec un petit r » à la remarque de Wittgenstein selon laquelle en faisant de la philoso-

1. Putnam, *Many Faces of Realism*, p. 13.

2. *Ibid.*, p. 84. Putnam explore brièvement les parallèles entre Wittgenstein et Husserl au chapitre 3 de ce volume.

phie nous tendons à oublier que les arbres et les chaises – « les ceci et cela que nous pouvons montrer du doigt » – sont des paradigmes de ce que nous appelons « réel »¹. Putnam soutient que c'est à Husserl que revient le mérite d'avoir établi les sources de notre insatisfaction philosophique face à l'image commune du monde qui devait conduire à la naissance de la science moderne :

Ainsi, il est clair que le nom de « Réalisme » peut être revendiqué par, ou donné à au moins deux attitudes philosophiques très différentes [...]. Le Philosophe qui prétend que seuls les objets scientifiques « existent réellement » et qu'une bonne partie, sinon la totalité, du monde du sens commun est pure « projection », prétend être « réalisté », mais c'est aussi ce que fait le philosophe qui insiste sur le fait qu'il y a *réellement* des chaises [...].

1. On peut trouver la remarque de Wittgenstein dans la conférence XXV des *Lectures on the Foundations of Mathematics* de Wittgenstein, éd. Cora Diamond. Putnam invoque cette remarque dans la partie II du chapitre 1. Le contexte de la remarque est le suivant. « Si nous traduisons alors les mots "c'est vrai..." par "une réalité correspond à..." – alors dire qu'une réalité leur correspond dirait seulement que nous affirmons certaines propositions mathématiques et en nions d'autres [...]. Si c'est là tout ce qu'on veut dire en disant qu'une réalité correspond à des propositions mathématiques, cela reviendrait à ne rien dire du tout, ce serait pur truisme : si nous laissons de côté la question de savoir *comment* elle correspond, ou en quel sens elle correspond.

» Nous avons ici une chose qui se produit constamment. Les mots de notre langage ont toutes sortes d'usages : certains usages très ordinaires qui viennent à l'esprit immédiatement, et puis ils ont des usages aussi qui sont de plus en plus éloignés... Ainsi, vous en oubliez où l'expression "une réalité correspond à" est bien chez soi – qu'est-ce que la "réalité"? Nous pensons à la réalité comme à quelque chose que nous pouvons *montrer du doigt*. C'est ceci, cela » (p. 239-240).

Wittgenstein résume le but de cette discussion de la « réalité » par l'aphorisme suivant tiré des *Remarks on the Foundations of Mathematics* : « Pas d'empirisme, et pourtant du réalisme en philosophie, c'est là le plus dur » (édition révisée, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, p. 325 – *Remarques sur les fondements de mathématiques*, trad. franç. par Marianne Lescourret, Paris, Gallimard, 1983, p. 268). Cora Diamond (dans son essai cité note 3, p. 51) fait de cette remarque la clef de voûte de son interprétation du second Wittgenstein. En raison en partie de l'influence qu'a connue l'essai de Diamond, le recours au sens du terme « réalisme » qui est en jeu dans cette remarque – dans laquelle on peut comprendre le réalisme comme une attitude à laquelle Wittgenstein aspire à parvenir – joue un rôle critique dans ce que Putnam affirme concernant son propre « réalisme avec un petit "r" », qui, selon lui, reprend une aspiration (à parvenir à une certaine perspective sur l'ordinaire) qu'il trouve dans les écrits du second Wittgenstein.

Husserl fait remonter la première ligne de pensée, celle qui nie qu'il « y ait réellement » des objets de sens commun, à Galilée, et à juste titre. La vision du monde occidentale actuelle, selon Husserl, dépend d'une nouvelle manière de concevoir les « objets extérieurs » – celle de la physique mathématique [...]. Et c'est, souligne-t-il, ce qui a été par-dessus tout introduit dans la réflexion occidentale par la révolution galiléenne : l'idée du « monde extérieur » comme quelque chose dont la vraie description, dont la description « en soi » consiste en formules mathématiques¹.

Le Réaliste, s'appuyant sur l'hypothèse qui veut que l'image scientifique du monde représente « l'unique image vraie » (ou, comme Putnam aime aussi à l'appeler, « le point de vue divin »), conclut que notre image commune du monde est de seconde zone. En fait, elle finit même par sembler à certains égards pire que de seconde zone, si l'on adopte une autre hypothèse dont les Réalistes se font les champions : en l'occurrence, que les vocabulaires scientifique et usuel dont on se sert pour décrire et comprendre le monde comportent des « schèmes conceptuels » *qui s'opposent*. On considère alors que l'allégeance au premier vocabulaire implique naturellement des formes de désillusion diverses sur les croyances et pratiques qui dépendent du second. Rejoignant sur ce point Wittgenstein, Putnam soutient que le langage ordinaire ne comporte en soi ni une théorie du monde (qui puisse ne serait-ce qu'entrer en conflit avec la théorie scientifique) ni une ontologie (au sens des philosophes) qui entraîne le lecteur à « postuler » l'existence d'un ensemble d'objets fondamentaux. Putnam voit aussi, dans la fixation que fait le Réalisme scientifique sur les réalisations de la science moderne, ce qui mène sous une autre forme à la confusion philosophique, par cette fascination pour les *méthodes* de la science, et notamment celles de la réduction (qui montre que les entités de niveau supérieur sont des constructions d'entités de niveau inférieur) et de la formalisation (qui révèle la structure logique cachée, ou l'absence de structure, de nos croyances communes en les mettant en langage formel). Au chapitre 7, Putnam voit en la tendance qu'a la philosophie moderne à extrapoler l'application de ces méthodes au-delà de

1. Putnam, *The Many Faces of Realism*, p. 4-5.

leur champ légitime d'application une expression caractéristique de la pression exercée par certaines passions philosophiques :

Je puis comprendre la question (et même la mauvaise humeur qui souvent l'accompagne), parce que je peux comprendre le besoin impérieux que l'on a de *connaître*, d'avoir une explication totalisante qui inclue le penseur, engagé dans l'acte de découverte totalisante, dans la totalité de ce qu'elle explique. Je ne dis pas que ce besoin soit « facultatif » [...]. Ce que je dis, tout simplement, c'est que le projet que l'on avait de fournir une telle explication a échoué.

Il a échoué, non pas parce qu'il s'agissait d'un besoin illégitime – quelle pression humaine pourrait être plus digne de respect que celle qui pousse à *connaître* ? –, mais parce qu'il va au-delà des limites de toute idée d'explication que nous pourrions avoir.

Ce qui est ici sous-entendu, c'est que « ce qui pousse à connaître », ce qui nous conduit à des formes légitimes de savoir est aussi ce qui nous entraîne dans des confusions métaphysiques. Puisqu'il serait vain, même si c'était possible, de chercher à nous immuniser contre cette pression, nous n'avons pas d'autre choix que d'être vigilants à son égard lorsqu'elle nous pousse au-delà des limites du bon sens, étendant nos concepts ordinaires là où ils cessent d'avoir la moindre application. Quand on les compare à un concept philosophique aussi étendu de la connaissance, nos pratiques et nos croyances ordinaires paraissent trop particulières, trop subjectives, trop locales, trop contextuelles. Putnam suggère que dans la mesure où nos analyses de la « connaissance objective », de la « vérité » et de la « rationalité » sont liées à certains de ces idéaux – qui reposent habituellement sur une vision métaphysique de ce qui constitue le succès de la science –, il s'ensuit inévitablement que nos prétentions ordinaires à la connaissance ne sont pas, à proprement parler, « vraies » et que nos pratiques quotidiennes ne sont pas davantage, à proprement parler, « rationnelles ». Ce qui oblige à choisir entre nos intuitions préphilosophiques et les conclusions de nos théories philosophiques. Si nous optons pour ces dernières, alors la parfaite honnêteté philosophique exige, semble-t-il, de nous que nous réclamions des *révisions* dans nos pratiques communes. Il y a, pense Putnam, deux premiers pas à faire, pour contrer cet élan vers ce qu'il

appelle le « révisionnisme en philosophie » : remettre en question la cohérence des idéaux d'objectivité et de rationalité qui vont influencer sur nos pratiques communes et déterminer, en leur rendant justice, les sources de l'attrait qu'ils exercent sur nous. A maintes reprises, au début des essais qu'on va lire, Putnam est d'emblée soucieux d'attirer simplement notre attention sur le fait que soient si profondément enracinées en nous les « idées de connaissance parfaite » et les « idées de fausseté qui s'attachent à tout ce qui est en défaut de connaissance parfaite » – et sur le fait que ces idées « nous parlent », au plus profond de nous¹. Au fil de l'essai, le projet se focalise, dans chacun des cas, sur un aspect spécifique : faire remonter une forme contemporaine particulière de mécontentement philosophique à sa source : le mécontentement éprouvé à l'égard de ces pratiques qui sont incapables d'être à la hauteur du modèle d'idéal philosophique qui est supposé influencer sur elles. Lorsque, à plus ample examen, l'idéal philosophique se révèle inaccessible, Putnam essaie de montrer que, plutôt que de revenir sur nos pas, nous avons tendance à opter pour la stratégie du désespoir : nous perdons confiance en nos pratiques, ainsi qu'en ces idéaux que nous leur avons apportés. Quelle que soit la manière dont s'écroule un projet philosophique fondationnel supposé satisfaire nos passions philosophiques, la tendance est alors de conclure que c'est la superstructure tout entière de pratiques et de croyances communes, que devait renforcer le fondement, qui elle non plus, ne vaut rien – de conclure, pour reprendre les termes de Putnam, que « la philosophie n'est pas une réflexion *sur* la culture, une réflexion dont certains des projets ambitieux auraient échoué, mais une *base*, une sorte de piédestal sur lequel reposait la culture, et qui s'est trouvé brusquement déboulonné ». La conclusion qui en découle est que le produit authentique (que ce soit la vérité, l'objectivité ou la rationalité) est inaccessible. Putnam propose d'en donner le diagnostic partiel suivant : ce qui nous attire dans ces conceptions philosophiques (qui professent que nos pratiques ne sont que des pra-

1. Que je tire ici de remarques extraites du deuxième paragraphe du chapitre 8 de ce volume.

tiques de seconde zone), c'est qu'elles ont la prétention de démythologiser notre vie. Rien ne peut nous faire plus plaisir, à nous autres enfants de la modernité, que de penser que l'on ne peut être dupé. Seule une conception capable de promettre qu'elle mènera à bien le projet moderne de désenchantement du monde, en nous empêchant d'être victime de la moindre désillusion, flattera l'image que nous entretenons sur nous-mêmes d'être totalement à l'abri de toute tentation d'auto-illusionnement. Comme le dit Putnam au chapitre 9, nous voulons croire que nous avons vu, à travers la manière dont les choses apparaissent, comment elles sont vraiment :

Notre révélation moderne est peut-être déprimante, mais au moins c'est une révélation *démythologisante*. Si le monde est terrible, au moins nous savons que nos pères étaient fous de penser autrement, et que tout ce qu'ils croyaient et révéraient était un tissu de mensonges, au mieux, de superstitions [...]. Je pense que ce réconfort à notre vanité ne saurait être surestimé. Le narcissisme est souvent une force plus puissante dans la vie des hommes que l'auto-conservation ou le désir d'une vie productive, pleine d'amour et enrichissante [...], nous serions ravis (que quelqu'un nous propose une nouvelle conception) *pourvu que* celle-ci nous donnât la même confiance intellectuelle, la même impression d'avoir une meilleure méthode, le même sentiment d'être à la hauteur des faits que nous donne la conception scientifique. Si elle devait en revanche menacer notre fierté intellectuelle [...] – alors, j'en ai peur, nombreux sont ceux qui parmi nous la rejetteraient, la trouvant « non scientifique », « vague », avare en matière de « critères décisionnels », etc. En fait, je crains que bon nombre d'entre nous ne s'accrochent à la conception scientifique même si l'on peut, à tout le moins, *montrer* qu'elle est contradictoire ou incohérente. En somme, nous aimerons mieux continuer à être déprimés plutôt que perdre notre statut de personnes sophistiquées.

