

Enjeux et limites de la critique de l'empirisme de John McDowell

D. Seron, journée d'étude "Science et expérience", 22/02/2008.

Mon ambition ici est assez modeste. Je voudrais simplement vous faire part de quelques réflexions sur certains enjeux épistémologiques de l'"empirisme minimal" exposé par John McDowell dans son ouvrage *L'Esprit et le monde* de 1994 (réédité en 1996 avec une nouvelle introduction). Je commencerai par décrire dans ses grandes lignes la position de McDowell en épistémologie, en me focalisant sur sa critique de l'empirisme, qu'il qualifie lui-même de kantienne. Car d'après McDowell, Kant nous réveille de notre sommeil empiriste. Ensuite, j'indiquerai quelques points qui me paraissent faire problème ou, en tout cas, susciter l'interrogation.

Une première constatation s'impose avant toute autre considération, c'est que le projet de McDowell est d'abord de nature épistémologique. Ce projet épistémologique est selon moi remarquable pour deux raisons au moins. Premièrement, c'est un projet fondationaliste. La question qui anime ce projet est celle de la fondation dans l'expérience: des jugements empiriques peuvent-ils en général être fondés dans l'expérience? et, si oui, comment cela est-il possible? La solution de ce problème dans *L'Esprit et le monde* est ce que McDowell appelle son "empirisme minimal" (McDowell 1996, p. xi) ou son "empirisme modéré". Il s'agit d'une position intermédiaire entre le cohérentisme davidsonien et l'empirisme classique du "Mythe du Donné". Il faut en outre remarquer que cette interrogation épistémologique a des conséquences qui ne sont pas strictement épistémologiques. Outre d'importantes implications dans le domaine de l'anthropologie philosophique ou de la philosophie de l'esprit, cette interrogation culmine, pour ainsi dire, dans ce que McDowell appelle une "question transcendantale", à savoir: "Comment un contenu empirique est-il possible?" (McDowell 1999, p. 4.) Il n'est pas facile de déterminer avec exactitude ce que signifie ici "transcendantal", mais il faut en tout cas y voir quelque chose qui va au-delà du simple point de vue épistémologique (voir par exemple Ginsborg, 292-293). Seconde particularité: la voie choisie par McDowell pour mener à bien son projet d'empirisme minimal est, comme je l'ai suggéré déjà, le retour à Kant. C'est pourquoi la philosophie de McDowell est tout sauf une philosophie du langage. Comme chez Kant — ou du moins comme chez Kant tel que le voit McDowell —, on va s'intéresser prioritairement à l'esprit ou plus précisément à la pensée (cf. McDowell 1996, 124).

Le point de départ de McDowell dans *L'Esprit et le monde* est un certain dualisme — le "dualisme du schème et du contenu" — décrit et critiqué par Davidson dans une conférence célèbre qui remonte à 1973, intitulée "Sur la véritable idée de schème conceptuel" (Davidson 1984). Je ne parlerai pas davantage de ce texte de Davidson. Ce qui est intéressant ici, c'est que McDowell va proposer une lecture kantienne de ce "dualisme du schème et du contenu" évoqué par Davidson. Lecture kantienne qui se justifie à ses yeux par le fait que ce dualisme repose (je le cite) sur un "arrière-plan kantien" (*Kantian background*) (McDowell 1996, p. 4). Cet arrière-plan kantien, poursuit McDowell, est le dualisme de l'expérience et de la pensée, ou de l'intuition et du concept. Plus précisément, il s'agit d'un dualisme affirmant l'irréductible opposition suivante. D'une part il y a le *contenu*, c'est-à-dire les intuitions, le *Donné* (McDowell 1996, 4), qui représentent la sphère de la réceptivité et que McDowell associe aussi au règne de la nature ou du "monde". D'autre part il y a le *schème*, que McDowell qualifie de "seconde nature" et qui correspond à la sphère de la raison, du concept. C'est la sphère de la spontanéité, gouvernée par des "relations rationnelles" par opposition, par exemple, aux relations causales du monde naturel [11]. Or McDowell constate que, pour Davidson, ce second pôle — cet "espace des concepts", comme il l'appelle — coïncide avec l'"espace logique des raisons" (*logical space of reasons*). L'expression vient de Wilfrid Sellars (Sellars 1956; cf. McDowell 1996, 5 et 72). L'espace des raisons, très sommairement, c'est tout ce qui peut servir à justifier une assertion, ou en d'autres termes tout ce qui peut procurer un motif pour croire ceci ou cela. C'est sur cette base, vous vous en souvenez, que Davidson entendait réfuter l'empirisme et asseoir son cohérentisme dans son fameux article de 1986, "Une théorie cohérentiste de la vérité et de la connaissance" (Davidson 2001). L'argument de Davidson était que "rien ne peut valoir comme une raison pour défendre une croyance, sinon une autre croyance". Autrement dit, le tort de l'empiriste est de penser que l'expérience puisse jamais justifier une croyance. Cette erreur constitutive de l'empirisme reposait, selon Davidson, sur une confusion entre deux choses fondamentalement différentes. D'une part, il y a les relations de justification, qui sont des relations *logiques*, c'est-à-dire des relations d'inférence unissant des propositions entre elles. Une croyance peut être une raison pour avoir une autre croyance, par exemple au sens où deux prémisses "justifient" une conclusion. Mais d'autre part, la relation unissant la croyance à l'expérience n'est pas du tout une relation logique comme une relation d'inférence. C'est une relation *causale*. L'expérience est ainsi ultimement interprétable en termes de stimulations sensorielles, ce qui n'a plus rien à voir avec une relation logique de justification! Je cite Davidson: "La relation entre une sensation et une croyance ne peut pas être logique, puisque les sensations ne sont pas des croyances ou d'autres attitudes propositionnelles. Qu'est-ce que cette relation? La réponse est, je pense, évidente: la relation est causale. Les sensations causent certaines croyances et en *ce* sens elles

