

**L'étude de tout, par tous les moyens ; étude critique de
Philosophie de l'esprit, état des lieux (Paris, Vrin, 2000, 337 p.),
par Denis Fisette et Pierre Poirier**

Don Ross

Volume 30, numéro 1, printemps 2003

Bernard Bolzano. Philosophie de la logique et théorie de la connaissance

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/007742ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/007742ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Ross, D. (2003). L'étude de tout, par tous les moyens ; étude critique de *Philosophie de l'esprit, état des lieux* (Paris, Vrin, 2000, 337 p.), par Denis Fisette et Pierre Poirier. *Philosophiques*, 30(1), 245–262.
<https://doi.org/10.7202/007742ar>

Étude critique

L'étude de tout, par tous les moyens ; étude critique de *Philosophie de l'esprit, état des lieux* (Paris, Vrin, 2000, 337 p.), par Denis Fisette et Pierre Poirier

DON ROSS
School of Economics
University of Cape Town
dross@commerce.uct.ac.za

Grâce à Denis Fisette et à Pierre Poirier, les étudiants de deuxième ou de troisième cycle qui peuvent apprendre la philosophie de l'esprit en français vont — à moins que l'ouvrage ne soit traduit dans un avenir rapproché — se trouver avantagés pour un certain temps, puisque leurs collègues qui sont confinés à la langue anglaise ne trouveront aucune source comme celle-là. Le texte constitue un accomplissement pédagogique remarquable dans la mesure où il réussit à survoler avec précision et rigueur une quantité importante de matériel sans pour autant s'embourber dans les détails. Bien sûr c'est le genre de vertus auxquelles on est en droit de s'attendre de tout manuel. Ce qui distingue particulièrement le travail de Fisette et Poirier c'est qu'ils ne présentent pas le secteur simplement comme une série de thèmes. Ils en offrent au contraire une vision globale, à travers le fait de le voir *lui-même* comme un problème méta-philosophique ; il en résulte que leur livre a un développement logique et narratif clair qui saura aider à merveille les étudiants à situer les sous-problèmes techniques qu'ils rencontreront dans un contexte plus large et ils en comprendront les enjeux. Rien, je crois, n'est plus difficile dans l'apprentissage de la philosophie que de parvenir à une vision cohérente de la géographie logique d'ensemble à l'intérieur de laquelle les arguments sont construits et débattus. Ce texte, en se concentrant à montrer aux étudiants précisément cela, leur rendra un grand service, à un tel point que je crois que nous lui devons d'importantes recrues pour notre profession. Il n'y a pas plus grand éloge que l'on puisse faire à l'égard d'un manuel.

Le problème méta-philosophique autour duquel Fisette et Poirier organisent leur ouvrage est le suivant. Qu'est-ce qui justifie, si tant est que l'on puisse le faire, l'association lâche (apparemment) des préoccupations et des obsessions que nous trouvons dans la littérature comme constituant un domaine d'étude bien délimité ? Leur approche narrative vise à transmettre une réponse aussi sympathique que possible à cette question et à laquelle ils puissent eux-mêmes croire, mais leur chapitre de conclusion confirme l'impression du lecteur, qui croit à travers l'ouvrage, qu'ils ont en fait de sérieuses réserves quant à savoir si le domaine a posé les bonnes questions dans le cadre de présuppositions le plus approprié. C'est un point de vue avec lequel j'ai beaucoup d'affinités, lorsque je fais l'inventaire des perspectives libératrices particulières,

notamment le dynamicisme cognitif, le réalisme écologique et la psychologie évolutionniste, d'où ils tirent la note optimale sur laquelle ils concluent. Mais ceci est censé être un compte rendu critique, alors, au lieu de continuer à formuler d'agréables propos, je me concentrerai à présenter des mises en garde au sujet de l'approche holistique qui est présentée par Fisette et Poirier comme constituant le nouvel horizon. Avant de m'y consacrer, laissez-moi ajouter que je pourrais formuler ces mises en garde autant pour moi-même que pour eux.

