

RÉPONSE À JAAKKO HINTIKKA

Dermot Moran et Nicole G. Albert

Presses Universitaires de France | *Diogène*

**2013/2 - n° 242
pages 26 à 49**

ISSN 0419-1633

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-diogene-2013-2-page-26.htm>

Pour citer cet article :

Moran Dermot et Albert Nicole G., « Réponse à Jaakko Hintikka », *Diogène*, 2013/2 n° 242, p. 26-49.

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.
© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

RÉPONSE À JAAKKO HINTIKKA

par

DERMOT MORAN

C'est à la fois un honneur et un privilège de réagir à l'article ambitieux et stimulant du professeur Jaakko Hintikka¹. Je suis depuis longtemps un lecteur assidu et un admirateur de ses travaux. J'ai aimé ses écrits sur Husserl mais c'est bien avant, il y a de nombreuses années, que j'ai découvert son travail pionnier sur le *cogito* de Descartes, conçu comme performance plutôt que comme inférence (Hintikka 2005). Je voudrais aussi rendre hommage au travail remarquable qu'il a effectué, au titre de vice-président de la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie (FISP), en organisant avec succès le XX^e Congrès international de philosophie qui s'est tenu à Boston en août 1998². Jaakko Hintikka a œuvré au plus haut niveau de la profession pendant de nombreuses années – il est l'un des rares à qui un volume a été consacré dans la collection *Library of Living Philosophers* (Auxier & Hahn 2006) – et ses articles sont réunis en pas moins de six volumes. Il est reconnu pour ses travaux révolutionnaires dans les domaines de la logique, de la théorie des ensembles, de la sémantique, de l'épistémologie, dans de multiples champs de la philosophie formelle, mais il a également contribué de manière significative à la compréhension de la phénoménologie husserlienne, notamment pour ce qui concerne le concept d'intentionnalité. Si Hintikka occupe une place privilégiée parmi les philosophes contemporains, c'est aussi parce qu'il a toujours porté un regard novateur sur des problèmes appartenant à l'histoire de la philosophie, en particulier chez Aristote, Descartes, Kant, pour ne citer que quelques figures majeures. Il ne peut que susciter l'admiration pour l'envergure et la profondeur de son érudition ainsi que pour sa familiarité avec, entre autres, les œuvres de Frege, Mach, Collingwood, Wittgenstein, Tarski, Quine, Husserl et Gadamer, pour ne mentionner que des penseurs du XX^e siècle. Il

1. Une première version de cet article a été présentée lors d'un symposium sur l'état et les tendances de la recherche philosophique, organisé par l'American Philosophical Association à San Francisco en avril 2010. Je remercie Dale Jacqueline et Bojana Mladenovic, ainsi que le professeur Jaakko Hintikka pour sa bienveillante réponse à mes remarques.

2. Les actes du colloque, en dix volumes, sont consultables à l'adresse suivante : <http://www.bu.edu/wcp/index.html>.

est donc tout désigné pour porter un regard pénétrant sur l'état actuel de la philosophie et proposer des pistes pour l'avenir.

Afin de contextualiser mes propos sur Hintikka, je présenterai mes activités dans le champ de la philosophie contemporaine. Depuis la fin des années 80, j'ai œuvré pour promouvoir le dialogue et la compréhension mutuelle entre les principales – et quelque peu antagonistes – traditions ou styles philosophiques qui ont dominé la seconde moitié du ^{xx}e siècle en Occident. Je fais référence à ce que l'on range sous les appellations très larges de philosophie « analytique » ou « anglo-américaine », d'un côté, et de tradition « continentale » ou plus largement européenne, de l'autre. Dans le but d'encourager des échanges constructifs et fondés sur une compréhension réciproque entre ces deux écoles, j'ai fondé en 1993 l'*International Journal of Philosophical Studies*, devenu depuis une publication reconnue. À l'origine, le comité éditorial était composé de philosophes reconnus et lus par les deux tendances susmentionnées, tels que Paul Ricœur et Richard Rorty, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, maintenant Hubert Dreyfus, ainsi que des figures de pointe dans leurs propres domaines, Tim Williamson ou Tim Crane, par exemple. J'ai également invité des historiens de la philosophie, notamment des spécialistes de la pensée classique (Jonathan Barnes, Werner Beierwaltes, John Dillon), puisque les deux traditions sont toutes deux issues de l'histoire de la philosophie occidentale. En tant que directeur de la publication, je souhaitais que la revue reflète ces approches *plurielles* de la philosophie que l'on retrouve dans les meilleurs travaux contemporains. Je voulais aussi une recherche philosophique reposant sur une connaissance solide de l'histoire de la pensée. Visiblement, il y avait une demande pour une telle approche puisque la revue a prospéré, comme le prouvent ses cinq livraisons annuelles dont se charge brillamment la nouvelle rédactrice en chef, Maria Baghramian, qui a convié beaucoup d'autres noms, dont Hilary Putnam et Noam Chomsky.

Récemment (en 2008), un projet de recherche financé par le Irish Research Council for the Humanities and Social Sciences (IRCHSS), a débouché sur la parution du *Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy* que j'ai dirigé, là encore dans le but d'encourager la compréhension et l'enrichissement mutuels, en demandant aux contributeurs de prendre en compte des approches diverses sur leur sujet. Plus de vingt philosophes ont adhéré à cette entreprise, parmi lesquels on peut citer Axel Honneth, Karl-Otto Apel, E. J. Lowe, Stephen Stich et Mark Sainsbury. En outre, j'ai moi-même abordé, dans mes diverses contributions, des notions telles que l'*intentionnalité*, l'*empathie* (aussi connue, en anglais, sous l'expression *mind-reading*), la *conscience* et la *corporéité*, du point de vue de la phénoménologie (Husserl, Heidegger, Scheler,

Merleau-Ponty), d'une part, de la philosophie de l'esprit et des sciences cognitives (Searle, Dennett, Dreyfus et Goldman), d'autre part. J'ai acquis, au fil de mes réflexions, l'intime conviction – partagée, à ma grande satisfaction, par Jaakko Hintikka – qu'il existe de nombreuses questions communes à ces deux traditions et qu'elles peuvent mutuellement s'apporter beaucoup. Il y a, certes, des approches plurielles, des paradigmes conceptuels et des méthodologies qui divergent, mais les problèmes sont plus ou moins les mêmes, même s'ils s'expriment à travers des termes techniques différents et sont abordés depuis des angles divergents. Par exemple, je trouve passionnant de voir que des thèmes comme la nature de la conscience, le point de vue égologique, la subjectivité, le corps, la perception, l'expérience de la conscience du temps, l'imagination, l'intersubjectivité et la compréhension des autres par empathie, sont de nouveau au cœur des débats, après avoir été absents de la philosophie pendant une bonne partie de ce riche XX^e siècle. Je constate, en effet, qu'aujourd'hui la tradition dite « anglo-américaine » redécouvre à plus d'un titre certains problèmes (en particulier liés à la philosophie de l'esprit, à la conscience et à la corporéité) abordés par la phénoménologie – et chez des philosophes comme Henri Bergson ou William James – il y a quasiment un siècle mais qui avaient été contournés par le langage qui s'est imposé autour des années cinquante.

Le délai de presque cent ans qui s'est écoulé avant que la philosophie analytique ne redécouvre ces questions fondamentales de la philosophie de l'esprit et de la conscience peut s'expliquer en partie par l'énorme – et encore difficilement reconnu – vandalisme intellectuel qu'une adhésion naïve à un *béhaviorisme* complètement stupide a infligé aux sciences de l'esprit, y compris la psychologie empirique. Le *béhaviorisme* a commencé comme une démarche méthodologique (notamment dans le domaine de la compréhension des animaux non-humains) mais il s'est rapidement figé en un mode de penser, une idéologie omniprésente, même si personne ne l'a officiellement défendu en philosophie depuis l'attaque destructrice de Chomsky contre Skinner (1959)³. Il perdure non seulement comme une approche méthodologique largement pratiquée en psychologie, mais aussi comme un article de foi adopté par un grand nombre de soi-disant savants. En 1925, par exemple, l'un des fondateurs du *béhaviorisme*, le psychologue américain John B. Watson (1878-1958), déclarait :

[...] le temps est venu pour la psychologie de se débarrasser de la conscience [...] C'est un concept indéfinissable et inutilisable, un nouveau terme pour désigner ce que des époques reculées appelaient l'« âme » [...]. Personne n'a jamais touché une âme ni n'en a vu dans

3. Pour une récente résurrection du *béhaviorisme*, voir Cotterill 2000.

une éprouvette. La conscience est aussi impossible à prouver et à atteindre que le vieux concept d'âme [...]. Le behavioriste doit exclure de son vocabulaire scientifique tous les termes subjectifs comme sensation, perception, image, désir, dessein, et même pensée et émotion dans la mesure où ils ont été définis subjectivement. (Watson 1925 : 3-6.)