sont la base ou le motif (*ground*) de ces croyances. Mais une explication causale d'une croyance ne montre pas comment ou pourquoi une croyance est justifiée." (Davidson 2001, p. 143.) L'erreur des empiristes est de confondre ces deux types de relation. Et il en résulte le Mythe du Donné. La solution davidsonienne consiste à prendre le parti opposé. Il s'agit de cesser de croire que l'expérience peut justifier nos croyances. En réalité, proclame Davidson, seule une croyance peut justifier une croyance. Bref, contre le Mythe du Donné, il faut opter pour le *cohérentisme*. Ce qui ne veut pas dire, naturellement, qu'il n'y a plus de Donné. Ce que nous dit Davidson, c'est plutôt ceci: certes on peut concevoir qu'il y ait un Donné, mais ce donné ne peut faire fonction de justification pour la correction d'une croyance. C'est pourquoi Davidson se pouvait se prononcer simultanément en faveur du réalisme et de la théorie de la vérité correspondance.

McDowell reprend cette problématique, en la formulant à nouveau en termes de donné expérientiel, d'espace des concepts et d'espace des raisons. La question est de savoir comment situer le donné et l'espace des concepts par rapport à l'espace des raisons. Pour Davidson, on l'a vu, l'espace des raisons coïncide avec l'espace des concepts. Ce qui implique que le Donné est évacué hors de l'espace des raisons. A l'inverse, on l'a vu, le Mythe du Donné consiste à inclure le Donné dans l'espace des raisons, conjointement avec le concept, et donc à maintenir l'équation: espace des raisons = espace des concepts + Donné. McDowell ne retient aucune de ces deux solutions. Il décide d'une part, comme Davidson, de faire coïncider espace des concepts et espace des raisons. Mais d'autre part il affirme, cette fois contre Davidson, que le Donné est néanmoins inclus dans l'espace des raisons — ce qui fait de lui un empiriste, mais pas un empiriste au sens du Mythe du Donné. En d'autres termes, il s'agit maintenant d'affirmer que l'espace des raisons, c'est l'espace des concepts, *y compris le Donné*. Et donc il va falloir montrer que l'expérience ne se situe pas en dehors de l'espace des concepts, qu'elle est déjà de l'ordre de la spontanéité et de la rationalité conceptuelle.

McDowell approuve donc la critique davidsonienne du Mythe du Donné, puisqu'il observe lui aussi qu'une justification ne peut être que conceptuelle. Cependant, le cohérentisme de Davidson lui paraît engendrer une difficulté insurmontable. Le problème est que la spontanéité conceptuelle, dit McDowell, est "sans frottements" (*frictionless*) (McDowell 1996, 11 et *passim*). Autrement dit, il lui manque une "influence rationnelle" (*rational influence*) ou une "contrainte rationnelle" (*rational constraint*) (McDowell 1996, 41, etc.) qui puisse la brider. En effet, c'est justement l'existence d'une telle contrainte qui permet d'expliquer que la spontanéité conceptuelle puisse *représenter la réalité*! Plus encore, l'idée de McDowell est que c'est l'expérience qui fournit des contenus à la pensée (McDowell 1996, 10 etc.). C'est pourquoi il cite souvent la fameuse phrase de Kant: "Des pensées sans contenu