Renoncer à notre « statut de personnes sophistiquées » exige de nous que nous acceptions de prendre le risque d'être déçus ; c'est pourquoi nous ne sommes contents que lorsque nous connaissons absolument tout ou lorsque nous ne connaissons rien. Nous préférons l'autre solution que constitue le scepticisme complet à la possibilité d'une vraie connaissance, avec tous les risques d'erreur que cela implique. Au chapitre 8, intitulé « La

passion de l'objectivité », Putnam discute l'exemple des tentatives récentes qui ont été menées en philosophie pour réduire l'activité quotidienne d'interprétation extrêmement informelle à un ensemble de règles formalisables et le scepticisme massif qui en est ensuivi, quant à la signification et à l'interprétation, au vu des échecs successifs de ces tentatives. L'essai conclut ainsi : « La tendance contemporaine à considérer l'interprétation comme une chose de seconde zone reflète, à mon sens, [...] une soif d'absolus – une soif d'absolus et une tendance qui en est inséparable, la tendance à penser que si l'absolu est hors d'atteinte, alors tout est bon ». » Le titre de cet essai est extrait d'un passage dans lequel Wittgenstein diagnostique aussi que cette passion provient en partie de la fixation que font les philosophes sur les méthodes de la science. « Notre passion pour la généralité a une autre source majeure : notre vif intérêt pour la méthode de la science. Par quoi j'entends la méthode qui consiste à réduire l'explication des phénomènes naturels au plus petit nombre de lois naturelles primitives ; et qui consiste, en mathématiques, à unifier le traitement de différents sujets, en employant une généralisation. Les philosophes voient constamment, sous leurs yeux, la méthode de la science, et ils sont irrésistiblement tentés de poser des questions et d'y répondre à la manière de la science. Cette tendance est la véritable source de la métaphysique, et elle mène le philosophe dans le noir absolu !. »

Ce que Putnam reproche à Rorty, et aux « penseurs français qu'il admire », ce n'est pas de partager cet intérêt philosophique répandu pour la méthode de la science, mais de s'imaginer qu'ils ont dépassé les confusions engendrées par cet intérêt – et notamment de ne pas bien mesurer à quel point la manière dont ils rejettent les projets philosophiques qui sont mus par un tel intérêt reste conditionnée par la passion même qui a, dès le départ, fait surgir ces projets. Selon Putnam, le type de déception que manifeste Rorty à l'égard de certains aspects de notre culture reflète la force

1. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* (New York, Harper and Row, 1965), p. 18 – trad. franç. par Guy Durand, *Le Cahier bleu et Le Cahier brun*, Paris, Gallimard, 1965, p. 50 – dont nous nous écartons ici. [NdT]

de l'emprise que continue d'exercer sur lui la soif philosophique d'absolu. C'est parce qu'il met sur le même plan l'objectivité et une certaine vision métaphysique de l'objectivité qu'il est amené à faussement conclure que le legs de cette vision, ce sont les implications qu'elle traîne à sa suite, bref, les menaces qui pèsent sur l'intégrité et la sûreté de nos prétentions communes en matière de connaissance. Putnam trouve alarmantes les implications éthiques de la position antimétaphysique adoptée par Rorty, et en particulier la morale qu'il tire sur la manière dont nous devrions vivre notre vie de tous les jours – morale qui repose sur une « représentation fautive » de « la vie que nous vivons avec nos concepts »¹. Suivant ici encore Wittgenstein, Putnam suggère que le progrès philosophique naîtra d'un examen plus poussé de la manière dont, dans nos pratiques quotidiennes, nous avançons et prononçons des jugements sur ce qui est vrai et sur ce qui est raisonnable :

Plutôt que de considérer avec suspicion la thèse selon laquelle certains jugements de valeur sont raisonnables et d'autres déraisonnables, ou que certaines conceptions sont vraies et d'autres fausses, ou que certains mots font référence et d'autres pas, ce qui m'intéresse, c'est précisément de revenir à ces thèses, que nous entretenons, après tout, constamment dans notre vie de tous les jours. Accepter l'« image manifeste », le *Lebenswelt*, le monde tel que nous en faisons réellement l'expérience, exige de nous qui avons reçu (pour le meilleur ou pour le pire) une formation philosophique que nous regagnions et notre sens du mystère [...] et notre sens de la banalité (car il est *banal*, après tout que certaines idées soient « déraisonnables » – ce sont seulement les notions étranges d'« objectivité » et de « subjectivité » que nous avons reçues de l'ontologie et de l'épistémologie qui nous rendent inaptes à séjourner dans le banal)².

En disant que la philosophie nous rend « inaptes à séjourner dans le banal », Putnam rejoint Wittgenstein en considérant la philosophie comme une activité qui ne nous place pas seulement aux antipodes de ce que nous avons l'habitude de dire et de faire,

1. Chapitre 1 de ce volume, partie II, cinquième paragraphe.

2. Chapitre 7, avant-dernier paragraphe.

mais aussi, et c'est plus important, dans une position d'où nous sommes susceptibles de recouvrer notre sens de la banalité. Nous ne devenons capables de recouvrer ce sens de la banalité qu'à travers les lunettes d'une théorie philosophique : nous perdons notre sens de l'authenticité de ces convictions qui nous font trouver raisonnables (ou déraisonnables), vraies (ou fausses) certaines actions ou théories. Notre conviction préphilosophique antérieure ne nous paraît plus désormais que la conséquence de notre naïveté métaphysique, pleine de jeunesse et d'irréflexion (pour recouvrer cette conviction, un effort d'auto-illusionnement semble donc un prérequis nécessaire). Le prix à payer de l'honnêteté intellectuelle est donc bien, semble-t-il, l'abandon de bon nombre de nos manières de parler et de penser. L'énoncé sommaire que nous livre Putnam de son désaccord avec Rorty sur cette question (au chapitre 1, partie II) dit tout, en quelques mots, de l'attitude philosophique qui donne la teneur des essais portant notamment, dans ce volume, sur des questions spécifiquement éthiques et politiques :

Mon espoir est que la réflexion philosophique puisse vraiment avoir une valeur culturelle, mais je ne pense pas qu'elle ait jamais servi de piédestal à la culture, et je ne pense pas que par réaction à l'échec d'un projet philosophique – fût-il aussi central que « la métaphysique » – nous devions abandonner des manières de parler et de penser lourdes d'implications pratiques et spirituelles.

Putnam lie l'empressement avec lequel Rorty tire des implications révisionnistes de l'échec des projets philosophiques traditionnels à un second type d'empressement : celui qui découle de la seconde des « deux attitudes générales » de Rorty : à savoir le mépris avec lequel il rejette de très anciennes controverses philosophiques. Putnam suggère que cet échec spécifique est, dans une certaine mesure, caractéristique des philosophes analytiques. « Le passé analytique de Rorty se manifeste en ceci : lorsqu'il rejette une controverse philosophique telle que celle qui porte par exemple sur le « réalisme » et l'« anti-réalisme », il le fait en prenant un ton carnapien – il *dédaigne* la controverse » (chapitre 1, partie II). Le désaccord qui règne entre Putnam et Rorty reflète ici une

autre différence dans leurs interprétations respectives des enseignements du second Wittgenstein, ainsi que des figures majeures du mouvement dit « du langage ordinaire » (Austin, Bouwsma, Wisdom et Ryle) dont les méthodes philosophiques ressemblaient énormément à celle de Wittgenstein. Selon Rorty, l'œuvre de ces grands auteurs, et notamment celle de Wittgenstein, nous montre que ce que nous devrions faire, c'est simplement *rejeter* les problèmes sur lesquels les philosophes se sont le plus exercés au cours des siècles passés. Le trait marquant de l'attitude de Rorty à l'égard de la controverse philosophique à laquelle s'intéresse ici Putnam apparaît clairement dans les passages suivants extraits du compte rendu que fait Rorty du livre de Stanley Cavell *The Claim of Reason* :

Austin, Bouwsma, Wittgenstein, Wisdom et Ryle ont tous suggéré que nous nous débarrassions purement et simplement des thèses que Berkeley, Descartes et Moore nous ont imposées – que nous enseignions l'épistémologie comme s'il s'agissait de l'histoire de quelques mauvaises idées. Or Cavell nous dit que, à moins de prendre la vérité de ces thèses très au sérieux, nous ne tirerons pas tout le bénéfice de ce que Wittgenstein et Austin (notamment) peuvent faire pour nous. Nous ne devons pas, nous dit-il, nous débarrasser trop aisément du scepticisme, car nous risquons alors de manquer la « vérité du scepticisme » [...].

Mais si (Cavell) [...] ne s'inquiète pas d'être professionnel, pourquoi se soucie-t-il de la « vie philosophique américaine » ? Cette dernière expression ne peut que renvoyer à des courants à la mode dans les départements de philosophie. Chez les intellectuels, en général, on lit et utilise Wittgenstein de plus en plus. C'est seulement dans certains départements de philosophie que lui et la « philosophie d'Oxford » sont *vieux jeu*. De telles querelles de clocher ne devraient pas intéresser Cavell [...]. On aurait attendu de lui qu'il tire la conclusion suivante : que l'on rendrait davantage service à Wittgenstein en *oubliant* « les événements qui se passent dans la vie philosophique américaine », plutôt qu'en s'en resaisissant¹.

C'est là la voix d'un homme qui est furieux de l'éducation qu'il a reçue. Il a fini par en conclure que l'histoire de l'épistémologie a été celle de « l'histoire de quelques mauvaises idées ». Son

1. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. 176-177.

émotion dominante, quand il rencontre les problèmes traditionnels de la philosophie, est l'impatience, le désir de parvenir à quelque chose de plus fécond. Ce qui intéresse donc Rorty dans Wittgenstein, c'est qu'il s'agit de quelqu'un qui a réussi à laisser cette histoire derrière lui – de quelqu'un qui nous aidera à laisser cette histoire derrière nous, et de prendre nos distances par rapport à la douleur que nous éprouvons quand nous prenons conscience de son caractère dérisoire. Aussi trouve-t-il un peu contradictoire que Cavell s'intéresse à l'œuvre de Wittgenstein et aux problèmes qui ont préoccupé les grandes figures historiques et continuent de préoccuper les philosophes « professionnels » : « Ce que Cavell ne veut pas que nous manquions, est assurément aussi important qu'il le pense. Mais a-t-il vraiment *besoin* de nous traîner jusqu'à Berkeley et Descartes pour le voir¹ ? »

Ce que Rorty veut savoir, c'est pourquoi des philosophes tels que Cavell et Putnam ne se contentent pas simplement de dire ce qui *ne va pas* dans les théories traditionnelles. Pourquoi s'acharment-ils à motiver le sujet de l'intérieur en nous traînant à travers l'imbroglio des problèmes philosophiques traditionnels ? Rorty estime que leur attachement à la tradition est une marque de leur infidélité aux enseignements de Wittgenstein. Putnam voudrait contester cette lecture de Wittgenstein. La lecture que fait Rorty de Wittgenstein est à la fois relativement représentative et largement répandue – à la différence significative près que Rorty célèbre ce que la plupart déplorent dans cette version de Wittgenstein : à savoir la conclusion que l'on peut et doit « se débarrasser » des problèmes philosophiques. La lecture que fait Putnam de Wittgenstein doit beaucoup aux écrits de Cavell. D'après ce dernier, la principale vertu philosophique de Wittgenstein est précisément sa *patience* – son désir de foncer tête baissée au milieu d'une jungle de questions et de passer et repasser sur le même fragment du paysage philosophique jusqu'à ce qu'on parvienne à une saisie globale de tous les aspects du terrain. Putnam partage avec Rorty comme avec Wittgenstein une profonde méfiance à l'égard de la compréhension, que manifeste la philosophie analy-

1. *Ibid.*, p. 177.

tique, du bien-fondé de ses propres projets. Il se range à la lecture que fait Cavell de Wittgenstein, et non à celle de Rorty, pour justifier un présupposé important de la pratique philosophique que l'on retrouve tout au long de ces essais : il n'y a pas d'autre moyen (et donc pas de tâche philosophiquement plus urgente que) de fournir un exposé détaillé et convaincant qui explique où et comment les projets qui sont au centre de la philosophie analytique en viennent à se désunir, et où et comment ils donnent une image fautive de notre vie.

Wittgenstein fait poser à son interlocuteur la question suivante : « Quel est votre but en philosophie ? » Et il répond : « Montrer à la mouche comment sortir du piège à mouches¹. » Ce que Rorty semble recommander, c'est de laisser la mouche dans le piège à mouches et de se mettre à faire quelque chose de plus intéressant. Tel que Rorty lit Wittgenstein, le philosophe éclairé devrait tout simplement rejeter les problèmes traditionnels et les laisser à ceux qui sont moins éclairés. Ce qui voudrait donc dire que ceux-ci ne sont pas nécessairement *nos* problèmes et que, pour nous en libérer, tout ce que nous avons à faire, c'est de cesser de nous y intéresser. Apparemment, donc, nous *pouvons* « nous débarrasser des thèses que Berkeley, Descartes et Moore nous ont imposées », comme si ce qu'il nous fallait pour nous libérer de la jungle de questions qui ont dominé l'histoire de la philosophie, c'était purement et simplement de commencer par faire acte de volonté. Opposons cela à la description que fait Wittgenstein de notre relation à un problème philosophique : « Une *image* nous a tenus captifs. Et nous ne pouvions pas nous en dégager, parce qu'elle résidait dans notre langage et le langage semblait inexorablement nous le répéter². ».

