

## *Introduction*

Hilary Whitehall Putnam est aujourd'hui sans conteste considéré comme une figure majeure de la philosophie analytique ; on regarde par ailleurs ses travaux les plus récents comme représentatifs des courants dits « néopragmatique » et « post-analytique » de la philosophie américaine.<sup>1</sup> Bien entendu, il est toujours délicat, sinon artificiel, d'établir et de classer les écoles et les courants philosophiques, ne serait-ce seulement parce qu'il est fréquent que les protagonistes en lice refusent eux-mêmes un tel classement, Putnam le premier, affirmant que le penseur est toujours plus important que le courant auquel il appartient<sup>2</sup> ou exhortant les philosophes à être des « philosophes sans adjectifs »<sup>3</sup>. Il faudrait de plus savoir précisément ce qu'est la philosophie analytique pour pouvoir parler d'une philosophie « post-analytique », ce qui n'est déjà pas une mince affaire. On situe traditionnellement la naissance de la philosophie analytique à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle. Frege, Moore, Russell, Carnap et Wittgenstein en sont les « grands fondateurs ».<sup>4</sup> Selon Putnam, la philosophie analytique a été dominée par le positivisme logique,<sup>5</sup> du moins des années 1930 aux années 1960, c'est-à-dire de l'installation américaine du néopositivisme viennois à l'apparition de ses critiques inaugurées par Quine.

Cela dit, l'opposition habituelle se fait entre d'une part la philosophie analytique, considérée comme éminemment anglo-saxonne, et de l'autre la philosophie continentale, c'est-à-dire essentiellement allemande et française.<sup>6</sup> D'une façon toute aussi grossière, on estime que la première est argumentative quand la seconde est spéculative. Les philosophes qui refusent la philosophie analytique sur leur propre « terre » sont appelés des « pluralistes » dont l'unité aux dires de Putnam ne se retrouve finalement que dans cette commune négation.

---

<sup>1</sup> Cf. LAUGIER (S.), *Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd'hui*, Paris, PUF, 1999, p. 32, 48-54 ; BOUCHINDHOMME (C.), « Lire Hilary Putnam » in *Critique*, 1991, 47 (524-525) : 83-94.

<sup>2</sup> Cf. « Les voies de la raison. Entretien avec Hilary Putnam par Christian Bouchindhomme » in *Définitions*, Editions de l'Eclat, 1992, p. 50.

<sup>3</sup> « A Half Century of Philosophy, Viewed from Within » in *Daedalus: Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 126.1 (Winter 1997): 175-208.

<sup>4</sup> « Pourquoi des philosophes ? » in *Le réalisme à visage humain*, Aux Editions du Seuil, Paris, 1994, p. 252.

<sup>5</sup> Nous prendrons par la suite et malgré les différences, le terme positivisme pour synonyme de néopositivisme, de positivisme logique ou encore d'empirisme logique.

<sup>6</sup> Cf. COMETTI (J.-P.) & TIERCELIN (C.) (Éds.) *Cent ans de philosophie américaine*, Pau, PUP, 2003, p. 12.

D'un autre côté, on reconnaît aussi aujourd'hui que l'unité de la philosophie analytique est, depuis la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, beaucoup plus discutable qu'elle ne pût l'être auparavant. Ses centres d'intérêts s'étant élargis et ses points de doctrines fondateurs ayant été abandonnés, on y voit plus un style, une façon de faire de la philosophie. Restent donc peut-être des tendances plus qu'une véritable école, il n'y a en effet plus de thèmes réservés à l'un des deux « camps », il n'y a pas plus de manifestes qui les constitueraient. Comme le signale Robert Nadeau, l'expression même de « philosophie analytique » « ne sert plus guère qu'en contexte de lutte où l'apposition d'une étiquette sert à jeter l'anathème ». <sup>7</sup> L'idée d'analyse au sens étroit a d'ailleurs été largement abandonnée. Putnam pour sa part estime que son identité n'est plus aujourd'hui que corporatiste, d'un point de vue sociologique, dans les milieux universitaires américains. <sup>8</sup>

Pourtant, il s'affirme adversaire et critique de la philosophie analytique. D'abord parce qu'il souhaite combattre les fondements supposés de cette attitude corporatiste, c'est-à-dire les points de doctrine souvent admis sans être jamais vraiment énoncés (e.g. le mépris de l'histoire de la philosophie, le réalisme métaphysique, la réduction de la philosophie à une série d'arguments, une certaine tendance au scientisme). <sup>9</sup> Ensuite parce que ses critiques de la philosophie analytique sont dans la droite lignée de ses critiques du positivisme ; elles en sont l'élargissement.

Les contributions d'Hilary Putnam s'étalent sur plus d'un demi-siècle et sont le reflet du large spectre de ses intérêts. Ses travaux sont souvent dans des régions fort différentes de la philosophie source d'enthousiasme, d'inspiration et d'émulation. Passons rapidement en revue les champs philosophiques où ils se sont révélés les plus fertiles.

Philosophie des mathématiques, de la logique et des sciences : un temps professeur de philosophie des sciences au Massachusetts Institute of Technology puis titulaire de la chaire Walter Beverly Pearson de mathématiques modernes et de logique mathématique à Harvard, on doit à Putnam une cinquantaine d'articles sur les mathématiques ainsi que sur les implications et interprétations philosophiques et logiques de la mécanique quantique. <sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> NADEAU (R.), *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, PUF, 1999, p. 484.

<sup>8</sup> « Les voies de la raison » in *Définitions*, p. 49

<sup>9</sup> *Ibidem*. Cf. aussi COMETTI (J.-P.) & TIERCELIN (C.) (Éds.), *Cent ans de philosophie américaine*. p. 14.

<sup>10</sup> Signalons au passage que sa thèse sous la direction de Hans Reichenbach portait sur le concept de probabilités (1951). Quelques années plus tard, fin des années cinquante - en collaboration avec Martin Davis puis avec Julia Robinson - il démontra l'insolvabilité du problème de la décision pour les équations diophantiennes exponentielles, résultat que Matyasevich reprit pour compléter la « solution négative » du dixième problème de Hilbert en 1970.

Philosophie du langage : Putnam est avec Saul Kripke – indépendamment l'un de l'autre – l'un des pionniers de ce que l'on a par la suite appelé « la nouvelle théorie de la référence ».

Philosophie de l'esprit : il est l'instigateur au début des années soixante du programme « fonctionnaliste » de l'esprit qui assimile les états mentaux à des états dits computationnels (*i.e.* non physiques), modèle calqué sur l'informatique (l'esprit comme *software* et non comme *hardware*) qu'il abandonnera quelques années plus tard mais dont l'influence est toujours très présente, dans les sciences cognitives notamment.

Philosophie de la connaissance : parti d'abord d'un réalisme scientifique « sans compromis », Putnam élabore par la suite une « troisième voie » entre ce réalisme et le relativisme qu'il appelle « réalisme interne » puis « réalisme pragmatique » pour finir enfin sur un réalisme dit « naturel », un réalisme du sens commun (*commonsense realism*).

D'abord dans une moindre mesure, mais prenant une importance de plus en plus considérable dans ses écrits : philosophie morale, politique, et tout récemment philosophie de la religion et de l'économie.<sup>11</sup> Enfin on trouve dans les travaux d'Hilary Putnam des études d'histoire de la philosophie sur le pragmatisme de James, Peirce, Dewey et Wittgenstein.

Il va de soi que le présent ouvrage ne sera pas une analyse exhaustive de chaque problème et de chaque domaine évoqués. Le lecteur français y trouvera en revanche une introduction générale au parcours philosophique de Putnam. Du reste, il convient de noter qu'il existe une continuité et une interdépendance (mot clé dans la philosophie de Putnam) dans et entre la plupart de ces thèmes. Le noyau de cette interdépendance se situe dans sa (ses) position(s) sur la question du réalisme, et c'est autour de cette question que nous centrerons notre propos.

Putnam est parfois qualifié de « cible mouvante » tant ses prétendus « changements d'avis » peuvent en arriver à agacer. On trouve à ce titre dans le *Philosophical Lexicon*<sup>12</sup> une entrée pour le nom-terme « hilary » qui résume bien l'apparence de Putnam sur la scène philosophique :

**Hilary, ies** n.m. – (*de hilary*) : Période très brève mais significative dans la carrière

---

<sup>11</sup> Cf. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002. Tr. fr., *Fait / Valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, Caveribère (M.), Cometti (J.-P.), Combas, Éditions de l'Éclat, 2004. *Ethics Without Ontology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004.

<sup>12</sup> DENNETT (D.), (Éd.), *The Philosophical Lexicon*, Blackwell Publishers, 1987. Disponible sur Internet : <<http://www.blackwellpublishing.com/lexicon/>>.

intellectuelle d'un philosophe distingué : « Oh, c'est ce que je pensais il y a trois ou quatre *hilaries* de cela. »

Il arrive en effet que Putnam joue avec cette image, notamment en parlant de lui à la troisième personne. Ou bien encore en parlant des ses « anciens moi », en les prenant pour cible des attaques de son (ses) nouveau(x) moi. A cet égard l'article « There is at least one a priori truth »<sup>13</sup> est remarquable : l'article est suivi d'une note dans laquelle il refuse la conclusion de l'article en question et cette note est elle même suivie d'une autre note dans laquelle il réintroduit une part de la conclusion de l'article initial. C'est aussi dans cet article qu'il se justifie avec une certaine candeur expliquant avec regret que – par écrit – les philosophes n'y montrent habituellement pas leurs déchirements et leurs hésitations mais seulement l'option pour et dans laquelle ils plongent. Au-delà de l'image il y a une cohérence que Putnam lui même reconnaît et affirme.<sup>14</sup> Il a explicitement abandonné ce qu'il a appelé par la suite le « réalisme métaphysique » au milieu des années soixante-dix, on peut cependant trouver les prémisses de cette direction dans certains articles, une dizaine d'années plus tôt. Car c'est en prenant conscience de ce que son réalisme avait de métaphysique que Putnam en vient à le récuser, tout comme c'est en prenant conscience de ce que le positivisme avait de métaphysique qu'il a été amené à le critiquer à la suite de Quine.