sont vides; des intuitions sans concepts sont aveugles" (CRP, Logique transcendantale, introd., A51/B75). En conséquence, un autre problème inhérent au cohérentisme de Davidson est la "menace de vacuité" (McDowell 1996, 68). De là, toute la question est de savoir comment on va procéder pour réintroduire l'expérience dans l'espace des raisons sans tomber dans le Mythe du Donné, c'est-à-dire sans confondre des relations causales avec des relations logiques. L'enjeu est de montrer en quel sens l'expérience est déjà conceptuelle, en quel sens elle nous transmet déjà d'authentiques contenus conceptuels, déjà des contenus des croyances. McDowell a très bien expliqué sa position sur ce point à l'égard de Davidson dans une conférence de 2005, que je cite: "Comme chacun sait, Donald Davidson affirmait que "rien ne peut compter comme une raison d'avoir une croyance excepté une autre croyance". J'ai objecté que cela ne s'accorde pas avec le rôle que joue l'expérience quand il s'agit de rendre les croyances rationnellement intelligibles. Les expériences ne sont pas des croyances. Mais j'ai suggéré que nous pouvions conserver une certaine intuition dans le slogan de Davidson, en disant que rien ne peut compter comme une raison d'avoir une croyance excepté quelque chose de forme conceptuelle." (McDowell 2005, 7.) Ce qui veut dire qu'une croyance peut être justifiée par une autre croyance, mais aussi par un donné expérientiel, pour peu qu'il ait une forme conceptuelle. Selon McDowell, ces réflexions doivent nous conduire à envisager une "coopération entre réceptivité et spontanéité" qui était déjà caractéristique de la philosophie de Kant. L'idée est qu'il y a déjà de la spontanéité à l'œuvre dans la réceptivité de l'expérience, et que les deux sont en réalité inextricablement entremêlées. Cette façon de voir est profondément kantienne pour McDowell. Ce qui l'intéresse chez Kant, c'est l'idée que la connaissance empirique est le résultat d'une collaboration entre sensibilité et entendement. De façon d'ailleurs peu claire, il comprend ainsi le concept kantien d'intuition sensible comme se référant à (je le cite) "une sorte d'événement ou d'état mental qui a déjà un contenu conceptuel" (McDowell 1996, 9). La stratégie utilisée par McDowell est donc, pour ainsi dire, kantienne à un double titre. D'abord il s'agit de conserver cet "arrière-plan kantien" qu'est le dualisme du schème et du contenu. Ensuite McDowell tient compte des critiques de Davidson et s'emploie à articuler ce dualisme à la manière kantienne, à savoir en mettant en avant une étroite interrelation et une collaboration de la réceptivité expérientielle et de la spontanéité conceptuelle.

Le rapport à Kant n'est pas particulièrement évident et a fait couler beaucoup d'encre. Pour le comprendre, il faut probablement en passer une fois encore par Davidson. Dans un petit texte contre Davidson de 2003, McDowell reproche à Davidson de réduire l'expérience aux données sensorielles conçues en un sens purement causal, c'est-à-dire de se limiter à ce que Kant appelait des "intuitions sans concept" (McDowell 2003, 680). A l'inverse, poursuit

McDowell, il faut maintenant recommencer à penser l'intuition conceptuellement informée dont il est question dans la Dédution transcendantale de Kant. C'est donc la Dédution des catégories qui représenterait pour McDowell le modèle à suivre en opposition à Davidson: précisément parce que l'intuition y est articulée indissociablement au concept. Comment McDowell envisage-t-il les choses concrètement? Il faut partir, à nouveau, de l'idée que l'expérience est ce qui procure des contenus à nos pensées (voir *supra*). Mais ce n'est pas tout. On doit maintenant ajouter que le contenu donné dans l'expérience doit être un contenu conceptuel, c'est-à-dire un contenu *de même nature que le contenu de la croyance*. C'est ce qui permet, on l'a vu, de contrer la critique davidsonienne du Mythe du Donné: "Le contenu des intuitions, écrivait McDowell en 2005, est de la même espèce générale que le contenu des jugements." (McDowell 2005, 1.) Ou encore, cette fois dans *L'Esprit et le monde*: "Les impressions sur nos sens sont déjà pourvues d'un contenu conceptuel" (McDowell 1996, 34.) Ce qui signifie, comme dit aussi McDowell dans *L'Esprit et le monde*, que les capacités conceptuelles doivent s'exercer *dans* la réceptivité et non *sur* la réceptivité (McDowell 1996, 10). Or cela doit naturellement concerner l'expérience la plus immédiate et la plus originelle. *D'emblée* l'expérience est conceptuelle, au sens où l'entendement n'est pas une activité consistant à surajouter du dehors des formes à un donné expérientiel qui serait lui-même informe, mais où il est déjà à l'œuvre dans l'expérience la plus immédiate et la plus originelle (voir McDowell 1996, 67). Comme l'explique McDowell, on ne doit donc pas croire que les contenus expérientiels, du fait d'être conceptuels, se situeraient à une certaine distance de ce qu'il appelle l'"impact de la réalité extérieure". Au contraire, ces contenus sont en réalité présents dès l'impact expérientiel le plus immédiat (McDowell 1996, 9-10). C'est sur ce point précis que McDowell s'oppose au Mythe du Donné. Je le cite: "La position que je recommande fait appel à la réceptivité pour assurer le frottement (*friction*), tout comme le faisait le Mythe du Donné, mais elle se distingue du Mythe du Donné en ceci qu'elle considère que les capacités de la spontanéité sont à l'œuvre jusqu'aux ultimes fondements des jugements empiriques." (McDowell 1996, 67.) Evidemment, ces prises de position sont particulièrement inconfortables, voire ambiguës. D'un côté McDowell doit affirmer, en empiriste, que l'expérience justifie la croyance. Et de l'autre il doit soutenir, avec Davidson, que l'expérience au sens des empiristes classiques ne justifie pas la croyance. C'est-à-dire que l'expérience ne peut justifier la croyance qu'à la condition d'être quelque chose de très différent de l'expérience au sens de l'empirisme classique, en l'occurrence quelque chose d'assez semblable, finalement, à une croyance. Un autre aspect important — et aussi, à mon sens, assez délicat — de l'épistémologie de McDowell est que sa conceptualisation de l'expérience ne remet pas en cause le caractère passif de l'expérience. L'expérience reste passive (McDowell 1996, 10 et 66-67). Comme le dit McDowell dans *L'Esprit et le monde*,