Une image philosophique qui nous tient captifs, c'est en gros le contraire de quelque chose dont nous ne pouvons pas simplement décider de nous « débarrasser ». Reconnaître que l'on est coincé ne donne pas en soi de moyen de se libérer³. Toutefois, ce que

1. *Investigations philosophiques*, n° 309.

2. *Ibid.*, n° 115.

3. Wittgenstein propose l'image suivante pour montrer comment la philosophie peut être tenue captive par elle-même : « Un homme est prisonnier dans

veut signifier en partie Wittgenstein en disant qu'une *image* nous tient captifs, c'est que nous ne pouvons reconnaître que notre image des choses est une image – une figure fixe que nous avons imposée – et c'est notre incapacité à le reconnaître qui fait de nous des captifs. La mouche est prise au piège parce qu'elle ne se rend pas compte qu'elle est dans un piège à mouches ; pour lui montrer la sortie, il nous faut d'abord lui montrer que nous mesurons bien où elle croit se trouver, que nous sommes capables de comprendre son point de vue de l'intérieur. Pour montrer quoi que ce soit au métaphysicien, il nous faut prendre ses questions au sérieux, et tenir compte de ce à quoi, pour lui, ressemble le monde. Si on lit Wittgenstein ainsi, la vertu cardinale de sa philosophie, telle qu'il la conçoit, c'est la capacité d'attention aux autres : le désir de rendre les questions des autres réelles pour soi. Or c'est précisément cet aspect de la pratique de Putnam et de Cavell qui fait se hérissier Rorty : « On aurait pu penser que, après avoir eu la chance de connaître des auteurs tels que Wittgenstein et Nietzsche qui résistent à la professionnalisation, on aurait pu avoir des critiques qui ne *soient pas* restées internes à la philosophie¹. »

Rorty appelle de ses vœux une critique de la tradition qui reste *externe* à la philosophie. Le but de Wittgenstein en philosophie fut de *changer* ses lecteurs, et avec eux la tradition dont ils participent – et c'est quelque chose qui ne peut se faire que de l'intérieur de la tradition². Rorty ne tient pas à transformer la tradition ;

une pièce, quand la porte, non verrouillée, s'ouvre vers l'intérieur, mais qu'il ne lui vient pas à l'idée de tirer au lieu de peser contre » (*Remarks on the Foundations of Mathematics*, édition originale, p. 125 – trad. franç., p. 211).

1. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. 181.

2. Contrastons la citation précédente de la p. 181 de Rorty (sur Nietzsche et Wittgenstein) avec la remarque suivante de Cavell : « Seuls les maîtres d'un jeu, les parfaits esclaves de ce projet, sont en position d'établir des conventions qui servent mieux son essence. C'est pourquoi de profonds changements révolutionnaires peuvent résulter de tentatives faites pour conserver un projet, pour le ramener à son idée, pour rester en contact avec son histoire [...]. C'est au nom de l'idée de philosophie, et contre une vision qui voudrait qu'elle soit devenue fautive à son propre endroit, ou qu'elle ait cessé de penser, que des figures telles que [...] Nietzsche [...] et Wittgenstein cherchent à révolutionner la philosophie » (*The Claim of Reason*, p. 121).

il souhaite plutôt rompre avec elle. D'où son image du philosophe « édifiant » comme de quelqu'un qui « ne peut être *que* réactif », qui « s'illusionne lorsqu'[il] refuse de se contenter de lancer la conversation sur de nouvelles pistes »¹. Putnam tient avant tout à prendre ses distances par rapport à cet aspect de la vision rortyenne de la « philosophie édifiante », comme il le dit au chapitre 1, deuxième partie : « Ce qui importe, à mon avis, en philosophie, ce n'est pas de dire que l'on rejette la controverse réaliste/anti-réaliste, c'est de montrer que (et comment) les deux parties donnent une *image fautive* de la vie que nous faisons mener à nos concepts. Qu'une controverse soit "futile" ne signifie pas que les conceptions en lice n'aient aucune importance. En fait, rejeter une controverse sans examiner les thèses en présence revient pratiquement à *défendre* l'une d'entre elles (habituellement celle que l'on qualifie d'"anti-métaphysique"). »

Une autre différence importante entre les lectures respectives que font Rorty et Putnam de Wittgenstein ressort ici à travers la remarque de Putnam sur le fait que ce que le critique philosophique doit apprendre à faire, c'est à montrer comment les deux versants d'une controverse philosophique-type ont tendance à donner une « fautive image de la vie que nous vivons avec nos concepts ». Ce qu'il veut dire ici, ce n'est pas seulement que certains traits de notre vie de tous les jours ont tendance à être déformés quand on les juge à travers la lorgnette d'une théorie philosophique, mais surtout que la nature et le caractère de cette déformation sont en eux-mêmes d'importants thèmes de réflexion philosophique. Le mode spécifique sur lequel notre image de l'humain tend à se déformer sous les pressions également spécifiques qui sont amenées à influencer sur elles, en raison des exigences de nos théories philosophiques, est en soi profondément révélateur de ce qu'est en partie l'humain – c'est-à-dire le fait d'être sujet à des passions telles que l'on en vient à nier sa propre humanité. Ce que l'œuvre de Wittgenstein demande, en partie, à

1. Richard Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature* (Princeton, N. J., Princeton University Press, 1979), p. 378 – trad. franç. par Thierry Marchaisse, *L'Homme spéculaire*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 415-416. [NdT]

son lecteur de faire, c'est de prendre conscience de l'attrait que peuvent exercer sur lui ces passions, et donc aussi de reconnaître la profondeur de sa résistance à cette prise de conscience. On voit bien, dans le compte rendu qu'il fait de Cavell, que c'est là l'aspect de l'interprétation par Cavell de Wittgenstein qui irrite le plus Rorty, ainsi que celui qui sépare le plus sa propre vision de ce que devrait devenir la philosophie de celle de Putnam. Rorty dit que ce qui le gêne chez Cavell, c'est son insistance sur le fait que les questions philosophiques sur lesquelles s'est exercée la tradition révèlent « quelque chose d'important sur les *êtres humains* »¹. Putnam se range explicitement du côté de Cavell et non de Rorty sur ce point : « Je pense que la philosophie est à la fois plus importante et moins importante que ne le pense Rorty. Ce n'est pas un piédestal sur lequel nous nous reposons (ou nous reposons jusqu'à Rorty). Toutefois, les illusions que tisse la philosophie sont des illusions qui font partie de la nature même de la vie des hommes, et c'est cela qu'il faut mettre en pleine lumière. Se contenter de dire qu'il s'agit d'un "pseudo-problème" ne constitue pas en soi une thérapeutique ; c'est une forme agressive du mal métaphysique lui-même » (chapitre 1, partie II).

La dernière phrase de Putnam fait écho à la remarque de Wittgenstein selon laquelle « le traitement par un philosophe d'une question est comme le traitement d'une maladie »². Ce qu'exige le traitement d'une maladie, pour une bonne part, c'est la compassion ; seulement, ici, nous avons affaire à une maladie dont l'un des symptômes est une forme de non-compassion, d'oubli de l'autre. L'observation de Putnam selon laquelle les termes de la

1. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. XXXI. Rorty amplifie les termes de son accusation comme suit : « Cavell saute avec insouciance de l'identification étroite et professionnelle de la "philosophie" avec l'épistémologie à un sens large dans lequel on ne peut échapper à la philosophie en la critiquant, simplement parce que l'on doit appeler "philosophie" n'importe quelle critique de la culture [...]. Il tient pour évident que les "problèmes philosophiques" que nous infligeons à l'étudiant de première année en lui donnant du Descartes et du Berkeley sont quelque chose dont l'étudiant a réellement besoin – pas simplement pour qu'il puisse comprendre l'histoire, mais pour qu'il puisse être en contact avec lui-même, avec sa propre humanité » (p. 181).

2. *Investigations philosophiques*, n° 255.

critique philosophique de Rorty n'offrent aucune possibilité de progrès thérapeutique rappelle la célèbre comparaison que fait Wittgenstein de son approche philosophique à une thérapie¹. Le trait pertinent, ici, de l'analogie est le rôle que la vertu de l'attention à autrui joue dans les deux cas. Wittgenstein dit que seuls les mots qui permettent une authentique compréhension de soi sont ceux que nous recherchons en philosophie. « Nous pouvons seulement convaincre l'autre de ses erreurs (en philosophie) s'il reconnaît que (ce que nous disons) exprime véritablement son sentiment. Car ce n'est que s'il le reconnaît comme tel que c'est bien de l'expression véritable qu'il s'agit (Psychanalyse)². »

Provoquer la reconnaissance d'autrui exige que l'on identifie correctement les sources de sa ferveur philosophique. On mesure l'exactitude d'un diagnostic à l'éclairage qu'il est en dernière analyse susceptible de fournir à son interlocuteur. C'est un critère qui permet de dire que l'on est parvenu aux mots justes en philosophie, que l'autre soit capable de se reconnaître dans ces mots – de reconnaître que c'est en raison même de l'exactitude de la description qui est donnée de lui qu'il se sent mécontent de lui-même. « Se contenter de dire "c'est une pseudo-question", n'est pas en soi thérapeutique » ; cela le mettra simplement en fureur. Dans la mesure où il est vraiment en proie à une pseudo-question, le simple fait de *refuser* ce qu'il dit ne constituera pas un progrès intellectuel : la négation d'une pseudo-proposition est aussi une pseudo-proposition. On ne se libère pas d'une image métaphysique par la simple affirmation de la négation d'une thèse métaphysique. A moins d'examiner soigneusement le caractère de la séduction qu'exerce une position philosophique donnée sur ceux qui sont attirés par elle, ainsi que le caractère de la déception qu'elle provoque sur ceux qui la rejettent – ce qui fait qu'elle paraisse au départ si innocente et que son échec n'en ait pas moins des effets désastreux –, tout rejet de l'image manifestera

1. *Investigations philosophiques*, n° 133 : « Il n'y a pas une méthode philosophique, même s'il existe bien des méthodes, comme il existe des thérapies différentes. »

2. Ma traduction de la p. 410 de *The Big Typescript*, repris in *Revue internationale de philosophie*, 43, 1989, n° 169.

inévitablement que l'on y participe ou qu'on en est victime. Notre rejet « antimétaphysique » du moment ne sera en définitive, comme le dit Putnam, qu'« une autre manière de *défendre* » un autre moment, souvent plus en retrait, de la dialectique métaphysique. Nous avons une tendance irrésistible à formuler notre rejet en avançant des contre-arguments, et à nous accrocher fermement à la formulation qui en résulte, convaincus que nous sommes qu'il n'y a pas d'autre refuge possible. Ainsi chaque position philosophique porte-t-elle l'empreinte d'une autre – de celle dont, paradoxalement, elle cherche le plus à se libérer. Comme le dit Putnam au chapitre 16, « très souvent le problème en philosophie est qu'un philosophe qui sait ce qu'il veut nier sent qu'il ne peut pas se contenter de cela, mais qu'il doit faire un énoncé "positif" ; et l'énoncé positif est fréquemment désastreux ».

Cette manière que nous avons de nous fixer sur un contre-argument, suggère Wittgenstein, est l'une des sources du « dogmatisme dans lequel nous tombons si facilement en faisant de la philosophie¹ ». Bon nombre des essais réunis ici visent particulièrement à résister à cette tentation que l'on a de tomber dans l'une des nombreuses formes classiques de contre-assertion, à indiquer une manière de se sortir de la dialectique en spirale des thèses et des antithèses ; ils visent souvent aussi à montrer explicitement que leur tâche est de lutter contre la tentation philosophique². Le pouvoir et la longévité d'une tentation philosophique donnée sont eux-mêmes quelque chose qui appelle une réflexion philosophique. Quand des théories philosophiques particulières sont capables de résurrections répétées, après que leurs nécrologies ont été écrites plusieurs fois de suite, il ne suffit plus simple-

1. *Investigations philosophiques*, n° 131.