Cet assaut contre le réalisme métaphysique s'inscrit dans le rejet plus général de l'association de la dichotomie fait / valeur à la dichotomie objectif / subjectif,<sup>15</sup> rejet qui se situe lui même dans l'esprit des critiques envers le positivisme évoquées précédemment. En effet – nous l'avons déjà signalé – d'abord proche du positivisme, Putnam en est devenu avec Quine l'un de ses plus ardents critiques au point de penser que celui-ci s'est éteint sous le poids des objections au début des années soixante.<sup>16</sup> Les critiques en question visaient notamment la distinction positiviste entre l'observationnel et le théorique. Il s'agit en fait d'une double distinction portant sur les entités ou propriétés d'une part et les énoncés dans lesquels il est fait référence à ces entités ou propriétés de l'autre. Cette distinction s'inscrivait dans ce que l'on a par la suite appelé la « conception standard des théories

---

<sup>13</sup> « There is at least one a priori truth » in *Philosophical Papers vol.3. Realism and Reason*, Cambridge University Press, 1983, p. 98-114.

<sup>14</sup> « Les voies de la raison » in *Définitions*, p. 64.

<sup>15</sup> *Reason, Truth and History*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1981. Tr. fr., *Raison, vérité et histoire*, Gerschenfeld (A.), Paris, Les Editions de Minuit, 1984, p. 7.

<sup>16</sup> « Les voies de la raison » in *Définitions*, p. 48.

scientifiques » dans laquelle les termes théoriques sont définissables en droit par les termes d'observation, leur donnant alors une signification cognitive *via* le critère vérificationniste de signification.

En quelques mots, Putnam rejetait l'idée de la possibilité d'une ligne de démarcation tranchée entre ce qui est dit observationnel et ce qui est dit théorique.<sup>17</sup> D'abord, tout terme observationnel peut en droit être utilisé pour dénoter des entités non observables. Newton par exemple postula que la lumière rouge est formée de « corpuscules rouges ». Ici « rouges » qui est dans la distinction positiviste un terme prototypiquement observable est utilisé pour dénoter ce qui n'est pas observable (à savoir les corpuscules). Ensuite, qu'un terme dénote une entité non observable ne fait pas *ipso facto* de lui un terme théorique. En effet, pour qu'un terme soit théorique, il doit faire partie d'une *théorie scientifique*. « [...] "Satellite" par exemple est un terme théorique (même si les choses qu'il dénote sont bel et bien observables), mais "répugne" n'en est sûrement pas un ».<sup>18</sup> En outre, des termes théoriques peuvent être utilisés dans des énoncés ou des comptes rendus observationnels. « Nous avons aussi *observé* la création de deux paires d'électron – positron ». Enfin, une théorie scientifique peut ne dénoter que des entités observables (sans pour autant cesser d'être scientifique). Tout cela revient en somme à montrer qu'il est faux de penser que nous n'ayons jamais eu à notre disposition que des termes d'observations. C'est aussi refuser l'idée d'un lexique de base (les termes d'observations) considéré comme fondateur et premier.

La distinction tranchée observationnel/théorique n'est pas tenable. La dichotomie fait/valeur si elle partage les mêmes prétentions, ne résiste pas plus aux arguments auxquels Putnam la soumet. Car la première est en fait le visage épistémologique de l'esprit de la seconde. La distinction fait/valeur a la même structure que la distinction observable/théorique, la signification cognitive en moins. Si une proposition n'est pas vérifiable, testable, c'est qu'elle n'est pas synthétique. Pour qu'elle ait un sens il faut donc qu'elle soit analytique et d'une manière ou d'une autre il faut alors qu'elle soit tautologique. Or ce n'est pas le cas des jugements de valeurs, ceux-ci sont par conséquent dénués de signification cognitive (on appelle ainsi cette position le non-cognitivisme).<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> « What theories are not » in *Philosophical Papers vol.1. Mathematics, Matter and Method*, Cambridge University Press, 1974, p. 237 *sqq.* Tr. fr., « Ce que les théories ne sont pas », JACOB (P.), (dir.) in *De Vienne à Cambridge*, Paris, Gallimard, 1980, p. 221 *sqq.* Nous suivons ici l'argumentation.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>19</sup> Cf. « L'objectivité et la distinction entre science et éthique » in *Le réalisme à visage humain*, p. 330-352.

Seulement, « Prise dans un sens suffisamment large, la question de la distinction entre faits et valeurs nous concerne tous ».<sup>20</sup> Les enjeux y sont donc différents, bien plus importants. Pour le dire rapidement, le point de Putnam sera parallèle : critiquer la dichotomie fait/valeur revient à nier que les valeurs soient absolument séparables des faits. Plus encore, l'idée est de montrer que les dichotomies sont les rejetons inévitables du réalisme métaphysique ; nous verrons pourquoi en son lieu. Par la remise en cause de la pertinence des dichotomies positivistes,<sup>21</sup> c'est le positivisme même qui s'est éteint. Putnam continue ses objections, en espérant que le réalisme métaphysique, successeur du positivisme, succombe aussi sous la confrontation aux apories qu'il génère.

L'attention va se porter sur l'intentionnalité<sup>22</sup> – c'est-à-dire sommairement sur la relation censée exister qui part du mental pour aller vers du non mental, du linguistique au non linguistique, bref de l'esprit au monde<sup>23</sup> – et plus précisément sur la nature de cette relation. Comment l'esprit ou le langage peuvent-ils « se rendre » à l'extérieur d'eux-mêmes ? « Comment la pensée peut-elle tendre la main et “saisir” ce qui est à l'extérieur ? ».<sup>24</sup> Les positivistes estimaient sûrement que le problème de l'intentionnalité (que l'on appelle aussi problème de Brentano) devait être rejeté comme le symptôme d'une certaine confusion intellectuelle.<sup>25</sup> Selon Putnam le malheur du positivisme n'a pas été de déclarer que cette question est inintelligible mais plutôt de n'avoir pas réussi à montrer qu'elle l'était (si elle l'est).

Si la question « comment le langage s'accroche-t-il au monde ? » est impliquée par le réalisme métaphysique, et si rejeter la question revient à rejeter la position qui la sous-tend, la première chose qu'il nous faut comprendre est cette doctrine, le réalisme métaphysique. Tâchons donc de voir sommairement ce que cache cette position, les thèses qui la caractérisent, qui est et que dit finalement cet adversaire déclaré.

Les étiquettes sont nombreuses pour caractériser cette position, c'est le plus souvent

---

<sup>20</sup> *Raison, vérité et histoire*, p. 145.

<sup>21</sup> Signalons aussi que Putnam, ici encore à la suite de Quine, a critiqué l'utilisation philosophique positiviste de la distinction entre l'analytique et le synthétique. Cf. « The analytic and the synthetic » in *Philosophical Papers vol.2. Mind, Language and Reality*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1975.

<sup>22</sup> « En cherchant ma voie pour sortir de ce conflit, j'ai découvert très tôt que la question de “l'intentionnalité” occupait une position centrale ». *Representation and Reality*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1988, p. 108. Tr. fr., *Représentation et réalité*, Tiercelin (C.), Paris, Éditions Gallimard, 1990, p. 178.

<sup>23</sup> De fait, le terme « intentionnalité » est comme l'appelle Putnam un « terme-rubrique » (*a chapter-heading word*) plus large, destiné à couvrir un ensemble de problèmes qui dépasse ici notre propos. C'est donc en ce sens-là que nous l'utiliserons. *Ibidem*, p. 1 *sqq.*

<sup>24</sup> *Raison, vérité et histoire*, p. 12.

<sup>25</sup> Cf. « Logical Positivism and Intentionality » in *Words and Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 85-98.

« réalisme métaphysique » qui revient chez Putnam comme un terme générique. On trouve aussi « monisme naturaliste », « réalisme scientifique », « matérialisme physicaliste », « réalisme classique », « Réalisme avec un R majuscule » l'expression kantienne « réalisme transcendantal » ou encore « physicalisme monopolistique ». <sup>26</sup> Putnam l'annonce clairement, ce qu'il appelle le « réalisme métaphysique » est essentiellement lié au physicalisme <sup>27</sup> (et à ses implications). Qu'ils soient ainsi liés ne les rend pas pour autant synonymes. Le réalisme métaphysique est un point de vue plus large que le physicalisme. Celui-ci en est le dernier avatar en date, et selon Putnam le seul qui ait aujourd'hui du poids, donc de l'influence. Le réalisme métaphysique se décline en des versions qui peuvent avoir entre elles de profondes divergences. Le matérialisme, l'idéalisme subjectif, le dualisme sont des incarnations possibles du réalisme métaphysique. <sup>28</sup> L'image très générale qui est à l'origine de ces positions est celle d'un fossé épistémologique entre l'esprit et le monde. On comprend alors pourquoi Putnam, après s'être attaqué au positivisme, en vient à critiquer le « point de vue » externaliste qui sous-tend aussi bien le positivisme que le physicalisme. Car selon Putnam le positivisme, malgré ses revendications anti-métaphysiques, était bel et bien métaphysique :

Le problème avec cela [la distinction tranchée du cercle de Vienne entre le métaphysicien et « l'empiriste »] c'est qu'il est rapidement devenu évident, comme cela a été le cas pour moi, par exemple, quand j'entrais dans la profession, que Mach et ses successeurs au cercle de Vienne avaient simplement échangé une métaphysique contre une autre. Ils avaient bien vu que débattre sur la question de savoir si les électrons "existent vraiment", c'est débattre sur une pseudo-question, ils continuaient ensuite en disant qu'affirmer que les électrons existent *signifie* simplement que les observables se comportent de telle et telle façon, tout en ne voyant pas qu'ils avaient, en fait, simplement défendu la pseudo-thèse du phénoménalisme pour ruiner la pseudo-thèse du réalisme transcendant. Affirmer, lorsque je dis que des électrons circulent à travers le câble, que je parle d'observables c'est tout autant être un métaphysicien (peut-être un métaphysicien berkeleyen) qu'affirmer que les électrons sont des choses en soi. <sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Cette dernière expression est de GOODMAN (N.), *Ways of worldmaking*, Indianapolis, Ind., Hackett, 1978. Tr. fr., *Manières de faire des mondes*, Popelard (M.-D.), Nîmes, Jacqueline Chambon, 1992, p. 13.