Laissez-moi tout d'abord identifier ce que j'appelle la perspective « holistique » de F&P, en m'engageant dans une histoire sélective de la philosophie de l'esprit contemporaine, qui permettra de dégager la question clé. (Je devrais ajouter que la version admirablement non sélective que F&P donnent de cette histoire, effectue ce travail de façon tout simplement superbe.) Il y a plusieurs points de départ possibles le long de la route conduisant aux conclusions de F&P — nous pourrions, par exemple, commencer avec Platon. C'est, en fait, une manière courante d'introduire la philosophie de l'esprit, et pour laquelle plusieurs manuels admirables sont disponibles. F&P ne suivent pas cette tradition pédagogique, toutefois, ce que je crois sage. Le problème de cette approche est qu'elle tend à subsumer le domaine spécial de la philosophie de l'esprit à l'intérieur de thèmes épistémologiques et métaphysiques énormes, sur lesquels des progrès sont enregistrés à un rythme excessivement lent, ce qui vient à occulter ce qui est le plus excitant et rafraîchissant dans les développements très récents. À l'opposé, l'approche de F&P procède à l'aide d'une judicieuse séquence de *thèmes*, dont la trame méta-narrative suivante est implicitement dérivée : il y a eu deux voies à partir de Kant pour l'analyse de l'esprit, l'une phénoménologique/idéaliste, l'autre représentationnelle/réaliste. Toutes deux ont été poursuivies de façon rigoureuse depuis la fin du dix-neuvième siècle. Toutes les *deux* ont mené à des culs-de-sac, pour la raison générale suivante. La première voie était condamnée par ses tendances idéalistes, qui l'ont conduite à mettre de côté la contribution du monde extérieur. Mais au moins elle a tenu compte du caractère *dynamique* de l'esprit. Pendant ce temps, de l'autre côté, le pouvoir explicatif disponible en débutant par l'interface esprit-monde a été largement perdu parce que, pendant plusieurs décennies, l'approche dominante traitait les représentations principalement comme des intrants statiques. Dans le récit de F&P, la fin tragique de ces visées devient évidente lorsque nous voyons qu'à partir de l'une ou l'autre de ces approches pures, les théories de l'intentionnalité et de la conscience sont complètement séparées ; et cela constitue une conséquence absurde. Heureusement, à la fin de l'ouvrage, on nous indique une voie qui va quelque part. Nous avons accompli cela en reconnaissant que nous devons combiner le réalisme à propos des représentations avec le dynamicisme à propos de l'activité mentale. Cela nous conduit à préférer un concept de l'esprit, et une approche pour l'étudier, qui met l'accent sur la situation écologique¹ de l'esprit. En récapitu-

1. « Ecological situatedness ». Ndt.

lant brièvement, la grande percée récente ici a été l'externalisme au sujet du contenu représentationnel (sur lequel F&P sont un modèle de concision, de précision et de clarté), lequel implique le remplacement de modèles étroitement computationnels par des modèles plus biologiques, environnementalement et robotiquement situés (d'après le style recommandé par Clark [1997]). Ce focus philosophique est richement et heureusement complémentaire du travail empirique des sciences cognitives concernant les bases biologiques de la conscience et le développement de systèmes dynamiques et de modèles comportementaux de la vie artificielle. Cet ouvrage conclut donc de façon optimiste : nous avons encore réussi à surmonter l'héritage des Lumières.

Cette dernière ligne doit être lue avec humour parce que — encore une fois, étant donné que je formulerai des propos sceptiques, je ne peux trop insister là-dessus — je suis d'accord avec le libéralisme de F&P. Si j'enseignais l'introduction à la philosophie de l'esprit en français, l'une des nombreuses raisons pour lesquelles je choisirais leur ouvrage est que je voudrais que les étudiants soient contaminés par l'enthousiasme libérale, et qu'ils y viennent de la manière solide et érudite mise de l'avant par F&P : en observant comment les problèmes ont évolué, logiquement et sans répit, jusqu'à notre savoir contemporain. Je demande donc aux lecteurs de considérer ce qui suit comme une dispute stratégique auto-consciente entre nous, les libéraux, motivée par l'objectif ultime d'écrire le journal progressiste le plus convaincant.

