

permettrait à l'esprit d'avoir au moins une *notion* de ce que le symbole est censé symboliser. Il ne s'est pas posé le problème du contenu mental sous l'angle qui devient inévitable quand on revient à une théorie des représentations considérées comme des signes mentaux : le problème des universaux.

On pourrait alors rassembler toute la discussion de ce chapitre dans une question : les ressources cognitives d'un sujet sont-elles des idées cartésiennes, ou bien sont-elles plutôt des concepts ? Le sujet cartésien a des idées, c'est-à-dire des *archétypes*. On sait que Descartes s'empare du mot « idée », jusque là réservé au contenu de l'entendement divin créateur, parce qu'il veut justement parler de représentations qui puissent être données à un sujet solipsiste. Annoncer que la représentation d'une chèvre est une idée, c'est soutenir que le fait de pouvoir se représenter une chèvre ne doit rien présupposer quant au monde dans lequel vit le sujet qui a ce pouvoir. La question est de savoir si un sujet humain a des idées. Est-ce qu'il n'aurait pas plutôt des *concepts*, en entendant par là des capacités mentales de classification des choses et des aspects des choses, de reconnaissance, de construction, de repérage, et ainsi de suite ? Or les capacités sont à définir par leurs exercices, et un exercice est à définir par son contenu effectif, par ce qu'il faut effectuer pour que l'exercice ait lieu. Il est donc permis de se demander si le contenu mental d'un sujet, autrement dit son équipement intellectuel, peut être décrit, abstraction faite du monde dans lequel ce sujet est appelé à l'exercer dans la variété de ses pratiques.

12. Les conditions historiques du sens

La notion d'état intentionnel d'un système physique est la clé de voûte de la construction mentaliste destinée à abriter la future psychologie scientifique. Le cerveau, nous dit-on (se) représente le monde, et certains ajoutent hardiment : il se représente le monde dans lequel il vit, entendant par là, non pas le milieu interne de l'organisme, mais le monde où nous-mêmes vaquons à nos affaires. Le problème est de savoir si une telle notion n'est pas, tout simplement, coupable de la faute appelée : contradiction dans les termes. C'est en tout cas l'opinion de ceux qui soutiennent la thèse opposée du « holisme anthropologique », thèse selon laquelle les états intentionnels d'une personne doivent s'entendre d'états qu'elle a dans son monde anthropologique, donc avec l'histoire et l'éducation qui sont les siennes.

12.1. – LE HOLISME ANTHROPOLOGIQUE

Dans son article sur le solipsisme, Fodor ne se préoccupait pas d'établir que sa notion de « contenu sémantique étroit des états mentaux » était intelligible. Il ne tenait pas compte des arguments que Wittgenstein a opposés à toute notion de ce genre. Il est vrai qu'il mentionne une fois ces arguments, mais sans juger nécessaire de les prendre en considération. Dans le texte même de son article, il appose le label « wittgensteinien » à un raisonnement qui fait penser plutôt à la philosophie oxonienne du langage ordinaire : si Macbeth avait en fait devant lui un poignard, il serait incorrect de dire qu'il *hallucine*, car le

mot qu'on doit employer dans ce cas est « voir »¹. Dans l'une de ses réponses, celle qu'il fait au commentaire de Peter Geach sur son article, il remarque, de façon plus pertinente, que, pour Wittgenstein, « les propriétés contextuelles des pensées doivent être celles qui déterminent leur contenu »². Sans doute Fodor a-t-il ici en tête le type d'argument qu'on trouve dans le texte souvent cité des *Recherches philosophiques* (§ 337) : s'il n'y avait pas déjà en place une pratique du jeu d'échecs, il ne serait pas possible de dire de quelqu'un qu'il a formé l'intention de jouer une partie d'échecs. En attribuant une intention à quelqu'un, nous présupposons tout un contexte fait d'institutions et de coutumes. L'intention de jouer aux échecs est l'intention de jouer à un jeu bien défini, qui a ses règles. Les règles des échecs ont été fixées, elles s'imposent aux individus, elles sont transmises par apprentissage : elles ont donc le caractère d'une institution sociale. Si cette institution n'existait pas, personne n'aurait l'intention de jouer aux échecs. L'impossibilité en cause ne serait pas, bien sûr, empirique, comme si l'on voulait dire seulement que les gens n'y penseraient pas, que l'idée ne leur en viendrait pas. L'impossibilité est logique : quelle que soit l'idée qui leur vient, ce n'est pas l'idée de jouer aux échecs, s'il n'y a pas une présence institutionnelle des échecs dans leur monde.

Fodor paraît juger qu'un tel argument est trop vague pour qu'on puisse en apprécier la force et y répondre. Fort heureusement, on trouve dans l'objection présentée par Geach tous les éléments nécessaires à une pleine exposition de l'argument. A cette doctrine, Fodor donnera ailleurs³ le nom de « holisme anthropologique » (il faut sous-entendre : holisme anthropologique du *mental*). Fodor a aussitôt discerné le motif wittgensteinien de l'objection (une objection pour lui « contraire à nos intuitions »). Le mérite de l'objection de Geach est justement d'indiquer, en un raccourci décisif, comment l'argument de Wittgenstein peut s'articuler à l'occasion de la restauration, tentée par Fodor et l'école cognitive, de la perspective solipsiste des philosophes mentaux.

1. *Representations*, p. 229.

2. Les réponses de Fodor sont publiées avec son article, à la suite des commentaires des autres philosophes ou psychologues, dans : *The Behavioral and Brain Sciences*, 1980, n° 3. (Le commentaire de Geach figure p. 80-81, la réponse de Fodor p. 102.)

3. J. Fodor et E. LePore, *Holism : A Shopper's Guide*, p. 6.

L'argument de Geach est en deux temps. Il concède que le contenu des pensées n'est pas directement déterminable à partir du contexte immédiat, mais refuse de le dissocier entièrement d'un contexte historique et institutionnel.

1) Première étape : il existe en effet des pensées générales dont le sens ne dépend pas entièrement du contexte. Une distinction est ici introduite entre deux façons d'apprécier si des pensées sont les mêmes ou non : certaines pensées sont les mêmes *parce qu'elles* ont les mêmes conditions de vérité, d'autres pensées sont les mêmes *bien qu'elles* n'aient pas les mêmes conditions de vérité.

Le premier cas est celui qui sert justement à expliquer ce qu'on entend par « pensée », « sens d'une pensée », etc. Soit un examen des connaissances historiques de deux collégiens : ils ont donné la même réponse à une question s'ils ont donné pour réponse une phrase qui est vraie ou fausse exactement dans les mêmes conditions. C'est dans un sens analogue qu'on dira de deux personnes qu'elles ont eu la même pensée.

En revanche, les choses se passent autrement avec les pensées qui s'énoncent à la première personne. Geach donne l'exemple de la pensée suivante passant par la tête de quelqu'un : « Il est presque quinze heures, je dois aller à la banque retirer de l'argent avant qu'elle ne ferme. » Si deux personnes ont cette pensée, elles ont la même pensée, ou, si l'on préfère, elles ont le même contenu de pensée, le même objet de pensée, bien que chacune pense seulement à soi. Cette identité de leurs pensées est évidemment à distinguer du cas où M. Dupont pense « je dois aller à la banque avant qu'elle ne ferme », tandis que M. Martin pense « Dupont doit aller à la banque avant qu'elle ne ferme ». Dans ce dernier cas, les deux pensées sont semblables du point de vue de la sémantique extensionnelle (elles ont les mêmes conditions de vérité), mais elles ont des contenus intentionnels différents.

La distinction de ces deux façons de comparer les pensées se rattache à une considération des plus importantes sur les objets de la pensée⁴. Un contenu purement intelligible est quelque chose d'abstrait : deux personnes peuvent avoir la même pensée, et donc « la même chose en tête », bien que ces pensées portent, en réalité, sur des choses différentes. Lorsque M. Dupont pense qu'il doit aller à la banque (la sienne), il pense à son propre sujet très exactement ce que pense M. Martin à son propre sujet s'il pense,

4. Voir *infra*, chap. 19, « L'esprit objectif ».

lui aussi, qu'il doit aller à la banque (la sienne). Chacun pense ici à soi, mais ce que chacun pense à ce sujet est identique. L'abstraction qui permet de tenir les deux actes mentaux pour ayant le même contenu, bien que ces actes aient en réalité des conditions différentes d'exécution, signifie qu'une pensée est, à certains égards, susceptible d'être détachée du contexte fourni par l'histoire de celui que la pense. Elle ne dépend pas totalement de celui qui la pense, ni des choses du monde sur lesquelles elle porte.

Ce point ressortirait encore mieux si l'on adoptait à cette occasion ce qu'Arthur Prior appelle une langue logique « égocentrique »⁵. Dans l'idiome égocentrique, les pensées sont exprimées comme des « pensées sans sujet », non pas parce qu'elles ne seraient pas les pensées de quelqu'un, mais parce que tout ce qui est exprimé dans cet idiome égocentrique caractérise la personne qui s'exprime. Par exemple, les énoncés « Debout ! », « C'est l'heure, il faut y aller ! » sont des exhortations adressées à soi-même par le locuteur. De même, en idiome égocentrique, la réponse « Présent », lorsque c'est proféré par le locuteur A, veut dire la même chose que « A est présent » dans la langue de tout le monde. Dans un tel idiome, la pensée qui sert d'exemple à Geach est encore plus manifestement identique dans toutes les têtes où elle surgit : « Il est presque quinze heures, il est temps d'aller à la banque. » Cela signifierait à chaque fois que la personne qui est en train de penser cela doit aller à sa banque.