2. L'avant-dernier paragraphe du chapitre 1 propose un exemple de la tentation de se laisser aller à une antithèse : « Étant donné la situation, il est tentant de dire : "C'est donc nous qui faisons le monde", ou bien : "C'est notre langage qui façonne le monde", ou bien : "C'est notre culture qui façonne le monde" ; mais ce n'est qu'une autre forme de la même erreur. Y succomber, c'est une fois de plus concevoir le monde – le seul que nous connaissons – comme un produit. Pour certains types de philosophes, il s'agit d'un produit issu d'un matériau brut : la réalité non conceptualisée. Pour d'autres, il s'agit d'une création *ex nihilo*. »

ment de reprendre les mêmes bons vieux arguments. Putnam tient pour évident « que les brillants penseurs qui proposent de telles théories sont aux prises avec un élan intellectuel qui mérite d'être pris au sérieux¹ ». C'est pourquoi une partie de la tâche de la critique philosophique est désormais d'identifier et d'isoler la source et le caractère de cet élan. Ce qui implique d'apprendre à avoir du nez pour ce qui provoque la fixation philosophique et, comme dans la thérapie, de l'oreille pour le moment où quelqu'un est enclin à insister un peu trop fort sur le fait que quelque chose *doit* être le cas. Putnam écrit : « Ce sont précisément ces "doit" philosophiques, ces points précisément où un philosophe sent qu'aucun argument n'est utile parce que quelque chose est simplement "évident", dont [on] devrait apprendre à relever le défi². » Ce sont précisément ces thèses qu'un philosophe trouve les plus triviales qui sont celles que nous devons apprendre à regarder avec suspicion. Pour reprendre les termes de Wittgenstein : « Le mouvement décisif dans le tour de passe-passe a été accompli, et c'était celui-là même que nous tenions pour parfaitement innocent³. »

La conception de la philosophie qui se dégage de tout cela – celle d'une activité qui isole des mouvements décisifs dans des tours de passe-passe philosophiques – peut sembler purement *négative*⁴. Qui plus est, étant donné ce qui ressort du programme traditionnel de la philosophie analytique, cela peut donner l'impression que la philosophie n'aura plus guère autre chose à faire que de s'occuper exclusivement à de telles tâches négatives. Putnam écrit au chapitre 3 :

1. Putnam, *Representation and Reality*, p. 6 – trad. franç., p. 28.

2. *Ibid.*, p. 109.

3. *Investigations philosophiques*, n° 308.

4. Je dis « peut paraître purement négatif » parce que, bien entendu, l'expérience que l'on peut faire de parvenir à une telle intuition éclairante – relâcher le joug d'une image qui nous tenait captif – peut être quelque chose de libérateur. Un sens initial de privation laisse souvent place au sentiment que l'on est parvenu à de nouvelles ressources de compréhension de soi et à un sentiment de liberté fraîchement recouvrée en dehors des conditions qui avaient précédemment été imposées par l'attachement que l'on avait à une lubie. C'est l'expérience non d'une perte, mais d'une conversion : un changement dans le sens que l'on a de la signification des choses et de la réalité.

Il ne fait pas de doute que la philosophie analytique a réalisé de grandes choses ; mais ces grandes choses sont négatives. Comme le positivisme logique (qui n'était lui-même qu'une espèce de philosophie analytique), la philosophie analytique a réussi à détruire le problème même d'où elle était partie. Chacun des efforts accomplis pour résoudre ce problème, ou même pour dire exactement ce qui pourrait servir de solution à ce problème, a échoué. Cette « déconstruction » n'est pas un mince accomplissement intellectuel. Nous avons énormément appris sur nos concepts et sur notre vie en observant l'échec de tous les vastes projets visant à découvrir l'Ameublement de l'Univers. Mais la philosophie analytique prétend aujourd'hui ne pas être seulement un grand mouvement de l'histoire de la philosophie – ce qu'elle fut assurément –, elle a l'ambition d'être la philosophie même. Une telle manière de se présenter *contraint* les philosophes analytiques (même s'ils rejettent les thèses particulières d'Ayer) à toujours produire de nouvelles « solutions » au problème de l'Ameublement de l'Univers – des solutions chaque fois plus bizarres, et qui ont perdu tout intérêt en dehors de la communauté philosophique. Nous voilà donc face à un paradoxe : au moment même où la philosophie analytique est reconnue comme le « mouvement dominant » de la philosophie mondiale, elle est parvenue au terme de son propre projet – une voie sans issue, et non un achèvement.

Si l'on accepte cette description de l'aboutissement de l'histoire de la philosophie analytique, alors se pose naturellement une question qui est la suivante : existe-t-il une conception de la philosophie qui soit *positive* et utile, et qui puisse hériter de nos aspirations envers le sujet ?

La philosophie comme éducation des adultes

En maints points décisifs de ces essais, Putnam se prend à invoquer ce qu'a pu dire son collègue de Harvard Stanley Cavell. Ce qui conduit à s'interroger sur la signification que peut bien avoir pour Putnam l'œuvre de Cavell. Considérant le plus récent livre de Cavell, Putnam écrit : « S'il y a bien un penseur contemporain dont je puisse recommander les écrits à toute jeune personne sensible et intelligente qui pense à l'avenir de la philoso-

phie [...] c'est Stanley Cavell¹. » Il semblerait donc que, pour Putnam, les écrits de Cavell constituent bien un lieu pour commencer à penser à l'avenir de la philosophie – une source de suggestions pour des manières de commencer à réfléchir sur l'état actuel de la philosophie. Nous avons déjà vu Putnam dire que la philosophie analytique, tradition philosophique dans laquelle il a travaillé la plus grande partie de sa vie, est parvenue à une impasse. Le sujet exigerait donc, semble-t-il, un changement de direction – mais un changement qui représente une étape dans le même voyage.

« Le phénomène qu'on appelle "philosophie analytique" », écrit Putnam, « se comprend mieux quand on l'envisage comme un élément de ce phénomène plus large qu'est le modernisme » et que « les tensions et les conflits de la philosophie analytique sont ceux que l'on rencontre de façon générale dans le modernisme² ». En quel sens l'état actuel de la philosophie reflète-t-il le carrefour du développement de l'art moderne que nous appelons le modernisme ? « La tâche de l'artiste moderniste, écrit Cavell, comme du critique contemporain, est de trouver ce sur quoi repose en définitive son art ; peu importe que nous n'ayons pas de critères *a priori* pour définir une peinture, ce qui compte c'est que nous nous rendions compte que les critères sont quelque chose qu'il nous faut découvrir, découvrir dans la continuité de la peinture elle-même³. »

Si nous mettons ensemble ces extraits de Putnam et de Cavell, nous y trouvons la suggestion suivante : la tâche du philosophe analytique contemporain est de trouver sur quoi repose la pratique de la philosophie. Peu importe que nous n'ayons pas de critères *a priori* pour définir ce qu'est la philosophie ; ce qui importe, c'est que nous nous rendions compte que ces critères sont quelque chose que nous découvrons par un examen et de notre pratique courante de la philosophie et de la continuité historique du sujet. (Cela vaut, bien entendu, dans les deux sens : ce que nous

1. Tiré de la jaquette de *Conditions Handsome and Unhandsome* de Stanley Cavell.

2. Putnam, *Realism and Reason*, p. 180.

3. Cavell, *Must We Mean What We Say ?*, p. 129.

« sommes pour l'heure désireux de reconnaître comme de la philosophie influencera les critères retenus, et les critères que nous retenons nous donneront l'occasion de réfléchir à ce que nous sommes désireux de tenir pour de la philosophie. » Ce qui voudrait dire que la « philosophie analytique » a simplement cru bon, à ce point précis de son *développement*, d'accorder la place centrale à la question du devenir de la philosophie. Pour Cavell, cela indique en soi que la philosophie analytique représente un moment particulier dans l'histoire de la philosophie – un point où la distinction entre philosophie et méta-philosophie donne une illusion de clarté. « Si je nie une distinction, écrit Cavell, c'est la distinction toujours en vogue entre philosophie et méta-philosophie, la philosophie de la philosophie. Les remarques que j'ai faites à *propos* de la philosophie (par exemple, sur certaines de ses différences avec d'autres sujets) ne sont, là où elles sont exactes et utiles, rien de plus ou de moins que des remarques philosophiques [...]. Je considérerai ce fait – que la philosophie est l'un de ses propres objets normaux – comme une manière de définir la philosophie, ou la pratique philosophique à laquelle j'aspire¹. »

S'il appartient intrinsèquement à la philosophie de toujours s'interroger sur sa nature, alors l'essentiel du modernisme réside en ceci que les arts ont fini par assumer la condition de la philosophie. Si le phénomène de la « philosophie analytique » a fini tout récemment par être reconnu comme une partie du phénomène du modernisme, c'est sans doute qu'il y a un sens où l'institution que nous appelons « philosophie analytique » vient seulement de reconnaître qu'elle participe de la condition de la philosophie – elle vient seulement de se connaître *comme* philosophie. La philosophie analytique, telle qu'elle se comprend elle-même, s'est particulièrement attachée à réprimer les différences qu'il pouvait y avoir entre elle et les autres sciences. Putnam pense que « l'on a trop longtemps accepté de façon non critique l'image et la définition que la philosophie analytique donne d'elle-même² ». Selon la définition qu'elle donne d'elle-même,

1. *Ibid.*, p. XVIII.

2. Putnam, *Realism and Reason*, p. 180.

la philosophie analytique aurait ainsi les trois caractéristiques majeures suivantes : 1) elle est non idéologique ; 2) elle consiste à résoudre les problèmes par étapes successives ; 3) elle peut poursuivre ses investigations sans se préoccuper de questions de valeur : « Se préoccuper de littérature, d'art, de culture, et d'histoire de la culture, c'est au mieux une option possible pour un philosophe analytique¹. » Ces trois caractéristiques contribuent toutes à conforter l'image de la philosophie analytique comme cousine des sciences. Putnam conteste, sur chacun de ces trois points, l'exactitude de l'image que la philosophie analytique a d'elle-même :

Le fait est que Carnap et les positivistes logiques étaient des philosophes intensément idéologiques, même si leur idéologie ne prenait pas la forme de politique ou de moralisation *ouverte*. Les arguments que les philosophes analytiques discutaient manquaient parfois de rigueur, mais, très souvent, ils étaient produits par des philosophes qui étaient éminemment idéologiques au sens où l'était Carnap. Sans l'aiguillon d'une certaine dose d'idéologie qui ne cessait de produire des arguments qui ont divisé en clans les philosophes analytiques, la philosophie analytique aurait pu difficilement continuer à fonctionner ; elle a déjà commencé à perdre forme en tant que tendance, avec le décès du positivisme logique. Le fait que les philosophes analytiques n'aient eu aucun intérêt pour l'histoire culturelle ne signifie pas qu'ils n'en aient pas fait partie².

L'intérêt croissant qui pousse Putnam à raconter les différents épisodes de l'histoire récente de la philosophie analytique (qu'on peut retrouver dans tous les essais de ce volume) sert souvent à éclairer le fossé qui existe entre l'image que la philosophie analytique a d'elle-même et le véritable caractère de sa pratique et de son développement. Mais il sert également un autre but : « Nous aider à voir une fois encore la philosophie analytique comme une discipline humaniste, et ses problèmes et ses thèmes comme des problèmes et des thèmes communs dans le domaine des humanités³. » En insistant sur le fait que la philosophie est l'une des

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. *Ibid.* p. 179. Ce sujet est lié pour Putnam à des questions qui entourent la relation entre philosophie et littérature. C'est aussi un autre lien avec l'œuvre de

humanités, Putnam entend d'abord rappeler dans quelle mesure la philosophie doit constamment reprendre à son compte la question de ses aspirations et de ce qui pourrait être la meilleure manière de les réaliser. Mais il veut aussi souligner que l'entreprise philosophique est également une entreprise littéraire – la quête individuelle d'un certain mode d'écriture :

Je suggère que chaque philosophe laisse un peu plus problématique la nature de la tâche qu'il reste à la philosophie à accomplir ; cela dit, il faut que la philosophie continue. S'il y a bien quelque chose sur quoi je suis d'accord avec Derrida, c'est sur ceci : la philosophie est écriture, et elle doit désormais apprendre à être une écriture dont le constant devoir est de reconquérir ses titres de noblesse, qu'elle n'hérite ni ne mérite parce qu'elle est philosophie. Après tout, la philosophie est l'une des humanités : ce n'est pas une science [...]. Nous autres philosophes héritons d'un domaine, non de titres de noblesse, et cela suffit. C'est, après tout, un domaine qui fascine un très grand nombre de gens. Si nous n'avons pas entièrement détruit cette fascination par nos raideurs et par nos grands airs, c'est là quelque chose dont nous devrions vraiment nous sentir reconnaissants¹.