F&P débute leur ouvrage avec une citation de Searle, selon laquelle la philosophie de l'esprit est maintenant devenue la « philosophie première ». Il sera utile de situer les réflexions de conclusion de F&P en s'attardant un moment sur comment cela est arrivé. Avant la période récente (l'après-guerre), aucun modèle de l'esprit d'un philosophe n'était beaucoup plus qu'une métaphore. (Hume fait figure d'exception ici, mais son modèle était très simple). Il s'ensuit que les questions épistémologiques fondamentales devaient être posées et débattues en référence à une vision ou une autre de l'interface esprit/monde; et les structures de la connaissance, pour être le moins complexes (contre Hume encore), devaient être inférées des structures présumées des objets. Les philosophes qui, comme moi ou F&P, font la promotion d'un programme qui combine le réalisme écologique et la psychologie évolutionniste et met l'accent sur l'enchâssement corporel de l'esprit, espèrent dans un certain sens nous reconduire à ce cadre général (qui était alors imposé). Avant de retourner à nos racines, prenons le temps de nous rappeler que l'impact de la révolution cognitive sur l'épistémologie a suscité initialement un vent de libération, le même type de sentiment que F&P souhaite que nous retrouvions en reconduisant notre attention au monde. Si l'on relit, par exemple, *Content and Consciousness* (1969) de Dennett, trente ans après sa publication, on est frappé par le sentiment de triomphe avec lequel l'auteur rapporte que, grâce à des concepts de l'activité mentale plus riches et principalement inspirés du computationnalisme, nous ne sommes plus obligés de choisir entre des épistémologies béhavioristes, naïvement réaliste ou idéaliste — des doctrines que

Dennett croyait toutes désuètes, et qui nous conduisent à un piège lorsqu'elles sont vues comme la disjonction exclusive des options. Apparemment cependant, nous sommes devenus obsédés en notre for intérieur et nous avons essayé d'élaborer toute notre philosophie fondamentale en faisant référence à des procédures cognitives d'une sorte ou une autre (traitant donc les représentations elles-mêmes comme des structures statiques). Et ainsi nous sommes arrivés au point identifié par Searle, où la philosophie de l'esprit menaçait d'engloutir la discipline entière. Il n'est pas vraiment surprenant que, confinés à cet espace restreint d'investigation, nous nous soyons sentis à nouveau piégés. Je crois — en lisant en filigrane ici — que dans la vision de F&P la tension devient réellement impossible à soutenir lorsqu'on se penche sur les phénomènes associés à la conscience, car il est manifeste que c'est trop demander des structures cognitives qu'elles génèrent d'une façon quelconque par elles-mêmes les mondes notionnels dont l'existence motive, en premier lieu, une distinction entre les esprits et les autres choses.

En gros, il y a deux manières de réagir à cette impasse. Je les nommerai : la manière radicale et la manière oecuménique. Les passages rhétoriques de F&P impliquent parfois une réaction et parfois l'autre. La vision oecuménique soutient tout simplement que le pendule a basculé trop loin dans la direction où les structures cognitives internes feraient tout le travail — culminant, peut-être, avec la suggestion de Fodor, à un certain moment, que tout un chacun serait né avec le concept de « carburateur » — et suggère que nous devrions maintenant laisser le pendule retourner doucement vers un équilibre plus plausible entre les sources externes et les sources internes de structure. La perspective radicale suggère que toute notre façon de conceptualiser les problèmes en termes d'un équilibre entre les structures internes et les structures externe est erronée. Cela équivaut approximativement aux conceptions défendues par Rorty dans *Philosophy and the Mirror of Nature* (1980), dont la force a été affaiblie à cause d'un travail historique brouillon. Maintenant, laquelle de ces deux lectures de F&P préférez-vous ? À de nombreuses occasions, lorsqu'ils affirment leur modestie, ils semblent impliquer la vision oecuménique ; il n'est pas plausible qu'il consacre autant de leur ouvrage et de façon si soignée et sympathique à survoler une approche qu'ils jugent complètement désuète. Mais, d'un autre côté, si nous reconstruisons leur trame narrative à partir d'un angle très large — une forêt sans les arbres — il semble qu'il y a un mouvement naturel vers la perspective radicale.