<sup>27</sup> « Je ne pense pas que le réalisme métaphysique ait aujourd'hui le moindre contenu, une fois séparé du physicalisme ». *Le Réalisme à visage humain*, p. 156. Voir aussi « Why there isn't a ready-made world » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 208.

<sup>28</sup> Cf. *The many faces of realism*, La Salle Illinois, Open Court, 1987, p. 17.

<sup>29</sup> *Pragmatism, an open question*, Oxford, Blackwell Publishers, 1995, p. 43-44.

Le « phénoménalisme » dont il est ici question est la doctrine selon laquelle toute connaissance est réductible à un discours sur les sensations. Tous les énoncés y sont traduisibles sans perte, par des énoncés sur les sensations. Une des illustrations les plus connues de cette doctrine est peut-être la définition par Mill des objets physiques comme « possibilités permanentes de sensations ». <sup>30</sup> Le phénoménalisme a été abandonné au profit du physicalisme. Par ce passage, c'est la nature des faits qui a été modifiée, ceux-ci ne se révèlent plus porter sur des sensations mais sur des objets, entités ou propriétés physiques. Le physicalisme est aussi une forme de réductionnisme. Pour le physicaliste, la réalité se compose exhaustivement de faits physiques, c'est-à-dire que la physique seule peut (en fait sinon en droit) décrire. Celui-ci estime ainsi que pour qu'un énoncé soit signifiant, il doit en dernière analyse renvoyer à des objets physiques, à leurs mouvements dans l'espace, à leurs propriétés, ainsi de suite. Le physicalisme est donc une position sur « ce qu'il y a », sur ce qu'il nous faut compter comme réel, en un mot c'est une position ontologique. Le physicaliste classe, énumère, recense, examine et ordonne le « mobilier du monde », « l'ameublement de l'Univers » : « [...] un physicaliste moderne est susceptible de dire que le mobilier du monde sont les points d'espace-temps, ou les particules élémentaires, ou quelque chose de cette sorte ». <sup>31</sup>

Une telle position (le réalisme métaphysique) va de pair avec une théorie dite « correspondantiste » de la vérité. Dire d'un énoncé qu'il est vrai revient à dire qu'il *correspond* à ce qui est réel, qu'il lui est en adéquation (*i.e.* pour le physicaliste avec les objets physiques). En bref, la structure de l'ontologie du réalisme métaphysique implique nécessairement une conception correspondantiste de la vérité :

À diverses reprises, j'ai décrit le réalisme métaphysique comme un paquet d'idées philosophiques intimement liées sur la vérité ; et notamment que la vérité est une affaire de correspondance et qu'elle manifeste de l'indépendance (par rapport à ce que découvrent ou pourraient découvrir les humains), de la bivalence et de l'unicité (il ne peut y avoir plus d'une description complète et vraie de la réalité) [...]. <sup>32</sup>

On comprend pourquoi la critique du réalisme métaphysique débouche sur une réflexion sur la vérité et sur ses propriétés. De l'abandon du réalisme métaphysique découle alors

---

<sup>30</sup> Cf. « Language and philosophy » in *Philosophical Papers vol.2*, p. 17. *Raison, vérité et histoire*, p. 201.

<sup>31</sup> « Convention : a theme in philosophy » in *Philosophical papers vol.3*, p. 177.

<sup>32</sup> *Representation and Reality*. p. 107. Tr. fr., *Représentation et réalité*, Tiercelin (C.), p. 177.



une refonte de la notion de vérité, où les propriétés supposées inaliénables évoquées par Putnam (bivalence, unicité, indépendance) sont alors remises en cause. C'est d'ailleurs sur la notion de vérité que le réaliste métaphysique fonde la dichotomie fait/valeur : la suprématie du fait pour le physicaliste est donc une conséquence majeure de sa position. Cette prééminence repose sur la présence (pour l'énoncé de fait) et l'absence (pour le jugement de valeur) de conditions de vérité. Une proposition de fait porte sur des faits physiques et acquiert ainsi une condition de vérité (condition qui est par là même objet de science). Les propositions de faits peuvent être *rendues vraies* par la réalité même. Si je dis par exemple : « mon parapluie est dans le placard », j'énonce un fait. Ma proposition est vraie si mon parapluie est vraiment dans le placard. Ma proposition est rendue vraie par la présence de mon parapluie dans le placard. Présence de condition de vérité. Les jugements de valeur quant à eux, qu'il ne faut pas faire de mal à un bienfaiteur<sup>33</sup> par exemple ou encore que « battre les enfants c'est mal »,<sup>34</sup> ne portent sur rien d'existant. Les valeurs en jeu sont donc tenues pour obsolètes. Il n'y a pas d'objet physique qui soit par exemple le « bien », le « mal » ou le « il faut ». Rien dans le monde (la réalité) ne *rend vrai* un jugement de valeur puisque rien ne correspond directement aux entités (présumées) en question. Absence de condition de vérité. (Cf. Annexe, figure 1.)

De la même façon que pour le positiviste, les termes observationnels devaient (idéalement) nous permettre de comprendre les termes théoriques, ou plutôt que les termes théoriques se comprenaient *via* leurs interprétations observationnelles, les jugements de valeurs doivent ici être compris, c'est-à-dire se comprennent, par leurs réductions physicalistes. Car le physicalisme annonce d'une manière ou d'une autre une réduction des valeurs en propriétés physiques (des sentiments par exemple). Ce qui est rejeté par le physicaliste c'est l'idée de propriété, d'objectivité et donc de vérité éthique. Les raisons de ce rejet se trouvent dans son ontologie. Examinons-la plus en avant.

Putnam estime que le réalisme métaphysique admet conjointement trois thèses.<sup>35</sup> Comme le dit Putnam, prise une à une, chaque thèse est dépourvue de « contenu intrinsèque »

---

<sup>33</sup> « Une défense du réalisme interne » in *Le réalisme à visage humain*, p. 155.

<sup>34</sup> *Pragmatism, an open question*, p. 57.

<sup>35</sup> Putnam montre dans « Une défense du réalisme interne » pourquoi il est naturel de considérer que chacune de ces trois thèses est liée aux deux autres en réponse à Hartry Field qui dans le *Journal of Philosophy* d'octobre 1982 les tenait pour indépendantes.

puisque « chacun(e) s'appuie sur l'autre ainsi que sur toute une série d'autres idées et de postulats »<sup>36</sup> :

- (a) « Le monde est constitué d'un ensemble (d'une totalité) fixe d'objets indépendants de l'esprit »

Cette thèse ne dit évidemment pas d'elle même ce que nous devons compter comme objet, elle est donc jusqu'ici abstraite. C'est d'ailleurs ici que se joue l'une des divergences que nous avons évoquées plus haut sur les multiples avatars du réalisme métaphysique. Ce qui compte c'est qu'il y ait dans le monde (tel qu'il est) un ensemble défini fixe (c'est-à-dire établi une fois pour toutes) qui existe « bel et bien ». Nous avons vu que le physicaliste pouvait prendre par exemple les points de l'espace-temps ou encore l'ensemble des particules élémentaires pour une telle totalité. Un idéaliste subjectif prendra pour sa part comme ensemble les « expériences subjectives » (les *sense data*).<sup>37</sup> Cet ensemble d'objets n'a en droit aucun égard à l'esprit humain.<sup>38</sup>

- (b) « Il n'existe qu'une seule description vraie de “comment est fait le monde” » ; « il n'y a exactement qu'une manière de décrire vraiment et complètement comment est le monde ».

Ici, pas de concurrence possible, la description du monde, si elle est vraie, est unique et elle ne peut pas ne pas l'être ; il y a une et une seule description vraie du monde.

- (c) « la vérité présuppose une certaine sorte de correspondance entre des mots ou des symboles de pensée et des choses ou des ensembles de choses extérieures ».

Pour qu'il y ait vérité, il doit donc exister un (et un seul) lien de correspondance entre ce qui est dit et ce sur quoi ce qui est dit est dit. Comme le résume Pierre Jacob, « La vérité d'une description de la réalité dépend de la correspondance entre la description et la réalité ».<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> « Une défense du réalisme interne » in *Le réalisme à visage humain*, p. 148.

<sup>37</sup> Données des sens. Nous gardons l'expression consacrée.

<sup>38</sup> Comme le souligne Putnam dans « Why there isn't a ready-made world » in *Philosophical Papers vol.3*, ce dernier point est pour le moins étrange lorsqu'il s'agit des *sense data*.

<sup>39</sup> JACOB (P.), « Justification éthique et justification scientifique » in *L'âge de la science. 1. Éthique et philosophie politique*, Éditions Odile Jacob, 1988, p. 224.