Voilà qui suggère un autre sens encore où l'œuvre de Cavell peut être un exemple pour Putnam : sa façon d'écrire en philosophie – sa conception de la profession d'écrivain-philosophe telle

Cavell qui l'aide, selon lui, à montrer le chemin : « Pour Cavell, il va de soi que la philosophie a besoin d'arguments (c'est pourquoi il est impossible d'assimiler ce qu'il fait à la "philosophie continentale" selon la mode française en cours) ; mais il va aussi de soi que les arguments sans vision culturelle sont vides (c'est pourquoi il est impossible de l'assimiler à la "philosophie analytique" contemporaine). Si un philosophe cherche à passer par une vision de ce que pourrait être notre culture, de ce que nous pourrions être, alors il ne peut exprimer sa pensée à l'aide de formules tranchées (toute philosophie qui peut tenir en un mot a ici sa place). Pour Cavell, le fait qu'on en soit venu à opposer la littérature et l'argumentation est en soi une tragédie culturelle. La pratique qui consiste à considérer la littérature et l'argumentation comme des opposés est une erreur tragique, et ce non pas simplement parce que la "littérature" (telle qu'on l'entend habituellement) et l'"argumentation" (telle qu'on l'entend habituellement) peuvent s'apporter un soutien mutuel ; c'est que les considérer comme des opposés (ou, au mieux, comme n'étant d'aucun intérêt l'une pour l'autre) nous conduit à entretenir des conceptions déformées et de l'argumentation et de la littérature » (« Une introduction à Stanley Cavell »).

1. Cf. chapitre 7 de ce volume.

que l'illustre son œuvre. Non que Putnam admire le « style » de Cavell. « Le concept de style, a lui-même soutenu Cavell, s'applique mal aux travaux des modernes¹. » On ne peut tracer ici de distinction claire entre façons d'écrire et façons de penser. Cela nous ramène à une remarque de Putnam rencontrée plus haut : « *Nul doute* : les problèmes philosophiques sont insolubles ; mais, comme Stanley Cavell le remarquait un jour : "il y a des manières plus ou moins bonnes de penser à ces problèmes"². » Dans cet essai, Putnam s'emploie donc à relier ce point à la question de l'avenir de la philosophie – « la grande question "après la métaphysique, quoi ?"³ » et à suggérer que ce n'est pas là une question qui puisse recevoir de réponse stable : « Il n'y a pas un philosophe qui puisse répondre à cette question. "Après la métaphysique", il ne peut y avoir que des *philosophes* – en d'autres termes, il ne peut y avoir que cette recherche de "manières plus ou moins bonnes de penser" que réclamait Cavell⁴. » Dire que cette question concernant l'avenir de la philosophie est une question à laquelle on ne doit pas se dérober – une question que l'on doit continuer à prendre au sérieux –, c'est simplement dire qu'il s'agit bien là d'une question philosophique : une question *de*, et pas simplement une question *sur*, la philosophie. C'est donc bien une question à propos de laquelle « il y a des manières meilleures et pires de penser ».

L'extrait de Cavell auquel Putnam fait référence à travers ces remarques vient de son livre *Themes out of School*. Livre qui tente d'aborder la question : « Qu'est-ce qui fait que la philosophie soit de la philosophie ? » :

Je comprends cela comme le désir de penser non à quelque chose qui serait différent de ce à quoi pensent les êtres humains ordinaires, mais plutôt d'apprendre à penser posément à des choses auxquelles les êtres humains ordinaires ne peuvent s'empêcher de penser, ou qu'ils ne peuvent en tout cas s'empêcher d'avoir à l'esprit, tantôt en

1. Stanley Cavell, *The World Viewed* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980), p. 112.

2. Chapitre 1, partie II, deuxième paragraphe.

3. *Ibid.*, paragraphe 6.

4. *Ibid.*, paragraphe 6.

imagination, tantôt à la manière d'un éclair traversant un paysage ; ainsi, par exemple, se demander si l'on peut connaître le monde tel qu'il est en soi, ou si les autres connaissent réellement la nature de leurs propres expériences, ou si le bien et le mal sont relatifs, ou s'il ne se pourrait pas que nous soyons en train de rêver que nous sommes éveillés [...]. De telles pensées sont des exemples de cette disposition humaine caractéristique à se poser des questions auxquelles elle ne peut répondre de façon satisfaisante. Ceux qui sont cyniques en matière de philosophie, et peut-être d'humanité, trouveront que les questions sans réponses sont vides ; les dogmatiques prétendront avoir trouvé des réponses ; les philosophes que j'affectionne souhaiteront plutôt laisser entendre que même s'il n'y a peut-être pas de réponses satisfaisantes à de telles questions sous *certaines* formes, il y a, pour ainsi dire, des directions de réponses, des *manières de penser*, qui valent la peine qu'on passe sa vie à chercher à les découvrir¹.

Si l'on admet que les questions philosophiques, lorsqu'elles se présentent sous certaines formes traditionnelles, ne sont pas justiciables de réponses satisfaisantes, on peut voir que le sens de cet extrait de Cavell réside dans la voie qu'il entrouvre entre les deux réponses possibles le plus souvent données que sont le dogmatisme et le cynisme. Dans la distinction que Putnam trace entre visions et arguments, il remarque que la philosophie ne peut se contenter de vivre d'arguments. Le dogmatique comme le cynique résistent à cette conclusion. Le dogmatique prétend avoir des arguments qui peuvent régler nos questions en philosophie ; le cynique, qui n'est guère satisfait par ce que peuvent établir des arguments, affiche l'indifférence, et conclut que la raison ne peut jeter aucune lumière sur ces questions. Ce qu'il nous faut en pareil cas, dit Cavell, ce ne sont pas des réponses à nos questions, mais des « directions de réponses » – une forme de progrès qui ne culmine pas dans l'énoncé d'une thèse mais dans un changement de perspective. Un tel écrit doit changer la façon de considérer les problèmes du lecteur. Dans un compte rendu de *Themes Out of School* (qui cite ce même passage de Cavell), Arnold Davidson propose la réflexion suivante sur le caractère de l'écriture philosophique de Cavell : « Cavell écrit en premier lieu non pour

1. Cavell, *Themes out of School*, p. 9.

produire de nouvelles thèses ou conclusions, ni pour apporter de nouveaux arguments à d'anciennes conclusions, mais [...] pour creuser et transformer la sensibilité du lecteur, pour défaire les mystifications dont il s'entoure, et réorienter ses intérêts. C'est un mode de philosopher qui a sa propre rigueur spécifique, dans laquelle l'exactitude de la description pèse d'un énorme poids. Quand on cherche à transformer une sensibilité, on doit la saisir de manière précise, et si les descriptions qu'on en donne sont trop grossières, trop rudes ou trop molles, elles ne provoqueront pas directement l'intérêt, et donneront l'impression d'avoir complètement manqué leur cible¹. » Selon Davidson encore, le motif essentiel de l'écriture de Cavell consiste à dresser des constats d'échecs, qui sont des lacunes, non de l'intelligence, mais de la « sensibilité philosophique² ». On a vu plus haut Putnam assimiler ce que nous avons appelé notre besoin de « vision » en philosophie à un besoin d'orientation. Ce qui revient, dit-il, faisant ainsi écho à ce que Davidson dit de Cavell, à « développer une sensibilité » : « Trouver une orientation dans la vie qui ait un sens ne revient pas, je crois, à trouver un ensemble de doctrines avec lesquelles vivre, même si cela implique le fait d'avoir des idées ; cela revient beaucoup plus à développer une *sensibilité*. La philosophie ne s'occupe pas seulement de changer nos idées, mais aussi de changer notre sensibilité, notre capacité à percevoir et à réagir à des nuances³. »

C'est une tâche que la philosophie a en commun avec l'esthétique et la réflexion morale : quelque chose que l'on pourrait appeler la tâche *critique* – activité qui, pour reprendre les termes de Cavell, cherche à « rendre son objet disponible pour la bonne réponse⁴ ». Si c'est une caractéristique de la philosophie de nous amener à douter que nous connaissions ce que nous ne pouvons faire autrement que connaître, c'est également une caractéristique

1. Arnold Davidson, *London Review of Books*, 20 décembre 1984, p. 17-18. Le compte rendu est reproduit sous le titre « Beginning Cavell » dans *The Senses of Stanley Cavell*, p. 234.

2. *Ibid.*, p. 237.

3. « An Interview with Hilary Putnam », p. 90.

4. Cavell, *Must We Mean What We Say?*, p. 46.

de l'activité critique de provoquer la conviction en parvenant à un terrain favorable où ce qu'on ne peut faire autrement que connaître nous semble, une nouvelle fois, *obvie*¹. Mais comment une thèse peut-elle sembler *obvie* si tout un chacun ne la trouve pas *obvie*? Quand ce qui nous reste caché se trouve là sous nos yeux, c'est notre conviction que cela doit se trouver ailleurs – en un lieu à l'abri des regards – qui le rend invisible. Telle est, selon Wittgenstein, la structure de la confusion philosophique. Aussi dit-il que ce dont nous avons besoin en philosophie, ce n'est pas d'explications, mais de *descriptions*. Les *Investigations philosophiques* de Wittgenstein sont, selon Cavell, des « investigations de l'*obvie*² ». Putnam dit en un autre endroit que la confusion morale a une structure similaire : « Quand une situation, une personne ou un motif est adéquatement décrit, la décision de savoir s'il s'agit de quelque chose de "bon", de "mauvais", ou de "juste", ou de "mal", en découle souvent de façon automatique³. » Tout dépend ici de ce que l'on effectue la « description adéquate », de ce que l'on réussisse à trouver les mots qui conviennent. « Les sortes de descriptions qu'il nous faut » dans « des situations qui exigent une évaluation éthique », écrit Putnam, « sont des descriptions qui se font dans le langage d'un romancier sensible⁴. De telles descriptions cherchent à nous aider à *voir* le monde différemment, à nous rendre visible ce qui se trouve juste sous nos

1. Cavell écrit que, lorsqu'on le presse de justifier une thèse à laquelle il est parvenu, « une position critique reposera finalement sur le fait qu'elle dira cette thèse *obvie* » (*ibid.*, p. 311). L'intégrité d'une telle procédure paraît particulièrement suspecte lorsqu'on interprète une thèse prétendant à l'*obvie* comme une thèse pouvant prétendre à la certitude, comme cela s'est souvent produit, suggère Cavell, dans l'histoire de l'épistémologie moderne : « Cela a eu pour effet que l'on se méfie de la conviction plutôt que de faire des recherches sur le concept d'*obvie* » (p. 312). Dans ses travaux récents, Putnam déclare explicitement qu'il cherche à rétablir nos capacités à la conviction en les délivrant de l'effet corrosif qu'a pu avoir sur elles l'histoire.

2. *Ibid.*, p. 312. D'où également la remarque de Wittgenstein : « La philosophie se contente de tout mettre devant nous, elle n'explique et ne déduit rien. Puisque tout se trouve là sous nos yeux, il n'y a rien à expliquer. Car ce qui est caché, par exemple, n'a pour nous aucun intérêt » (*Investigations philosophiques*, n° 126).

3. Cf. chapitre 11 de ce volume.

4. *Ibid.*

yeux¹. Elles visent, soutient Putnam, à engager et à cultiver notre sensibilité – notre capacité à la vision. En tenant la capacité d'argumenter pour la pierre de touche de la rationalité, les philosophes ont eu tendance à dépeindre une image déformée du raisonnement moral, contribuant par là à une image déformée de ce que veut généralement dire être raisonnable. Plutôt que de reprocher au raisonnement moral de ne pas bien cadrer avec la conception étroite que se fait le philosophe du raisonnement, nous ferions mieux, soutient Putnam, d'apprendre à voir en lui le paradigme « du raisonnement au sens fort du terme », qui « met en œuvre non seulement les facultés logiques, au sens étroit, mais notre capacité pleine et entière à imaginer et à sentir, bref, notre sensibilité tout entière »².