Voyons comment cela se passe. F&P débute avec notre conception ordinaire² de l'esprit, qui s'enracine dans notre disposition universelle (peut-être elle-même le fruit de l'évolution) d'apercevoir que le monde nous vient foncièrement départagé entre les choses qui vont être expliquées et prédites en utilisant des syllogismes intensionnels et les choses qui ne peuvent l'être. De prime abord, cela met l'accent carrément sur le comportement, ce qui est

2. Folk. Ndt.

exactement là où je crois qu'il doit être. Notons ici le contraste entre ce point de départ et le point de départ commun aux manuels des années 70 et 80 qui tendaient à commencer en tenant pour acquis l'existence des esprits, et posaient alors, comme question ontologique, celle de savoir ce qu'ils pouvaient bien être et comme question épistémologique, celle de savoir comment nous pouvions possiblement savoir si tout être particulier en avait un. Même Paul Churchland, la dernière personne à vouloir tenir les esprits pour acquis, débute *Matter and Consciousness* (1984) de cette façon. Dans l'approche de F&P, par contre, nous prenons un phénomène manifeste quelconque et sommes ensuite conduits à demander quelle conception de l'esprit il nous faut pour le comprendre. Cela laisse bien sûr ouverte, la voie qui conduit à la conclusion possible que nous n'avons pas besoin — que nous ne pouvons même nous tirer adéquatement d'affaire avec — aucune des conceptions particulières de l'esprit avancées pendant la transformation de la philosophie de l'esprit en science cognitive. Mais nous anticipons. Dans la plus grande partie de l'ouvrage, les phénomènes manifestes en question sont fondamentalement comportementaux. Nous atteignons ensuite le chapitre cinq, où nous apprenons que la question centrale est celle de l'intentionnalité. Cela a beaucoup de sens du point de vue narratif, étant donné que c'est justement le fait que certains schémas comportementaux semblent irréductiblement intentionnels qui motivent le clivage du monde en entités dotées d'esprit et en entités dépourvues d'esprit dans un premier temps ; l'intentionnalité précède logiquement l'esprit. Le chapitre sur l'intentionnalité est lui-même soigné et d'un ton non sceptique, mais il termine un peu maladroitement avec la remarque de transition suivante :

Si le naturalisme parvenait à expliquer uniquement l'intentionnalité, donnant raison à ceux qui croient que la conscience résistera à tout effort de naturalisation, nous aurions une preuve que Descartes, et non Brentano, avait vu juste : c'est la conscience et non l'intentionnalité qui distingue le physique du psychique. [Nous sommes aussi prévenus qu'il y a une autre classe de phénomènes manifestes, en plus des phénomènes comportementaux qui est tout aussi fondamentale et qu'il reste à prendre en considération. D.R.] Mais avant d'étudier cette question, nous nous devons d'étudier un autre trait fondamental de l'esprit : la rationalité.

C'est sur la base de ce dernier énoncé que je qualifie la transition de « maladroite » : nous apprenons que nous passons d'une chose fondamentale à une autre... mais nous devons rencontrer une troisième chose fondamentale. Cela n'est pas vrai de la logique narrative générale, parce que la rationalité n'est pas introduite comme étant fondamentale indépendamment de l'intentionnalité (comme la conscience l'est). Le thème de la rationalité est introduit par le biais d'une discussion sur l'interprétionisme, ce qui est dans l'ordre des choses compte tenu de la manière dont l'intrigue s'est développée jusque-là. Car si ce sont des esprits d'un certain type que nous obtenons dans notre ontologie lorsque nous classons certains mouvements, mais

pas d'autres, comme des comportements intentionnels, alors il semble que nous interprétons ipso facto ces schémas comportementaux comme étant dans quelque mesure, rationnels. C'est ici, avant la discussion sur la conscience, que le ton du livre devient essentiellement sceptique. Je pense que cela est significatif et c'est pourquoi je souhaite m'arrêter ici et considérer quelques arbres de la forêt.