"nous avons besoin de concevoir les expériences comme des états ou des événements (occurrences) qui sont passifs mais qui reflètent des capacités conceptuelles, capacités qui appartiennent à la spontanéité, en œuvre" (McDowell 1996, 23). En d'autres termes, il ne s'agit pas de nier la dualité de la réceptivité sensible et de la spontanéité conceptuelle, mais d'affirmer que l'expérience passive est d'emblée travaillée par des capacités conceptuelles spontanées.

Pour montrer que l'expérience est d'emblée, originellement rationnelle, McDowell a eu recours, postérieurement à *L'Esprit et le monde*, à un argument assez ingénieux, centré sur la notion d'*entitlement*, d'"habilitation" (voir McDowell 2005, 4). Son raisonnement était le suivant. D'abord, disait-il, on peut considérer les cas où l'expérience justifie effectivement une croyance. Supposons que cette formulation soit correcte. L'expérience doit alors être conçue comme étant une "habilitation rationnelle" (*rational entitlement*) pour une croyance. Elle est ce qui m'habilite à avoir telle ou telle croyance, ou ce qui justifie cette croyance que j'ai en ce moment. Par là, on serait en présence d'une rationalité en acte, ou d'une "rationalité à l'œuvre" (*at work*), comme dit McDowell. Mais évidemment cela ne prouve pas le moins du monde que l'expérience est d'emblée rationnelle. Ce qu'il faut montrer, ce n'est pas que la rationalité est à l'œuvre lorsque j'ai une croyance et que je la justifie par l'expérience: il s'agit maintenant de montrer que la rationalité est à l'œuvre même antérieurement à toute croyance, même dans l'expérience la plus originelle. Ainsi, McDowell va s'efforcer de montrer que l'expérience est une telle habilitation rationnelle même dans les cas où je n'acquies pas la croyance correspondante. C'est par exemple le cas des perceptions véraes auxquelles on ne croit pas. Par exemple, supposons qu'un zèbre entre dans la Salle de l'Horloge. Je vois le zèbre, mais je pense que je suis victime d'une hallucination. Bref, je ne crois pas qu'il y a un zèbre dans la Salle de l'Horloge: je ne me fie pas à mon expérience visuelle (*I mistrust my experience*). Qu'est-ce que cela signifie? Cela veut dire que ma perception auditive m'habilite à croire qu'il y a un zèbre dans la Salle de l'Horloge, même si, dans les faits, je ne crois pas qu'il y a un zèbre dans la Salle de l'Horloge. En conséquence, la rationalité comprise en ce sens, au sens de l'habilitation rationnelle de la croyance, est déjà à l'œuvre dans l'expérience indépendamment du fait que j'aie ou non la croyance à laquelle l'expérience m'habilite (QED).