Geach concède donc quelque chose à la psychologie solipsiste. Il y a bien, en effet, une façon de donner la description de la pensée de quelqu'un qui est « opaque », qui ne permet pas de lire à travers les termes employés pour exprimer la pensée la valeur de référence. Dans l'exemple qui vient d'être donné, si nous ne connaissons que le contenu de la pensée, mais rien du contexte, nous savons seulement qu'il est pensé que quelqu'un doit aller, à trois heures de l'après-midi d'un jour non précisé, à une banque non identifiée. Par son contenu intelligible, cette pensée porte en général sur les personnes, les trois heures de l'après-midi et les banques. Il n'est pas dit précisément de quelqu'un qu'il doit aller à la banque, ni d'une banque que quelqu'un doit y aller, ni d'un certain moment de l'histoire que c'est le moment pour telle personne d'aller à sa banque.

5. A.N. Prior et Kit Fine, *Worlds, Times and Selves*, p. 30-31.

2) Vient ensuite la deuxième étape de l'argument. Même lorsque la distinction est faite entre la pensée telle qu'elle se présente dans l'esprit de quelqu'un et le contenu sémantique de cette pensée, il n'est pas possible que la description d'une pensée fasse entièrement abstraction de toute relation sémantique au milieu.

Elle [la description ci-dessus] serait totalement inintelligible si elle prétendait décrire la pensée de quelqu'un appartenant à une culture où il n'y aurait ni horloges, ni argent liquide, ni banques, ni même les moindres contes au sujet de telles choses. Il se trouve des gens pour soutenir que, même dans un tel milieu, des pensées de ce type pourraient passer par la tête de quelqu'un : par exemple s'il était frappé par la foudre et que les impulsions électriques dans son cerveau prennent sous l'effet de la secousse la configuration convenable. Tout ce que je peux dire ici, c'est qu'une telle attribution est *absurde*, et que, si des programmes de recherches reposent sur la supposition contraire, c'est tant pis pour ces programmes⁶.

L'objection de Geach relève donc bien ce que Fodor appelle le holisme anthropologique. L'attribution d'un contenu à un acte mental ne peut se faire dans l'abstraction complète d'un contexte. Or il est remarquable que ce contexte ne soit pas limité à des circonstances naturelles, comme il l'est dans la plupart des arguments externalistes (ainsi, dans les fictions d'une Terre jumelle, sur laquelle le liquide qui ressemble à notre eau n'est pas de l'eau). Il ne se réduit pas non plus à une histoire purement linguistique, comme dans la théorie causale des noms de Putnam. C'est un contexte historique global, qui inclut une pratique comme la mesure du temps, et des institutions comme la monnaie et les établissements bancaires. On retrouve l'idée de Wittgenstein selon laquelle l'activité strictement linguistique (l'échange des paroles) ne peut pas être séparée d'autres pratiques symboliques (comme celles de la mesure et du calendrier). Tel est justement le sens de la référence, que Fodor juge obscure, aux « formes de vie ». De façon générale, les notions psychologiques ne sauraient fixer l'état du sujet à un instant donné : la plupart de ces notions s'appliquent à la configuration de la conduite, à la structure du comportement, et il convient donc de respecter la

6. « Some remarks on representation », *op.cit.*, p. 81. C'est bien sûr Geach qui écrit le mot « absurde » en italiques.

condition temporelle de la manifestation de l'attribut psychologique considéré.

L'argument de Geach joue sur l'incompatibilité qui se déclare, dans un récit, entre les pensées attribuées au personnage et les conditions fixées par le scénario. On peut penser ici à la fameuse phrase impossible qui est censée se trouver dans tel feuilleton historique naïf, et qui commence ainsi : « Nous autres, chevaliers du Moyen Age... ». Il y a un paradoxe, car les conditions historiques de l'existence du sujet s'opposent au contenu de l'attribution à laquelle on voudrait procéder. Il est à noter que c'est pour une raison purement spéculative qu'on tient à donner une pensée particulière au sujet frappé par la foudre : quiconque est dans l'état physique de M. Dupont, lorsque M. Dupont pense qu'il doit aller à la banque, doit être en train de penser que lui-même doit aller à la banque (et cela même s'il n'a jamais eu l'occasion d'entendre parler d'une banque pendant toute sa vie).

On pourrait compléter cet exemple de Geach par un autre, où l'anachronisme serait dans la relation alléguée entre le sujet et le contenu de la représentation. Au début du roman d'Alexandre Dumas *Le collier de la reine*, le vieux maréchal de Richelieu offre un dîner à quelques personnes, dont M. de Cagliostro. Ce dernier, comme on sait, se prétend en possession d'un élixir de jouvence, de telle sorte que cet homme qui semble être dans la force de l'âge déclare être né il y a plus de quatre mille ans et avoir assisté aux principaux événements marquants qui ont eu lieu dans l'intervalle. Ainsi, Cagliostro se souvient d'avoir été présent à la bataille de Crécy, et aussi à celle d'Actium, et d'avoir assisté à la guerre de Troie. Par ailleurs, Cagliostro se targue de savoir prédire l'avenir. Il annonce aux convives leurs destins respectifs : Condorcet s'empoisonnera lui-même, Mme Dubarry sera décapitée, et ainsi de suite.

Dans l'hypothèse du solipsisme méthodologique, rien ne paraît s'opposer à ce que Cagliostro se souvienne du futur comme il se souvient du passé. On pourrait en effet imaginer que l'élixir introduise les phrases cérébrales correspondant aux divinations du personnage dans le module de sa mémoire (dans sa « boîte à souvenirs »). Toute phrase cérébrale présente dans cette boîte donne lieu à un souvenir. Par conséquent, rien dans la mécanique imaginée par la psychologie des états mentaux étroits n'empêcherait Cagliostro de se souvenir de la prise de la Bastille, alors que le souper est censé avoir lieu au début du mois d'avril 1784. Mais,

en romancier avisé, Alexandre Dumas s'est bien gardé de mélanger les fonctions mentales. Quand il s'agit du passé, Cagliostro se souvient d'y avoir été. Quand il s'agit de l'avenir, il en scrute les signes précurseurs dans un verre en cristal rempli d'eau.

Quel est alors le fond du désaccord entre le théoricien du solipsisme méthodologique et son critique ? L'opposition entre eux est radicale, puisque Fodor, en réponse, estime que c'est Geach qui soutient une thèse « contraire à nos intuitions ».

Pour Geach, Fodor laisse ouverte la possibilité qu'un sujet pense des pensées qui lui sont nécessairement impensables. Supposons que l'homme de Cro-Magnon soit frappé par la foudre, qu'il soit placé par la décharge électrique dans un état neuronal identique à celui de quelqu'un qui se souvient qu'il doit aller à la banque. En vertu des postulats de la théorie matérialiste de l'esprit, l'homme de Cro-Magnon doit avoir la pensée qu'il lui faut maintenant aller à la banque. Que se passe-t-il lorsque cette pensée lui vient ? Dira-t-on qu'il comprend cette pensée, puisque c'est, nous assure-t-on, son « état intentionnel » que de se représenter soi-même comme devant aller à la banque ? Il faudrait alors supposer que la foudre lui ait donné des capacités surnaturelles. Dira-t-on qu'il ne comprend pas la pensée qui lui est venue ? Cette deuxième réponse est plus tentante, mais cela revient à dire que notre homme préhistorique pense une pensée telle que penser cette pensée revienne à ne rien penser.

En revanche, pour Fodor, Geach nous demande de concevoir que deux sujets puissent être équivalents (« jusqu'à la dernière particule »⁷), et pourtant présenter des différences réelles. Si le sujet et son sosie sont en tout point semblables, alors ils sont dans le même état mental. Mais Fodor suppose sans doute que Geach lui a accordé que les deux sujets étaient en tout point semblables. Ils ne le sont pas, pourrait répondre Geach, puisqu'ils n'ont pas vécu dans des milieux semblables du point de vue des mœurs et de l'histoire. Voici donc le fond de la dispute : pour Fodor, deux sujets, à un instant donné, sont forcément dans le même état mental s'ils sont dans le même état physique ; pour Geach, deux

7. Les instruments de précision sont en général très coûteux. En revanche, les arguments physicalistes font appel à une précision dans la comparaison qui ne coûte rien aux philosophes, car personne ne se soucie de nous dire comment on fixe l'identité synchronique d'une personne « à la particule près ».

sujets ne sauraient être dans les mêmes dispositions mentales s'ils ont des histoires aussi différentes que le suppose l'exemple, et cela *quoiqu'il en soit de leur état physique à tel ou tel instant*. Bref, pour Fodor, le physicalisme nous impose de dire que l'identité physique suffit à déterminer l'identité mentale, tandis que, pour Geach, le fait que la détermination des pensées soit contextuelle nous empêche de souscrire au dogme physicaliste. Fodor n'a de cesse qu'il n'ait détaché le sujet pensant de son milieu, pour en faire un système fermé susceptible de présenter des régularités nomologiques. Geach nie qu'on puisse décrire l'état d'esprit de quelqu'un sans tenir compte de son histoire, de sorte qu'un état d'esprit, par définition, ne saurait être un état interne étroit.

12.2. – PHYSICALISME ET PRINCIPE DE SURVENANCE.

Certains arguments en faveur du physicalisme font appel à nos « intuitions » et à notre sens commun. Je suppose que de tels arguments s'adressent aux gens qui sont déjà convaincus du bien-fondé de la doctrine. Il est un argument d'apparence plus respectable : les philosophes doivent se garder de prétendre qu'ils savent déjà à quoi s'en tenir, grâce à la philosophie, dans des domaines qui n'ont pas encore été suffisamment explorés par la recherche empirique. Autrement dit, il faut se garder d'entraver la liberté de l'enquête scientifique par des spéculations philosophiques qui voudraient décider d'avance de ce qu'on peut trouver ou de ce qu'on ne peut pas trouver *en fait*. Je crois que ce principe est excellent : il n'est pas possible que le philosophe sache déjà ce que les chercheurs, qui sont sur le terrain empirique et théorique, n'ont pas encore établi.