Il est clair que chacun des trois points précédents dépend des autres et les implique dans la mesure où on y trouve une référence implicite ou explicite dans la formulation même. D'abord (a) « Le monde est... », ordinairement, nous n'employons une telle expression que de manière figurée (« le monde va mal », « le monde est devenu fou »). C'est ici à prendre au sens propre, nous allons dire ce qu'est le monde : le monde est *vraiment* constitué d'un ensemble d'objets fixes *etc.* (c). Le monde est constitué d'un ensemble *fixe* d'objets (b). Qu'il y ait une unique manière de décrire complètement et vraiment le monde (b) présuppose que l'on puisse associer chaque nom d'individu (de ce qui serait alors notre langage idéal, total, celui qui permettrait précisément de faire une telle description) à une et une seule entité non linguistique et chaque prédicat à une et une seule propriété ou relation. Autrement dit, supposer une unique description *vraie* du monde revient à admettre l'existence d'un ensemble d'objets fixe (a) et partant, la vérité est supposée être cette relation d'association, donc de correspondance (c). En associant tel mot à telle chose, j'établis une correspondance entre le mot et la chose. Le plus caractéristique du réalisme métaphysique, nous l'avons déjà évoqué, est cette séparation définitionnelle entre l'esprit et le monde. Comme le rappelle John Heil, cette séparation n'empêche pas que l'on considère que les esprits sont des choses matérielles, faisant partie du monde physique. La séparation demeure car c'est ainsi qu'est représentée la relation du monde à l'esprit.<sup>40</sup>

En bref, « le réalisme métaphysique se présente comme une puissante vision transcendantale du monde : une vision dans laquelle il y a un ensemble établi d'objets “indépendants du langage” (dont certains sont abstraits et d'autres concrets) et une “relation” établie entre les termes et leur extensions ».<sup>41</sup> Nous allons donc aborder en premier lieu le problème de l'intentionnalité, celui qui consiste à percer le secret de la nature de cette relation entre les termes et leurs extensions. Putnam entend montrer du réalisme métaphysique qu'il mène à des aberrations, des absurdités ou des antinomies,<sup>42</sup> en somme qu'il est incohérent. Ce faisant, il distingue l'incohérence d'une thèse de son inconsistance, expliquant qu'une inconsistance se révèle par le travail de la logique formelle quand une incohérence elle, s'identifie par des arguments proprement philosophiques.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> HEIL (J.), « Hilary Putnam » in MARTINICH (A.P.) & SOSA (D.) (Éds.), *A companion to analytic philosophy*. Blackwell publishers, 2001.

<sup>41</sup> « Le réalisme à visage humain » in *Le réalisme à visage humain*, p. 143.

<sup>42</sup> « Is there still anything to say about Reality and Truth? » in *The many faces of realism*, p. 17. Tr. fr., « Peut-on encore parler de vérité et de réalité ? », Imbeaut (M.), in POULAIN (J.) (Dir.), *Critique de la raison phénoménologique, la transformation pragmatique*, Paris, les Editions du Cerf, 1991.

<sup>43</sup> Cf. « Model Theory and the “Factuality” of Semantics » in *Words and Life*, p. 354.

Nous examinerons au fil de cet ouvrage la position critique de Putnam vis-à-vis du « réalisme métaphysique ». Nous l'articulerons autour de ce qu'il présente comme étant « le problème par excellence de la philosophie analytique au XX<sup>e</sup> siècle »<sup>44</sup> posé par la question « Comment le langage ou l'esprit "s'accrochent-ils" au monde ? » (*How does mind or language hook on to the world?*). D'un point de vue biographique, cela couvre une vingtaine d'années, de 1974 à 1994 et concerne essentiellement le réalisme que Putnam qualifie un temps de « réalisme interne ». En effet, ce « nouveau venu dans l'histoire de la philosophie »<sup>45</sup> est le résultat direct de l'attaque menée de front contre la position philosophique « réaliste métaphysique », « externaliste ». D'un point de vue bibliographique maintenant, si la question du réalisme est présente d'une façon ou d'une autre dans toute l'œuvre de Putnam, la position qui va nous occuper ici commence implicitement par son fameux article « The meaning of "meaning" »<sup>46</sup> et prend explicitement fin avec les *John Dewey Lectures*.<sup>47</sup>

La question de savoir de quelle manière le langage s'accroche à la réalité surgit dès que le réalisme métaphysique est posé. Ainsi, la stratégie de Putnam consiste dans un premier temps à évincer le « comment » de la question pour analyser les réponses proposées par le réaliste. Elles sont de deux types, ou plutôt de deux directions : *Inside-out* et *Outside-in*. Aux objections à ces deux types de réponses correspondent respectivement les deux premiers chapitres du présent ouvrage. Montrer que les réponses existantes ne sont jamais satisfaisantes et mieux qu'elles ne peuvent jamais être satisfaisantes a pour conséquence nécessaire de remettre en cause le « point de vue » à l'origine de la question. La réponse proprement putnamienne sera alors l'objet de notre troisième chapitre.

Nous avons brièvement introduit le cadre général dans lequel Putnam inscrit son attaque au réalisme métaphysique et en quoi consiste ce dernier. Le problème est maintenant de savoir de quelle façon le réaliste métaphysique répond à la question qu'il s'est lui-même posé : comment les mots s'accrochent-ils au monde ?

---

<sup>44</sup> « After Empiricism » in *Realism with a Human Face*. Tr. fr., « Après l'empirisme » in *Le réalisme à visage humain*, Tiercelin (C.), p. 164. Cf. aussi : « The Question of Realism » in *Words and Life*, p. 295.

<sup>45</sup> *Raison, vérité et histoire*, p. 61.

<sup>46</sup> « The Meaning of "Meaning" » in *Philosophical Papers vol.2*, p. 215-271. Tr. fr. partielle « La signification de "signification" », Boucher (D.), in FISETTE (D.) et POIRIER (P.) (Eds.) *Philosophie de l'esprit - II. Problèmes et perspectives*, Paris, Vrin, 2003.

<sup>47</sup> « Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind » in *Journal of Philosophy* 91:9 (Septembre 1994). Repris dans *The Threefold Cord: Mind, Body and World*, New York, Columbia University Press, 1999, p. 1-71.

## *Les mots s'accrochent-ils au monde ?*

D'une manière générale, on peut dire que les termes « dénotation », « représentation » et « référence » désignent une relation entre un signe, un symbole, une présentation, une image ou un mot et ce qui existe réellement, en somme que ce sont des termes « intentionnels ». Les verbes qui leur correspondent : « dénoter », « représenter », « faire référence » désignent l'accomplissement, la réalisation de cette relation.<sup>48</sup> Ainsi considère-t-on habituellement (ou c'est du moins le dispositif théorique permettant ce saut) que c'est par ce que l'on appelle la référence (au sens large) que la pensée accède aux choses. Faire référence, c'est déterminer ce qu'est la chose dont je parle. Les analyses de Putnam vont donc porter sur la relation de *référence*, et plus précisément sur la question de sa fixation.

Pour le réaliste, un mot est lié et relié à une chose par une relation de correspondance. Comme nous l'avons vu, la relation de correspondance devient alors la garante de la vérité de nos assertions. Dans l'esprit, cette liaison est une représentation, une relation de référence dans le langage. C'est *par* cette liaison qu'un mot correspond à une chose. Seulement, cette liaison ne doit pas être magique. Car c'est bien la *façon* par laquelle une chose est représentée, ou la *façon* par laquelle un terme fait référence à une chose qui importe. Comme le dit Putnam, on ne gagne rien à postuler des pouvoirs mystérieux de l'esprit, l'intentionnalité par exemple.<sup>49</sup> Ce n'est tout simplement pas satisfaisant. Dire de l'esprit qu'il possède une caractéristique bien particulière, l'intentionnalité, c'est dire qu'il est capable de « saisir ce qui est à l'extérieur » quand la question qui nous occupe est précisément de savoir comment une telle chose est possible. Qu'il existe une correspondance entre les mots et les choses est bien le talon d'Achille de toute la position réaliste :

---

<sup>48</sup> *Raison, vérité et histoire*, p. 11. Bien entendu, nous avons utilisé le verbe « désigner » qui est aussi un verbe « intentionnel ». Il s'agit simplement de préciser (tout comme lorsque nous avons défini l'intentionnalité) que ces termes seront pris dans ce sens, c'est-à-dire des signes (au sens large) au monde réel. Car il y a par exemple un sens de « faire référence » ou de « l'intentionnalité » pour lesquels on peut faire référence à, ou nos représentations porter sur, ce qui n'existe pas (des êtres fictifs par exemple).

<sup>49</sup> *Ibidem* p. 12.

Le problème qui m'a d'abord gêné avec ma position « réaliste » pure et dure était un problème avec lequel tout philosophe est familier : *l'idée que nos mots « correspondent » à des objets déterminés* (dans laquelle « objet » est pensé comme ayant une référence déterminée qui est indépendante du schème conceptuel) *semblait depuis longtemps problématique*, quand bien même je ne voyais pas d'alternative à l'accepter.<sup>50</sup>

Car cette relation de correspondance entre les mots et les choses qui est la pierre angulaire du réalisme métaphysique impose la question du comment : « *comment* les mots s'accrochent-ils au monde ? » Question originelle, point de départ de l'attention de Putnam sur le problème du réalisme. Car il ne s'agit pas simplement de dire que cette relation existe, encore faut-il l'expliquer, pour pouvoir la comprendre. La question est alors de savoir ce qui *fait* la relation de référence, ce qui la constitue.

La position « réaliste » que Putnam évoque dans le passage ci-dessus est surtout née en opposition au positivisme logique. Pour simplifier, l'échec du phénoménalisme donne naissance à la distinction observationnel/théorique qui permet – pense-t-on – d'éviter toute forme de solipsisme ou d'idéalisme subjectif. La critique de la distinction en question et du positivisme en général donne à son tour (re)naissance au réalisme physicaliste, dans sa version non instrumentaliste. Naissance qui amène à son tour son lot de problèmes, et principalement nous allons le voir, celui de la correspondance.