Cette manière de voir induit un changement radical de la façon dont on définira l'expérience. Du point de vue épistémologique, l'expérience n'est elle-même rien d'autre qu'une habilitation rationnelle à croire ceci ou cela, indépendamment du fait que la croyance habilitée est ou non actualisée. Dans le cas des croyances non actualisées, par exemple de la croyance qu'il y a un zèbre dans la Salle de l'Horloge, on parlera alors (je cite McDowell) de l'"actualisation des

capacités conceptuelles qui seraient exercées par quelqu'un qui adopterait explicitement une croyance avec ce contenu" (McDowell 2005, 4). Avoir l'expérience visuelle du fait qu'il y a un zèbre dans la Salle de l'Horloge, c'est mettre en œuvre des capacités conceptuelles qui pourraient servir à justifier la croyance qu'il y a un zèbre dans la Salle de l'Horloge. Bien qu'elle apparaisse seulement après *L'Esprit et le monde*, cette notion d'habilitation a fait couler beaucoup d'encre et elle est assurément une des clefs pour comprendre l'épistémologie de McDowell. Un point très important ici est que l'habilitation ne se confond pas avec une relation d'inférence. De nouveau McDowell occupe une délicate position intermédiaire entre Davidson et l'empirisme classique: certes Davidson a raison de dire que la relation de justification ne peut pas être une relation causale, mais il a tort d'y voir dans tous les cas une relation d'inférence. En réalité, la relation d'habilitation est rationnelle, conceptuelle, alors même qu'elle n'est pas une relation d'inférence (voir McDowell 2005, 4). Sinon, évidemment, on retomberait dans le cohérentisme. C'est un fait particulièrement intéressant, notamment parce qu'on trouve des problèmes analogues dans des secteurs apparemment très éloignés de la philosophie analytique. C'est le cas en particulier chez Armstrong quand il s'interroge sur la nature de la relation de vérification, c'est-à-dire de la relation unissant une proposition vraie au fait qui la rend vraie dans le monde. Un des grands enjeux de la métaphysique d'Armstrong est précisément de faire la différence entre cette relation de vérification, qu'il appelle *entailment*, et la relation d'inférence: la relation d'*entailment* unit un fait à une proposition, la relation d'inférence unit une proposition à une autre proposition.

Pourtant, McDowell recourt souvent à l'analogie entre habilitation et inférence. Il le fait par exemple pour montrer comment l'habilitation rationnelle peut préserver la spontanéité. En effet, j'ai dit que la conceptualisation de l'expérience ne portait pas atteinte, chez McDowell, à sa passivité. Mais inversement l'habilitation rationnelle de la croyance par l'expérience ne doit pas porter atteinte à la spontanéité de la croyance et de l'entendement. L'idée est que la situation est analogue à ce qui se passe dans une inférence. Car je reste libre de tirer telles ou telles inférences alors même que des prémisses sont généralement contraignantes (*compelling*). De manière analogue, l'expérience m'habilite à telle ou telle croyance sans que cela menace pour autant ma liberté d'acquiescer ou non à la croyance habilitée (voir McDowell 2005, 8-9).

Je ne décrirai pas ici le détail de l'épistémologie de McDowell, qui d'ailleurs n'est pas un édifice achevé. Je me bornerai à quelques indications en partant essentielle de *L'Esprit et le monde*. D'abord nous disposons, d'après McDowell, de "capacités conceptuelles". Ces capacités conceptuelles forment un "répertoire conceptuel" (McDowell 1996, 31), une "vision du monde" (*worldview*) (McDowell 1996, 29), ou encore un *background* au sens de Searle

(McDowell 1996, 11-12), que McDowell décrit comme étant (je le cite) un "réseau organisé rationnellement de capacités" (McDowell 1996, 29). Ensuite nous avons ce que McDowell appelle l'"impact du monde sur la sensibilité" (McDowell 1996, 12) ou encore les "présents de l'expérience" (McDowell 1996, 29). Comme on l'a vu, ces présents de l'expérience sont d'emblée et nécessairement des contenus *conceptuels*. La relation entre l'expérience et le concept doit ainsi se comprendre au sens d'une actualisation. L'expérience actualise des capacités conceptuelles, ou les "met en opération" (*draws into operation*) (McDowell 1996, 31). Autrement dit, seule une part de toutes mes pensées possibles, de tous les contenus conceptuels possibles, sont actualisées par l'expérience, et l'expérience est comme une instance de sélection qui actualise certaines croyances en leur accordant l'habilitation rationnelle. Si c'est le cas, alors on voit naître un contenu conceptuel de l'expérience qui se distingue des autres contenus, dit McDowell, par le fait qu'il est "à propos du monde" (McDowell 1996, 39). Mais quand l'expérience cesse d'être présente, les contenus conceptuels rejoignent l'arrière-plan où ils seront disponibles pour être de nouveau actualisés par l'expérience, etc.