En vertu d'un principe de genre, par lequel on reconnaît la contingence de la réalité effective, un philosophe physicaliste pourrait essayer d'invalider l'objection tirée du holisme anthropologique contre l'idée même d'un état mental étroit. Pour défendre le mentalisme, il raisonnerait ainsi : vous êtes en train de faire ce que tout le monde reconnaît être interdit, intervenir en philosophe sur le terrain d'une science empirique ; vous prétendez en effet fixer par un argument purement philosophique ce qu'il est possible à un cerveau d'accomplir. Or ce n'est pas à vous de le dire, c'est à la neurophysiologie.

Mais cette ligne de défense procéderait d'une confusion. En

fait, l'argument holiste présenté ci-dessus ne porte pas du tout sur ce que la science du cerveau peut ou ne peut pas trouver. Peut-être découvrira-t-on un jour qu'il est impossible à une créature constituée comme l'homme d'exercer l'acte mental dont le contenu intentionnel est rendu par la phrase « Il est quinze heures, je dois passer à la banque », si son cerveau ne prend pas une configuration de type XYZ. On aurait alors découvert une condition physique, et plus précisément neurophysiologique, de la capacité à penser cette pensée⁸. Cette découverte permettrait de prévoir que quelqu'un dont le cerveau ne peut pas recevoir cette configuration XYZ, *ipso facto*, ne pourra pas penser la pensée en question. Il s'agirait, notons, d'une modalité à entendre dans le sens physique (exactement comme l'impossibilité de traverser l'Atlantique à la nage, impossibilité « médicale », comme dirait Russell, et non logique). De même, quelqu'un qui est hébété, drogué, intoxiqué, ne peut pas lire la *Critique de la raison pure* comme il le ferait dans son état normal : mais on n'irait pas prétendre qu'une telle observation, aussi vérifiée soit-elle, fasse progresser l'analyse chimique des raisonnements philosophiques.

Tout ce que l'argument philosophique veut établir, c'est qu'une telle découverte, si elle était faite, et quel que soit son mérite propre, ne serait pas une découverte *psychologique*, autrement dit, qu'elle ne nous apprendrait rien qui puisse être utilisé dans une explication psychologique.

Pour qu'on ait une explication causale psychologique, il faudrait qu'on puisse faire état d'une condition *suffisante* : de même qu'il suffit que j'entende parler de tel sujet pour être irrité, de même il suffirait d'être dans l'état cérébral XYZ pour avoir la pensée en question. Mais, comme on l'a vu, une telle découverte psychologique poserait un grave problème, puisqu'elle nous imposerait d'enregistrer la possibilité naturelle d'un fait surnaturel : un bon sauvage, vivant innocemment sur son île du Pacifique, aurait la capacité inexplicable de penser une pensée qui devrait lui être impensable. En revanche, la découverte neurologique évoquée ci-dessus, si elle était faite, porterait sur une condition *nécessaire*. Mais le relevé des conditions nécessaires à l'exercice d'une activité n'entre pas forcément dans l'explication de la forme que prend cette activité.

8. Sur la distinction entre une *capacité* et une *condition* factuelle de la possession de cette capacité, voir *supra*, § 4.2.

En réalité, toute cette discussion ne concerne en rien la neurologie. Elle est une discussion entre philosophes : ceux qui sont matérialistes le sont pour des raisons philosophiques, et non parce qu'ils auraient fait des recherches plus poussées que les autres sur la matière. Plus précisément, on notera que la discussion porte, si l'on peut dire, non pas sur l'état *cérébral*, mais sur l'état, qu'on l'appelle *cérébral* ou autrement, du sujet pensant.

La thèse du holisme anthropologique est que l'état d'esprit de quelqu'un ne peut pas être un état *cérébral*. La raison de cette thèse n'est pas qu'on saurait d'avance par la philosophie ce que la science neuronale n'a encore établi qu'imparfaitement : en quoi consiste un cerveau, et quelles sont ses fonctions. L'impossibilité dont il s'agit n'a rien à faire avec les particularités du cerveau ; elle tient dans une différence métaphysique entre deux sens du mot « état ». Les états *cérébraux* dont on nous parle sont des états internes, des états déterminables sans avoir à tenir compte du monde extérieur et de l'histoire, alors que les états intentionnels sont justement des états qui sont fonction du monde historique auquel appartient le sujet. Un fauteuil est dans le même état, jusqu'à ce que l'ébéniste ou le tapissier le réparent, qu'il soit chez le brocanteur ou chez moi. Mais le contenu mental de quelqu'un dépend de son histoire et de ses repères culturels.

Les états d'esprit sont des états historiques et, pourrait-on dire, des états civils. Cette proposition peut être développée dans deux directions.

1) Si nous savons que quelqu'un est dans un certain état d'esprit, nous devons lui reconnaître une histoire compatible avec cet état, donc un passé et une destination future intelligibles à la lumière de ce présent. Si le sauvage veut jouer aux échecs, c'est qu'il a eu l'occasion d'en apprendre les règles ou d'en entendre parler d'une façon ou d'une autre. Nous retrouvons le principe de l'intelligibilité des enchaînements narratifs (cf. *supra*, § 8.6).

2) Si nous savons que quelqu'un est dans un certain état mental, nous devons lui reconnaître un état civil compatible avec le contenu de son esprit : cette personne a un statut dans un monde civil. L'état civil s'entendra ici, non pas seulement dans le sens restreint d'une position dans un système de parenté (filiation et alliances), mais plus généralement dans le sens d'une position dans un système social.

Mais, dira-t-on, c'est faire bon marché du principe selon lequel le mental est à l'égard du physique dans le rapport que les

philosophes de langue anglaise appellent *supervenience*, et qu'on peut traduire par « survenance »⁹. Oui, mais qu'est-ce donc qu'un rapport de survenance ? En réalité, il est impossible de donner une définition de ce mot anglais *supervenience* qui conviennent à tous les emplois contemporains du terme. Plusieurs auteurs paraissent croire que le principe de survenance est l'expression d'une philosophie physicaliste. Mais on dirait plus justement, je crois, que ce principe, s'il est bien compris, explique l'impossibilité de toute réduction de type physicaliste.

Le mot existait dans le vocabulaire philosophique anglais avant d'être utilisé pour le rapport du physique et du mental. On a signalé qu'il figurait déjà en anglais dans les traductions du passage difficile de l'*Ethique à Nicomaque* où Aristote explique le rapport du plaisir à l'activité¹⁰. L'anglais ne fait ici que suivre le latin, qui lui-même transpose littéralement le grec. Il n'est pas inutile de rappeler ce passage, car on y trouve déjà les traits qu'il s'agit de réunir d'un rapport entre deux réalités, dont l'une survient lorsque l'autre est donnée.

Aristote cherche à dire comment le plaisir vient s'ajouter à une activité. Le plaisir donne une perfection à l'activité : par exemple, l'exercice de la vision peut être plaisant. Mais il ne s'ajoute pas à l'activité comme le ferait un *habitus*, comme une détermination intrinsèque. « Le plaisir rend parfaite l'activité non comme une disposition immanente, mais à la façon d'une perfection supplémentaire, comme la beauté pour les hommes mûrs »¹¹. Les mots « perfection supplémentaire » traduisent le grec *epigignomenon telos*, que le texte latin de Guillaume de Moerbeke rendait littéralement par : *superveniens finis*.

Déjà l'essentiel du concept d'une relation ontologique de survenance est en place : d'un côté, nous avons une réalité qui est complètement constituée, dont la description est donnée de façon exhaustive lorsqu'on a fait le tour des propriétés intrinsèques ; de l'autre, nous avons d'autres propriétés qui conviennent aussi à cette réalité, mais dont on peut se demander ce qu'elles ajoutent, puisqu'elles n'ont pas été données dans la première description.

9. C'est la solution adoptée par Pascal Engel dans sa traduction du livre de Donald Davidson, *Actions et événements*, solution qu'il justifie dans une note p. 286-287. Engel a présenté les théories qui font aujourd'hui appel à la notion de survenance dans son livre *Introduction à la philosophie de l'esprit*.

10. Voir l'étude de Harry A. Lewis, « Is the Mental Supervenient on the Physical ? », dans le recueil *Essays on Davidson*, éd. Bruce Vermazen et Merrill B. Hintikka.

11. *Ethique à Nicomaque*, livre X, chap. 4, 1774b 30-31, trad. fr. de Jean Deffradas.