F&P distinguent de manière appropriée la rationalité inférentielle et la rationalité dans l'action. En ce qui concerne la première, je n'ai pas grand chose à dire ici. Il est correct de dire, comme le font F&P, que le naturalisme évolutionniste ne prédit pas que les personnes seront rationnelles au sens inférentiel, et l'approche cognitive scientifique qui présuppose cela commet tout simplement une erreur méthodologique. Les approches interprétationnistes de l'esprit ne requiert pas ce type de rationalité non plus, puisqu'elles sont seulement engagées à l'idée que les croyances et les désirs de l'agent sont appropriés circonstanciellement sur la base de l'interprétation externaliste. Étant donné que celle-ci n'est pas nécessairement évidente aux agents eux-mêmes, l'interprétationnisme n'implique pas que les produits des inférences qui reposent sur l'intuition conceptuelle doivent être rationnellement appropriés. Il en va de même pour les actions qui sont susceptibles d'être choisies seulement si des syllogismes sophistiqués sont effectués. Toutefois, l'interprétationnisme requiert que les choix, les croyances et les préférences de l'agent soient, en général, cohérents, car à moins que cette condition ne soit satisfaite dans un cas particulier, nous n'avons pas la permission d'adopter la stratégie intentionnelle eu égard à ce cas. Le standard minimal de cohérence n'est pas arbitraire ici. Les travaux récents sur les fondements de la théorie des jeux et de la théorie de la décision nous démontrent que l'appareillage de la psychologie ordinaire la plus élémentaire échoue au niveau prédictif, à moins que nous ne soyons justifiés de supposer que les agents peuvent ordonner leurs options stratégiques et paramétriques sans boucles, et calculer les relations entre les croyances, les désirs et les actions de manière cohérente avec la loi de Bayes, jusqu'à au moins une itération de conditionalité. F&P passent en revue les données expérimentales connues qui démontrent que les personnes violent systématiquement même ces conditions minimales pour certaines classes de problèmes (généralement abstraits), et ils sympathisent avec la position de Stich (1984) qui conçoit cela comme un signal qu'il y a de sérieux problèmes avec les modèles de l'esprit fondés sur notre conception ordinaire de l'esprit ou des approximations de celle-ci.

Je suis entièrement d'accord avec F&P sur le fait qu'un peu de psychologie évolutionniste élémentaire rend ces faits assez peu surprenants. On ne voit pas pourquoi ou comment la sélection naturelle aurait favorisé des systèmes de raisonnement purement généraux. Si nous étions de tels systèmes, cela serait donc déconcertant. Mais ce qui est pertinent pour mon propos dans ce compte rendu, c'est de savoir si cela a vraiment beaucoup d'importance pour une approche philosophique qui conçoit l'esprit comme un concept

structurant qui sert à partager le monde entre des processus qui sont des comportements et des processus qui n'en sont pas. Nous n'aurons besoin de notre concept d'esprit que dans le cas où *certain*s schémas (importants) seraient rationnels, peu importe si ces schémas se manifestent ou non, eu égard à certains domaines d'action seulement. En outre, les modélisateurs en sciences cognitives, même ceux qui travaillent dans le cadre de l'intelligence artificielle (IA) computationnaliste (et internaliste), ne présupposent pas généralement que les personnes sont rationnellement cohérentes *partout et toujours* ; les modèles en IA sont remplis de cadres, de modules et de règles d'action-conditionnelles-dépendantes-du-type-d'intrant, et cela depuis des décennies, et tous ces *gadgets* sont fondamentalement des obstacles à l'implémentation d'une conception de l'agent³ pleinement rationnel dans les organismes naturels entiers. Le but de la modélisation des agents rationnels dans les sciences du comportement est plutôt le suivant. Si nous devons essayer de comprendre certains systèmes *comme étant des esprits*, alors il nous faut des normes de base qui nous permettent de classer leurs mouvements en comportements et en non-comportements. La plus grande partie de ce que nous savons sur les mécanismes cognitifs est en fait fondée sur la comparaison entre les prédictions des théories de l'agent rationnel et l'observation des comportements réels, qui permet d'inférer des faits contingents sur les mécanismes à partir des différences entre les prédictions et les observations. Cela *n'est pas* tout à fait la distinction compétence-performance (qui est discutée par F&P dans ce contexte), puisque aucune *compétence* pleinement rationnelle n'a jamais besoin d'être attribuée lorsque nous suivons cette méthode. (Ce qui ne veut pas dire qu'aucune compétence de cette sorte ne doit jamais être attribuée, si nous travaillons dans des domaines modulaires bien individuels, mais seulement que cela n'est pas *obligatoirement* le cas.)