Il y a une autre façon de comprendre le fait que la relation de l'expérience au concept doit être décrite en termes d'actualisation et d'habilitation. A la base de l'empirisme minimal dans *L'Esprit et le monde*, il y a aussi l'idée que le réseau des capacités conceptuelles se modifie perpétuellement sous l'effet d'une "activité autocritique" (McDowell 1996, 34) qui réfère ultimement aux contenus de l'expérience. McDowell décrit cette autocritique comme un "ajustement actif", d'ailleurs en des termes qui font penser une fois encore à Searle [même si McDowell dit *adjustment* et non *fitting*] (McDowell 1996, 29). Le *background* des capacités conceptuelles s'ajuste continuellement au monde tel qu'il m'apparaît dans l'expérience. Ce qui veut dire que le sujet rationnel s'emploie continuellement (je cite McDowell) à "évaluer réflexivement les titres de créance (*credentials*) des liens rationnels présomptifs qui contrôlent la pensée empirique" (McDowell 1996, 12). C'est aussi en ce sens que le Donné permet un contrôle extérieur ou un "frottement" s'exerçant sur la spontanéité conceptuelle. Bien sûr, il ne s'agit pas de nier que le réseau des capacités conceptuelles exerce lui-même un contrôle rationnel. Pour évaluer une croyance, je me contente le plus souvent de faire intervenir d'autres croyances. Par exemple, je rejette la croyance qu'il y a un zèbre dans la Salle de l'Horloge parce qu'elle cadre mal avec mes autres croyances sur l'habitat et le mode de vie des zèbres, etc. Dans cet exemple, on voit une croyance exercer un contrôle et même l'emporter sur l'expérience présente elle-même, puisque je refuse de me fier à ce que je vois. Cependant, McDowell insiste avec force sur le fait que ce contrôle cohérentiste des capacités conceptuelles ne peut être "sacro-saint" (*sacrosanct*) (McDowell 1996, 12). Je le cite: "Les

capacités conceptuelles qui sont passivement mises en œuvre dans l'expérience appartiennent au réseau de capacités pour la pensée active, un réseau qui gouverne rationnellement les réactions de recherche de compréhension aux impacts du monde sur la sensibilité. Et une partie du problème lié à l'idée que l'entendement est une faculté de spontanéité est que le réseau, en tant qu'un être pensant individuel a sa pensée gouvernée par lui, n'est pas sacro-saint." (McDowell 1996, 12.) Bref, les capacités conceptuelles sont certes soumises au contrôle du réseau lui-même, mais pas en dernier ressort. Le contrôle "sacro-saint" revient à l'expérience.

J'en viens maintenant aux enjeux et éventuelles difficultés de la philosophie de McDowell du point de vue de la théorie de la connaissance. Les problèmes que j'ai évoqués jusqu'ici restent très généraux chez McDowell lui-même. A mon sens, il faut prendre l'empirisme minimal de McDowell plutôt comme un programme ou comme un problème que comme une véritable théorie. En fait, beaucoup de notions clés sont à peine définies chez McDowell, et cela vaut en particulier pour l'*entitlement* lui-même.

Il y a bien une critique de l'empirisme chez McDowell. Mais si ses arguments, empruntés à Davidson, sont dirigés en particulier contre l'empirisme logique, en tout cas ils ne disqualifient pas l'empirisme en général. La position de McDowell semble proche d'autres positions comme celle de Husserl, et il y a des liens évidents en particulier avec la lecture cohérentiste de Husserl proposée récemment par Follesdal. Cette proximité est encore accrue d'abord par le fait que McDowell défend une théorie de la rationalité finalement très semblable à celle de Husserl dans la 4^e section des *Ideen I*, ensuite par le fait que, comme Husserl, il propose une conception de la conscience cognitive qu'on pourrait qualifier de "dualiste". A mon sens, un mérite remarquable de l'épistémologie de McDowell a été de réactiver la question du *dualisme*, qui me semble centrale dans la philosophie de la première moitié du XX^e siècle. La question est de savoir si le concept et la sensibilité, la spontanéité rationnelle et la passivité de l'expérience représentent deux couches irréductiblement différentes de la vie de la conscience, ou s'il faut plutôt chercher à les réunir. Je pense que McDowell a tout à fait raison d'associer à la première option, "dualiste", le nom de Kant — auquel on pourrait d'ailleurs ajouter, à mon avis sans hésitation, celui de Husserl. Comme Gurwitsch le lui reprochera précisément au nom du monisme, la phénoménologie husserlienne suppose indissociablement un dualisme de la hylé et de la morphé, des données expérientielles passives et de la donation de sens active. La seconde option, moniste, est elle-même plurielle, puisqu'elle conduit aussi bien à un monisme de l'entendement, comme celui de Hermann Cohen, qu'à un monisme phénoménal comme le monisme neutre de Russell, le monisme psychophysique de Mach, le "monisme de l'expérience" de Natorp ou la théorie de

la production des gestaltistes de l'école de Berlin. De nouveau, cependant, McDowell occupe une position intermédiaire sur ces questions, puisque l'enjeu pour lui est de maintenir irréductiblement la dualité activité-passivité et en même temps d'affirmer que les deux sont inextricablement enchevêtrées dès l'expérience la plus immédiate.