L'élément qui est *superveniens* s'ajoute à une chose qu'il ne saurait compléter. Tel est, selon l'analyse d'Aristote, le cas du plaisir éprouvé. Lorsque l'activité est exercée dans les conditions qu'elle réclame pour être pleinement exercée, cette activité est plaisante. Là où il y a une activité non inhibée, pourrait-on dire, il y a plaisir : le plaisir *survient*, s'ajoute, mais il ne s'ajoute pas comme une chose peut s'ajouter à une autre chose, il s'ajoute du seul fait que l'activité a été pleinement exercée. Selon la comparaison d'Aristote : là où l'être humain atteint sa pleine forme, son *acmé*, là il y a beauté, du seul fait que cette forme est donnée. Tout le problème de l'élément qui survient est qu'il hésite entre deux statuts, celui d'un *surcroît* et celui d'un *superflu*. S'il vient par surcroît, comment peut-il être donné du seul fait qu'une autre chose (l'activité) soit donnée ? Ne faudrait-il pas que le plaisir soit séparable de l'activité, qu'il ait une réalité propre ? Mais, si le plaisir avait une réalité qu'on puisse saisir à part, alors on pourrait imaginer que la même activité soit exercée dans les mêmes conditions, et que le plaisir ne survienne pas. Inversement, si le plaisir n'ajoute pas une réalité à celle de l'activité, n'est-il pas superflu de le mentionner ? Que le plaisir survienne n'ajoute rien à ce qui était déjà là : l'élément survenant prend alors des allures d'épiphénomène. Aujourd'hui, on parle de survenance pour articuler deux vocabulaires descriptifs A et B, par exemple physique et psychologique, selon l'ordre suivant :

1) Pas de différence d'ordre B entre deux choses *x* et *y* sans une différence d'ordre A ;

2) En revanche, il est concevable qu'il y ait une différence d'ordre A sans qu'elle se traduise par une différence d'ordre B.

Dans la philosophie morale de style analytique, on applique cela au vocabulaire moral : impossible que deux choses *x* et *y* soient exactement semblables quand elles sont décrites dans le vocabulaire A, qui est le vocabulaire naturel, et que pourtant elles soient appréciées autrement dans le vocabulaire B, qui est le vocabulaire de l'évaluation. Ce principe paraît évident, voire un peu vide. Par exemple, supposez que ce livre-ci reçoive l'évaluation morale de « livre obscène », alors cet autre livre, qui en est l'exacte reproduction, doit être également réputé obscène. On ne comprendrait pas qu'une différence soit faite entre les deux.

Qu'en est-il alors de la survenance des différences mentales sur les différences physiques ? Selon qu'on met l'accent sur le point négatif n° 1, ou sur le point positif n° 2, on donnera à l'idée de

survenance une couleur doctrinale différente. Le point n° 2 nous garantit qu'il ne s'agit pas d'une réduction matérialiste : si toute différence corporelle entraînait une différence mentale, cela voudrait dire qu'une différence mentale se réduirait purement et simplement à une différence corporelle, qu'elle serait épiphénoménale. Mais, justement, les deux vocabulaires sont distincts, et servent à décrire des aspects différents de la réalité.

En revanche, le point n° 1 semble aller dans le sens du physicalisme. C'est ainsi que l'entend Quine¹² : le physicalisme, écrit-il, n'exige pas une réduction « utopique » des événements mentaux à des événements physiologiques ou microbiologiques. Ce serait utopique parce qu'on voudrait alors qu'il y ait toujours corrélation entre un type d'état mental et un type d'état physique. Or cela ne saurait être exigé par un argument philosophique. Mais il suffit au physicaliste que toute différence mentale réponde à une différence physique (*no mental difference without a physical difference*).

La notion même d'une réalité qui « survient » a incontestablement quelque chose de paradoxal. On pourrait s'en tenir là, et accuser le « dualisme métaphysique » d'engendrer partout des paradoxes et, ici, celui de la survenance. La Métaphysique occidentale, nous dit-on, n'a cessé d'opposer et de diviser, mais nous devons surmonter ces oppositions, soit en concevant une unité des termes opposés, soit en supposant qu'il n'y a pas d'opposition du tout, mais seulement des aspects variés d'une seule et même réalité. Pourtant, ce serait passer à côté du point important. La dénonciation des « grands dualismes » traditionnels est une recette rhétorique, qui fait parfois de l'effet sur certains lecteurs, mais qui n'éclaircit rien. Ici comme ailleurs, le paradoxe signale plutôt une insuffisance de l'analyse.

Dans les deux cas considérés dans la philosophie contemporaine, le moral et le psychologique, le paradoxe est justement de chercher à ce que les propriétés classées comme « survenantes » ajoutent quelque chose à ce qui doit être déjà donné pour qu'elles surviennent. Pourtant, si c'était le cas, si elles ajoutaient quelque détermination, il faudrait que la description morale soit celle

12. « Facts of the matter » (texte de 1979, cité par Christopher Hookway, *Quine*, p. 71). A ma connaissance, Quine n'emploie pas le mot *supervenience* pour expliquer la teneur de son physicalisme, mais cela n'enlève rien à l'intérêt de sa remarque pour notre problème.

d'une propriété inhérente, donc d'une qualité intrinsèque, et il faudrait que la description intentionnelle soit celle d'un état interne, donc d'un état physique du système. En réalité, le paradoxe surgit si nous voulons à la fois marquer la différence d'ordre (en usant de l'une des acception de la notion de survenance), et en même temps l'effacer (à la faveur d'une autre acception de la même notion de survenance).

Si elle a un sens, la notion de survenance sert d'abord à souligner l'irréductibilité d'un ordre à un autre. Revenons à l'usage de la notion en philosophie morale. Que voudra dire le fait que la qualité de bonté soit « survenante » à l'égard des propriétés naturelles ? Cela voudra dire, d'abord et avant tout, qu'elle n'est pas une propriété naturelle : l'interprétation dite naturaliste des adjectifs de moralité est donc mise en échec. La grammaire superficielle ne fait pas la différence entre les adjectifs de qualités naturelles intrinsèques (par exemple, « liquide », « métallique ») et les adjectifs de caractère moral : mais la logique des prédicats que ces adjectifs expriment est différente. Si en effet le fait d'être bon se réduisait à une qualité naturelle, alors cette propriété de bonté devrait être incluse dans la description naturaliste : la liste des qualités naturelles de la chose ne serait pas complète tant qu'on n'aurait pas dit si la chose est bonne ou médiocre. Par conséquent, la notion de survenance trouve son application là où nous voulons signaler un *changement d'ordre* dans les concepts appliqués à la chose. Soit l'exemple de Platon dans le *Lachès* (191 ac) : chez les Scythes, reculer rapidement devant l'ennemi n'est pas une forme de lâcheté, puisque c'est ainsi qu'ils combattent. On dira donc que la qualité morale de la bravoure va tenir compte du comportement physique des guerriers, mais qu'elle ne peut pas être identifiée à tel ou tel type de comportement, par exemple qu'elle ne consiste pas, partout et toujours, à tenir tête à l'ennemi sans reculer d'un pouce. En revanche, il serait incompréhensible de tenir ce guerrier scythe pour un brave, et cet autre guerrier scythe pour un lâche, alors qu'ils font exactement la même chose : ils tirent leurs flèches tout en se repliant. Toutefois, cet exemple montre que la qualité morale ne survient pas purement et simplement quand la conduite physique est donnée : elle survient quand la conduite physique est donnée dans tel ou tel contexte moral. Pour que la bravoure « survienne » quand les guerriers reculent devant l'ennemi, il faut inclure le contexte des mœurs du peuple des Scythes.

On peut illustrer le principe de survenance, considéré comme un principe qui marque l'hétérogénéité de deux groupes de propriétés, par un exemple tout à fait différent, qui est indépendant des querelles du naturalisme en morale et du matérialisme en psychologie. Dans un exposé sur la philosophie du nombre de Frege, Geach écrit ceci : « Pour un genre donné de choses, c'est un *fait accidentel ou survenant* qu'il y ait tel nombre de ces choses »¹³. Geach applique aussitôt cette observation à la philosophie classique, en faisant remarquer qu'un des arguments de Descartes au sujet de la perfection divine trahit une méprise sur le concept de nombre : l'unicité ne saurait être un attribut divin, pour la raison qu'elle est clairement une propriété survenante¹⁴. On voit bien que la propriété survenante n'est ni une apparence (un épiphénomène superflu), ni un effet systématique de ce qu'est intrinsèquement la chose à laquelle elle survient. Qu'il n'y ait qu'une seule chose dans un genre donné, cela est une propriété qui survient à la chose en raison de ce qu'il y a autour d'elle. Si un athlète est le seul à être arrivé au but à tel instant, ce n'est pas en raison de ses propriétés intrinsèques, mais parce que ses concurrents ne sont pas encore arrivés.

Searle¹⁵ a aperçu que le principe de la survenance n'était pas comme tel matérialiste, et c'est pourquoi il insiste pour qu'on l'adopte dans une version causale. Nous reconnaissons ce qu'il entend par rapport de survenance causale, à la différence près du vocabulaire utilisé : il s'agit du rapport de détermination des superstructures (idéologiques) par les infrastructures (matérielles). Mais ce rapport est notoirement obscur : le matérialisme historique a toujours oscillé entre l'idée d'une dépendance complète (la superstructure est le *reflet* de l'infrastructure) et l'idée d'une mystérieuse causalité dialectique (telle que l'infrastructure puisse concéder à la superstructure une « autonomie relative », donc une réalité propre et une causalité rétroactive).

Est-ce que l'argument opposé par Geach à Fodor revient à refuser le principe de survenance ? C'est peut-être l'impression qu'en a tirée Fodor. L'objection ne nous demande-t-elle pas

13. « It is incidental to or supervenient upon any given kind of things, how many things of the kind there are » (« Frege », dans : E. Anscombe et P. Geach, *Three Philosophers : Aristotle, Aquinas, Frege*, p. 159).

14. « That there is one and only one being who has certain attributes is something supervenient upon those attributes, and cannot itself be one of those attributes » (*Ibid.*).

15. *The Rediscovery of the Mind*, p. 124-126.

d'accepter ceci : deux personnes peuvent être dans le même état physique, et pourtant ne pas être dans le même état mental ? Par exemple, l'une de ces personnes est un bon sauvage qui n'a jamais entendu parler de banque, et n'a donc pas de pensée relative à une banque, alors que l'autre est un contemporain qui se rappelle qu'il doit passer prendre de l'argent à sa banque. Voici donc une différence mentale entre eux sans différence physique.