L'étroitesse qui caractérise l'image du raisonnement moral à laquelle Putnam s'oppose ici est à mettre en parallèle avec l'étroitesse de l'image du raisonnement philosophique que cherchaient à redresser ses remarques sur le rôle de la vision en philosophie : toutes deux rétrécissent l'espace du raisonnable par leur insistance à dire que pour que quelqu'un soit *raisonnablement* convaincu par quelque chose, il faut que sa conviction soit le produit d'une chaîne d'arguments. Les philosophes ont tendance à nous imposer un idéal déraisonnable du raisonnable, un idéal qui exige la mutilation des véritables capacités que nous avons à entretenir des convictions raisonnables. Putnam soutient que le projet philosophique de formalisation de l'activité d'interprétation en est un exemple : « Non seulement l'interprétation est une activité éminemment informelle, guidée par peu de règles ou de méthodes établies (sinon aucune), mais c'est une activité qui met bien plus en jeu que le raisonnement propositionnel linéaire. Elle met en jeu notre imagination, nos sentiments – bref, toute notre sensibilité³. »

1. Voir le troisième paragraphe de « Prendre au sérieux les règles », chapitre 13 de ce volume. Dans « An Interview with Hilary Putnam », Putnam remarque : « Une partie de l'attrait qu'exerce sur moi Wittgenstein, c'est qu'il est écrivain autant que philosophe » (p. 91).

2. Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, p. 86.

3. Cf. chapitre 8 de ce volume.

Si l'interprétation met en jeu notre sensibilité, alors cultiver nos capacités interprétatives, c'est cultiver notre sensibilité. Un idéal philosophique de rationalité ne faisant confiance à aucune forme de conviction qui ne reposerait pas sur des arguments jugera au mieux inutile un tel appel à la sensibilité, dans la recherche de la vérité. Il concédera qu'un appel à la sensibilité peut produire la conviction, mais pas une conviction *rationnelle*. Un penchant pour certaines vérités qui provient de notre tempérament est un fondement purement subjectif de la conviction – quelque chose que nous devrions apprendre à dépasser dans l'intérêt de la vérité. Ce que l'idéal philosophique dominant de la rationalité empêche de voir, selon Putnam, c'est que « le tempérament est sujet à la critique¹ ». Une partie du récent intérêt de Putnam pour William James (dont on trouvera l'illustration dans les chapitres qui lui sont consacrés dans ce volume) provient de la façon dont son œuvre conteste cet idéal de rationalité : James soutient que c'est en obscurcissant le rôle joué par la sensibilité pour parvenir à la conviction philosophique – en la plaçant hors de portée de la critique – que les philosophes ont eu tendance à se faire les victimes de leurs propres tempéraments individuels. James écrit :

Quand il s'agit de philosopher, un philosophe, quel que soit son tempérament, s'efforce de le réduire au silence. Comme le tempérament n'est pas une de ces raisons que la convention admette, il n'invoque que des raisons impersonnelles pour établir ses conclusions. Malgré tout, ce qui pèse sur lui et l'influence le plus lourdement, ce n'est aucune des prémisses plus rigoureusement objectives par lui adoptées : c'est son tempérament. Oui, c'est du poids de ce dernier que l'évidence est comme chargée pour s'incliner dans tel sens ou dans tel autre – soit dans le sens d'une conception de l'univers où dominent les considérations sentimentales, soit dans le sens d'une conception toute contraire. Oui, c'est à son tempérament que notre philosophe *s'en rapporte*. Il lui faut un univers qui aille à son tempérament ; et par suite, l'univers auquel il croit est celui dont l'idée se trouve effectivement lui aller².

1. Cf. chapitre 16 de ce volume.

2. William James, *Pragmatism* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978), p. 11 – trad. franç. par E. Le Brun, *Le Pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1911, réédit. 1968, p. 26. [NdT]

James en conclut : « L'histoire de la philosophie est, dans une grande mesure, celle d'un certain conflit des tempéraments humains¹. » Ce que Putnam décrit comme « la thèse la plus choquante de James² » – choquante, entendons bien, pour un « philosophe professionnel » qui souhaite se cantonner en philosophie à la critique des questions d'arguments et de principes. Ce que Putnam, à la suite de James, conclut du fait que le tempérament déforme, pour chacun d'entre nous, l'enjeu d'une controverse philosophique n'est pas que le philosophe doit en quelque façon apprendre à dépasser l'influence qu'exerce son tempérament, mais plutôt qu'il doit apprendre à en prendre la *responsabilité*. Ce qui exige que l'on reconnaisse le rôle que joue le tempérament dans le renforcement de sa conviction (d'où le désir de parler à la première personne du singulier) et qu'on le soumette à la critique (d'où le désir d'explorer le caractère et les sources des élans philosophiques dont on peut faire l'expérience). Dans la mesure où tout auteur philosophique aspire à provoquer la conviction de son lecteur, si l'on veut bien écrire, en philosophie, il faut chercher à éduquer. Cela engage, conclut Putnam, à un certain idéal d'éducation : « La philosophie ne s'occupe pas seulement de changer nos idées, elle veut aussi changer notre sensibilité [...]. Les philosophes sont, idéalement, des *éducateurs* – pas simplement des éducateurs de la jeunesse, mais des éducateurs d'eux-mêmes et de leurs pairs. Stanley Cavell a proposé un jour une définition de la philosophie – "l'éducation des adultes". Je pense que c'est la définition que j'aime le mieux³. »

Ce passage de Cavell auquel Putnam fait référence est tiré de *The Claim of Reason* :

Quand je philosophe, je dois faire preuve d'imagination à l'égard de mon propre langage et de ma propre vie. Ce qu'il me faut, c'est convoquer les critères de ma culture, afin de les confronter à mes mots et à ma vie, tels que je les recherche et tels que je peux les imaginer ; et en même temps confronter mes mots et ma vie tels que je les recherche à la vie que peuvent imaginer pour moi les mots de

1. *Ibid.* – trad. franç., p. 25.

2. Au chapitre 16.

3. « An Interview with Hilary Putnam », p. 90.

ma culture ; confronter la culture avec elle-même, sous l'angle où elle se retrouve en moi.

Cela me paraît une tâche qui mérite le nom de philosophie. C'est aussi la description de quelque chose que nous pourrions appeler éducation. Face aux questions posées chez saint Augustin, Luther, Rousseau, Thoreau [...] nous sommes des enfants ; nous ne savons pas comment nous y prendre avec elles, quel terrain nous pouvons occuper. Vue sous cet angle, la philosophie devient l'éducation des adultes¹.

Affirmer que la philosophie est l'éducation des adultes, c'est suggérer à la fois que son public est tout le monde et que l'on ne peut jamais établir son parcours une fois pour toutes (aucun sujet d'intérêt humain n'étant en principe extérieur au champ des préoccupations de la réflexion philosophique). Mais comment doit procéder l'éducation dans ces circonstances ? « Quand on fait de la philosophie, écrit Cavell, on doit développer les pouvoirs d'imagination du langage et de la vie. » A quoi Putnam fait écho lorsqu'il remarque que « ce qui est important en philosophie », lorsqu'on a affaire à une controverse philosophique, « c'est de montrer que (et *comment*) les deux parties *donnent une fausse image* de la vie que nous menons avec nos concepts² ». En d'autres termes, le philosophe qui se trouve en chacun de nous empêche de communiquer avec la personne que nous sommes d'ordinaire dans « la vie que nous menons avec nos concepts ». (Putnam rejoint Wittgenstein en donnant aussi le nom de « philosophie » à l'activité qui nous *remet* en communication avec la vie que nous menons ordinairement.) Putnam soutient dans bon nombre de ces essais³ que la philosophie analytique *morale*, en particulier, a systématiquement échoué à faire preuve d'imagination pour parler de notre langage et de notre vie de tous les jours : « Il y a une étrange disparité entre la manière dont les philosophes qui souscrivent à une distinction tranchée entre fait et valeur *font* paraître les arguments éthiques et la manière dont ils paraissent *en fait*. (Stanley Cavell a fait un jour remarquer que Stevenson

1. Cavell, *The Claim of Reason*, p. 125.

2. Du chapitre 1, partie II.

3. Surtout les chapitres 11 et 12.

écrit comme quelqu'un qui a *oublié* à quoi ressemble une discussion éthique.)¹»

L'extrait de *The Claim of Reason* de Cavell qui commence en disant que, quand on fait de la philosophie, on doit faire preuve d'imagination pour parler de son langage et de sa vie se présente comme une réflexion sur la célèbre remarque de Wittgenstein selon laquelle « imaginer un langage veut dire imaginer une forme de vie² ». Imaginer une forme de vie est l'activité que Cavell décrit comme consistant à « convoquer les critères de ma culture » – une confrontation de la culture avec elle-même, « sous l'angle où elle se retrouve chez moi ». Cela veut dire que l'on fait coïncider pour soi la topologie de l'obvie, les points où viennent à manquer les justifications que l'on peut avoir. Si l'on n'a pas encore une certaine familiarité avec la philosophie, cela risque fort d'être une expérience déroutante ou douloureuse ; dans le cas contraire, en revanche, cela risque d'être une expérience désopilante ou irritante. Bien entendu, cela restera toujours un droit de naissance, pour le philosophe, de continuer à pousser jusque-là ses questions. L'une des raisons pour lesquelles je fais preuve d'imagination pour parler de ma vie, c'est que je veux retrouver un sens de la spécificité de mes questions, quelque chose que la familiarité avec la philosophie peut amortir. En me focalisant en imagination sur les endroits où ces questions peuvent reprendre vie pour moi, je clarifie le poids qu'elles peuvent avoir dans ma vie. Ce genre de réflexions, souligne Putnam, révéleront souvent un point au-delà duquel la demande de justification du philosophe cesse d'avoir prise sur nous. Si je me conforme simplement à ses questions comme à des questions parfaitement *ordinaires* sur ce que je suis susceptible de remettre en question (ce qui, bien entendu, peut ne pas être la manière dont il veut que je m'y conforme), alors je puis avoir l'impression que le doute qu'il souhaite provoquer n'a aucun sens tel quel. Putnam écrit : « Il y a des

1. Du chapitre 11 de ce volume. La référence renvoie à un passage dans lequel Cavell décrit C. L. Stevenson comme souffrant d'une « amnésie du concept même de justice » (*The Claim of Reason*, p. 283).

2. *Investigations philosophiques*, n° 19.

cas où il me semble que je doive dire : “J’ai touché le roc, et ma pelle dérape.”¹»

Putnam fait ici appel à un passage tiré des *Investigations philosophiques* de Wittgenstein :

« Comment puis-je obéir à une règle ? » – s’il ne s’agit pas là d’une question sur des causes, alors c’en est une sur la justification que je puis avoir de suivre la règle comme je le fais.
Si j’ai épuisé les justifications, j’ai touché le roc, et ma pelle dérape. Je suis alors enclin à dire : « C’est simplement ce que je fais. »².

Ce passage a été interprété de manières très diverses selon les commentateurs. Certains l’ont invoqué à l’appui d’une lecture de Wittgenstein dans laquelle la justification est simplement fonction du consensus interne à une communauté – comme si Wittgenstein était simplement en train de dire : c’est ce qu’il y a de bien (de justifié) à faire ici parce que c’est, après tout, tout ce que nous faisons. « Que Wittgenstein utilise ici la première personne, commente Putnam – là où *ma* pelle dérape –, est très important ; pourtant, nombreux sont les commentateurs qui essaient de voir en sa philosophie une simple déférence à l’égard d’une certaine “forme de vie” déterminée par une communauté. Sur ce point, voir [...] la discussion de Stanley Cavell dans *The Claim of Reason*³. » Putnam considère que l’usage que Wittgenstein fait ici de la première personne du singulier est une manière de contester la lecture du passage en termes de théorie du consensus ; il lui paraît évident que Wittgenstein n’est pas un auteur qui ne prendrait pas de précautions sur de tels sujets. Saul Kripke est l’interprète de Wittgenstein que Putnam a entre tous à l’esprit ici comme

1. Putnam, *The Many Faces of Realism*, p. 85.

2. *Investigations philosophiques*, n° 217.