Pour récapituler, il me semble qu'on pourrait dire que le maillon central de la philosophie de McDowell est sa théorie de la rationalité, dont le point de départ est la définition de la rationalité comme "la sensibilité aux raisons comme telles" (*responsiveness to reasons as such*) (McDowell 2005, 1). Être rationnel, c'est exercer un contrôle sur ses croyances en vue de déterminer lesquelles sont justifiées et lesquelles ne le sont pas. Ce qui implique, naturellement, que les motifs des croyances, les "raisons comme telles", doivent eux-mêmes avoir des valeurs différentes. On comprend en tout cas que, dans ce contexte, la notion d'habilitation rationnelle occupe le premier plan. Dans un texte de 2002 intitulé "Knowledge and Internal Revisited", l'habilitation est définie comme étant "la disponibilité visuelle du fait que le sujet affirmerait en faisant telle ou telle déclaration" (McDowell 2002, 98). En d'autres termes, on est habilité à croire que p si le fait p est disponible visuellement, donc si on peut le voir. La visibilité, c'est-à-dire plus largement la perceptibilité, est ce qui habilite en dernier ressort à avoir telle ou telle croyance.

Une autre problématique, très présente dans *L'Esprit et le monde*, est celle de l'idéalisme. McDowell a produits d'importants efforts en vue de contrer plusieurs objections suivant lesquelles sa conception tendrait à l'idéalisme. Ces objections engagent deux significations différentes de l'idéalisme. En un premier sens, l'idéalisme se définit comme la doctrine d'après laquelle tout objet soit appartient à la subjectivité, soit est dépendant de la subjectivité. On a ainsi reproché à McDowell de mettre en péril l'indépendance ontologique de la réalité extérieure, et McDowell a répondu patiemment à ces critiques dans *L'Esprit et le monde* (surtout p. 26 suiv.). Mais la notion d'idéalisme peut encore être comprise en un autre sens, sans doute plus insidieux et en tout cas plus intéressant pour nous. Cet idéalisme correspond en gros à ce que Jocelyn Benoist appelait l'"idéalisme du sens", par opposition à l'idéalisme précédent qu'il appelait l'"idéalisme de l'être". L'expérience, nous dit McDowell, est d'emblée conceptuelle. Mais l'expérience est aussi ce qui nous donne à voir le monde, qui nous apparaît pour ainsi dire d'emblée sous forme conceptuelle. En conséquence, il ne semble plus exister de fossé (*gap*) entre le concept et le monde. Si l'expérience est d'emblée conceptuelle, alors le risque est de "projeter" le conceptuel dans le monde, de façon idéaliste (voir McDowell 2005, 10 suiv.). En ce sens, le monde deviendrait quelque chose comme une projection de ma subjectivité. De manière très générale, la stratégie de McDowell contre ce type d'objections consiste à concéder l'ensemble sauf le reproche d'idéalisme. Il reconnaît qu'il

introduit du conceptuel dans le monde, mais il ajoute qu'introduire du conceptuel dans le monde, cela ne veut pas dire projeter du subjectif dans le monde. En réalité, affirme-t-il, le conceptuel n'est pas par soi subjectif. C'est même dans le sens exactement inverse qu'il faut raisonner. Inclure le monde ou l'expérience dans l'espace des concepts comme fait McDowell, cela revient justement à reconnaître que le conceptuel n'est pas principalement quelque chose de subjectif! Je cite McDowell: "Dans *L'Esprit et le monde*, je déclare que le contenu conceptuel d'une expérience perceptive peut être — et, si tout va bien, est — quelque chose qui a lieu (*something that is the case*), un élément du monde. Nous pouvons voir l'expérience comme appartenant directement au monde, car le monde, compris comme tout ce qui a lieu (*everything that is the case*) n'est pas en dehors de la sphère conceptuelle." (McDowell 2005, 10.) Voilà en quels termes McDowell entend régler la question de l'idéalisme. Soit dit en passant, cette solution confronte McDowell à un autre danger, celui du "platonisme pur et dur", dont je vais parler dans un instant.