Mais, d'abord, on pourrait répondre que la pensée en question survient quand un *monde* est donné, et non pas seulement quand un individu physique est donné. La différence entre le sauvage et le contemporain n'est pas immatérielle. Elle prend un air immatériel quand on s'arrange pour que la comparaison ne tienne pas compte des différences matérielles pertinentes, pour ne retenir que les deux individus physiques, qui sont une matière incapable de manifester la différence cherchée. C'est comme si on disait qu'il n'y a pas de différence entre déposer de l'argent et retirer de l'argent à la banque, sous prétexte qu'à un instant donné le client qui dépose de l'argent, et le client qui en retire, sont dans une situation identique « jusqu'à la dernière molécule », au moins pour ce qui est de cette opération (ils sont devant un guichet, et une pile de billets est posée devant eux, dans un cas pour être remise au client et dans l'autre au caissier). Il suffirait de faire remarquer que la différence matérielle existe, qu'elle doit être cherchée un peu plus loin, par exemple dans le livre de compte de l'employé (qui a inscrit l'argent dans la colonne « débit », ou dans la colonne « crédit », du compte de son client). Il en irait donc ici comme de la survenance de l'attribut d'être le premier à la course à l'égard de l'ensemble des résultats des participants à cette course (et non de la seule vitesse de déplacement du vainqueur).

En second lieu, il resterait à expliquer ce que veut dire, dans le principe invoqué : « un état est donné ». Quand est-il donné et comment apprécie-t-on sa durée ? Un état qui est donné a dû commencer à l'être. Pas de différence mentale sans différence physique, ce principe veut dire aussi : *pas de changement d'état mental sans un changement d'état physique*. Mais selon quelle chronologie va-t-on s'assurer de la correspondance entre les deux changements ? La chronologie qui permet de dire quand un sujet a commencé à *réciter* l'alphabet et quand il a terminé sa récitation n'est pas la chronologie dont on se sert pour dire qu'auparavant, il ne connaissait pas l'alphabet, alors que maintenant il le connaît. Ainsi, une fois de plus, le philosophe des états mentaux cherche,

ici en invoquant *sa version* du principe de survenance, à nous imposer une catégorie unique des états, une catégorie métaphysique au sein de laquelle nous pourrions ensuite distinguer, ou identifier, le mental et le physique.

Soit une différence psychologique affectant un seul et même sujet : son état mental a changé. On nous demande : comment pourrait-il changer d'état mental s'il ne changeait pas d'état physique ? Sans un changement physique, le changement mental serait irréel, extrinsèque (ou bien aurait lieu dans une substance spirituelle). Mais tout ce raisonnement suppose que le mot « état » est pris dans le même sens. Si nous confions à un physicien le soin de surveiller les changements d'état physique d'une personne, de façon à repérer celui qui correspond à son changement d'état mental, ce physicien nous demandera de lui indiquer précisément quand commence ce changement mental. Mais, justement, la plupart des changements psychologiques ne peuvent pas être datés de cette façon. Comme le note Wittgenstein, on peut bien dire : pendant une seconde, il a ressenti une vive douleur, mais non : pendant une seconde, il a ressenti un profond chagrin¹⁶. Le problème n'est évidemment pas de savoir si cela se dit, si ce langage est correct, mais si cela se comprend, si ce concept psychologique peut être employé en dehors d'une histoire plus étoffée, dans laquelle un motif et une organisation puissent se dégager de la variété même des épisodes.

12.3. – LE DÉNOMBREMENT DES PENSÉES

Ce n'est pas le principe de survenance qui oppose le holiste anthropologique et le solispiste méthodologique. Quel est donc le terrain de la dispute ? Je crois qu'il faut le chercher dans l'opposition entre un holisme et un atomisme. Qui dit *atomisme* dit projet de compter des unités de vie mentale une à une. Ce n'est pas un hasard si Fodor, lorsqu'il se demande comment distinguer entre deux états mentaux et comment reconnaître que deux personnes sont dans le même état, emploie le vocabulaire de l'*individuation*. En fin de compte, le désaccord porte sur les conditions de l'identification des pensées. Comment distinguer une pensée d'une autre pensée ?

16. *Recherches philosophiques*, II^e partie, 1.

Le mentalisme nous invite à individuer les entités mentales, et avant tout les croyances des gens comme s'il s'agissait d'entités distinctes. Du reste, dans la phrase précédente, le « comme si » est de trop. C'est littéralement que Fodor veut tenir les croyances des gens pour des entités individuelles, puisqu'il en fait des entités cognitives matérielles et localisées : le contenu de la croyance est une phrase cérébrale, et l'état de croire est une relation de l'organisme à cette phrase.

A cet égard, la philosophie mentaliste d'aujourd'hui a le mérite de donner à son exposé une clarté métaphysique qui faisait défaut à celle du XIX^e siècle. *Pas d'entité sans identité*, redit-elle avec Quine. Pour pouvoir parler d'entités mentales, il faut fixer les conditions d'individuation. La philosophie mentale classique était foncièrement atomiste : elle se proposait en effet de composer la vie mentale, dans toute sa complexité, à partir d'opérations élémentaires d'association sur des unités élémentaires (les idées primitives). Comment se donnait-elle la pluralité des unités de représentation ? Elle concevait les représentations comme des entités mentales intrinsèquement signifiantes : les idées ont une ressemblance avec les choses dont elles sont les représentations, et elles ont cette ressemblance par elles-mêmes. L'idée représentative n'est pas ici conçue sur le modèle d'un signe linguistique, mais d'un tableau figuratif. Un tel modèle *devrait* permettre de considérer que les entités signifiantes sont bien individuées, à la façon dont les tableaux peuvent l'être.

En vertu du postulat cartésien, les idées sont comme des tableaux. Comprenons que les propriétés sémantiques de ces entités mentales sont à concevoir sur le modèle du signe iconique. Supposons que je possède dans mon château une galerie de portraits. Cette galerie ne contient que des portraits. Il est concevable qu'elle en contienne plusieurs, ou bien un seul. Il est même concevable qu'à tel ou tel moment de l'histoire elle ne contienne aucun portrait (soit parce que la galerie vient d'être ouverte, et qu'on ne les a pas encore mis en place, soit parce que, par la suite, les portraits ont dû être vendus jusqu'au dernier pour payer la réparation de la toiture). L'acquisition des tableaux peut figurer le modèle empiriste de l'acquisition des concepts : elle se fait *pièce par pièce*. Voir un cheval et en retenir le signalement, donc acquérir par l'expérience le concept de cheval, c'est comme accrocher le portrait de ce cheval dans sa galerie mentale.

Dans une telle conception des pensées, il est concevable d'appliquer à la vie mentale une procédure *atomiste* d'identification des unités de sens (qu'il s'agisse des unités sémantiques du langage, ou des unités de mentalité, c'est-à-dire des unités élémentaires de la vie mentale).

Les conditions d'individuation des entités mentales semblent donc claires. D'une part, les portraits sont réellement distincts. Chaque tableau doit être acquis individuellement (même si j'en achète une collection, donc plusieurs tableaux à la fois). Sur une liste, chacun figure de façon distincte. D'autre part, la « sémantique » de ces portraits est en effet atomiste : chaque portrait est indifférent à la présence ou l'absence de ces voisins. Je puis n'avoir qu'un portrait dans la galerie : le portrait de Napoléon. Ce portrait représente le même personnage, que ce portrait soit solitaire ou qu'il soit entouré d'autres portraits. La valeur sémantique du signe iconique ne dépend pas de l'insertion de ce signe dans une série ou dans un système. Le fait que je possède trois portraits de Napoléon peut affecter mon interprétation critique de ces toiles, mais non pas renforcer ou affecter en quoi que ce soit la propriété sémantique de chacune d'elles. Par ailleurs, mon portrait de Napoléon n'est ni plus ni moins un portrait de Napoléon si je l'accroche à côté d'un portrait de l'amiral Nelson.

Ainsi, la présence d'un tableau dans ma galerie n'exige rien et n'exclut rien : chacun d'eux est un atome, au sens d'une existence distincte qui compte pour une unité du genre considéré. Un tableau est tout autant un tableau s'il est tout seul ou s'il est présent parmi d'autres. Les relations entre les tableaux restent extérieures à la réalité physique, comme à la réalité picturale et à la réalité sémantique de chacun d'eux. Fodor voudrait retrouver ces conditions d'individuation pour les entités mentales qu'il nous demande de postuler. On pourrait compter les croyances une à une. Du coup, il serait possible d'avoir une croyance unique ou isolée, puisque l'identification de cette croyance est indépendante de la possession d'autres croyances.

Toutefois, la belle clarté de la doctrine classique de l'esprit représentateur s'évanouit lorsqu'on se souvient que les idées représentatives sont seulement comparées à des tableaux. Comme les tableaux, elles présentent à l'esprit quelque chose qui se trouve ailleurs (s'il se trouve quelque part). Mais les idées représentatives ne peuvent pas être des images d'ordre mental. En effet, toute la doctrine représentationniste tient dans le principe sans cesse

invoqué : pour penser à une chose d'un genre quelconque A (chèvre ou chimère), par exemple quand je rencontre un A dans la campagne ou que j'en rêve, ou encore que j'en parle, il faut que mon esprit possède en soi-même la représentation d'un A. Il s'ensuit que la représentation interne ne peut pas être un tableau mental, au sens d'un signe iconique qui serait constitué par un matériau mental au lieu de l'être par un matériau physique. Sinon, il y aurait la possibilité de distinguer, comme on le fait pour les tableaux peints sur des toiles tendues ou sur des plaques de bois, les propriétés physiques du support des propriétés figuratives de la représentation elle-même. Par exemple, le portrait peint sera fragile (par sa constitution physico-chimique) et de style classique (par sa constitution figurative). Il faudrait donc reconnaître sur le signe mental ce qui y est figuré comme on reconnaît sur la toile tendue dans son cadre les traits de Napoléon. Mais il y aurait évidemment une régression à l'infini, puisque la possession de l'idée était la condition de la reconnaissance du contenu représenté à la surface du tableau physique.