Près de soixante ans plus tard, la philosophe Patricia S. Churchland (1986) prédisait à son tour que la notion même de conscience serait considérée comme obsolète dans la science nouvelle, et jetée aux oubliettes comme le furent le « fluide calorique », « l'esprit vital » et autres déchets du même ordre produits par le progrès scientifique. D'autres encore (tel David Chalmers) sont convaincus que l'existence même de la conscience demeure le problème irrésolu des sciences !

L'héritage du behaviorisme (davantage en tant que posture que comme approche méthodologique stricto sensu) signifie que nombre de scientifiques sont profondément enclins à *nier* l'existence d'un *moi conscient* et à le minimiser à tout prix, y compris par des approches grammaticales expliquant que le « Je » ne serait qu'un outil grammatical destiné à identifier qui parle au moment présent ! (Anscombe 1975) Cette influence behavioriste transparait non seulement, entre autres, chez Churchland ou Quine, mais encore chez des auteurs qui, de prime abord, semblent beaucoup plus disposés à reconnaître que la conscience est un trait définitoire de notre monde. Ainsi Daniel Dennett (2003) tente de concilier le behaviorisme avec la nécessité de discuter de la conscience : selon ses termes, il se propose de « faire une place à la conscience dans le cerveau ». Ce n'est que récemment que les expériences subjectives de la première personne ont enfin trouvé des défenseurs à leur mesure (voir, par exemple, Zahavi 2005, Siewert 2008, Farkas 2008).

De même, les débats sophistiqués qui ont occupé la philosophie du langage ont largement éclipsé, voire retardé le développement de la philosophie de l'esprit pendant plusieurs décennies. On observait une tendance générale, plus proche d'un état d'esprit que d'un ensemble précis de doctrines, chez les disciples de Wittgenstein et plus encore chez ceux de Gilbert Ryle (dont les points de vue en la matière sont plus complexes et plus subtils ; voir Ryle 1949), à résister non seulement à ce qui était considéré comme des fantômes cartésiens mais aussi à toutes les formes de plénitude de l'esprit. Du côté continental de la tradition, les débats étaient tout aussi houleux autour des questions de la conscience, de l'esprit et du « moi ». L'intérêt, au début du XX^e siècle, pour ce que Jean Cavailles appelait la *philosophie de la conscience* (comme on la trouve chez Husserl et Bergson) commença à être éclipsé, dans les années 1940 et 1950, par une réflexion plus éclatée sur l'intersubjectivité du langage (chez Heidegger et Gadamer), ainsi que par une focali-

sation sur la dynamique anonyme des opérations structurelles, dans les traditions *structuraliste* (Lévi-Strauss) et *poststructuraliste* (Derrida, Deleuze) qui problématisaient la nature de la signification et compliquaient toute référence au sujet. On relève des convergences intéressantes : on a vu Jean Cavailles (1903-1944), par exemple, tenter de dépasser la « philosophie du sujet », tandis que Jan Patočka (1907-1977) proposait de son côté une « phénoménologie a-subjective » (Patočka 1991). La sociologie de la connaissance pourrait s'avérer très utile pour appréhender ces questions et la dynamique de ces traditions qui ont évolué parallèlement et en se croisant. Si la philosophie contemporaine connaît un essor extraordinaire, on n'identifie pas moins des modèles et des thèmes récurrents. Cela dit, je souhaiterais aborder maintenant l'analyse proposée par Hintikka sur l'état actuel de la philosophie et ses perspectives d'avenir.

Mes remarques porteront principalement sur sa conception de la philosophie (ce qu'elle est et ce qu'elle fait) ainsi que sur la question épineuse de la relation entre l'histoire de la philosophie et les pratiques et procédures philosophiques, avant d'entrer un peu plus dans le détail de sa peinture des mouvements du XX^e siècle, notamment l'herméneutique, la phénoménologie et le positivisme logique. Hintikka se concentre sur ce qu'on appelle dans de nombreux pays européens la philosophie « théorique » (c'est-à-dire la métaphysique, l'épistémologie, la philosophie des sciences, la logique) par opposition avec ce que recouvre la philosophie pratique ou la philosophie appliquée à des domaines précis (la philosophie morale, sociale et politique, l'esthétique, la philosophie de la religion et ainsi de suite). Ma réponse à Hintikka, qui évoque une *crise* dans la philosophie professionnelle, qu'il s'agisse des méthodologies ou de l'image qu'elle a d'elle-même, sera également axée, pour l'essentiel, sur la philosophie théorique. J'ai l'impression que la situation qu'il décrit en termes d'éclatement et de fragmentation concerne davantage les domaines relevant de la philosophie pratique (où les sous-disciplines, telles que l'éco-philosophie, ou l'« éco-sophie » comme le disait Arne Næss, évoluent souvent en totale indépendance par rapport aux disciplines parallèles). Je partage son inquiétude face à la place trop importante accordée à l'application de la philosophie (par exemple « l'éthique appliquée »), qui risque de nous éloigner de la tâche principale de la philosophie ; en fait, cette poursuite de la praticabilité et de l'application n'est peut-être pas étrangère à la fragmentation de la philosophie contemporaine. Hintikka s'intéresse, au sein de la philosophie théorique, aux principaux mouvements du XX^e siècle (la phénoménologie, le positivisme logique, l'analyse linguistique, l'herméneutique, le pragmatisme) et avant tout à l'impact et à l'effet transformatif de sous-disciplines philosophiques telles la logique, la philosophie des

sciences et la philosophie du langage. En réalité, on peut s'en étonner, il a très peu à dire sur l'épistémologie ; alors qu'elle a connu un formidable regain d'intérêt ces dernières décennies (à travers l'épistémologie du témoignage, la nature de la connaissance de soi, les confessions, etc.), il se polarise sur les philosophies qui ont interagies avec les mathématiques.

À la première lecture de son article, on pourrait penser qu'Hintikka reproche à la philosophie contemporaine d'accorder une trop grande place à l'*histoire de la philosophie*. À cet égard, on pourrait se dire qu'il reprend un thème analytique répandu – résumé par la fameuse formule de Gilbert Harman : « Dites simplement non à l'histoire de la philosophie⁴ ». Mais il faut être prudent ici car, en fait, l'approche de Hintikka se situe à l'opposé de cette déclaration ; Hintikka réclame une *contextualisation* historique appropriée des questions soulevées en philosophie, de sorte qu'on n'évoque pas, par exemple, la « sympathie » chez Hume sans avoir d'abord cartographié ce concept chez le penseur écossais. Il pense qu'il faut de la rigueur herméneutique afin d'appréhender correctement un problème philosophique donné et comprendre le contexte dans lequel il s'insère :

Au lieu de se concentrer sur ce que veut dire tel ou tel penseur, les philosophes ont souvent tendance à projeter leurs propres idées et préoccupations sur les textes des autres. Cela n'est pas nouveau. À Oxford, il est arrivé que l'on accuse des philosophes de traiter Aristote et Platon comme s'ils étaient des « collègues d'un Département à côté ». Cette tendance s'est renforcée et répandue. Bien trop souvent, des philosophes faisant de l'histoire se sont concentrés sur leurs soucis intellectuels et ont abandonné l'histoire des idées aux départements d'histoire ou de sciences humaines.