Les passages de McDowell sur l'idéalisme ont probablement une signification plus large. Ils sont le résultat d'un combat contre ce qu'il appelle l'"intérieurisation des justifications disponibles pour nos affirmations sur le monde extérieur" (McDowell 2002, 98) — combat dont l'expression la plus claire est l'article "Knowledge and the Internal" de 1995. Dans cet article, McDowell s'en prend à la tendance à interioriser l'expérience en l'assimilant à de simples apparences et en refusant par conséquent qu'elle joue le rôle de justification pour des croyances. L'erreur, estime McDowell, est tout simplement de voir dans l'expérience un événement "interne". Si on commet cette erreur, on tombe nécessairement dans ce que Davidson appelait le Mythe du Subjectif, à savoir dans cette conception insolublement aporétique suivant laquelle on part de ce qui est "dans l'esprit" ou "dans la tête" pour ensuite acquérir, sur cette base comme seule justification, des croyances sur le monde extérieur. La solution de McDowell, qui est très différente du Mythe du Subjectif, rappelle directement une certaine épistémologie néokantienne. Elle consiste à décrire l'habilitation expérientielle en termes de "contrainte rationnelle". Les *entitlements* expérientiels ne sont pas des apparences dans l'esprit, ils sont bien "derrière" les jugements d'observation. Seulement, on ne doit pas comprendre ici que les faits d'expérience — je vois un zèbre, j'entends un aboiement — constitueraient de problématiques entités intermédiaires entre le sujet et le monde. Si ces faits sont "derrière" les jugements, dit McDowell, c'est simplement au sens d'une *exigence normative* (McDowell 1999, 16). Cette normativité de l'habilitation rationnelle est un aspect très intéressant et fécond de l'empirisme minimal.

Dans le même ordre d'idées, il faut aussi mentionner l'idée, défendue par McDowell, suivant laquelle la conceptualisation de l'expérience ferait disparaître le fossé entre le concept et le

monde. McDowell situe lui-même sa propre philosophie dans l'histoire de la pensée occidentale, en la caractérisant comme une tentative de "réenchantement" du monde. Le fond de l'histoire est connu. La science moderne, dit McDowell en référence à Max Weber, se caractérise par un "désenchantement du monde" (McDowell 1996, 70). Et cela s'explique par le fait qu'elle repose sur une dualité irréductible de la nature et de la raison: la première est le règne de la loi, la seconde le règne de la liberté ainsi que l'"espace logique des raisons". Selon McDowell, ce clivage apparaît seulement avec la science moderne. Au Moyen âge, la nature était au contraire "enchantée", "pleine de signification, comme si elle était pour nous un livre de leçons", etc. (McDowell 1996, 71). Vous l'aurez deviné, l'ambition de McDowell est de réenchanter le monde. Mais cela ne veut pas dire renoncer à la science moderne et revenir à la superstition pré-scientifique médiévale (McDowell 1996, 72 et 85). Il s'agit maintenant de réenchanter le monde en évitant deux écueils. Le premier écueil est la superstition pré-scientifique. Le second est ce que McDowell appelle le "platonisme pur et dur" (*rampant platonism*) — qui manifestement ne peut que menacer une conception affirmant, comme celle de McDowell, que le monde lui-même est conceptuel (McDowell 1996, 77 et 85). Je vous épargne le détail de la longue argumentation de McDowell dans *L'Esprit et le monde*. La clef de voûte en est la notion aristotélicienne de seconde nature: la spontanéité, rationalité sont elles-mêmes naturelles au sens de cette seconde nature, ce qui implique, réciproquement, que la nature n'est pas seulement le règne de la loi (voir McDowell 1996, 85).

Références

Davidson Donald (1984), "On the very idea of a conceptual Scheme", dans *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 47 (1973-1974), p. 5-20, repris dans Id., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 183-198.

Davidson Donald (2001), "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", dans *Truth And Interpretation, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore, Oxford, Blackwell, 1986, p. 307-319; réédité dans Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Oxford UP, 2001, p. 137-153.

Alan Thomas (1997), "Kant, McDowell and the Theory of Consciousness", *European Journal of Philosophy*, 5/3, p. 283-305.

Ginsborg Hannah (2006), "Reasons for Belief", *Philosophy and Phenomenological Research*, 72/2.

McDowell John (1995), "Knowledge and the Internal", *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, p. 877-893.

McDowell John (1996), *Mind and World*, Cambridge MA–London, Harvard UP, 2d ed. with a new introd. by the author, 1996.

McDowell John (1999), "Experiencing the World", dans *Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999*, Markus Willaschek (ed.), Münster, LIT-Verlag.

McDowell John (2002), "Knowledge and the Internal Revisited", *Philosophy and Phenomenological Research*, 64/1.

McDowell John (2003), "Subjective, Intersubjective, Objective", *Philosophy and Phenomenological Research*, 67/3.

McDowell John (2005), "Conceptual capacities in perception", conférence au XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Berlin, 30 septembre 2005 [reprise à la Fordham University de New York le 11 avril 2006]. Sur internet à l'adresse:

<http://www.kcl.ac.uk/kis/schools/hums/philosophy/handouts/berlinpaper.pdf>

McFarlane John (2004), "McDowell's Kantianism", *Theoria*, 70, p. 250-265.

[1] Cependant ce dualisme, chez McDowell, ne doit pas être compris sans plus au sens de la dualité classique entre causalité naturelle et causalité non naturelle (ou "motivation").

McDowell se refuse à réduire la nature au règne de la causalité physique, et préfère définir la nature par la notion de loi (voir McDowell 1996, 71 note 2).