### ***1.1 Correspondance et signification***

Le premier mouvement du réaliste est de dire que les mots s'accrochent au monde en vertu de la *signification* qu'ils ont. La signification des mots permet d'une manière ou d'une autre de spécifier leur référence : si je sais ce que signifie un mot, alors je sais ce qu'il désigne. Supposons que je n'ai jamais rencontré le terme « tigre », si l'on m'apprend sa signification, je serais alors en mesure de déterminer ce qui peut dans le monde être à bon droit appelé un « tigre ». La signification d'un mot nous donne de manière univoque les critères d'identification infaillibles requis pour savoir ce qu'est la chose que le mot représente. Pour comprendre comment la référence est possible, il nous faut alors comprendre ce qu'est la signification, et là aussi comprendre en quoi elle consiste.

---

<sup>50</sup> *Philosophical papers vol.3.* p. viii.

L'analyse de la notion de signification à travers ce que l'on a appelé par la suite la « nouvelle théorie de la référence »<sup>51</sup> est l'une des contributions les plus célèbres d'Hilary Putnam. Ses conclusions rejoignent en partie celles de Saul Kripke sur les noms propres dans *Naming and Necessity*.<sup>52</sup>

Il s'agit surtout pour Putnam de comprendre la signification des mots.<sup>53</sup> Quand on se demande ce que signifie tel ou tel mot, qu'entendons-nous et qu'attendons-nous ? Qu'est-ce que cela veut dire pour tel ou tel mot d'avoir telle ou telle signification ? Il estime en effet que cette notion est empreinte de confusion, qu'elle repose sur des conceptions philosophiques erronées. Pour reprendre le titre de son célèbre article, il cherche ainsi à déterminer « la signification de “ la signification ” ».

La nouvelle théorie de la référence naît en opposition aux vues de Frege et Russell sur la signification, les théories dites descriptivistes et internalistes, mais aussi pour Putnam contre les théories vérificationnistes de la signification issues du positivisme. Ces théories font face à des difficultés insurmontables, ou à des thèses inacceptables. Pour le vérificationnisme, connaître la signification d'un énoncé scientifique c'est savoir ce que serait la preuve de cet énoncé, c'est-à-dire la méthode par laquelle celui-ci est empiriquement confirmé ou infirmé.<sup>54</sup> Selon le « vérificationnisme naïf », dire « il y a de l'électricité dans le câble » signifie « l'aiguille du voltmètre s'est déplacée ».<sup>55</sup>

Cette conception est héritière de la lecture par les positivistes du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, et notamment de la proposition 4.024 : « Einen Satz verstehen, heisst, wissen was der Fall ist wenn es wahr ist ».<sup>56</sup> (« Comprendre une proposition, cela signifie savoir ce qui est le cas quand elle est vraie. » ; « Comprendre une proposition, c'est savoir ce qui a lieu quand elle est vraie »). La signification d'un énoncé est alors dans cette optique équivalente à sa vérification empirique, citons Schlick se référant à Wittgenstein :

---

<sup>51</sup> L'expression, nous dit Putnam, est de SCHWARTZ (S.) (Éd.) *Naming, Necessity and Natural kinds*, London, Cornell UP, 1977.

<sup>52</sup> KRIPKE (S.), *Naming and Necessity*, Blackwell, 1980. Tr. fr., *La logique des noms propres*, Jacob (P.) et Recanati (F.), Paris, Les Editions de Minuit, 1982.

<sup>53</sup> Cf. « The Meaning of “Meaning” » in *Philosophical papers vol.2*, p. 216. « [...] j'ai le sentiment que notre concept de signification des mots est plus faible que notre concept de signification des phrases ».

<sup>54</sup> Cf. QUINE (W.V.O.), « Two dogmas of empiricism » in *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, 1953. Tr. fr., « Les deux dogmes de l'empirisme » in JACOB (P.), *De Vienne à Cambridge*, p. 111.

<sup>55</sup> *Philosophical papers vol.2*, p. viii.

<sup>56</sup> WITTGENSTEIN (L.), *Tractatus Logico-philosophicus*, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1962. Tr. fr., *Tractatus logico-philosophicus*, Granger (G.G.), 1993 Gallimard, p. 53.

Établir la signification d'un énoncé équivaut à établir les règles selon lesquelles l'énoncé est utilisé, ce qui, à son tour, revient à établir la manière dont il peut être vérifié (ou falsifié). La signification d'un énoncé est la méthode de sa vérification.<sup>57</sup>

C'est finalement l'idée que tout ce que fait vraiment la science est de décrire des régularités dans l'expérience humaine qui guide cette conception. Les conditions dans lesquelles il est vrai qu'il y a de l'électricité qui traverse le câble sont celles dans lesquelles l'aiguille du voltmètre bouge. Qu'il y ait de l'électricité qui traverse le câble signifie *ipso facto* que l'aiguille du voltmètre bouge. Parvenus à ce point, plusieurs problèmes se posent : d'abord la relation entre la vérification empirique et l'énoncé théorique est une inférence probabiliste, et non une équivalence logique. Il faut accepter l'ensemble de la théorie scientifique de l'électricité et de la structure des voltmètres pour admettre que l'équivalence supposée possède un haut degré de probabilité.<sup>58</sup> Ensuite, c'est stipuler que c'est par convention que l'un (l'énoncé scientifique) et l'autre (la vérification empirique) ont la même signification, c'est là encore oublier toute la théorie qui supporte autant l'énoncé que la méthode de vérification.

Pour autant, passer d'une théorie vérificationniste de la signification où chaque énoncé peut être vérifié par une expérience singulière (c'est-à-dire : peut être dit sensé, signifiant) à une théorie vérificationniste où la signification dépend d'une théorie complète n'est pas sans poser de nouveaux problèmes.

Si la *signification* fusionne ou se confond avec *les preuves empiriques*, et ce qu'est une preuve pour un énoncé est fonction de la théorie complète dans laquelle l'énoncé apparaît, alors tout changement significatif dans la théorie devient un changement dans la signification de tous les mots et énoncés constituants de la théorie.<sup>59</sup>

Pour reprendre l'exemple précédent, si l'on dit d'abord au temps  $t$  puis au temps  $t'$  « il y a de l'électricité dans le câble », et qu'entre  $t$  et  $t'$  s'est produit un changement dans notre théorie de l'électricité, alors les deux énoncés n'ont pas la même signification, pis le terme même d'« électricité » a changé de signification entre chacun des énoncés. Ce qui pose ici

---

<sup>57</sup> SCHLICK (M.) « *Meaning and Verification* » in *Philosophical Review* 1936, repris in *Philosophical Papers*, vol. 2, Reidel, Dordrecht, 1979. Cité par MARCONI (D.) *La philosophie du langage au XX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Éditions de l'Eclat. 1997.

<sup>58</sup> *Philosophical papers* vol.2 p. viii.

<sup>59</sup> *Philosophical papers* vol.2 p. xi.



problème, c'est justement que la différence entre la signification d'un énoncé et ce qu'une personne (ou un groupe de personnes) croit des faits est une différence essentielle dans le langage de la signification. D'une façon plus triviale, lorsque l'on cherche à déterminer ce qu'est la signification, on admet que celle-ci doit être le *ce* qui est conservé lors de la traduction. La signification d'un énoncé ne doit pas être dépendante d'une langue ou d'une forme particulière. Le cas échéant, nous aboutirions à des bizarreries ; que l'énoncé « la neige est blanche » signifie autre chose que « the snow is white » ou bien que le terme « burro » qui en espagnol signifie « mule » et en italien signifie « beurre » ont en fait la même signification par exemple.

L'un des enjeux importants de la notion de signification, c'est précisément de s'abstraire de la forme phonétique du nom. Dire que la forme phonétique du nom (« orme », ou « Ulme », ou « elm ») est essentielle à la signification, c'est confondre précisément ce dont nous voulons nous abstraire lorsque nous parlons le langage de la signification.<sup>60</sup>

Traditionnellement, lorsque l'on se penche sur la notion de signification, on en vient à en distinguer deux sens. La signification d'un mot est d'abord l'ensemble des choses dont le terme est vrai, et on appelle ce sens l'*extension*. Le terme « escargot » est vrai de tous les escargots et la signification (au sens d'extension) du terme « escargot » est l'ensemble des escargots. On remarque que ce premier sens de la signification n'est pas suffisant : deux termes dont l'extension est la même peuvent néanmoins ne pas avoir la même signification (l'exemple traditionnel est « créature ayant un cœur » et « créature ayant des reins »<sup>61</sup>).

En outre la différence de signification, si elle ne s'explique pas par une différence d'extension, c'est-à-dire s'il ne suffit pas de mettre le doigt sur ce dont on parle pour épuiser la notion de signification (en admettant cette opération possible, bien entendu), alors celle-ci doit s'expliquer par une différence de l'ordre du concept. La signification au sens conceptuel est appelée *intension*. Comme Putnam le remarque, l'intension est loin de clarifier la signification puisqu'on y fait appel à la notion de « concept » qui est sûrement aussi vague que celle de « signification ».<sup>62</sup>

La plupart des philosophes traditionnels pensaient que les concepts étaient quelque chose de mental ; c'est ainsi que les significations en sont venues à être considérées comme des entités mentales. Frege et Carnap ont critiqué ce « psychologisme » : le problème avec

---

<sup>60</sup> *Représentation et réalité*, p. 61.

<sup>61</sup> Cf. QUINE (W.V.O), « Les deux dogmes de l'empirisme » in JACOB (P.), *De Vienne à Cambridge*, p. 95.