Aussi Hintikka croit-il, en fait, que les philosophes devraient être sensibles au contexte historique et conscients de la place qu'occupe chaque penseur dans le cours de l'histoire. Il s'insurge contre ceux qui, par exemple, aborderaient un texte de Platon comme s'il s'agissait d'un article publié dans *Analysis* (une approche défendue, par exemple, par A. J. Ayer).

La conscience historique n'exclut pas, bien entendu, tout grossier révisionnisme. Par conséquent Hintikka, non sans provocation, préconise la fin de ce qu'il voit à l'heure actuelle comme un consensus généralisé à l'encontre du positivisme logique (un mou-

4. On raconte que Harman avait punaisé cette note sur la porte de son bureau à Princeton. L'anecdote est rapportée par Bernard Williams (2002 ; voir aussi Romano 2003). Pour une discussion équilibrée, voir Sorell & Rogers 2005. Harman a confirmé qu'il avait bien affiché cette déclaration sur sa porte – en parodiant le slogan de campagne de Nancy Reagan : « Dites simplement non à la drogue ».

vement qui a été, selon lui, très prometteur à ses débuts mais qui a perdu son élan parce qu'il ne possédait pas les outils techniques nécessaires pour développer de nouvelles interprétations des théories scientifiques contemporaines) :

Aussi l'avenir de la tradition illustrée par les positivistes logiques dépend-il des progrès que l'on saura réaliser pour en reconstruire les outils conceptuels et pour en mettre en chantier de meilleurs.

Là encore, il faut être prudent. Raviver, sous une forme nouvelle et plus sophistiquée, le positivisme logique afin d'expliquer la nature de la compréhension scientifique, ne revient pas à affirmer (comme le firent les premiers positivistes) que nombre des problèmes philosophiques traditionnels sont d'illusoires *Scheinprobleme*, voire des absurdités. L'engagement de Hintikka en faveur d'un renouveau du positivisme logique est contrebalancé par son adhésion à un certain type d'interrogation herméneutique et une tentative de compréhension du *sens*.

Globalement, on considère toujours l'herméneutique, dans les cercles analytiques, comme une pratique continentale étrangère, largement associée à l'interprétation des textes littéraires et théologiques et qui n'a pas grand-chose à voir avec la philosophie à proprement parler. Aussi Hintikka est-il doublement provocateur en préconisant à la fois un positivisme renouvelé et une approche herméneutique des problèmes posés. Il faut applaudir à ce genre de pluralisme original.

La crise actuelle de la philosophie

Pourquoi Hintikka croit-il que la philosophie traverse une crise ? Il pense en effet que la philosophie est dans un « état de *chassis* », comme le dit le dramaturge irlandais Sean O'Casey – en combinant de manière originale les termes *chaos* et *crisis* – pour dire qu'elle ne sait plus où elle va ni comment s'assigner des objectifs ou engendrer des idées qui mènent quelque part. La recherche contemporaine en philosophie serait donc littéralement chaotique. Elle a besoin, selon lui, d'un « plan de relance » pour se renouveler, à l'image de ce qui a été fait dans l'économie américaine en 2009 afin de contrecarrer les effets de la récession. Il pense que la philosophie a besoin d'une approche *systématique* et clairement définie, qu'elle doit se fixer une mission en termes systématiques et mettre sur pied un véritable programme de recherche philosophique.

En outre, Hintikka s'inquiète non seulement des nombreux chemins dans lesquels la philosophie s'est fourvoyée mais aussi de l'idée que les philosophes se font d'eux-mêmes. Il faut par conséquent envisager une réforme de la profession. Les philosophes ont, de ce point de vue, abandonné trop facilement la vision traditionnelle qui veut que la philosophie soit une quête de la *vérité* et, par

conséquent, qu'elle s'apparente aux sciences naturelles. La dispersion des intérêts à d'innombrables domaines et la multiplication des thèmes étudiés ont abouti à un affaiblissement de l'identité personnelle du philosophe et à un abandon du consensus autour de ce que *font* précisément les philosophes.

Globalement, l'inquiétude de Hintikka provient à la fois de la fragmentation évidente de la scène philosophique et du dilettantisme des philosophes contemporains. À ses yeux, ces derniers se répartissent moins en « écoles », comme à l'ère helléniste ou dans la philosophie académique du XIX^e siècle, qu'en ce qu'on pourrait qualifier à juste titre de « groupes d'intérêt ». On remarque un manque de coopération entre ces intérêts divers et un manque de compréhension mutuelle entre les différents volets de la discipline. Hintikka, avec raison, dénonce cette *fragmentation* – une notion qui implique que la philosophie a incontestablement un *noyau*, peut-être même un *canon*, qui régit ce qu'elle est et ce qu'elle fait – mais il n'est pas non plus un bienveillant pluraliste plaidant pour la détente ou la « paisible coexistence » entre différentes approches philosophiques. En réalité, il défend quelque chose qui ressemble à une guerre de tous contre tous ou, comme le dit Mao Zedong en 1956, s'inspirant d'un ancien adage chinois, à « laisser cent fleurs s'épanouir et cent écoles de pensée rivaliser ». Hintikka n'est décidément pas un partisan du *pluralisme* philosophique :

Il est arrivé que des philosophes contemporains se félicitent de l'absence de débats tranchants, et souvent amers, entre les différentes traditions ou « écoles ». Je ne suis pas sûr que cette cohabitation relativement pacifique soit un signe de bonne santé. On pourrait se dire, par exemple, que les philosophes accueillent les points de vue adverses avec tolérance parce qu'ils doutent de la vérité de leurs propres idées ou parce qu'au fond ils ne se soucient guère qu'elles soient vraies ou fausses.

Hintikka prend le contre-pied de ce statu quo pour se déclarer en faveur d'un espace agonistique où l'on décortiquerait et critiquerait les arguments des autres et où l'on *contesterait* les diverses positions défendues. Mais mettre au défi les idées de la sorte suppose la présence d'un ensemble partagé de critères de la rationalité permettant d'évaluer les thèses en présence. Or c'est précisément ce qui est mis en question dans les formes contemporaines du pluralisme. On peut comprendre le pluralisme ou la tolérance comme l'acceptation que les valeurs, les modes d'approche, les croyances et en fait les formes de raisonnement sont irréductiblement pluriels et que des perspectives fondamentalement différentes doivent coexister dans, par exemple, un département de philosophie ou au sein d'une association professionnelle, telle l'Association américaine de philosophie (Ingram & Baghramian 2000).

La philosophie comme science rigoureuse

Comme on l'a vu, Hintikka croit fermement que la philosophie est *une science rigoureuse*, conception exprimée par Brentano, Husserl et l'École autrichienne dans son ensemble. À cet égard, Hintikka est ouvertement un disciple de Husserl. Dans la lettre qu'il adresse en 1934 à Emanuel Rádl, président du huitième Congrès international de philosophie, Edmund Husserl écrit :

La philosophie est l'organe d'une existence moderne et historique de l'humanité, une existence qui émane de l'esprit d'autonomie. La responsabilité scientifique représente la forme primordiale [*Urgestalt*] de l'autonomie. [...] La responsabilité philosophique fait nécessairement partie de la communauté des philosophes [...], donnant ainsi le sens de la culture et de l'humanité européennes. (Husserl 1989 : 240.)

Dans un court texte rédigé pour le Congrès en 1934, mais jamais publié, Husserl évoque à nouveau les liens étroits entre la science et la philosophie :

Là où s'exerce la vraie science, s'exerce aussi la philosophie ; et là où il y a philosophie, il y a science : les deux sont inséparable et imbriquées l'une dans l'autre. (*Ibid.* : 185.)

Il ne fait aucun doute que Hintikka adhérerait à ce double constat de Husserl. Hintikka pense aussi, à l'instar de Husserl, que la philosophie n'est pas un simple prolongement des sciences, à la manière dont la présenta souvent W. V. O. Quine, pour qui le philosophe et le scientifique sont tous les deux, pour ainsi dire, dans le bateau de Neurath, en train d'effectuer des réparations en mer. La bonne philosophie est simplement une partie de la bonne science : Quine (1981) lui refuse toute primauté et s'écarte de l'idée classique de la « philosophie première » qu'on trouve chez Descartes et Husserl. Selon Hintikka, les progrès de la philosophie moderne s'effectuent à travers les défis posés par les sciences naturelles, et avant tout les mathématiques, la physique et les récents développements en neurosciences. À ses yeux, « les développements révolutionnaires des sciences ont constitué le défi intellectuel le plus important pour la philosophie au XX^e siècle – et ils le demeurent à présent ».