Il est utile de formuler à ce moment-ci la question suivante. Devrions-nous considérer les mécanismes causals qui rendent compte des lacunes dans la rationalité des agents comme des parties de l'esprit ou comme des parties de leur environnement ? Il n'y a pas de fait auquel on puisse faire appel pour répondre à cette question, mais nous pouvons essayer de faire que notre réponse s'appuie sur des principes. En fait, je pense qu'*une* seule réponse est réellement cohérente et motivée par des principes. Tous accorderont, je l'espère, qu'il serait naïf de dresser une frontière esprit/environnement à la cavité du crâne ; cela serait du matérialisme cartésien de plus belle. Il ne suffira pas non plus d'affirmer que les parties de l'esprit ne sont que les organes qui effectuent les inférences, puisque cela ferait reposer la distinction sur le mauvais *type* de question c'est-à-dire sur une question concernant le degré de libéralisme avec lequel nous choisissons de caractériser les inférences. Selon ce point de vue, si vous permettez que les règles d'inférence contiennent beaucoup de constantes référentielles, alors les systèmes digestifs deviendront des

3. Agency. Ndt.

esprits ; n'en permettez aucune et alors les personnes n'ont pas d'esprit sauf lorsqu'elles se branchent sur des technologies artificielles pour effectuer des manipulations formelles. (Je ne pense pas qu'il serait insensé de considérer un système digestif comme un esprit ; c'est la *relation* entre les choses aux deux extrémités du continuum mentionné qui démontre que le principe est aveugle). Je suggère que le seul principe qui fonctionnera vraiment est le suivant : vous avez un esprit entre les mains quand et seulement quand vous ne pouvez pas trouver de généralisations qui supportent des contre-factuels sur les schémas d'activité, sans identifier un processus d'information qui a comme fonction propre (à la Millikan [1984]) de réduire l'entropie locale. (Voir Ross et Zawidsky 1994). Maintenant, voici deux faits généraux à propos des esprits conçus de cette façon qui sont directement pertinents du point de vue de ma discussion avec F&P. Premièrement, même si les esprits n'arrivent pas toujours à accomplir leur fonction propre, rien de ce qu'ils font en tant qu'esprits n'est irrationnel, même si la plus grande partie de ce qu'ils font à ce titre ne manifeste qu'une rationalité limitée. Ainsi, par définition, tout ce qui empêche un esprit d'accomplir sa fonction propre est environnemental. Deuxièmement, si l'on veut identifier des processus avec des organes mentaux, on doit le faire dans le style de la décomposition fonctionnelle proposé par Cummins (1983). Tous les types de processus causals sélectionnés par une autre méthode d'analyse sont, relativement aux esprits, de nature environnemental. Encore une fois, ces affirmations sont définitionnelles et non empiriques.

Cette conception de l'esprit est évidemment fonctionnaliste. J'ignore si elle doit être appelée représentationnaliste ou pas, puisque étant donné qu'elle est (manifestement) informationnelle, elle est, dans cette mesure, traditionnelle. F&P vont probablement douter que je puisse en faire usage pour avancer un tant soit peu sur la question de la conscience phénoménale, mais je n'essaierai pas d'amorcer un débat à propos de cela ici, parce que mon but n'est pas de présenter une conception de l'esprit qui soit la mienne pour ensuite l'opposer à une autre, qui serait la leur. Plutôt, étant donné que j'essaie de suivre de façon critique leur *méta*-philosophie de l'esprit, j'ai annoncé ma position ontologique afin de soulever plus de questions à propos de la mesure dans laquelle l'on doit être radical en ce qui concerne la tradition récente, tout en acceptant néanmoins que le réalisme et le dynamicisme écologique ainsi que la psychologie évolutionniste sont de bons programmes de recherche. Ce que je souhaite faire ici ultimement, c'est de justifier une certaine prudence concernant la question de savoir dans quelle mesure le fait de s'engager dans les nouveaux virages de la recherche en science cognitive exige réellement une reconceptualisation radicale de la philosophie de l'esprit et de ses sous-problèmes traditionnels qui sont si bien présentés par F&P.