<sup>62</sup> « The Meaning of "Meaning" » in *Philosophical Papers vol. 2*, p. 218.

l'association de la signification aux entités mentales est le risque de relativisme qui pèse alors sur la notion de signification du fait de son caractère essentiellement privé. On veut pouvoir éviter qu'un propos comme « c'est ce que cela signifie *pour moi* » soit possible. Quoi qu'il en soit, même si l'on admet que les significations sont d'une manière ou d'une autre publiques, les distinctions faites sur le concept de signification révèlent deux postulats non discutés (que Putnam souhaite évidemment discuter).

D'abord que connaître une signification c'est être dans un certain état psychologique. Si les significations sont publiques (et donc non psychologiques), elles doivent cependant être accessibles aux esprits et sont alors abstraites. L'acte d'appréhension du concept reste quant à lui quelque chose de psychologique. Appréhender le concept de « tigre » et appréhender le concept de « mygale » c'est se trouver dans deux états psychologiques différents. Ensuite que l'intension détermine l'extension : il est habituellement admis que deux termes qui ont la même intension ne peuvent pas différer en extension. Cette distinction pose en d'autres termes le problème qui était déjà le nôtre : comment l'extension (la référence) peut-elle être déterminée par l'intension (la signification) ?

### ***1.2 Référence et signification : Terre-Jumelle.***

Putnam va montrer par une expérience de pensée devenue fameuse, d'abord que les états psychologiques ne déterminent pas l'extension, ensuite qu'il ne suffit pas d'être dans un certain état psychologique pour connaître une signification. Afin de voir que la référence et donc la signification ne sont pas déterminées par des opérations mentales, Putnam invente un dispositif argumentatif ingénieux : celui de Terre-Jumelle.<sup>63</sup>

L'idée est la suivante: imaginons qu'une étoile située dans une autre galaxie soit à tout point identique au soleil, qu'elle possède en outre un système planétaire semblable au système solaire. Imaginons encore que la troisième planète la plus proche de cette étoile ressemble à s'y méprendre à notre planète, la Terre. Par une coïncidence cosmique la vie est apparue sur cette planète et s'y est développée de telle sorte que ses habitants soient identiques aux terriens. En fait tout – excepté une chose que nous allons bientôt préciser – est là-bas exactement comme ici. Chacun de nous a une sorte de réplique sur cette planète qui mène la même vie que celle que nous menons ici. Les gens (nos répliques donc) parlent « français » (s'ils sont « français »); ils appellent notamment leur planète

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 223.

« Terre ». Appelons pour notre part une telle planète « Terre-Jumelle ».

La seule différence qui existe entre cette planète et notre Terre repose sur une particularité qui n'est pas visible à l'oeil nu. Sur Terre-Jumelle, le liquide que ses habitants appellent de « l'eau » n'a pas la même formule chimique que notre eau : elle n'est pas H<sub>2</sub>O. En fait, sa composition chimique est très compliquée mais nous l'abrégeons par XYZ. Superficiellement, le liquide XYZ a le même comportement que H<sub>2</sub>O : il a le même goût, étanche la soif, réagit de façon similaire à H<sub>2</sub>O aux températures et pressions normales, façonne les océans et les rivières de Terre-Jumelle, tombe sous forme de pluie, *etc.* Considérons maintenant un locuteur français standard, disons Jean. Jean prononce la phrase suivante :

(1) *"Non merci, je ne bois que de l'eau."*

Syntaxiquement, il n'y a rien à redire : sa phrase est bien formée (elle est correcte grammaticalement). Sémantiquement, tout le monde reconnaît qu'elle signifie bien quelque chose. Sa phrase possède une certaine signification, disons S1. La question que pose Putnam est la suivante : prenons la réplique de Jean, Jean-Jumeau donc. Supposons que Jean-Jumeau prononce la même phrase (au même moment historique, mais sur Terre-Jumelle) :

(2) *"Non merci, je ne bois que de l'eau."*

Au vu du dispositif argumentatif, nous sommes en droit de penser que Jean et Jean-Jumeau sont dans le même état psychologique. Devons-nous dire alors que (1) et (2) ont la même signification ? Devons-nous dire que (2) signifie S1 ? Jean et son « jumeau » disent-ils la même chose ? Nous avons dit qu'ils prononçaient la même phrase, mais disent-ils *vraiment* la même chose ?

La réponse nous dit Putnam est « non » : (1) et (2) ont deux significations distinctes et cela même si Jean et Jean-Jumeau sont exactement dans le même état psychologique. Mais d'abord, sont-ils vraiment dans le même état psychologique ? On pourrait penser que leurs états psychologiques ne sont pas absolument les mêmes en invoquant le fait que Jean et Jean-Jumeau savent ce que veut dire le terme « eau », qu'ils l'aient appris (H<sub>2</sub>O pour le premier, XYZ pour le second) et qu'ils soient ainsi dans deux états psychologiques différents. Considérons alors un autre locuteur français standard, Charles, mais à une autre

époque et précisément avant l'invention de la chimie daltonienne en 1750. Si Charles dit :

(1') *J'aimerais un verre d'eau.*

Sa requête est signifiante. Maintenant si Charles-Jumeau dit la même chose sur Terre-Jumelle (au même moment historique que Charles) :

(2') *J'aimerais un verre d'eau.*

La sienne l'est tout autant. Face aux questions soulevées lors du cas précédent, examinons ici la corrélation entre les représentations mentales et les significations. Nous n'avons alors aucune raison de penser que Charles et Charles-Jumeau sont dans deux états psychologiques différents puisque ce qui fait la différence dans le premier exemple (la différence de composition chimique) est inconnu des deux locuteurs. Leurs « représentations mentales » relatives à ces énoncés ne sont en aucune manière différentes. Comment pourraient-elles l'être ? Charles et Charles-Jumeau ont eu depuis la naissance exactement le même rapport à chacune des substances que tout deux appellent « eau ». Leur concept d'eau doit donc être le même. Il n'en reste pas moins que (1') et (2') ont deux significations distinctes. Mais pourquoi disons nous que les significations de (1) et (2) d'une part et de (1') et (2') de l'autre sont différentes ? Pourquoi ces énoncés n'ont-ils pas la même signification ?

Les significations diffèrent en ce que les termes « eau » sur Terre et « eau » sur Terre-Jumelle n'ont pas la même *référence*. Le premier terme désigne de l'eau, c'est-à-dire *notre* eau, c'est-à-dire H<sub>2</sub>O, le second désigne de l'eau-jumelle c'est-à-dire *leur* eau, c'est-à-dire XYZ. Les significations des terriens et des terriens-jumeaux ont toujours été différentes car les substances ont toujours été différentes.

Ainsi voyons-nous s'effectuer une sorte de révolution dans les conceptions portant sur la signification : ce ne sont plus les intensions (les concepts, les représentations mentales) qui déterminent l'extension (la référence) mais la référence qui détermine la signification :

Au lieu de voir les significations comme des entités qui déterminent la référence, ils [les réalistes] commencent maintenant à voir les significations comme largement déterminées par

la référence, et la référence comme largement déterminée par des connexions causales.<sup>64</sup>

### ***1.3 Correspondances et représentations.***

Revenons maintenant sur la correspondance réaliste supposée entre un signe (au sens large) et une chose et attardons-nous sur celle-ci. Quel est le problème avec la relation de correspondance ? On est peut-être tenté de penser d'abord qu'il n'y a pas de problème particulier dans l'action de faire correspondre à un objet un mot (ou un objet à un mot.) On peut par exemple imaginer qu'un enfant en bas âge (pour qui les mots ne seraient pas encore associés aux objets) apprenne à quoi correspond un terme en entendant un son en présence de l'objet en question, ou bien en entendant le terme alors qu'on lui montre l'objet. Plus tard l'enfant associe de la même manière le son au signe graphique représentant le son, bouclant la chaîne des représentations et inaugurant ainsi sa maîtrise du langage.<sup>65</sup> Seulement dans cette explication, on estime que sont comprises la notion d'objet d'une part et les actions de montrer à quelqu'un un objet et d'associer un son à un objet de l'autre. Mais que fait l'enfant ? Il associe un son (une perception) à une autre perception (celle de la chose). À aucun moment l'enfant ne peut comparer sa représentation avec l'objet lui-même.

Il nous faut donc étudier les rapports qu'entretiennent les représentations avec le *ce* qu'elles représentent. En bref, aller de l'esprit au monde. *Inside-out*. Avant de savoir comment il peut y avoir représentation, il convient de répondre aux questions: *quand* y a-t-il représentation ? Et *qu'est-ce* qu'une représentation ? L'analyse des représentations sera progressive, ascendante pour ainsi dire. Les représentations en jeu s'élèveront au fur et à mesure que notre quête de ce qui fait le lien entre la représentation et le représenté avancera.

#### ***1.3.1 Représentations physiques.***

Putnam au début de *Raison, vérité et histoire*, s'intéresse d'abord à la façon dont une chose physique peut représenter une autre chose physique ou du moins à ce qui fait qu'une chose physique est dite en représenter une autre. Se pose alors la question de l'image : une image est pensons-nous le prototype même d'une représentation physique. Le *ce* qui est sur

---

<sup>64</sup> *Philosophical papers vol.2.* p. x. Pour comprendre qui sont les réalistes évoqués ici, cf. *infra* p. 50.

<sup>65</sup> Cf. *Philosophical Papers vol.3*, p. viii.

l'image (dans l'image ?) re-présente et rend présent le *ce* qui est dans le monde. Nous savons qu'ils sont les mêmes, nous partons donc d'une certitude qui facilite (pense-t-on) nos interrogations. Scrutons l'image pour voir et savoir ce qui, en elle, fonde la représentation. Ce qui fait qu'une représentation en est une n'est pas réductible aux qualités de la représentation (de l'image). La représentation en tant que résultat du processus de représentation (l'image) ne peut pas en elle-même désigner intrinsèquement ce qu'elle désigne. En effet, la ressemblance (qualitative) d'une chose à une autre n'est ni nécessaire ni suffisante pour qu'il y ait représentation, désignation, dénotation, référence par cette chose de cette autre chose.