3. Putnam, *The Many Faces of Realism*, p. 91. Il est par conséquent significatif pour Putnam que la réflexion de Cavell sur ce que met en jeu l’activité qui consiste à imaginer une forme de vie revienne sans cesse sur l’usage de la première personne du singulier. « Quand je fais de la philosophie, je dois développer les pouvoirs d’imagination de *mon* propre langage de *ma* propre vie. Ce qu’il me faut, c’est convoquer les critères de *ma* culture, afin de confronter *mes* mots et *ma* vie tels que je les recherche, avec la vie que les mots de *ma* culture peuvent imaginer pour *moi* : confronter la culture avec elle-même, sous l’angle où elle se retrouve en *moi*. »

quelqu'un qui essaie de « voir en sa philosophie une simple déférence à une certaine "forme de vie" déterminée par une communauté ». « Dans le modèle de Wittgenstein [...], écrit Kripke, si la communauté est tout entière d'accord sur une réponse et persiste dans ses thèses, personne ne peut la corriger [...]. Si celui qui corrige est extérieur à la communauté, selon Wittgenstein, il n'a pas le "droit" de faire la moindre correction¹. » Dans une telle optique, par conséquent, vérité et garantie ne reviennent à rien de plus qu'à des questions de pur et simple accord de fait de la communauté. « Cavell m'a suggéré, raconte Putnam, que c'est comme si, apparemment, Wittgenstein pensait que la vérité et la garantie sont affaire d'*étiquette* – vouloir trouver une hypothèse justifiée (ou vraie), c'est, dans une telle perspective, comme vouloir utiliser la même fourchette que celle qu'utilisent mes "pairs culturels". Mais Wittgenstein n'aurait pas pensé que ce fût là en quoi que ce soit une description de *notre* forme de vie² ! »

Qu'est-ce que Wittgenstein aurait considéré comme une description de *notre* forme de vie ? Comment notre forme de vie diffère-t-elle d'un ensemble de règles d'*étiquette* ? Cette question en recoupe une autre. Comment la philosophie implique-t-elle l'éducation de notre sensibilité ? Comment ces deux questions sont-elles liées entre elles ? Toutes deux s'enquière du caractère de ce que nous prenons pour évident et de ce que nous éprouvons comme contraignant ; toutes deux s'enquière, sur fond de l'expérience qui nous est commune à tous, de la nécessité qui règne dans notre vie de tous les jours et de notre inaptitude en philosophie à parvenir tous ensemble à sentir combien cette nécessité va loin. En philosophie, le fait que « c'est ce que nous faisons » paraît être une pure et simple affaire de convention, complètement dégagée de toute base justificationnelle. Faire preuve d'imagination dans notre vie nous aide à mesurer en quoi nous sommes et ne sommes pas liés par de telles « conventions ». Le passage de *The Claim of Reason* que Putnam invoque dans la citation ci-dessus reprend cette question :

1. Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982), p. 146.

2. Chapitre 1, partie II, note 2, 141.

Les conventions auxquelles nous faisons appel peuvent être dites « fixées », « adoptées », « acceptées », etc., par nous ; mais cela ne veut pas dire pour autant que ce que nous avons fixé ou adopté, soient (simplement) les *noms* (conventionnels) des choses. Les conventions [...] sont fixées non par les coutumes ou par quelque pacte ou accord qui pourrait, sans troubler le tissu de notre vie, être changé là où cela paraît commode [...]. Elles sont plutôt fixées par la nature de la vie humaine elle-même, la fixité humaine elle-même, par ces « faits très généraux de la nature » qui « passent inaperçus parce qu'ils sont tout simplement trop obvie¹ », c'est-à-dire, selon moi, en particulier, des faits très généraux de la nature *humaine* [...]. Ici la série des « conventions », ce ne sont pas des schèmes de vie qui différencient entre eux les êtres humains, ce sont ces contraintes de la conduite et du sentiment que tous les hommes ont en commun².

Cavell dit ici que les « conventions » sur lesquelles Wittgenstein veut attirer notre attention ne sont pas de nature à différencier entre eux les êtres humains. On ne devrait donc pas comprendre le concept de « forme de vie » en un sens ethnographique large, comme l'ensemble de règles ou de coutumes qui distingue un groupe culturel d'un autre. C'est pourtant ainsi que la grande majorité des commentateurs ont eu tendance à lire Wittgenstein. En outre, certains passages semblent étayer leur thèse selon laquelle l'idée wittgensteinienne de forme de vie comporte bien une dimension ethnographique. Dans un récent essai, Cavell suggère qu'il est possible de distinguer deux directions dans lesquelles Wittgenstein infléchit sa notion de forme de vie, ce qu'il appelle « le sens ethnologique ou horizontal » de la forme de vie, et « le sens biologique ou vertical³ ». Le premier infléchissement conforte l'idée que le sens du terme « accord », quand Wittgenstein parle d'« accord sur une forme de vie », est un sens conventionnalisé, ou contractuel. Mais le dernier infléchissement de l'idée de forme de vie s'y oppose.

1. Voir *Investigations philosophiques*, p. 230.

2. Cavell, *The Claim of Reason*, p. 110-111.

3. Stanley Cavell, « Declining Decline : Wittgenstein as a Philosopher of Culture », in *This New Yet Unapproachable America* (Chicago, University of Chicago Press, 1989), p. 41 – trad. franç. par Sandra Laugier, « Décliner le déclin : Wittgenstein, philosophie de la culture », in *Une nouvelle Amérique encore inapproachable*, éd. de l'Éclat, 1991, p. 46. [NdT]

L'idée [de forme de vie], écrit Cavell, a surtout pour but, me semble-t-il, de mettre l'accent sur la nature sociale du langage humain et de la conduite humaine, comme si la mission de Wittgenstein était de blâmer la philosophie de trop se concentrer sur des individus pris isolément [...] l'idée que la mission de Wittgenstein porte essentiellement sur ce qu'il appelle des pratiques ou des conventions. Il est sûr que cette idée de l'idée n'est pas fausse, et rien n'est plus important. Mais l'accent particulier qui est mis sur le social éclipse la double préoccupation des *Investigations*, qu'on pourrait appeler la préoccupation naturelle, sous la forme de « réactions naturelles » (n° 185) ou sous celle de « l'histoire naturelle fictive » (p. 230), ou celle du « comportement habituel de l'humanité » (n° 206). L'éclipse partielle du naturel rend l'enseignement des *Investigations* beaucoup trop, dirais-je, conventionnaliste, comme si, lorsque Wittgenstein dit que les êtres humains « s'accordent sur le langage que nous utilisons », il imagine que nous ayons entre nous une sorte de contrat ou un ensemble de règles implicitement ou explicitement admis (dont quelqu'un d'autre peut concevoir qu'il nous fasse défaut)¹.

La strate de conventionnalité qui est ici en jeu dans cet infléchissement vertical de l'idée de forme de vie est bien plus profondément enracinée – pour nous, telles que nous voyons aujourd'hui les choses – que le niveau du social. Ce sont des « conventions », dont nous ne pouvons concevoir, pour l'heure, de nous libérer. Mais se représenter ainsi les choses, s'imaginer ainsi entravés par les contingences, c'est se représenter notre forme de vie comme un ensemble de contraintes qui nous ligotent et auxquelles nous nous heurtons. Même si ce n'est pas là la lecture que fait Kripke de Wittgenstein, c'en est comme le double. Au lieu d'être les victimes de conventions brutales, d'après le Wittgenstein de Kripke, nous les pourfendons, « autorisés » que nous sommes à nous rendre victimes les uns des autres. Non seulement nous faisons émerger nos nécessités à travers nos accords, mais nous les concevons comme des accords, dont nous pouvons, en principe, nous retirer. Wittgenstein s'arrête à un certain moment pour se demander si sa conception (qui est pour l'essentiel celle que Kripke lui attribue) est bien celle qu'il souhaite encourager :

1. *Ibid.*, p. 41.

« “Vous êtes donc en train de dire que l'accord des hommes décide de ce qui est vrai et de ce qui est faux ?” – C'est ce que les hommes *disent* qui est vrai et faux ; et ils sont d'accord sur le *langage* qu'ils utilisent. Ce n'est pas un accord sur des opinions mais sur une forme de vie¹. »

Kripke interprète l'usage que fait ici Wittgenstein de l'accord sur le paradigme du contrat d'où nous pourrions, en principe, à tout moment, et sans autre forme de procès, nous retirer. (La conception de Kripke diffère d'une conception plus traditionnelle du contrat selon laquelle l'accord ne se rompra pas par le retrait du consentement mais par un changement des inclinations auxquelles nous sommes sujets. L'accord approprié se produit, selon Kripke, parce que nous nous trouvons avoir des inclinations qui vont dans le même sens.) Dire que l'accord humain décide de ce qui est vrai et de ce qui est faux, c'est dire que ce sont des choses *sur* lesquelles nous sommes d'accord et *auxquelles* nous donnons notre accord. Kripke impose ici au texte de Wittgenstein une certaine image de ce en quoi consiste en définitive l'accord (la bonne forme d'accord). Wittgenstein conteste une telle image dans le passage que l'on vient de citer en disant que les hommes s'accordent *sur* une certaine forme de vie. (Les termes français « accord sur » dans ce passage traduisent le terme allemand *Übereinstimmen*).

« Accord, commente Cavell, ne veut pas dire ici arriver ou parvenir à un accord en telle ou telle occasion, mais être en accord de bout en bout, être en harmonie, comme les sons ou les tons, ou les horloges, ou les plateaux d'une balance, ou les colonnes de chiffres. Qu'un groupe d'hommes *stimmen* dans leur langage *Überein* veut dire, en d'autres termes, qu'ils sont mutuellement accordés, qu'ils sont mutuellement et totalement *à l'unisson*². » Un tel accord ne repose pas sur de *simples* accords ou de simples conventions. Parler de « simples conventions » suggère immédiatement le genre d'accord qui pourrait, « sans déranger le tissu de notre vie », être simplement changé (ou rompu) « là où la com-

1. *Investigations philosophiques*, n° 241.

2. Cavell, *The Claim of Reason*, p. 32.

modité suggère un changement ». L'accord dont parle Wittgenstein, suggère Cavell, n'est pas seulement un changement que l'on ne peut pas abroger selon son bon vouloir, c'est un changement sur lequel nous ne pouvons former aucune conception cohérente de ce que voudrait dire son abrogation. Se retirer de la forme appropriée d'« accord » impliquerait ici que l'on se défasse de sa capacité à être en harmonie avec autrui, pour parvenir à une dissonance parfaite avec ses semblables. Essayer de s'imaginer prendre des distances avec sa forme de vie n'est pas, dans une telle optique, une tâche pour laquelle on soit de toute évidence à la hauteur. Autant envisager alors de se retirer de la race humaine et de chercher à se défaire des réactions et propensions naturelles que nous avons en commun avec autrui et qui nous permettent de vivre ensemble.

Faire preuve d'imagination à l'égard de notre forme de vie implique donc que l'on explore en imagination les limites de ce qui est pour nous concevable. En allant à l'encontre de ces limites, nous faisons apparaître les raisons de notre « mise à l'unisson » avec autrui, et de ce que Wittgenstein appelle notre « accord dans le jugement ». La réalité d'une telle mise à l'unisson repose sur le fait pur et simple de notre capacité à voir ce qu'un autre voit, à éprouver ce qu'un autre éprouve, à suivre sa voie, à nous adapter à la direction qu'il souhaite indiquer. Une telle faculté d'adaptation est donc un prérequis nécessaire à notre faculté de participation à une civilisation. « Si un enfant ne répond pas aux gestes qu'on lui fait, écrit Wittgenstein, il est séparé des autres et considéré comme fou¹. » Pourtant, en poursuivant l'exploration de ce qui fonde notre capacité d'accord avec autrui, on découvrira des moments d'inexplicable dissonance avec autrui, des moments d'opacité mutuelle. C'est la raison pour laquelle il faut toujours, soutient Putnam, mener une exploration de notre mise à l'unisson dans le jugement en parlant à la première personne du singulier. Nous n'en continuerons pas moins à parler au nom de *nos* jugements, de *nous*, et de ce que *nous* sommes capables de partager – le « nous » représentant alors

1. *The Brown Book*, p. 93 – trad. franç., p. 167.

celui ou celle qui est capable de se reconnaître dans les descriptions proposées. (C'est une voix qui prétend articuler ce qui est pour nous obvie et qui est pourtant invisible ; aussi peut-elle donner l'impression de parler avec une arrogance impardonnable.) Chaque fois que Wittgenstein se prend à dire que sa pelle dérape, il nous invite à chercher à découvrir si ce n'est pas la même chose pour nous. Et quand il rappelle qu'il a touché le roc – qu'il est alors parvenu à de l'obvie –, ce qu'il a en vue, ce n'est pas de nous intimider en lançant un dogme, mais plutôt de nous inviter à estimer l'étendue de l'accord qui existe entre nos jugements mutuels. « Reconnaître, écrit Putnam, qu'il y a certains lieux où notre pelle dérape ; reconnaître, avec Wittgenstein, qu'il y a des lieux où nos explications tournent court, ce n'est pas dire que n'importe quel lieu particulier est *de façon permanente* voué à être l'un d'entre eux, ou que n'importe quelle croyance particulière est pour toujours à l'abri de la critique. C'est là où ma pelle dérape *à présent*. C'est là où mes justifications et explications s'arrêtent *à présent*¹. »