Il va de soi que Descartes, Leibniz, Kant, Frege, Russell, Husserl, Wittgenstein, Dummett, Quine, Putnam et d'autres ont été guidés par les questions soulevées en mathématiques et en logique. En outre, Hintikka a sûrement raison de dire que :

Le déclin d'une véritable interaction entre les philosophes d'un côté et les savants et mathématiciens de l'autre a considérablement affaibli la portée de la recherche philosophique. Il y a cent ans, les plus grands mathématiciens – Poincaré, Hilbert, Brouwer, Weyl, Borel... – participaient activement aux discussions sur les fondements de leur discipli-

ne, parce qu'ils estimaient que ces questions avaient une importance vitale pour leur spécialité. Aujourd'hui, la plupart des mathématiciens se moquent des débats sur, mettons, le réalisme en mathématiques.

Néanmoins, tous les philosophes du XX^e siècle n'ont pas éprouvé le besoin de réagir aux défis soulevés par les sciences, si l'on entend par là les disciplines logico-mathématiques et les questions fondamentales de la physique et des mathématiques. D'autres réflexions philosophiques dignes de ce nom se sont davantage intéressées à la signification et à la valeur, ainsi qu'au contexte de l'existence humaine et de sa signifiante, c'est-à-dire la finitude, l'historicité, la culture, l'art, le symbolisme religieux, etc. Ces philosophes avaient pour souci d'explorer le sens de la vie humaine et ont été attirés par les questions existentielles. Pensons, pour le XX^e siècle, à des penseurs comme Friedrich Nietzsche (qui certes meurt en 1900 mais qui, selon ses propres termes, était un « homme posthume » dont l'influence a grandi tout au long du siècle), Wilhelm Dilthey, R. G. Collingwood, Jean-Paul Sartre et Hans-Georg Gadamer, qui tous appartenaient à cette vaste tradition qui enquête sur le sens (Collingwood, par exemple, trouvait l'inspiration dans l'archéologie plutôt que dans les mathématiques, et Gadamer s'intéressait à la nature de la tradition historique et de la formation culturelle, ou *Bildung*). Remarquons, pour être juste, que Hintikka ne range pas la plupart de ces figures sous le signe de l'herméneutique ; mais il faut faire attention de ne pas plaquer, sur notre conception de la philosophie comme forme culturelle, une idée naïve du progrès importée des sciences naturelles, où elle se justifie. La philosophie est une démarche réflexive guidée par la volonté de comprendre ce qui, dans la vie humaine, est signifiant et déroutant. Les philosophes peuvent puiser leur inspiration et leurs perplexités dans les fondements des mathématiques, ou bien, tout aussi légitimement, dans la façon dont une œuvre d'art est porteuse de signification ou dans la tentative d'interpréter des notions théologiques ou culturelles. Aucune de ces approches n'est supérieure à une autre (et, dans tous les cas, une telle hiérarchie devrait être *motivée*). Ici, je crois, Hintikka se contente de réagir à ce qui a été un fait historique – et contingent – concernant une grande partie de l'évolution philosophique du XX^e siècle et il lit toute la tradition à la lumière de ses propres centres d'intérêt. Il va sans dire que nombre des plus grands philosophes de la première moitié de ce siècle (y compris Frege, Husserl, Russell, Wittgenstein, Carnap, etc.) ont été fascinés par les problèmes théoriques majeurs touchant aux fondements des mathématiques et de la logique (inspirés par Hilbert, Poincaré et autres) et ont tenté d'y répondre en élaborant des théories de la vérité et de la signifiante. On pourrait fort bien comparer le formidable engouement pour la nouvelle logique mathématique du début du XX^e siècle avec la percée antérieure

de la philosophie cartésienne qui accompagnait la révolutionnaire transformation mathématique des sciences naturelles sous l'impulsion de Galilée, ou plus loin dans le temps (aux XIII^e et XIV^e siècles), avec l'époque où les philosophes réagissaient de manière originale à la redécouverte des textes scientifiques grecs portant sur la physique, la météorologie, la métaphysique, etc. (On pense ici à Thomas d'Aquin ou à Roger Bacon). Il y a indubitablement une noble lignée de philosophes attentifs aux révolutions dans les sciences mathématiques.

Mais il existe, parallèlement à cette glorieuse tradition de la philosophie à l'écoute des prouesses scientifiques, une tradition bien plus ancienne de philosophes tournés vers les mystères de la condition humaine, depuis Platon jusqu'à Kierkegaard, en passant par saint Augustin et Pascal. Ce serait trop facile de réduire ces deux postures philosophiques à l'opposition entre les sciences naturelles et les sciences humaines (*Geisteswissenschaften*). Les philosophes profondément inspirés par les sciences (comme Husserl, Wittgenstein ou plus récemment Putnam) ont aussi continué à placer l'être humain au cœur de leurs préoccupations. Ainsi, dans *La Crise des sciences européennes*, Husserl considère la crise dans les sciences humaines encore plus pernicieuse que les problèmes théoriques rencontrés par les sciences naturelles. Dès son essai *La Philosophie comme science rigoureuse* (1911), Husserl insiste sur le fait que l'historicisme en sciences humaines est aussi destructeur qu'une conception naturaliste dans les sciences naturelles.

*La fragmentation,
ou la philosophie comme quête de la vérité*

Hintikka émet un diagnostic sévère. D'après lui, la philosophie peut continuer à se fragmenter en une foultitude de sous-disciplines spécialisées, apparemment sans liens les unes avec les autres, et s'égarer dans de stériles lectures textuelles et exégétiques : ce qu'il appelle plus largement « le discours culturel pour le discours », renvoyant à l'idée de Richard Rorty (1979 : 377) selon laquelle les conversations philosophiques doivent se prolonger indéfiniment, sans prétendre à aucune conclusion qui ait une valeur de vérité. Ou alors, elle peut s'investir de nouveau dans la *recherche de la vérité*. Hintikka croit que tous les philosophes devraient être préoccupés par la vérité, puisque la philosophie elle-même a été, depuis ses débuts dans l'antiquité grecque, une quête de la vérité : c'est bien cette vocation qui lui permet d'ailleurs d'enrichir les sciences et d'être enrichie par elles. Il s'inquiète ainsi de constater que « la vérité a perdu sa fonction cruciale » :

Un des symptômes de ce syndrome concerne le sort réservé à la notion de vérité dans le débat philosophique. [...] De prétendues théories

de la vérité cherchent à justifier la vérité en termes d'« *assertabilité* » ou de « *cohérence* ». Au lieu d'interpréter l'activité philosophique comme une recherche de la vérité, certains philosophes en font une forme de discours culturel pour lui-même. Le sort réservé au concept de vérité est aussi symptomatique à d'autres égards, comme nous le verrons plus loin.

Hintikka s'oppose aux définitions actuelles de la vérité, qui la réduisent, l'affaiblissent, la convertissent en d'autres concepts tels que la « *superassertabilité* » (une position développée et défendue par Crispin Wright 1992)⁵. Il pense, contrairement à Tarski, que la vérité peut être définie pour chaque niveau de discours, y compris celui du langage ordinaire. Il est inutile de postuler l'existence de métaniveaux. Les déflationnistes, selon Hintikka, ont été induits en erreur par leur dépendance excessive vis-à-vis de Tarski. Hintikka estime que la conception tarskienne de la vérité comme indéfinissable est liée aux outils logiques dont disposait Tarski (1944) : « Si on utilise une logique plus riche, la vérité cesse d'être indéfinissable ». Si mes connaissances en la matière ne me permettent pas de trancher cette question soulevée par Hintikka, j'aurais néanmoins tendance à le suivre dans son approche en faveur d'un rejet de l'indéfinissabilité. Dire d'une chose qu'elle est indéfinissable est souvent une façon d'éviter une analyse plus poussée. Je crains néanmoins que la vérité soit dans ce sens considérée d'emblée comme une entité ou une propriété unique⁶. La Vérité – comme l'être – se dit de multiples façons. Il nous faut des définitions de la vérité aussi variées que les façons dont la vérité elle-même fonctionne dans nos différentes pratiques culturelles. D'une certaine manière, la vérité est irréductiblement plurielle, bien qu'il soit sans doute possible d'en parler d'une façon qui permette de comparer des discours différents. Il me semble que Hintikka lui-même croit cela mais il se concentre entièrement sur les descriptions théoriques de la vérité de type tarskien. Il est évident que la clarification théorique de la nature de la vérité devrait s'imposer comme un projet philosophique commun à tous les domaines. On peut néanmoins douter que cela débouche sur l'adoption d'une seule définition de la vérité.