Ce n'est pas nécessaire d'abord parce que nous utilisons fréquemment des moyens de dénotation qui n'ont en eux-mêmes aucune ressemblance qualitative avec la chose dénotée : il n'y a la plupart du temps aucune ressemblance entre la transcription graphique d'un mot et sa désignation.<sup>66</sup> Il va de soi qu'un mot écrit (la forme WINSTON CHURCHILL par exemple) n'a pas plus le pouvoir de désigner en lui-même qu'une image. Comme nous venons de le dire, il ne s'agit que d'une forme, donc d'une sorte d'image. Ce n'est pas suffisant ensuite car la création d'une ressemblance qualitative d'une chose à une autre n'est pas toujours l'expression d'une dénotation. La « caricature » de Winston Churchill laissée fortuitement au sol par le parcours erratique d'une fourmi sur le sable n'est pas une représentation de Winston Churchill, elle ne le représente pas.<sup>67</sup> Qu'une image ait les mêmes propriétés (objectives) qu'une autre image n'en fait pas pour autant l'image de la même chose. Il se peut donc que de deux images identiques (qualitativement indiscernables), l'une soit vraiment une image (*i.e.* une représentation) et pas l'autre.

De tout cela nous comprenons qu'une chose physique ne peut pas, par ses simples propriétés physiques, être intrinsèquement une chose « représentant » (ou remplaçant) une autre chose. L'image d'une chose ne donne pas à cette chose une présence naturelle car *cette* image n'est l'image de *cette* chose qu'en étant rapportée à elle par une relation intentionnelle. Une chose physique ne peut acquérir son caractère représentationnel par ses simples propriétés physiques. Une chose physique en tant que chose physique n'a pas le pouvoir de désigner quoi que ce soit. On dit donc que les choses physiques n'ont pas « en soi » un tel pouvoir.

### ***1.3.2 Représentations mentales.***

---

<sup>66</sup> Exceptions faites peut-être des calligrammes ou de certaines idéographies.

<sup>67</sup> *Raison, vérité et histoire*, p. 11.

La question qui se pose est alors de savoir si une représentation mentale peut pour sa part être liée en elle-même à ce qu'elle représente. Nous n'avons pas encore découvert ce par quoi une représentation authentique est possible mais nous pouvons faire l'hypothèse que les représentations mentales y parviennent. Toutefois, les images mentales semblent être soumises à la même fatalité que celle qui a frappé les images physiques. Pourquoi et comment une image mentale peut acquérir le pouvoir de représenter autre chose ? Par quelle spécificité une image mentale pourrait, là où son analogue physique échoue, réussir à désigner intrinsèquement une chose (plutôt qu'une autre ou plutôt que rien du tout) ?

Prenons un cas simple. Considérons l'image mentale de quelqu'un et supposons qu'il s'agisse d'une image d'arbre, supposons donc que la personne forme une image mentale d'arbre en pensant à un arbre. Cette personne désigne un arbre en se représentant un arbre. Notre contre-exemple précédent de la fourmi mettait en lumière le fait qu'en soi, une image ne suffisait pas pour désigner. Tout nous laissait penser qu'une représentation nécessitait un plus. Les images mentales n'échappent pas à ce constat. L'image d'arbre que l'on vient de considérer peut être identique (qualitativement) à l'image mentale qu'aurait formée une personne voyant une image d'arbre mais ne sachant pas ce que c'est (ou même voyant une image qualitativement indiscernable d'une image d'arbre mais qui ne serait pas une représentation d'arbre (mais des tâches de peintures par exemple)).<sup>68</sup> Tout comme pour les images physiques, tout se passe comme s'il manquait un élément pour qu'on puisse dire qu'il y a représentation. Les propriétés d'une image mentale ne suffisent pas à elles seules à expliquer le phénomène de la référence. Le verdict de ces considérations est qu'il n'y a pas, pour ce qui nous intéresse, de différence fondamentale entre représenter et *se* représenter.

Nous voyons donc que ni les images physiques, ni les images mentales ne peuvent intrinsèquement désigner quelque chose, nous comprenons ainsi que le lien, la fixation de la référence, la correspondance ne peuvent alors pas se trouver en elles. Un mot pensé ou énoncé est comme une image pensée, aussi, il ne désignera pas plus (par ce qu'il est) telle ou telle chose (celle visée justement). Ainsi, il semble que la référence doit être accompagnée, qu'une représentation parce qu'elle n'est pas autosuffisante doit marcher main dans la main avec autre chose, avec un plus, nous venons de l'appeler « visée ». On

---

<sup>68</sup> *Ibidem* p. 13.

en arrive donc à l'idée que la référence se doit d'être accompagnée d'une volonté, donc d'une intention. Pour être dit faire référence (authentiquement) il faudrait avoir l'image mentale plus la volonté de désigner cette chose. Autrement dit, il faudrait donc *déjà* pouvoir faire référence. Si j'ai une image mentale d'arbre (qui (au risque de nous répéter) comme nous l'avons vu, n'est pas ce qui fait qu'une représentation en est une), et si conjointement j'ai l'intention de désigner un arbre, alors je désigne un arbre. Il y a manifestement un cercle. Car ici, le problème bégaie : comment puis-je, dans mon intention de désigner un arbre, désigner un arbre ?

Pour éviter cet écueil, la réponse serait peut-être de dire que la référence ne doit pas s'accompagner d'une référence, mais d'un *concept*. Autrement dit, pour faire référence à un arbre, il me faudrait alors avoir l'image mentale d'arbre plus le concept d'arbre. Si nous suivons cette voie, il s'ensuit alors que la spécificité de la référence tient dans le concept. Rappelons que nous cherchons à comprendre comment la pensée peut saisir ce qui est à l'extérieur. Cette réponse nous dit que c'est le concept qui le lui permet.

### ***1.3.3 Les concepts.***

Il nous faut donc savoir ce qu'est un concept pour voir s'il a cette particularité d'être intrinsèquement lié aux choses. Le premier problème que pose cette solution est le suivant : il ne semble pas d'abord qu'un concept soit une entité mentale, accessible par introspection. Cela n'est évidemment pas sans importance puisque nous cherchons le lien entre la pensée et la chose. Posséder un concept, c'est connaître sa signification. Comme nous l'avons déjà dit, nous ne sommes pas plus avancés en identifiant la notion de concept à celle de signification, il nous faut comprendre ce qui *fait* le concept. Quand peut-on dire de quelqu'un qu'il possède le concept de X ou bien qu'il connaît la signification de X (X étant un terme quelconque) ?

Si je fais référence authentiquement à un orme mais que je ne sais pas reconnaître un orme d'un bouleau, s'ensuit-il que mon concept d'orme est différent de mon concept de bouleau ?<sup>69</sup> Non, ils peuvent être identiques (indiscernables par introspection) il n'en restera pas moins que lorsque je dis « orme » je fais référence à l'orme ou à l'ensemble des ormes et lorsque je dis « bouleau » je fais référence au bouleau ou à l'ensemble des bouleaux. Un concept n'est donc pas (du moins pas seulement) une occurrence

---

<sup>69</sup> *Raison, vérité et histoire*, p. 29.



psychologique. Il ne suffit pas de se trouver dans un état psychologique déterminé pour pouvoir être dit posséder un concept. C'est ce que nous montre l'exemple de l'orme et du bouleau : je peux être dans le même état psychologique en disant « orme » et en disant « bouleau » (ou en y pensant), le référent sera quand même différent.

Penser que les concepts sont des entités mentales et penser conjointement qu'eux et eux seuls permettent de désigner, c'est omettre deux choses : d'abord que les significations sont déterminées socialement (c'est ce que Putnam appelle la « division du travail linguistique »<sup>70</sup> ; Kripke appelle cela pour les noms propres la « communication » des « intentions de faire référence »<sup>71</sup>) : il y a des experts qui savent distinguer l'orme du bouleau, et nous leur faisons confiance. Je n'ai pas besoin de connaître précisément ce qui fait la distinction pour pouvoir faire référence. Ensuite c'est omettre que l'environnement contribue à la signification : mon concept d'arbre est lié à ce que sont les arbres de mon environnement. L'extension (*i.e.* l'ensemble des choses dont le terme peut être dit véridiquement) d'un terme n'est pas une fonction d'état psychologique. Deux personnes peuvent être dans le même état psychologique et cependant désigner deux choses différentes, donc signifier deux choses différentes si par exemple elles sont dans deux environnements différents (même si elles « disent » la même chose (*i.e.* si elles prononcent les mêmes mots, émettent les mêmes sons etc.)). C'est la leçon de la nouvelle théorie de la référence.<sup>72</sup>

#### **1.3.4 Référence et Indexicalité.**

L'idée de la nouvelle théorie de la référence est aussi la suivante : quand je dis « cet orme » l'indexical est clair, il s'agit de l'orme que je désigne, celui qui est à proximité, à ma portée. Il se trouve que la plupart du temps, lorsque nous parlons, nous avons un discours indexical, nous parlons de *nos* problèmes, de *nos* expériences, de *notre* vie, etc. Il est rare que nous parlions de l'orme, c'est-à-dire de l'orme en général, le faire nous conduit *ipso facto* dans un discours de type scientifique : l'orme est un grand végétal ligneux. Seulement quitter le discours indexical habituel ne doit pas nous faire croire que nous

---

<sup>70</sup> « The Meaning of "Meaning" » in *Philosophical Papers vol. 2*, p. 227.

<sup>71</sup> KRIPKE (S.), *La logique des noms propres*, p. 79-85.