La question de l'identité à laquelle nous arrivons peut paraître difficile ou subtile. Je dois indiquer en quoi elle est centrale pour toute discussion sur la métaphysique des états d'esprit. J'introduirai du même coup l'écheveau des questions qui devront être examinées dans une deuxième partie de cette enquête sur les conditions de l'esprit.

Partons de l'interrogation suivante : est-ce qu'en demandant un critère d'identité pour les pensées on présuppose que les pensées sont des individus, qu'elles doivent être individuées ? Dans ce cas, il pourrait sembler que la philosophie physicaliste l'a déjà emporté dans la dispute, puisqu'on ne pourrait pas dire si deux personnes pensent la même chose sans sous-entendre que leurs pensées sont des individus. Mais comment les pensées seraient-elles des individus si elles n'étaient pas des individus *physiques* ?

Il semble en effet que nous possédions deux grands paradigmes pour notre concept d'individu : les nombres, et des objets physiques tels que par exemple les moutons. Les nombres sont l'exemple même d'objets bien individués. On pourrait dire qu'ils sont faits pour cela, pour être bien distincts les uns des autres. Mais ce sont des objets formels ou idéaux. Les pensées ne peuvent pas être bien individuées comme des nombres. En effet, les pensées ont, à la différence des nombres, une place dans l'histoire.

Pour le partisan de la psychologie mentaliste, cette place est causale. Mais, même si nous refusons que cette place soit causale, nous considérons que les pensées ont une place historique : car l'argument du holisme anthropologique vise justement à rappeler que le contenu d'un acte de penser (contenu par lequel il ressemble ou se distingue d'autres actes de penser) dépend d'un contexte social et historique. Les pensées ne paraissent donc pas pouvoir être individuelles à la façon des nombres.

Donc, conclut le partisan d'une identification atomiste des pensées, les pensées sont plutôt comme les moutons, qui, eux aussi, fournissent un matériau favorable à l'exercice du dénombrement. On ne sait pas toujours où finit un nuage et où commence son voisin, mais on sait toujours où finit un premier mouton et où commence son voisin : le passage de l'un à l'autre n'est pas graduel.

Mais nous devons ici considérer une objection que fait à ce sujet Castoriadis¹⁷ : on peut dire combien de chèvres il y a sur la route, mais pas combien de représentations il y a dans un rêve. Nous pouvons dire combien font deux chèvres et deux chèvres. Mais comment compterions-nous les représentations qu'il y a dans un rêve ou dans une histoire ? S'il y a deux figures paternelles dans le rêve, est-ce deux fois la même signification « père », ou bien y a-t-il deux significations ? Si l'une des figures porte une barbe et l'autre un chapeau, combien cela fait-il de significations ?

Cette objection doit, je crois, être retenue : personne ne peut compter des significations. Ceux qui ont étourdiment supposé qu'on pouvait le faire ont compté autre chose que des significations, ou bien ils n'ont rien pu dire d'intelligible. En fait, Castoriadis opposait cette objection à la métaphysique du structuralisme, ou plus exactement à la métaphysique de ce qui a été appelé plus haut « matérialisme psychique ». Ce structuralisme enseignait qu'il fallait, dans tout domaine d'ordre symbolique, découper le domaine en unités d'ordre élémentaire (sur le modèle linguistique des phonèmes) et constituer, par une combinaison de ces unités, les « syntagmes » toujours plus complexes que sont les paroles, les rêves, les mythes, les drames et les civilisations. Ces théories prétendaient *compter* des significations : cette prétention suffit à les réfuter.

17. *Les carrefours du labyrinthe*, p. 57 (voir aussi p. 210).

Le réel se prête jusqu'à un certain point à une analyse extensionnelle, si l'on entend par là une analyse qui tient pour équivalents les termes coextensifs (les prédicats qui s'appliquent exactement aux mêmes choses). Mais il n'en va plus de même dans l'ordre des significations : dans une histoire ou dans un rêve, il y a une foule de significations, mais cette foule ne se laisse pas enrégimenter dans une analyse ensembliste. On ne peut pas en épuiser la pluralité en dressant la liste des éléments, car la multiplicité des significations ne peut pas être exprimée par nous comme une « collection d'objets définis et distincts »¹⁸.

Plus généralement, Castoriadis fait une critique d'un préjugé tenace des philosophes et de tous ceux qui s'en inspirent, souvent à leur insu : tout ce qui existe existe sous une forme *déterminée*. Tout ce qui existe est précis, déterminé, bien saisissable. Si par hasard quelque chose montre de l'indétermination, du flou ou du vague, alors cette chose prouve par là qu'elle est, sinon totalement illusoire, du moins de second rang.

Pour ma part, je tire de cette critique les leçons suivantes :

1) Le préjugé selon lequel le réel authentique est déterminé doit en effet être rejeté. Il est exact que ce dogme figure en bonne place dans la tradition philosophique, et qu'il reçoit chez certains penseurs la dignité de principe de la raison. Pour ces penseurs, qu'on dira, au sens propre, *déterministes*, il peut arriver – il arrive malheureusement sans cesse, peut-être toujours – que nos représentations des choses soient imprécises, vagues, indéterminées. Mais ce défaut ne saurait affecter les choses : elles sont ce qu'elles sont avec un degré entier de détermination. A ces déterministes on peut opposer ceci : l'indétermination se conçoit comme une moindre détermination, par contraste avec une plus grande détermination. Mais de quoi parlons-nous ici, quand nous opposons le plus et le moins de détermination ? Nous parlons de *représentations* plus ou moins déterminées. Le principe de la détermination des choses repose donc sur un transfert illégitime : d'une différence qui est pertinente lorsqu'on compare deux représentations de la réalité, on tire une thèse sur le rapport général de la représentation à la réalité, par une confusion entre la réalité et une représentation supposée exhaustive de la réalité. Une représentation qu'on nous donne peut être entièrement déterminée ou encore indéterminée sous tel ou tel rapport (relati-

18. Cantor, cité par Castoriadis (*ibid.*, p. 204).

vement aux questions que nous avons posées). La réalité, elle, n'est ni déterminée, ni indéterminée.

2) La critique du concept traditionnel d'identité est une œuvre salubre, si cette critique est entendue dans le sens d'une critique de l'illusion d'une métaphysique générale¹⁹. Une telle discipline devrait traiter de l'unité et de la pluralité, de l'identité et de la différence, de l'individu et des relations, sans prendre en considération un domaine particulier. Elle devrait en particulier exposer ce qu'il faut entendre par « être » et par « identité » avant toute division de l'enquête philosophique en « ontologies régionales », parmi lesquelles l'ontologie de la nature et l'ontologie de l'esprit. Un tel projet ne peut conduire qu'à une impasse : comment pourrait-on s'interroger sur les conditions de l'identification sans prendre en considération le genre de choses qu'on voudrait identifier ? L'« ontologie formelle » dont nous parle le rationalisme est un mirage.

3) Mais il va de soi que cette critique indispensable des préjugés de la philosophie dont nous héritons ne retire rien de sa valeur à une question comme celle-ci : est-ce que deux personnes pensent la même chose, ou est-ce qu'elles pensent différemment ? Et, si cette question est pleine de sens, il nous appartient de proposer un critère d'identité pour les pensées.

Revenons à l'exemple du rêve dont il faudrait dénombrer les représentations ou les significations. Ou plutôt, pour satisfaire au principe d'extériorisation du mental, remplaçons ce rêve par une grande peinture figurative : *l'Enlèvement des Sabines*. Impossible en effet de dire combien il y a de significations ou de représentations dans le tableau de Poussin, mais pourquoi ? On ne le peut pas parce qu'il faudrait pour cela dénombrer les *choses* représentées. L'impossibilité ne tient donc pas au fait que les représentations soient justement des représentations, et non pas des choses. Car l'impossibilité serait la même s'il nous fallait dénombrer des choses dans une partie, même étroitement circonscrite, du monde. On ne peut pas dire combien il y a de choses (d'entités, d'existences distinctes) dans l'événement historique de l'enlèvement des Sabines. Par conséquent, dans un cas comme dans l'autre, l'impossibilité tient aux concepts eux-mêmes. S'il est impossible de compter des choses, ce n'est pas parce qu'il n'y aurait pas plusieurs choses, ou parce que les choses seraient

19. Voir ci-dessus, à la suite du chap. 4, la note sur la métaphysique.

essentiellement fuyantes, mais parce que le concept de chose n'est pas destiné à être appliqué dans un exercice de dénombrement. Il en va de même du concept de signification. Ce concept n'offre pas un critère d'identité.

Par cette réflexion, nous retrouvons l'enseignement de Frege. La grande leçon d'une philosophie de l'arithmétique comme celle de Frege est que les concepts arithmétiques ont un statut différent de celui des concepts descriptifs. On parle de la « quantité » comme d'une catégorie à côté de la qualité, de la relation, etc. Mais la blancheur est une propriété de la nappe, et le fait d'être de taille plus petite que son voisin de droite est une propriété de ce monsieur sur la photographie. En revanche, le fait que les personnes qu'on voit sur la photographie soient deux n'est ni une propriété de ces personnes, ni une propriété de notre représentation. Bref, comme dit Frege, on ne peut se faire du nombre ni une conception « physicaliste », ni une conception « psychologue »²⁰. La solution de Frege tient dans le « principe du contexte » : ne pas s'interroger sur le sens des mots (comme par exemple les termes désignant des nombres) à l'état isolé, mais regarder le rôle qu'ils jouent dans une proposition. Pour ce qui est du nombre, nous pouvons considérer les énoncés d'égalité numérique : il y a autant de choses de type A que de choses de type B. Mais cette solution fait apparaître que nous ne pouvons dénombrer qu'à la condition d'avoir annoncé de quel genre de choses nous faisons le compte.