La littérature à laquelle F&P font référence avec approbation à la fin de l'ouvrage est pleine de métaphores qui remplissent de nouveau le concept d'esprit. Nous avons ainsi des « esprits étendus », des « corps dans l'esprit », des « mondes de l'esprit » et d'autres notions tout aussi vaguement hégéliennes.

Je doute sérieusement que ces métaphores soient très utiles et constituent un progrès du point de vue empirique. Des métaphores plus modérément kantienne telles que « mondes phénomaux », qui semblent plaire davantage à F&P, ont une saveur moins idéaliste, mais pourraient encourager un certain relâchement de la pensée si elles étaient prises trop littéralement. Dans quel sens les contenus narratifs toujours changeants et pleins de lacunes et constamment révisés de l'expérience consciente, constituent-ils des structures qui ressemblent à des « mondes » ? En plus de nécessiter des limites structurées en ce qui concerne le degré d'incohérence causale, temporelle et catégorielle qui peut être toléré s'ils doivent être intelligibles, je pense qu'une bonne réponse ici est : en *aucun* sens. Les espaces notionnels de conscience⁴ et de la rumination sont façonnés par la pression des projets pratiques qu'ils doivent servir : orienter les sujets de manière à ce qu'ils puissent prédire et comprendre leurs comportements, faciliter leur coordination avec d'autres agents, et offrir assez de garanties pragmatiques pour empêcher que tous leurs projets personnels soient minés par des soucis sceptiques (c'est-à-dire cartésiens) au sujet de la quantité d'information qui sera adéquate. La structure du monde réel et non notionnel n'est soumise à aucune restriction de ce type. Du moins, c'est l'engagement minimal requis par toute forme de réalisme minimal. (Le problème de la justification du réalisme est un projet que la philosophie de l'esprit impérialiste *n'a pas* réussi à coloniser à bon droit.) Il importe donc de tracer une distinction esprit / environnement d'une manière quelconque ; et je ne vois pas une proposition plus cohérente à ce sujet dans la littérature récente que l'idée que tout ce qui constitue une source de limitation pour la rationalité tombe du côté environnemental de la frontière. (Les psychologues évolutionnistes sont parmi ceux qui sont les plus habiles à brouiller les distinctions esprit / environnement. Leur motivation, un désir d'éviter les allégations de promouvoir un déterminisme environnemental, est assez claire. Mais je pense que ce but polémique pourrait être servi avec plus de cohérence en luttant contre le mécanisme causal eu égard à notre conception de l'environnement, et cela n'est pas non plus un projet approprié pour la philosophie de l'esprit.)

Ce que je soutiens ici c'est que vous pouvez être aussi dynamique que vous le souhaitez au sujet de votre conception de l'interaction des esprits avec leur environnement, et que non seulement vous pouvez, mais vous *feriez mieux* de laisser les structures environnementales faire une bonne partie du travail lorsqu'il s'agit de rendre compte des régularités dans le comportement. Essayer de parvenir à ce que des structures cognitives représentationnelles puissent rendre compte de tout revient à pousser trop loin une autre idée kantienne, et une bonne partie du travail en IA et en philosophie avant 1985 errait certainement dans cette voie. Mais c'est ce que j'appelle le révisionnisme « oecuménique ». Il est pleinement compatible avec l'idée que les esprits sont des schémas d'activité trouvés ici et là qui ont évolué en réponse aux

4. *conscious awareness*. Ndt.

pressions sélectives encourageant la rationalité. Bien sûr ces pressions ne triomphent et ne triompheront pas sur toutes les autres dans un survol plus large des choses, mais cela est justement pourquoi nous avons besoin de plus de philosophie que la seule philosophie de l'esprit.