5. Wright (2001) défend aussi une position appelée le « pluralisme de la vérité » qui prétend qu'il existe plus d'une propriété qui définit comme vraie une proposition. Plus généralement, il affirme que la constitution de la vérité varie en fonction des discours. Pour une critique de Wright, voir Williamson (1994) qui avance qu'une approche pluraliste de la vérité priverait de sens certaines opérations logiques telles la conjonction et la disjonction.

6. Voir Lynch (2009) pour une peinture intéressante de la vérité à la fois comme propriété moniste et comme ensemble de propriétés plurielles. Pour une excellente discussion critique de ce livre, voir Tappolet (2010).

Parmi les motivations profondes de l'approche de Hintikka, on trouve sa conviction que la philosophie peut *réussir* à la manière des sciences, c'est-à-dire finir par atteindre sa cible, en l'occurrence la vérité. Il croit à la possibilité de la découverte et du progrès en philosophie, qui peu à peu s'approcherait de la vérité. Je ne suis pas sûr que l'on puisse distinguer si nettement ce volet pour ainsi dire scientifique de la philosophie, en tant que quête de la vérité, de son rôle comme miroir culturel de notre époque. Inutile de remonter à Richard Rorty qui considérait la philosophie comme une sorte de continuelle conversation ennoblissante pour reconnaître qu'il y a du vrai dans la conception de Hegel, pour qui la philosophie est « son temps saisi dans la pensée » et que les conceptions philosophiques émergent et disparaissent en fonction des préoccupations principales de l'époque. Il ne peut clairement y avoir de progrès linéaire en philosophie à l'image, pour reprendre la formule de Théodore Adorno, du fil conducteur « qui [a] conduit de la fronde à la bombe atomique » (Adorno 1978 : 250). Certes, il existe un progrès au sens où l'on a découvert que de nombreux chemins menaient à des impasses et démontré que de nombreuses stratégies argumentatives étaient défectueuses, ce qui vaut aussi pour les théories scientifiques. Mais il est rare qu'une conception ou une attitude philosophique (par exemple l'idéalisme, le matérialisme, le naturalisme) soit complètement acceptée ou complètement éliminée. Il semblerait que les anciennes positions philosophiques reviennent en permanence sous des formes nouvelles. La philosophie offre une sorte de « voûte » (pour évoquer le concept de « voûte sacrée » utilisé par Peter Berge pour décrire la vision religieuse du monde) plutôt qu'un simple miroir à une réalité préexistante. Ce rôle de la philosophie fait à la fois sa force et sa faiblesse. Ici l'apport de l'herméneutique, préconisé par Hintikka, peut être propice. En effet, ce serait une erreur d'imposer à la philosophie, qui est un savoir *sui generis*, un modèle extérieur uniquement parce qu'il s'avère efficace dans les sciences formelles et naturelles.

La philosophie comme exégèse

Hintikka oppose l'intérêt philosophique pour la vérité à ce qu'il appelle l'« exégèse », qui se contente d'exposer des points de vue philosophiques. À l'aide de variations sur un thème, le doigt philosophique s'exerce ici sur un motif ou une personne particulière, sans se soucier d'atteindre la vérité :

Un philosophe s'apparentait au savant dans la mesure où il/elle était en quête de la vérité – mais d'une vérité peut-être différente et d'une espèce supérieure à celle poursuivie dans les disciplines scientifiques. De nos jours, le paradigme dominant de l'activité d'un philosophe n'est pas l'enquête scientifique, mais plus plutôt l'exégèse de textes sa-

crés ou l'interprétation créative des grandes œuvres produites par la littérature mondiale. On pourrait appeler cela « le tournant exégétique ».

Comme on l'a vu, il qualifie cette pratique de « discours culturel ». À plusieurs reprises, Hintikka associe ce type d'exégèse textuelle à une approche herméneutique particulière, qu'il considère comme obscurantiste dans la mesure où elle semble ne s'intéresser qu'à accumuler indéfiniment des couches d'interprétation. J'y reviendrai. D'autre part, il adhère à une conception plus libératrice de l'herméneutique, selon laquelle les idées doivent s'inscrire dans une sorte d'interaction dynamique avec les formes culturelles et historiques. On pourra trouver radical et nouveau de le voir intégrer l'herméneutique du questionnement telle que la pratiquent Heidegger ou Collingwood (et c'est tout à fait nouveau chez lui) au plan de relance qu'il propose pour la philosophie.

La philosophie et son histoire : l'approche herméneutique

J'adhère sans réserve à l'importance qu'accorde Hintikka à une compréhension appropriée et contextualisée de l'histoire de la philosophie. Mais je constate une tension considérable dans sa description de la relation entre la philosophie et son histoire, qui s'exprime dans ses remarques sur l'herméneutique. Comme on l'a vu, Hintikka s'inquiète à la fois d'une tendance au *dilettantisme* (qui consiste à passer en revue ce qu'ont dit les philosophes du passé) et de la poursuite historique de problèmes considérés pour eux-mêmes. Or, de manière quelque peu paradoxale, il craint également que les philosophes ne fassent pas preuve d'exactitude historique dans leurs interprétations d'autres philosophes (par exemple, de Wittgenstein). Il déplore que les anciens philosophes soient abordés hors contexte et interrogés comme s'ils avaient des réponses à des problèmes qu'ils ne pouvaient pas avoir prévus en leur temps. Il faut mieux clarifier les différentes idées concernant l'histoire de la philosophie et son impact sur la pratique philosophique. Qu'entend-on, en l'occurrence, par *exactitude* ? Cette notion recèle-t-elle une conception correspondantiste de la vérité, au moyen de laquelle on évaluerait les interprétations des textes par rapport à la signification objective du texte lui-même ? Au lieu d'une trajectoire de compréhension visant un but idéal, on pourrait prôner une autre vision de l'interprétation des textes, qui chercherait par exemple à porter au jour des sens toujours nouveaux, de la même manière que différentes mises en scène d'une même pièce la révèlent sous divers éclairages, sans qu'il existe un unique critère à l'aune duquel on puisse évaluer toutes les adaptations. L'interprétation herméneutique soulève une multitude de problèmes complexes et subtils que Hintikka me semble sous-estimer.

Ses propos sur l'herméneutique sont bienvenus. Il pense que l'herméneutique offre une approche riche et fructueuse, bien qu'elle soit souvent convoquée d'une manière partielle, voire obscurantiste. Certes, il apprécie la « profonde et stimulante » idée herméneutique selon laquelle on peut approcher la réalité comme un texte complexe (Blumenberg 1981). Mais il en veut à Heidegger d'avoir utilisé un langage non-discursif pour exprimer le sens textuel. S'il juge favorablement l'herméneutique, Hintikka me semble en avoir une approche trop limitée. Il paraît soutenir qu'il existe des faits historiques absolus et que l'herméneutique est une sorte de relativisme. Il éprouve une forte répugnance pour le relativisme et tout ce qui relève du pluralisme. Il trouve insupportable le rejet par de « soi-disant philosophes herméneutiques » des méthodes discursives, notamment logiques, au profit de l'interprétation. Il se positionne clairement contre une sorte d'herméneutique bienveillante où tout serait permis – serait-il également opposé au principe de charité de Davidson ?