Reste à savoir comment ces réflexions sur les notions d'identité et de dénombrement peuvent être appliquées à notre problème : comment dire si deux pensées sont identiques ou différentes. Sur ce point, Geach a explicité la leçon de Frege dans un texte qu'il convient de mettre sous les yeux du lecteur.

Dans le passé, de grands progrès intellectuels ont été accomplis chaque fois que des gens ont échangé la question de savoir ce qu'EST un A contre la question de savoir ce que c'est que d'être le même A. Le traité euclidien sur les proportions contient une définition qui nous dit ce qu'une raison EST ; cette définition est parfaitement futile et n'est jamais utilisée ; et ensuite il y a une autre définition donnant les critères d'identité pour des raisons [*the criteria of identity for ratios*] ; cette seconde définition est un chef-d'œuvre, et elle montre comment procéder dans le cas des

20. *Les fondements de l'arithmétique*, § 106 (trad. fr. de Claude Imbert, p. 226).

raisons irrationnelles²¹. Frege connaissait bien son Euclide, et j'ai le sentiment que cela doit lui avoir donné l'idée de mettre fin à des siècles de bavardage au sujet de qu'EST un nombre, en considérant plutôt le critère d'identité pour les nombres. C'est là la voie qui permet d'aller de l'avant. J'ai lu un jour qu'on reprochait à un texte sur les *Gedanken* [pensées] frégeennes de ne pas fournir « une explication philosophique de ce que SONT les pensées »²² ; mais, si seulement nous avons un bon critère d'identité pour les *Gedanken*, nous pourrions probablement nous passer d'une telle explication²³.

Geach, dans ce texte, généralise la leçon qu'il tire d'Euclide et de Frege. Il lui semble qu'on gagne toujours à éviter l'interrogation essentialiste : qu'est-ce qu'une chose du genre A ? S'il écrit ici malicieusement le mot ETRE en capitales, c'est manifestement pour indiquer qu'il aperçoit un lien entre une forme traditionnelle d'interrogation qui passe pour profondément philosophique (qu'en est-il de l'ETRE du nombre ?) et celle des définitions d'Euclide qui ne sert à rien et qui n'éclaire pas. Pour lui, la véritable définition, non seulement pour le mathématicien, mais pour le philosophe, est celle qui sera utilisée dans les démonstrations : car c'est elle qui nous parle vraiment de *ce qui fait* que quelque chose est un nombre, donc de ce qui constitue formellement le nombre comme tel.

Le procédé euclidien n'est pas resté entièrement méconnu dans l'histoire de la philosophie. Leibniz s'y réfère en termes exprès lorsqu'il doit donner la définition d'une place²⁴ : il explique qu'on ne peut pas dire ce que c'est qu'une place, qu'il faut se contenter de dire ce que c'est, pour deux choses, que d'être à la même place. Toutefois, Leibniz semble penser que ce procédé est un pis-aller,

21. Geach fait ici allusion respectivement aux définitions 3 et 5 du livre V des *Éléments* d'Euclide. Dans la définition 3, la raison (*logos*) est définie comme une sorte de relation quantitative entre deux grandeurs homogènes. La définition 5 répond à la question : qu'est-ce que c'est pour des grandeurs que d'être dans la même raison ? Heath, dans son commentaire, remarque que la définition 3 ne sert à rien par la suite (Euclid, *The Thirteen Books of the Elements*, translated with introduction and commentary by Sir Thomas Heath, t. II, p. 117).

22. L'allusion va, semble-t-il, à une critique adressée par Michael Dummett à Geach dans *The Interpretation of Frege's Philosophy* (p. 268).

23. Ce texte est extrait d'une réponse de Geach à ses commentateurs, réponse publiée dans le volume *Peter Geach : Philosophical Encounters*, édité par Harry A. Lewis (p. 292).

24. Cinquième réponse à Clarke, § 47 (dans : *Correspondance Leibniz-Clarke*, présentée par André Robinet, p. 145).

une solution de remplacement pour le cas où nous ne pouvons pas donner une définition en bonne et due forme.

L'idée qu'on rend compte de ce dont on veut parler en proposant un critère d'identité a une portée absolument générale. La critique de Geach porte sur une certaine façon d'orienter l'enquête philosophique, celle qui invite les gens à tourner leur attention vers un noyau essentiel de la chose à définir. (Cette invitation est d'ailleurs plus fréquente dans les manuels ou les introductions didactiques que dans les textes où se fait le véritable travail du philosophe.) Ce noyau éidétique, il faudrait en restituer la teneur en termes généraux. Qu'est-ce qu'un nombre ? Tant que la philosophie de l'arithmétique ne l'aura pas dit, les arithméticiens ne savent pas de quoi ils parlent. Qu'est-ce qu'une pensée ? Qu'est-ce que ce sens qu'il faut comprendre pour comprendre une phrase ? Tant que la philosophie du langage ne l'aura pas exprimé dans une définition, l'analyse logique est irresponsable, car le logicien ne peut pas définir ce qu'il analyse. Peut-être n'est-il pas inutile d'ajouter que ce qui est ici critiqué n'est pas l'emploi du mot « être » lui-même, comme si c'était un mot maléfique à éviter ou à raturer. La critique porte sur l'illusion d'une tâche éidétique de la philosophie. Il est vrai que nous sommes habitués à lire que la philosophie se définit par « la question de l'être »²⁵. Mais le mot « être » n'est pas l'élément décisif de la question : il est facile de transcrire la question portant sur « ce que c'est qu'être A » en une question portant sur le critère d'identité des choses A, sur « ce que c'est pour une chose x que d'être le même A qu'une chose y ». Si la « question de l'être » est ici critiquée, ce n'est pas parce qu'il ne devrait pas être question de l'être en philosophie. C'est parce que le style même de la question « qu'est-ce que c'est pour un A que d'être un A ? » a quelque chose d'égarant ou de paralysant : elle invite à donner une réponse, tout en laissant entendre qu'on refuse d'avance toutes les possibilités de réponse, sauf une. La seule réponse acceptable serait celle qui exprimerait la teneur d'une « intuition donatrice » de la chose même. Nous cherchons en vain cette expérience d'un contact avec l'essence de la chose même, et nous

25. C'est sans doute le résultat d'un siècle de controverses sur le point de départ de la philosophie : faut-il aller du connaître à l'être, ou de l'être au connaître ? Cette controverse devient sans objet quand on s'avise qu'historiquement la philosophie n'a sans doute pas un et un seul point de départ, et qu'en pratique chacun part du point où il se trouve en fait.

ne sommes pas sûrs de comprendre sous ce signalement intuitionniste ce qu'il faudrait avoir eu pour savoir ce que la chose EST.

Dans le texte cité ci-dessus, la recherche d'un critère d'identité concerne les pensées frégéennes, donc les objets de pensée et non les actes cogitatifs²⁶. Mais, justement, la question ici discutée est de savoir si deux personnes qui expriment leurs jugements dans des phrases dont le contenu sémantique est le même (elles ont les mêmes conditions de vérité) ont fait le même acte mental, s'ils ont les mêmes pensées en tête, si leurs actes mentaux sont les mêmes.

On nous parle d'identifier les croyances en comptant les phrases mentales, les unités de sens. Mais qu'est-ce qui va servir d'unité de compte ? Combien y a-t-il de croyances dans un *credo* ? Il serait ridicule de dire qu'il y en a autant que de phrases. Combien y a-t-il de croyances ramassées dans un article d'un *credo* ? Il serait ridicule de dire qu'il y en a autant que de mots, et même que de mots ayant une valeur sémantique. En réalité, le dénombrement des pensées ressemble plus au dénombrement des fonctions à remplir dans un système complexe qu'au dénombrement des lapins dans un clapier. Si nous comptons des lapins, le niveau d'individuation est fixé une fois pour toutes par le concept de l'espèce. Un lapin se divise en morceaux de lapin, et non en petits lapins. Il n'arrive jamais que ce qui vient d'être compté comme un exemplaire de l'espèce des lapins doive être tenu, à d'autres égards, pour un couple de lapins, ou qu'il apparaisse comme une partie intégrée d'un lapin d'ordre plus élevé. C'est dire que l'identification des pensées se fait dans des conditions tout à fait différentes, puisqu'une pensée peut être divisée en plusieurs pensées, exactement comme une responsabilité dans un travail collectif peut être divisée en plusieurs responsabilités, qu'on répartira entre plusieurs personnes. Il semble donc que l'identification des pensées doive se faire plutôt sur un mode holiste, par différenciation selon un contraste.

*

**

26. « J'entends par pensée [*Gedanke*], non pas l'acte subjectif de penser, mais son contenu objectif, lequel peut être la propriété commune de plusieurs sujets » (« Sens et dénotation », dans : Frege, *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. de Claude Imbert, p. 52).

Si la philosophie mentale parvenait à engendrer une psychologie scientifique, cette psychologie serait solipsiste. On s'empresse aussitôt de nous rassurer : ce solipsisme est méthodologique, il n'est pas ontologique. La méthode dont on nous parle est celle que la philosophie mentale veut prescrire aux sciences de l'esprit. Le solipsisme des états étroits de l'esprit exprime en fait la décision de donner aux disciplines étudiant les phénomènes de l'esprit la même métaphysique qu'aux sciences naturelles.