Pourquoi, en fin de compte rendu, est-ce que je pense que je dois me soucier de faire ces remarques conservatrices en réponse à F&P? C'est-à-dire pourquoi suis-je préoccupé par le fait que leur enthousiasme pour le dernier programme de recherche en sciences cognitives soit exprimé de manière à suggérer un révisionnisme inutilement radical? Ma préoccupation est fondée sur leur suggestion que ce qui nécessite des efforts de *rapprochement*⁵ est la division entre ce qu'ils caractérisent comme les « phénoménologues » (which I don't want to quite translate as « phenomenologists »; « post-kantian semi-idealists » would be better, since it rightly includes positivists) et les « representationists » (which translates fine).⁶ La vision des premiers que F&P résumement à la doctrine que tout état intentionnel est un état conscient *ne peut éviter* de rendre floue la frontière esprit / environnement pour des raisons métaphysiques. Pourquoi? Eh bien, il y a déjà une attitude anti-psychologiste post-kantienne — comme Frege l'a prise, par exemple — qui permettait une frontière tout à fait rigoureuse. Je pense que c'est ici que Chomsky a essayé de se positionner dans la mesure où je comprends les perspectives philosophiques de Chomsky. Comme F&P le martèlent, il s'agit d'un parcours incompatible avec le naturalisme. Regardant au-delà de la philosophie de l'esprit, pour un instant, cette attitude perd presque toute sa plausibilité lorsqu'on accepte une théorie de la causalité non mentale qui n'est pas mécanique (c'est-à-dire, si elle est dynamique). Peut-être est-ce pour cela que les phénoménologues⁷ *naturalistes* sont si impressionnés par le dynamicisme : leurs premiers et plus communs opposants sont les post-kantiens dont les engagements métaphysiques plus larges menacent de rendre leur position désespérément anachronique. Très bien. Mais si quelqu'un dans cette tradition kantienne nie les bases mêmes de Kant pour déterminer la frontière, comment peut-il proposer de la retrouver dans ses propres termes? Je ne pense pas qu'il puisse y arriver : je pense qu'il doit en faire le deuil. (Cela n'implique pas qu'il doive se tourner vers Brentano. Il peut éviter cela en se débarrassant de la soi-disant intentionnalité « intrinsèque », ce que nous devons tous faire; c'est une autre doctrine pour frégéens seulement!) Mais pour les raisons que j'ai suggérées, je pense que ce geste obscurcit plus de choses qu'il promet d'en expliquer.

Comme F&P semblent le réaliser, ce résultat est probablement une conséquence attendue d'un certain *type* de naturalisme. Si l'on débute en insistant que les processus mentaux doivent être en continuité avec d'autres états plus

5. En français dans le texte. Ndt.

6. Ces passages en anglais sont inclus conformément aux souhaits de l'auteur. Ndt.

7. En français dans le texte. Ndt.

généralement naturels, alors en l'absence de quelque chose comme un engagement à la rationalité absolue dans le domaine de l'épistémologie de la modélisation, toutes les distinctions entre l'esprit et l'environnement sont susceptibles de sembler ultimement arbitraires. Et c'est la position que nous avons qualifiée de radicale ici. En tant que naturaliste convaincu comme la plupart des gens aujourd'hui, je pense que trouver une façon légitime de bloquer un tel dérapage est un projet central pour les philosophes de l'esprit, un projet qui est un objectif unificateur important dans les travaux de Dennett, Millikan, Dretske et même Fodor. (Donc, vous voyez, je suis encore un libéral comme F&P après tout!) Les lecteurs de l'ouvrage de F&P seront peut-être les seuls étudiants qui, avant le doctorat, vont remarquer cela par eux-mêmes. F&P devraient être très fiers de rendre cela possible.

(Ce texte a été traduit de l'anglais par Éric Racine)

Bibliographie

- Churchland, P., *Matter and Consciousness*. Cambridge, MA, MIT Press / Bradford, 1984.
- Clark, A., *Being There*. Cambridge, MA : MIT Press / Bradford, 1997.
- Cummins, R., *The Nature of Psychological Explanation*. Cambridge, MA : MIT Press / Bradford, 1983.
- Dennett, D., *Content and Consciousness*. London : Routledge, 1969.
- Millikan, R., *Language, Thought and Other Biological Categories*. Cambridge, MA : MIT Press / Bradford, 1984.
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton : Princeton University Press, 1980.
- Ross, D. and Zawidzki, T., « Information and Teleosemantics ». *Southern Journal of Philosophy* 32, 1994, p. 393-419.
- Stich, S., *From Folk Psychology to Cognitive Science*. Cambridge, MA : MIT Press / Bradford, 1983.