Il suggère que l'histoire de la philosophie consiste à identifier les erreurs dans les travaux des philosophes qui nous ont précédés et à les corriger. Pour Hintikka, l'herméneutique vise donc aussi la vérité. Il tend à la rapprocher des philosophes employant un *métalangage* et, comme il pense que les outils analytiques nous invitent à abandonner les métalangages, il recommande que cela s'applique notamment à l'herméneutique. Il s'agit d'une étrange vision de l'herméneutique. En outre, cette dernière (hormis dans certaines formulations de Heidegger) ne rejette pas la logique ; elle lit les contextes en interaction avec les significations. Aborder un problème philosophique en tant que *texte* consiste à prendre en compte les dynamiques cachées qui sont à l'œuvre, à comprendre comment les concepts dépendent de certaines approches métaphoriques, etc.

Hintikka est irrité par ce qu'il considère comme un manque d'exactitude historique et conceptuelle dans la philosophie actuelle. Il cite en exemple Wittgenstein, qui est loin d'avoir tenu nombre des propos célèbres que lui ont attribués ses exégètes. Je me rallie sans réserve avec le point général de Hintikka ; il y a une mini-industrie de livres et d'articles qui exploitent le filon de « pourquoi Descartes n'est pas cartésien », « pourquoi Kant n'est pas kantien », mythes et légendes de Hegel et j'en passe. Voir attribuées à tort certaines idées à certaines figures est une licence philosophique qui ne semble pas émouvoir les philosophes professionnels, hormis ceux qui se consacrent à l'histoire de la philosophie. Cette licence est facilitée par l'étrange tendance des philosophes à adjectiver des noms propres : on a ainsi les « théories platoniciennes de la justice », les « concepts cartésiens de l'espace », etc. Mais cette tradition remonte à loin et on voit mal comment elle pourrait être déracinée. Les malentendus et contre-sens créateurs sont au cœur

de l'herméneutique philosophique (comme nous l'apprend Gadamer). Le cas paradigmatique est représenté par le traitement sélectif des présocratiques par Aristote, afin qu'ils s'inscrivent dans son schéma des quatre causes. Commettre de tels contre-sens fait aussi partie de la pratique poétique et les poètes prennent volontiers des libertés par rapport à la tradition à laquelle ils appartiennent (Bloom 1973). Il est clair que l'histoire et la pratique de la philosophie entretiennent une relation différente de celle, par exemple, qui existe entre l'histoire des mathématiques et les pratiques actuelles des mathématiques. La lecture erronée que fait Heidegger de l'histoire de la philosophie est sans conteste un outil créatif qui peut servir de lentille pour reconsidérer ces figures historiques. Une des caractéristiques de l'histoire de la philosophie tient à l'impossibilité d'anticiper les nouveaux sujets qui vont la préoccuper. À cet égard, elle ressemble à l'histoire des mathématiques dont la lecture originale de Jean Cavailles a montré qu'elle engendre sans cesse de nouveaux concepts qui, par définition, ne peuvent pas être prédits au sein des concepts existants bien qu'ils en émergent dialectiquement.

Hintikka réclame exactitude, rigueur historique et sensibilité contextuelle dans l'approche des figures philosophiques. Il estime qu'une étude plus minutieuse de l'histoire de la philosophie montrera les convergences et les *continuités* existant entre maintes personnalités que l'on oppose le plus souvent : par exemple Frege et Husserl, ou Mach et Husserl. J'admets que la philosophie analytique et la phénoménologie partagent un même type d'analyse conceptuelle, mais j'aimerais en savoir davantage sur ce qui, selon Hintikka, différencie l'analyse conceptuelle du genre d'explication ou de clarification dont il se déclare mécontent. Hintikka déplore l'exercice de la philosophie comme simple explication de concepts et d'intuitions. Comme il le dit : « Se contenter de s'exprimer plus clairement ne revient pas à expliquer ». Je pense qu'il a raison. Mais saisir le sens d'une authentique analyse conceptuelle de type philosophique n'est pas aisé. J'ai participé, il y a quelques années, à un colloque organisé par Michael Beaney (2007) pour le centième anniversaire de *De la dénotation* de Bertrand Russell, un essai largement considéré comme l'une des illustrations paradigmatiques de la philosophie analytique en tant qu'analyse conceptuelle. Que signifiait « analyse » ? Il était évident qu'il y a avait tellement de manières d'analyser les concepts... Husserl et Wittgenstein avaient pour but de clarifier les concepts. Mais cela prenait souvent différentes formes. J'ai toujours insisté sur le fait que même si Wittgenstein avait raison et que la signification d'un concept se trouve dans son usage, il aurait dû reconnaître qu'il existe différentes traditions et histoires de cet « usage ». Un concept peut hériter différentes significations dans différentes traditions.

Le problème du recours à l'intuition

Le concept d'« intuition » soulève d'épineux problèmes d'interprétation en philosophie. Il s'agit d'une de ces notions dont le sens varie en fonction de chaque philosophe, de Descartes à Kant et de Bergson à Husserl, entre autres. L'intuition peut renvoyer au sens commun (invoqué par les empiristes), à des notions psychologiques ancrées chez les gens (l'individualité, l'identité personnelle, l'intention), à cette attitude que Husserl appelle le préscientifique – une orientation naturelle qui charrie des idées sur la causalité, la temporalité, la spatialité... – ou bien encore au cadre même de la sensibilité telle que la définit Kant. Dans sa charge contre une certaine pratique philosophique qui mesure la signification des concepts à l'aune de nos intuitions, Hintikka déclare que cette stratégie tournée vers l'intuition (qu'elle soit simplement acceptée ou documentée à travers des études empiriques) « ne manque pas de défauts ». Hintikka déclare catégoriquement : « Il faudrait mettre un terme à cet usage immodéré de l'intuition ». Pour lui, l'intuition ne peut être une source de preuve parce qu'elle ne possède *en soi* aucune valeur probatoire. Il serait alors dangereux de faire découler une nécessité du simple examen des intuitions ou, pour reprendre ses termes, de croire qu'on peut « atteindre les vérités métaphysiques en examinant des mondes postulés comme possibles ». Contrairement à lui, je n'attribue pas aux défenseurs de l'intuition l'idée selon laquelle les philosophes auraient un accès privilégié aux intuitions.

Dennett, par exemple, aime recourir à certains scénarios pour illustrer ce qu'il appelle une « pompe à intuitions ». Dans son *Elbow Room* (1984), il écrit :

Une des stratégies répandues en philosophie consiste à élaborer un certain type d'expérience de pensée que j'appelle *pompe à intuitions* [...]. Ces pompes sont astucieusement conçues pour attirer l'attention du lecteur sur les caractéristiques importantes et le dissuader de s'enliser dans des détails ardues à suivre. Il n'y a rien de mal à cela. D'ailleurs une des plus nobles missions de la philosophie consiste à trouver le moyen d'aider les gens à voir la forêt et pas seulement les arbres. Il arrive toutefois que les pompes à intuitions soient utilisées à mauvais escient, bien souvent sans le faire exprès. (Dennett 1984 : 12.)

Je rejoins Hintikka lorsqu'il stigmatise la manière dont on fait appel à l'intuition dans la philosophie analytique contemporaine. Mais je crois dangereux d'essayer de faire appel à une sorte de « police » philosophique. Les philosophes ont souvent l'impression qu'ils possèdent une licence (comme un badge policier) les autorisant à décider qui est et qui n'est pas un vrai philosophe. « Mais ce n'est pas de la philosophie » : voici un jugement que tout philoso-

phe professionnel a un jour proféré. Les philosophes devraient se montrer prudents lorsqu'ils cherchent à légiférer sur des pratiques qui risquent d'avoir été légitimées à un moment ou à un autre dans l'histoire de la philosophie. N'oublions pas que Platon a écrit à la fois le *Théétète* (souvent considéré comme une étude analytique de la définition de la connaissance en tant que croyance vraie justifiée) et le *Timée* (souvent vu comme une sorte de mythopoeïa qui parle surtout aux esprits continentaux). Pour ce qui est de l'intuition, c'est un concept qui a au moins un sens mathématique et plusieurs significations en philosophie. C'est l'un de ces faits dont la philosophie doit traiter. On ne peut pas prêter à l'intuition une signification première qui chapeauterait toutes les autres. Les philosophes sont trop enclins à traiter toute analogie comme analogie *pros hen*.