La conséquence, nous venons de le voir, est qu'une telle psychologie naturelle ne pourrait pas nous parler de l'esprit, c'est-à-dire des pensées. Le vocabulaire mental est foncièrement historique, ce qui est une autre façon de dire qu'il y a des conditions historiques du sens. Les paroles et les pensées d'un sujet ont le sens qu'on doit leur reconnaître dans son monde, elles ne sauraient en être dissociées.

Une telle conclusion sera jugée inquiétante par les philosophes qui inclinent à l'atomisme philosophique. Il convient de reconnaître que certains motifs de leur inquiétude sont justifiés, même et surtout si l'on ne partage pas le préjugé atomiste. Le holisme anthropologique ne revient-il pas à soutenir que les pensées d'un sujet ne peuvent pas être identifiées par quelqu'un qui ne saurait pas dans quel monde vit ce sujet ? Or le monde qu'il faudrait connaître pour savoir ce que pense le sujet n'est pas seulement un monde naturel. Si c'était un monde naturel, on pourrait peut-être en renvoyer la détermination à l'instance omnisciente d'une science physique à venir, comme dans les doctrines « externalistes » de la signification. Mais, justement, le holisme anthropologique a insisté sur le caractère historique et humain de ce monde : c'est un monde culturel, qui contient des institutions comme le calendrier, la monnaie, la banque, le jeu d'échecs.

En donnant aux pensées le contexte historique d'un ensemble d'institutions et d'un passé formateur, le holiste croit peut-être qu'il s'est borné à distinguer les sciences de l'esprit d'avec les sciences naturelles. Mais est-ce qu'il n'aurait pas plutôt ruiné toute possibilité d'une science de l'esprit *empirique* ? La contextualisation de l'esprit pourrait bien se heurter à l'alternative suivante : ou bien elle équivaut à un relativisme, ou bien à un idéalisme absolu. Un relativisme, si le contexte de l'esprit d'autrui se trouve être finalement le contexte de l'esprit de l'enquêteur. Un idéalisme absolu, si nous assistons à l'évanouissement de la

différence entre une étude du concept d'esprit et une étude de la réalité effective de l'esprit.

Les objections atomistes contre le holisme sont autant de façons de nous signaler certaines conséquences d'un refus d'identifier les significations en les individualisant²⁷. Or ces conséquences sont déjà connues, elles ont déjà été tirées, par exemple par Hegel quand il écrit : « L'individualité est ce qu'est son monde en tant que c'est le sien »²⁸. Dès qu'on cherche à saisir l'individu historique, on est renvoyé au monde dans lequel il est cet individu. Malheureusement pour l'« entendement » (*Verstand*), qui voudrait alors pouvoir expliquer l'individu par son monde, comme Taine prétendra le faire avec la triade de la race, du milieu et du moment, il en va de même du côté du monde : dès qu'on cherche à saisir le monde dans lequel l'individu historique est tel individu, on se trouve saisir le monde d'une individualité. Hegel écrit encore : « *Qu'est-ce* qui doit avoir une influence sur l'individualité ? Ou, ce qui revient au même, *quelle sorte* d'influence quelque chose doit-il avoir sur l'individualité ? Cela dépend de l'individualité elle-même. On dit : *voici pourquoi* cette individualité est devenue *cette individualité déterminée*, mais cela ne veut rien dire d'autre que : *ce qu'elle est devenue, elle l'était déjà* »²⁹. De fait, cet effet de miroir fait penser à ces recherches sur les causes d'un phénomène historique singulier, par exemple les causes qui ont provoqué la guerre de 1914. L'analyse dégage un mécanisme générateur si spécial qu'il n'a pu jouer qu'une fois : les particularités des causes reproduisent si bien les particularités de l'effet qu'on en vient à se dire qu'il s'agit en réalité de la même chose sous deux aspects différents. Le monde qui produit la guerre mondiale est en réalité le monde de cette guerre, le monde déterminé à partir d'elle. On cherchait des circonstances, donc des éléments contingents, et on semble trouver partout de la nécessité, une nécessité qui reste à assigner : est-elle dans l'histoire elle-même, ou dans l'interprétation de l'historien, dans la façon dont il se saisit de son matériau ? Est-ce une nécessité dérivée du concept d'esprit, ou est-ce une nécessité dérivée des conceptions propres à un chercheur particulier, qui fait valoir sa perspective subjective ?

27. Voir ici : J. Fodor et E. Le Pore, *Holism*. Ces arguments seront examinés plus loin (cf. *infra*, ch. 13).

28. *Phänomenologie des Geistes*, édité par J. Hoffmeister, p. 227.

29. *Ibid.*, p. 225.

Ainsi, cette réflexion sur les conditions de l'esprit s'achève, dans un premier temps au moins, par l'expression d'une perplexité. Cela est sans doute préférable à un vain triomphe spéculatif, mais il s'ensuit que l'enquête doit être déclarée incomplète. Nous avons pu mesurer la force de l'argument holiste contre les présupposés de la philosophie mentale. Pourtant, nous ne pouvons pas encore tourner ce résultat critique en une solution de la difficulté rencontrée. Si les représentations ou les pensées ne peuvent pas être identifiées, alors elles sont irréelles. Le mentaliste, le physicaliste et l'atomiste ont entièrement raison d'y insister : si nous ne pouvons pas dire quelle différence il y a entre ce que pense une personne A et ce que pense une personne B, alors nous ne pouvons pas dire non plus quelle différence il y a entre le fait de penser comme A et le fait de penser comme B. Mais, si nous ne pouvons pas le dire, nous devons accepter la conséquence : il revient au même d'avoir une pensée ou une autre. Dans ce cas, les pensées n'ont aucune importance, car rien ne peut être déterminé dans l'ordre du mental. Il va de soi que, dans cette hypothèse, les titres d'une enquête à se présenter comme une *science* morale, une science de l'esprit, seraient irrecevables : il n'y aurait aucune connaissance digne de ce nom dans ce domaine, faute de pouvoir identifier cela dont on voudrait parler.

Il paraît donc impossible de renoncer à identifier les pensées. Mais comment les identifier sans les individuer ? Tant que le partisan d'un holisme du mental ne l'aura pas dit, il pourra encourir le reproche de n'avoir donné qu'une formule creuse. En pratique, lui dira-t-on, sa position ne se distingue pas de celle d'un « nihiliste » du mental, c'est-à-dire de quelqu'un dont le scepticisme s'exprimerait ainsi : nous ne savons rien de ce que pensent ou croient les gens, tout ce que nous connaissons est, si l'on peut dire, leur orthographe ou leur vocifération, les lettres ou les sons qu'ils emploient quand ils écrivent ou prononcent leurs pensées.

Le holisme du mental (ou du sens) a mauvaise réputation. Il faut reconnaître que ce discrédit est en partie mérité. Pourtant, on observera que les expressions confuses données à la position holiste le sont souvent par des penseurs qui sont en réalité des adeptes de l'individualisme, et qui ne font qu'exprimer la limite de leur atomisme. Pour eux, une analyse doit être une décomposition en atomes. S'il se trouve que la décomposition en unités individuelles n'est pas possible, il ne reste, paraissent-ils penser, qu'à se résigner, ou bien à donner le nom de « dialectique » à cet échec

analytique. On trouve un exemple, peut-être un peu caricatural, de ce virage de l'atomisme dogmatique au holisme extravagant dans une page où Sartre parle du langage. Si le langage était analysable, il devrait l'être en unités matérielles, donc inertes. Cela est en partie vrai, dit Sartre, et il ajoute qu'il en résulte une conséquence accablante : le sens d'un mot que j'emploie est modifié chaque fois que quelqu'un d'autre emploie ce même mot. « Les mots vivent de la mort des hommes, ils s'unissent à travers eux ; chaque phrase que je forme, son sens m'échappe, il m'est volé ; chaque jour et chaque parleur altère pour tous les significations, les autres viennent les changer jusque dans ma bouche »³⁰. Mais le langage n'est pas que matière inerte, il est aussi une activité humaine. En tant que « praxis », le langage est un tout, ce que Sartre explique ainsi : « (...) La phrase est une totalisation en acte où chaque mot se définit par rapport aux autres, à la situation et à la langue tout entière comme une partie intégrante d'un tout. Parler, c'est changer chaque vocable par tous les autres sur le fond commun du verbe ; le langage contient tous les mots et chaque mot se comprend par tout le langage, chacun résume le langage en lui et le réaffirme »³¹. Le moins qu'on puisse dire est que ce holisme du mot total n'est pas plus convaincant que l'atomisme des mots inertes qu'il est censé corriger.

Dans la première partie, qui prend fin ici même, du présent ouvrage, je me suis efforcé de montrer qu'une théorie mentaliste de l'esprit était forcément incohérente, et qu'elle se heurtait à une objection holiste décisive : quand on veut identifier les pensées de quelqu'un, on ne peut faire abstraction du contexte historique. Mais supposons qu'on veuille tenir compte du contexte : pourrait-on identifier quoi que ce soit ? Le procédé de l'identification par individuation d'entités indépendantes les unes des autres ne saurait être une identification de *pensées*. Il reste à savoir si l'idée d'un holisme du mental n'exclut pas, elle aussi, le discernement des pensées, faute cette fois de pouvoir *distinguer* une pensée d'une autre. Il reste ainsi à faire la preuve que, si l'atomisme du mental est en effet incohérent, le holisme du mental, lui, peut être exposé de façon cohérente.

30. *Critique de la raison dialectique*, p. 180.

31. *Ibid.*, p. 181.