On a souvent tendance à lire de tels passages chez Wittgenstein comme s'ils revenaient à déclarer que la justification n'est en définitive qu'un recours au pur et simple fait de l'accord commun (du moins pour le moment). Pourtant, en déclarant que sa pelle dérape, Wittgenstein met moins en avant l'absence de justifications qu'une perplexité concernant ce qui pourrait ici valoir comme plus ample justification. Sa pelle ne découvre pas un vide béant, elle frappe le roc solide – elle rebondit. Il se tient sur la terre ferme. Il a atteint un point au-delà duquel il ne lui est plus à l'évidence possible de continuer à creuser plus profond. Pourtant, pressé à ce stade de donner une justification de ce qu'il fait, Wittgenstein écrit : « Alors j'ai tendance à dire : "C'est simplement ce que je fais." »

Cavell trouve que l'interprétation que fait Kripke de Wittgenstein peut se comprendre ici comme un gauchissement de l'idée d'inclination – comme s'il n'y avait aucune différence significative entre la formulation de Wittgenstein et quelque chose du genre : « Alors je suis autorisé à dire : "C'est simplement ce que

1. Putnam, *The Many Faces of Realism*, p. 85.

je suis enclin à faire.”¹ » Une fois que Kripke s’est armé de cette formulation de la remarque de Wittgenstein, il continue à interpréter l’inclination comme ce qui fait pour Wittgenstein fonction de tribunal suprême. Pour Wittgenstein, au fond, toute justification ne serait ni plus ni moins que le fait de recourir à la présence d’une inclination générale de la communauté. L’établissement de normes de correction reviendrait ainsi à déterminer si un membre (potentiel) d’une communauté partage les mêmes inclinations à répondre de telle ou telle manière que le reste de la communauté. La nature de ses inclinations est la base sur laquelle on décide s’il doit être gardé ou rejeté par la communauté. Une telle conception de ce qui valide les normes de notre communauté, ne peut, selon Putnam, laisser assez de place à la possibilité d’un véritable progrès. Toute modification des normes de la communauté ne reviendrait à rien de plus qu’à un simple changement dans la direction de nos inclinations collectives ; mais il n’y aurait plus aucun sens réel à concevoir le changement comme une *amélioration*. Dans un certain nombre des essais qui se trouvent ici réunis, Putnam pense comme Cavell que la lecture que fait Kripke de la manière dont Wittgenstein (ou, comme Putnam préfère l’appeler, Kripkenstein) analyse le caractère de l’accord humain (de même qu’il refuse de suivre Kripke lorsqu’il attribue une telle analyse à Wittgenstein), que cette lecture est inexacte. « De l’intérieur de *notre* image du monde [...], écrit Putnam en s’opposant à cette lecture, nous disons que “mieux” n’est pas la même chose que “nous pensons que c’est mieux”. Et si mes “pairs culturels” ne sont pas d’accord avec moi, parfois je *continue* à dire “mieux” (ou “pis”). Il y a des moments où, comme le dit Stanley Cavell, “je me prends moi-même pour appui”². »

Le passage tiré de *The Claim of Reason* auquel Putnam fait allusion se trouve être celui qui précède immédiatement le passage qui s’achève sur cette conclusion que l’on doit traiter la philosophie comme « l’éducation des adultes ». Il commence par une réflexion sur le fait que les paraboles de Wittgenstein, dans les

1. Cavell, « The Argument of the Ordinary : Scenes of Instruction in Kripke and Wittgenstein », *op. cit.*

2. Cf. chapitre 1, partie II.

Investigations philosophiques, tournent en permanence autour de scènes d’apprentissage ; et se termine sur une réflexion concernant ces moments où, lors de ces scènes d’apprentissage, la pelle se trouve déraiser :

Les histoires de Wittgenstein qui font appel à l’imagerie mathématique [...] se lisent, au second degré, comme si leurs personnages étaient des enfants. C’est une bonne chose, dans des écrits qui touchent de façon si essentielle à l’instruction, et dans lesquels le personnage central est l’enfant, que le fait d’avoir commencé notre vie en étant des enfants se trouve ainsi mis en scène pour nous. Ces tribus de grands enfants peuvent nous faire percevoir combien est infime en chacun de nous la part qui accède à l’éducation [...]. Lorsque mes raisons parviennent à leur terme et que je suis renvoyé à moi-même, à ma nature telle qu’elle s’est jusqu’à présent montrée, je puis, en supposant que je ne puisse changer la base de la discussion, ou bien rejeter l’enfant hors de ma vue – comme si ses réactions intellectuelles me dégoûtaient – ou bien saisir cette occasion pour reparcourir le terrain auquel je croyais jusqu’alors avoir renoncé. Si ce dont il s’agit c’est de continuer une suite, il peut être assez instructif de trouver que c’est *juste* ce que je fais ; me prendre moi-même pour appui¹.

La différence qui existe entre nous et les adolescents est une différence de degré, non de nature. L’asymétrie de nos positions dans la scène de l’instruction s’effondre à un certain point. L’appétit philosophique de justification est lié à l’idée un peu folle que cette asymétrie pourrait se prolonger indéfiniment, que tel ou tel équivalent de nos parents ne cessera jamais d’occuper pour nous une position d’autorité. Il y a une partie de nous-mêmes qui est horrifiée à la pensée que nous pourrions jouer un rôle dans la détermination de ce qui est bien et mal : nous voulons être instruits par des autorités. Pourtant, même à ces moments où la source d’autorité de l’enfant ne trouve plus rien à dire, lorsque nous parvenons à ce stade où il nous faut dire à l’enfant, « c’est ce que nous faisons », *cela* aussi peut instruire. En marquant la limite où cette question commence à perdre son sens, nous aidons à apprendre à l’enfant le sens de ces questions qui peuvent être posées sur nous et sur ce que nous faisons dans le monde et

1. Cavell, *The Claim of Reason*, p. 124-125.

sur les raisons pour lesquelles nous le faisons. Ainsi l'enfant apprend-il qui nous sommes et ce qu'est un monde. Nous portons de la sorte une terrible responsabilité en ce qui concerne la forme du monde où l'enfant fait son apparition. Nous l'initions à un (au, à notre) monde; mais il y a un point où nous épuisons notre autorité. « Mais si, poursuit Cavell, l'enfant, petit ou grand, me demande : pourquoi mangeons-nous les animaux ? ou : pourquoi dois-je aller à l'école ? ou : pourquoi aimez-vous les Noirs autant que les Blancs ? ou : qui possède la terre ? ou : pourquoi existe-t-il quelque chose ? ou : comment Dieu est-il arrivé ici ? Je puis trouver que mes réponses sont bien faibles, je puis avoir l'impression d'être à court de raisons sans pour cela avoir envie de dire : "c'est ce que je fais" (ce que je dis, ce que je sens, ce que je sais), et y faire honneur¹. »

Face à de telles questions, je suis un enfant – un enfant dans un monde où il n'y a pas d'adultes pour m'éduquer. Dans un tel monde, chacun de nous se trouve condamné à être professeur et élève. Il vient un moment où nous portons la responsabilité de nous initier à notre monde. Face aux questions dont nous presse l'enfant – un enfant qui a encore besoin d'éducation – et en l'absence d'une communauté que formeraient nos anciens, il ne nous reste qu'à nous demander si nos questions ont même un sens. Toujours trop enfant pour accéder à une position d'autorité par rapport à nos questions enfantines, trop adulte pour simplement les ignorer, chacun d'entre nous lutte contre un double péril, celui qui ferait de lui un enfant précoce ou un adulte méprisant – soit un dogmatique, soit un nihiliste. Face à ce défi, Cavell propose de dire que philosopher c'est vivre avec ces questions, et qu'on appelle philosophie ce désir qui est le nôtre de reconnaître l'enfant plein de confusion qui sommeille en nous. Notre répulsion à l'égard de la philosophie montre que nous avons honte du caractère incomplet de notre éducation. Notre attirance pour la philosophie montre que nous sommes sensibles à nos propres besoins. Il nous faut apprendre à surmonter notre honte envers le caractère infantile des questions que nous sommes fortement tentés de

1. *Ibid.*, p. 125.

poser. Mais il nous faut aussi résister à cette trop grande indulgence à l'égard de l'enfant qui est en nous, en nous moquant de ses caprices. La difficulté qu'il y a à éduquer l'enfant qui se trouve en nous est au fond celle dont tous les parents font l'expérience : être attentif à lui sans le gêner. Confrontés que nous sommes à la tâche qui consiste à nous élever, peu sûrs que nous sommes de l'autorité à laquelle nous pouvons prétendre, du terrain que nous pouvons occuper, « vue sous ce jour, écrit Cavell, la philosophie devient l'éducation des adultes. C'est comme si elle devait prendre du recul par rapport à un fait naturel qui est totalement – mais inévitablement – mal interprété – à savoir qu'à un stade précoce de la vie le corps normal atteint sa taille et sa force maximales. Pourquoi faudrait-il considérer que, parce que nous devons alors laisser les enfantillages de côté, nous devons aussi laisser de côté la perspective de la croissance et la mémoire de l'enfance ?¹ ».

Telle est la définition de la philosophie – l'éducation des adultes – qui rencontre le plus les faveurs de Hilary Putnam. Si la présence en chacun de nous d'un enfant confus et inquisiteur est un trait caractéristique de notre humanité, alors cette définition a la vertu de conserver à la philosophie un rôle permanent dans notre vie. Même ceux qui croient que les hommes peuvent en principe dépasser l'enfant qui se trouve en eux seraient prêts à admettre qu'il n'y a pas de limite claire à l'étendue soit de sa confusion présente, soit de sa propension présente à chercher. Dans la mesure où la reconnaissance de ce fait aiguise notre appétit d'éducation, et dans la mesure où c'est une condition nécessaire à une vie réfléchie, Putnam a bien sûr le droit de conclure que la discussion philosophique « ne disparaîtra pas tant qu'il restera au monde des gens pour réfléchir ».

A la lumière de cette définition de la philosophie, ce qui ressort le plus des essais qu'on trouvera dans ce volume, c'est la manière dont Putnam ne cesse de rappeler que son éducation ne doit pas être arrivée à son terme, que cela marque une trahison de l'exi-

1. *Ibid.* Cavell poursuit : « L'angoisse d'enseigner, ou que l'on peut éprouver lorsque l'on communique sérieusement, veut dire que j'ai moi-même besoin d'éducation. Et, pour des adultes, ce n'est pas une croissance naturelle, c'est un *changement*. »

gence philosophique que de décider, une fois pour toutes, de ce qui peut ou doit faire partie du programme de la philosophie – de ce dont nous avons besoin, nous autres adultes, en matière d'éducation. Je ne pense pas seulement ici au fait que Putnam ne soit pas prêt à laisser brider ses potentialités philosophiques par les contraintes de sa propre éducation philosophique d'origine (dont il ne trouve plus que les ressources soient à la hauteur des tâches à accomplir), mais à deux autres traits de sa pratique qui sont bien mis en évidence dans ce volume. Le premier est sa fidélité envers les motivations qui ont été à l'origine les siennes pour la discipline – envers ce qui l'a excité, attiré, en philosophie, ce qu'il en a espéré – à un moment de l'histoire de notre culture où tant de praticiens officiels de la philosophie ont fini par admettre que transiger avec l'excitation et l'espoir qu'ils avaient au départ était le prix inévitable qu'il fallait payer pour la professionnalisation de leur discipline. Le second est la fidélité de Putnam à cette idée kantienne que le philosophe, dans l'idéal, devrait s'approcher de l'archétype du *professeur* – quelqu'un qui soit capable d'enseigner la jeune âme qui se trouve en chacun de nous, et capable de préserver (sur un mode qui ne soit pas trompeur) notre impression fragile que l'espoir et l'excitation ne sont pas des réponses complètement inappropriées à notre condition. Même si de nombreux essais de ce volume portent sur des questions de détail concernant telle controverse spécifique, tel sujet particulier de la philosophie contemporaine, ce qui sert chaque fois de fil directeur, c'est la manière dont les termes de la controverse en question ont réussi à déformer notre conception dominante de l'épanouissement humain. Dans cette mesure, on peut dire que la conception de la philosophie qui anime ces essais est, à bien des égards, remarquablement classique (quoiqu'elle n'ait plus rien d'orthodoxe), puisque, selon cette conception (qui remonte au moins à Platon et à Aristote), la tâche fondamentale de la philosophie c'est la recherche de la vie bonne¹.

1. Je voudrais remercier Steven Affeldt, Bill Bristow, Stanley Cavell, Cora Diamond, Mary Ellen Geer et Lindsay Waters pour les commentaires qu'ils ont faits sur des versions antérieures de cette introduction.

I

Métaphysique