L'avenir de la phénoménologie

À la fin de sa discussion des traditions analytique et herméneutique, Hintikka consacre une section très intéressante à l'avenir de la phénoménologie, l'un des courants philosophiques les plus célèbres et les plus influents du XX^e siècle. Pour commencer – et c'est d'une grande exactitude historique –, il présente la phénoménologie husserlienne comme un prolongement du projet d'Ernst Mach ; on pourrait aussi mentionner Richard Avenarius (1891) dont le « concept naturel du monde » a inspiré celui de *Lebenswelt* chez Husserl. Bien que Hintikka ne s'y arrête pas, Husserl cite explicitement Mach comme l'un des précurseurs de la phénoménologie dans ses conférences d'Amsterdam. Hintikka poursuit en distinguant la phénoménologie du *phénoménalisme* et en dépeignant la phénoménologie comme un retour au donné, entendu comme expérience immédiatement perçue dans la conscience du sujet. Hintikka, cependant, soulève ces problèmes liés la notion de donné qui sont récurrents dans la philosophie du XX^e siècle, comme par exemple chez Sellars qui dénonce le « mythe du donné » (1997)⁷. Mais il souligne un autre obstacle qui se pose au programme phénoménologique visant à saisir le donné à travers une réduction transcendantale :

À plusieurs reprises, des philosophes ont émis des doutes sur la validité de l'idée de *donné*. Bien plus éclatant est le fait, révélé par les neurosciences contemporaines, que les données les plus primitives et apparemment les plus brutes de la conscience sont en réalité le produit d'un traitement incroyablement sophistiqué de notre système nerveux central.

Puisqu'un système de traitement préconscient est à l'œuvre

7. Pour une discussion récente des thèses de Sellars, voir O'Shea (2002).

dans notre expérience (il fait appel aux travaux de Marr sur la perception des couleurs), il n'y a rien à attendre d'une recherche qui se cantonne à la conscience.

Selon Hintikka, la phénoménologie, pour survivre, doit procéder à un total *renversement* de sa stratégie :

Au lieu de se concentrer sur l'*input* des processus cognitifs, les phénoménologues feraient mieux de se tourner vers les *outputs*. On pourrait d'ailleurs estimer que c'est bien ce que la phénoménologie, proprement comprise, a toujours fait au cours de son histoire.

Donner la priorité aux « outputs » du cerveau signifie être attentif à la phénoménologie de la perception des couleurs. Par exemple, on pourrait décrire phénoménologiquement vers quoi tend un système de perception chromatique (dans le sillage des découvertes de Marr). Le but est de formuler conceptuellement ce qu'un processus cognitif « produit en termes conceptuels ». Mais la phénoménologie a-t-elle vraiment essayé de comprendre les « inputs » plutôt que les « outputs » ? Parler de processus cognitif ici est même une façon d'esquiver l'approche phénoménologique qui commence avec l'expérience vécue à la première personne car, comme l'affirme Husserl, nous nous soucions avant tout du monde concret qui nous entoure. C'est d'ailleurs précisément en explorant les manières selon lesquelles le monde et ses faits se donnent à nous (par exemple, à travers la perception) que l'on peut dégager certaines caractéristiques conceptuelles de la conscience perceptive (par exemple le flux du temps, l'orientation vers l'avenir, etc.). En ce qui concerne le système préconscient dont parle Hintikka, ce sont précisément ces caractéristiques que Husserl, puis Merleau-Ponty ont cru pouvoir repérer dans l'élucidation des couches de significations passives. L'expérience se présente toujours comme déjà assemblée par quelque association primitive, où l'identique renvoie à un autre identique et ainsi de suite.

Pour expliquer la phénoménologie, Hintikka interroge l'identification entre les noèmes husserliens et les *Sinne* (sens) frégéens. Quelles sortes d'entités sont ces « sens » ? Quel est leur statut, demande Hintikka : comment – en tant qu'universels abstraits – peuvent-ils être littéralement présents dans la conscience ? C'est un aspect du problème de l'intensionnalité (avec un « s »). Hintikka semble approuver le concept husserlien d'intuition eidétique fondée sur la vision sensorielle des groupes de cinq (« on appréhenderait le concept du chiffre cinq en voyant des configurations de cinq objets et en visualisant, au sens premier de "voir", le chiffre cinq »). Néanmoins, il pense que la définition que donne Husserl de la *Wesensschau* (« l'intuition des essences ») en fait une faculté mystérieuse. À cet égard, sa critique rappelle celle du néo-

positiviste Moritz Schlick (1918)⁸. Schlick pensait que la vision des essences s'apparentait à une mystérieuse intuition intellectuelle. À l'instar de Hintikka, il niait explicitement que l'intuition, quelle qu'elle soit, puisse engendrer la connaissance. Dans un article de 1932, Schlick le dit clairement : « L'intuition est jouissance, et la jouissance est vie, pas connaissance » (2003). Pour lui, le pur contenu de l'expérience immédiate est indicible :

La différence entre la structure et la matière, entre la forme et le contenu, est, en gros, la différence entre ce qui peut être exprimé et ce qui ne peut l'être. (Schlick 2003 : 46-47.)

Et il ajoute :

Puisque le contenu est essentiellement incommunicable par le langage, on ne peut pas le communiquer davantage, ni le communiquer mieux, à quelqu'un qui voit bien qu'à un aveugle. (*Ibid.* : 53.)

Pour Schlick, on peut *voir* une feuille verte et *dire* que l'on voit la feuille verte, mais cet énoncé ne transmet pas le *contenu* intuitif de « vert ». Telle est sa position contre la phénoménologie. La pure intuition ne peut prétendre au statut de connaissance. Husserl, pour sa part, concevait l'intuition comme une saisie immédiate et non inférentielle du sens et de la vérité d'une situation ou d'un état de choses complexe, construits sur des données sensorielles mais qui communiquent quelque chose de plus, un excédent (*Überschuss*). Voir que le papier est blanc signifie plus que juste voir du papier blanc. On appréhende ce qu'il se passe. Ce sont les vraies choses elles-mêmes (*die Sache selbst*) et, pour Husserl, l'intuition est tout bonnement ce que les êtres humains utilisent en permanence pour connaître le monde qui les entoure. Il y aurait donc beaucoup à dire sur le projet de Hintikka, qui plaide pour une réappropriation de la phénoménologie comme méthodologie précisément en la renversant afin d'aller des *outputs* aux *inputs* cognitifs du cerveau. Tournons-nous maintenant vers une autre de ses propositions provocatrices.

Rénover le positivisme logique

Hintikka pense que nous sommes arrivés au terme de la croisade (lancée par Popper, Kuhn et Quine) contre le positivisme logique. Il attend un nouveau positivisme. Il pense que le néo-positivisme s'est essoufflé parce qu'il n'a pas tenu ses promesses, notamment pour interpréter les nouvelles avancées des sciences (par exemple, pour dégager la signification des théories de la relativité générale). S'il avait frayé cette voie, « aujourd'hui nous se-

8. Dans la deuxième édition de son ouvrage, Schlick (1985) réduisit à un seul paragraphe sa discussion de Husserl (voir Moran 2010).

rions peut-être tous des positivistes logiques ». Cela fait écho à ce qu'a dit Husserl, pour qui les phénoménologues sont les vrais positivistes. Hintikka croit vraiment que le projet initial du positivisme logique a échoué en raison de ses outils conceptuels défailants, en particulier son équipement logique. Or ce point de vue ignore le problème crucial : le *critère de signifiante* utilisé par les néo-positivistes était lui-même dénué de sens et par conséquent impraticable. Je pense que c'est plutôt à cause de son incapacité à traiter des valeurs morales et humaines, plutôt que de son inaptitude à traiter de la relativité générale, que le positivisme logique a perdu pied. Comme l'annonçait Husserl dans *La Crise des sciences européennes*, le positivisme décapite la philosophie. Il cherche à arracher le « visage humain » que Putnam tente de rendre à la théorisation scientifique. Contrairement à Hintikka, il me paraît improbable que le positivisme logique renaisse ou que le travail de Kuhn puisse être amélioré grâce à une meilleure conscience historique du développement des sciences.

La signification de la philosophie : l'héritage du XX^e siècle

Je souhaiterais pour finir souligner un dernier point de désaccord avec Hintikka. Il porte sur la manière d'interpréter la pensée du XX^e siècle. Il ne fait aucun doute que la philosophie s'est développée tout au long de ce siècle à l'ombre de Kant et de la philosophie transcendantale. Nous n'avons pas dépassé ce tournant critique. Mais nous vivons aussi dans le monde conceptuel ouvert sous l'impulsion, entre autre, du dernier Wittgenstein, un monde où il existe différentes *formes de vie* et une pluralité de jeux de langage dans lesquels nous sommes tous pris. Le pluralisme est la nouvelle donnée philosophique et la philosophie en tant que science rigoureuse doit s'adapter à ce nouveau paysage.

Une menace pèse sur la philosophie en tant que discipline professionnelle. Elle n'a pas été abordée ici, mais elle est pourtant bien réelle. Elle met à mal, en particulier, la possibilité d'une philosophie comme recherche de la vérité. On la perçoit à l'heure où, à l'échelle internationale, on cherche à évaluer et à juger la recherche philosophique comme si on avait affaire à une discipline scientifique procédant à l'aide de recherches quantitatives. Cela est particulièrement frappant dans les pays où la recherche universitaire est largement financée par l'État, comme dans la plupart des pays d'Europe et en Australie – mais le phénomène s'étend. On estime que l'on peut évaluer objectivement la philosophie à partir de ses « résultats » ; que ces résultats sont classés en fonction de leur importance et à partir de là publiés dans des revues elles-mêmes classées ; que les départements de philosophie peuvent aussi être objectivement classés en termes d'« excellence », que les

étudiants peuvent être classés et ainsi de suite. Tout cela à l'aide de quantifications grossières, de facteurs d'impacts, de l'indice *h*, et j'en passe. Je pense que cette tentative pseudo-scientifique de mesurer les *outputs* de la philosophie et son impact va nuire profondément à l'activité philosophique et qu'il faut s'y opposer. À défaut, la véritable philosophie sera chassée de l'université et ce que l'on y pratique deviendra inutile, comme à l'époque de Descartes qui s'élevait contre les « écoles ».

J'aimerais conclure sur une note d'espoir. Comme l'a appris Hintikka à travers son parcours au sein de la communauté philosophique internationale, il est important de reconnaître le caractère mondial de la philosophie de notre temps. La philosophie, si l'on admet qu'elle ne se limite pas à sa version grecque, signifie différentes choses dans différents pays. Il faut considérer les traditions de sagesse d'autres cultures et réfléchir à la tradition de sagesse de notre propre culture. Le prochain grand défi de la philosophie consiste à devenir pleinement internationale. Cela implique aussi d'énormes défis herméneutiques. Alors que la science occidentale est désormais un phénomène global, il est clair que différentes cultures ont encore des systèmes et des approches intellectuels différents et solides, qui exigent un surcroît de préparation et de réflexion. Là est le véritable avenir de la philosophie.

Dermot MORAN.
(*University College Dublin.*)

Traduit de l'anglais par Nicole G. Albert.

Références

Adorno, Theodor (1978) *Dialectique négative*, traduit de l'allemand par le Groupe de traduction du Collège de philosophie. Paris : Payot.

Anscombe, G. E. M. (1975) « The First Person », *Mind and Language*, éd. par Samuel Guttenplan. Oxford : Clarendon Press.

Auxier, Randall E. & Hahn, Lewis Edwin, éd. (2006) *The Philosophy of Jaakko Hintikka*. Chicago & La Salle, Ill. : Open Court.

Avenarius, Richard (2005) *Der menschliche Weltbegriff* [1891]. Boston : Elibron Classics.

Beaney, Michael, éd. (2007) *The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*. Londres : Routledge.

Baars, Bernard J. (2003) « The Double Life of B. F. Skinner », *Journal of Consciousness Studies*, 10(1) : 5-25.

Beaney, Michael, éd. (2007) *The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*. Londres : Routledge.

Bloom, Harold (1973) *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*. Oxford : Oxford University Press.

Blumenberg, Hans (1981) *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt : Suhrkamp.

Chomsky, Noam (1959) « A Review of B. F. Skinner's *Verbal Behavior* », *Language*, 35(1) : 26-58.

Churchland, Patricia S. (1986) *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge, Mass. : MIT Press.

Cotterill, R. (2000) *Enchanted Looms: Conscious Networks in Brains and Computers*. Cambridge : Cambridge University Press.

Dennett, Daniel C. (1984) *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, Mass. : MIT Press.

Dennett, Daniel (2003) « Look Out for the Dirty Baby », Peer Commentary on B. J. Baars, « The Double Life of B. F. Skinner », *Journal of Consciousness Studies*, 10(1) : 31-33.

Farkas, Katalin (2008) *The Subject's Point of View*. Oxford : Oxford University Press.

Hintikka, Jaakko (2005) *Selected Papers*, 6 volumes. Dordrecht : Springer.

Husserl, E. (1989) *Aufsätze und Vorträge 1922-1937* / hrsg. v. Thomas Nenon & Hans-Rainer Sepp, *Husserliana* XXVII, pp. 240-244. Dordrecht : Kluwer.

Ingram, Attracta & Baghramian, Maria, éd.s (2000) *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*. Londres : Routledge.

Lynch, Michael P. (2009) *Truth as One and Many*. Oxford : Oxford University Press.

Moran, Dermot (2010) « Analytic Philosophy and Continental Philosophy: Four Confrontations », in Len Lawlor (éd.) *Responses to Phenomenology (1930-1967)*, p. 235-265. Chesham, UK : Acumen.

Patočka, Jan (1991) « Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie » in Id., *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, hrsg. v. Klaus Nellen, Jíří Nemeč und Ilja Srubar. Frankfurt : Klett-Kotta.

O'Shea, James R. (2002) « Revisiting Sellars on the Myth of the Given », *International Journal of Philosophical Studies*, 10(4) : 490-503.

Quine, W. V. O. (1981) *Theories and Things*. Cambridge, Mass : Harvard University Press.

Romano, Carlin (2003) « Rescuing the History of Philosophy from Its Analytic Abductors », *The Chronicle of Higher Education*, 11 juillet.

Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton : Princeton University Press.

Ryle, Gilbert (1949) *The Concept of Mind*. Chicago : The University of Chicago Press.

Schlick, Moritz (1918) *Allgemeine Erkenntnislehre*. Berlin : Springer.

Schlick, Moritz (1985) *General Theory of Knowledge*, 2nd rev. ed., translated by A. E. Blumberg and H. Feigl. Chicago, Ill. : Open Court.

Schlick, Moritz (2003) *Forme et contenu. Une introduction à la pensée philosophique*, trad. fr. par Delphine Chapuis-Schmitz. Marseille : Agone.

Sellars, Wilfrid (1997) *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

Siewert, Charles (2008) « Review of Dan Zahavi's *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-person Perspective* », *Philosophy and Phenomenological Research*, 77(3) : 840-843.

Sorell, Tom & Rogers, G. A. J., éd.s (2005) *Analytic Philosophy and the History of Philosophy*. Oxford : Clarendon.

Tappolet, C. (2010) « Review of Michael P. Lynch's *Truth as One and Many* », *Mind*, 119(476) : 1193-1198.

Tarski, Alfred (1944) « The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics », *Philosophy and Phenomenological Research*, 4 : 342-360.

Watson, J. B. (1925) *Behaviorism*. New York : Norton.

Williams, Bernard (2002) « Why Philosophy Needs History », *London Review of Books*, 24(20), Oct 17 : 7-9.

Williamson, Tim (1994) « Critical Notice of Crispin Wright, *Truth and Objectivity* », *International Journal of Philosophical Studies*, 2(1) : 130-144.

Wright, Crispin (1992) *Truth and Objectivity*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

Wright, Crispin (2001) « Minimalism, Deflationism, Pragmatism, Pluralism », in M. P. Lynch (éd.) *The Nature of Truth*, p. 751-758. Cambridge, Mass. : MIT Press.

Zahavi, Dan (2005) *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, Mass. : MIT Press.