<sup>72</sup> Bien sur, quand Putnam dit que son concept d'orme est identique à son concept de bouleau, cette formulation laisse précisément penser l'inverse de ce qu'il conclut sur les concepts : à savoir que ceux-ci seraient des objets ou des phénomènes mentaux détectables par introspection. Comme si pour les besoins de la cause, il associait les concepts aux états psychologiques. Le point est simplement de montrer qu'il n'y a rien *en moi* qui fasse la différence.

quittons toute indexicalité. Quand je parle de l'orme, je désigne l'ensemble des ormes, *i.e.* l'ensemble des choses dont je peux dire qu'elles sont des ormes, l'extension d'orme. Mais une chose ne peut être dite être un orme que si elle partage la même nature que mes exemples paradigmatiques d'ormes, les miens c'est-à-dire les nôtres. Si sur Terre-Jumelle, ce qui joue le rôle d'orme sur la planète, c'est-à-dire entre autres critères, ce que l'on appelle « orme », ressemble fortement à nos exemples d'ormes mais se trouve en fait être un composé de plastique, nous ne dirons pas qu'il s'agissait d'un orme, mais d'autre chose. En bref, le terme « orme » par exemple sans sa composante indexicale ne signifie plus rien, et perd donc ainsi sa prétention à acquérir ou plutôt à participer à une quelconque valeur de vérité.<sup>73</sup>

La référence est à la fois déterminée socialement et contextuellement. Pour que de l'eau soit authentiquement de l'eau, il faut qu'elle possède la même structure que nos exemples paradigmatiques d'eau, autrement dit qu'elle soit ce qu'est vraiment notre eau (à savoir H<sub>2</sub>O). Le liquide XYZ des océans et rivières de Terre-Jumelle n'est pas de l'eau. Comme le résume Putnam : « Faîtes comme vous voulez, les « significations » ne sont tout simplement pas dans la tête ! ».<sup>74</sup>

Nous voyons que l'existence de la référence des noms est dépendante du contexte. Quand il y a une différence manifeste entre deux choses, les locuteurs utilisent deux noms différents, ils inscrivent la différence dans leur langage. Ce qui règle la question de savoir si telle ou telle chose est ou non de l'or par exemple, c'est sa composition ultime, il faut que tel échantillon dont on cherche à déterminer s'il est de l'or ait le même nombre de protons dans les noyaux de ses atomes, le même numéro atomique en somme.

Notons qu'il existe parfois des termes introduits pour inscrire une différence dans le langage qui s'avèrent ensuite désuets du fait d'une même composition ultime. Ce qui prouve au passage par contraposition que c'est bien ce qui permet de dire quand deux termes ont ou n'ont pas la même signification : si deux choses dont on dit qu'elles sont les mêmes ont la même composition ultime alors deux choses qui n'ont pas la même composition ultime sont deux choses différentes. On songe par exemple à l'idée de différentes « races » d'hommes : cette idée supposait une différence fondamentale, mais en raison de l'absence de différences génétiques (une absence de différence de

---

<sup>73</sup> Il existe plusieurs types de dispositifs juridiques qui sont l'équivalent, dans les affaires humaines, de cette composante indexicale, notamment ceux de la marque ou du copyright. On ne peut pas dire de n'importe quel ordinateur qu'il s'agit d'un Mac ou de n'importe quel liquide du Coca-cola ; le nom est réservé à ces choses qui ont en commun telle et telle origine définie (par les propriétaires de la marque en question).

<sup>74</sup> « The Meaning of "Meaning" » in *Philosophical Papers vol. 2*, p. 227.

composition ultime) permettant une telle taxonomie, elle devient inutile.

Nous avons vu jusqu'ici que tout signe, qu'il soit physique ou mental, n'est pas en soi la condition de possibilité de la référence, n'assure pas l'authenticité de la désignation, n'est pas intrinsèquement le véhicule effectuant le trajet de la pensée au réel. Et tout comme nous avons d'abord remarqué qu'il n'était pas satisfaisant de postuler un pouvoir spécifique de l'esprit permettant ce trajet (l'intentionnalité), nous avons conclu que postuler l'existence de signes mentaux particuliers (les concepts) qui eux auraient ce pouvoir n'est pas une solution plus acceptable.

### **1.3.5 Conversations.**

La question qui se pose est alors de savoir si un *ensemble* de signes peut remplir ce rôle, l'idée étant de voir dans la structure des signes (versant objectif), c'est-à-dire dans la maîtrise d'un langage (versant subjectif), le propre de la référentialité. À cela, Putnam y oppose une première expérience de pensée. Il conçoit ce qu'il appelle un « test de Turing pour la référence » calqué sur le fameux test de Turing.<sup>75</sup> Ici il s'agit non pas de savoir si notre interlocuteur est conscient (ou non) mais de savoir si celui qui passe le test fait référence aux mêmes choses que nous lorsqu'il utilise les mots que nous utilisons. Comme le remarque Putnam, c'est un « test dialogique de compétence ». La conversation est semble-t-il d'une manière générale, le meilleur moyen pour s'entendre. Il faut parfois peut-être du temps pour s'accorder mais elle doit au moins déboucher – pense-t-on – sur la conclusion minimale que l'on parle bien des mêmes choses.

Un tel test de compétence de conversation n'est pas nécessairement concluant, explique Putnam, car ce qu'il mettrait en valeur (comme si souvent avec les tests) serait la seule capacité à passer le test. La capacité d'utiliser certains mots dans certains contextes (de

---

<sup>75</sup>*Raison, vérité et histoire*, p. 19-22.

Le test de Turing doit son nom au logicien Alan Turing qui dans « Computing Machinery and Intelligence » invente une pierre de touche pour l'attribution de la conscience aux machines : un double test dialogique à l'aveugle par interface informatisée. En fait, Turing dans cet article parle plus volontairement de « pensée » (*Can machines think?* étant la question inaugurale de l'article) que de conscience, il évacue cette dernière notion assez rapidement en évoquant le risque solipsiste qui pèse sur son défenseur (moi seul suis capable, pensant, de me sentir penser). Une machine sera donc dite consciente/pensante lorsqu'elle passe (avec succès) le test de Turing. En quelques mots, la personne qui fait passer le test (le juge) doit tenir une conversation avec deux interlocuteurs (dont l'un est une machine) *via* une interface clavier/écran par exemple (de telle sorte évidemment qu'il ne puisse voir à qui ou à quoi il s'adresse). S'il est incapable de pouvoir distinguer la machine de l'homme, nous pouvons alors dire que la machine en question est consciente. On peut bien sûr se passer du fait d'avoir deux interlocuteurs : le juge fait passer le test et donne ensuite son verdict : homme ou machine (*i.e.* pensant ou non). TURING (A.) « Computing Machinery and Intelligence », *Mind*, 1950, p. 433-46. Cf. aussi l'analyse éclairante de DESCOMBES (V.), *La denrée mentale*, Paris, Les Editions de Minuit, 1995, p.151-175.

langage) ne donne pas pour autant aux mots utilisés leur référence dans ces contextes.<sup>76</sup> Si les règles syntaxiques d'utilisation des mots et systèmes de mots ne font pas référence à quelque chose d'extra-linguistique, il n'y a aucune raison de penser que des mots assemblés en réponse à d'autres mots assemblés désignent nécessairement ce qu'ils sont censés désigner. Et si les règles d'utilisation font référence à quelque chose d'extra-linguistique, nous retrouvons alors notre problème sous sa forme originelle : comment les règles d'utilisation peuvent-elles faire référence ? Ainsi, selon Putnam un test dialogique n'est pas la pierre de touche ultime et infaillible pour savoir si une personne utilise les mêmes mots que nous pour la même référence ou tout simplement si la personne fait référence (à quoi que ce soit). Cela est d'autant plus clair quand on repense à l'exemple de Terre-Jumelle : une conversation entre un terrien et un terrien-jumeau ne mettrait pas en lumière la différence de référence.

En outre, il est concevable qu'une machine passe le test de Turing pour la référence alors même qu'elle ne dispose d'aucun « organe » des sens et qu'elle n'ait donc aucun lien possible avec le monde réel. Elle serait notamment insensible dans ses réponses à tout changement se produisant vraiment dans le monde, ce qui prouverait ainsi que ses supposées références ne sont finalement que des apparences de références. Nous pourrions autant dire d'une telle machine – ou disons d'un tel programme – qu'il fait vraiment référence à quelque chose que nous pouvons dire de la fourmi qu'elle a vraiment représenté W. Churchill. Apparence de référence d'un côté, apparence de représentation de l'autre. La question de la référence authentique n'est toujours pas résolue. Aucun signe ou ensemble de signes n'a donc de rapport nécessaire avec son ou ses référents, ni les mots, ni les images mentales, ni les concepts, ni les discours.

#### ***1.4 Un fondement pour la référence ?***

Comment expliquer cette surprenante et inattendue fragilité de la référence ? S'il est possible de ne pas pouvoir distinguer une apparence de référence d'une référence authentique, comment comprendre la spécificité de cette dernière ?

Comme le note Putnam, l'origine de l'apparence de référence est en fait une convention de représentation. Nous estimons par exemple par convention qu'un discours sur les pommes fait référence aux pommes réelles même si le discours en question n'est qu'une suite

---

<sup>76</sup> *Raison, vérité et histoire*, p. 20.

aléatoire de caractères typographiques ou une réponse automatisée d'un programme.<sup>77</sup> Nous suivons (et bien souvent – c'est-à-dire sauf exceptions – à juste titre) cette convention par habitude, mais cette convention ne doit pas nous illusionner sur le rapport entre les symboles communicationnels et la référence que nous cherchons à localiser. Nous faisons le lien, il n'existe pas dans les symboles en question. Un discours sur des pommes n'est ce qu'il est qu'en vertu de la compréhension que j'en ai. Ce que je reconnais comme étant un discours sur des pommes n'est ce qu'il est (*i.e.* un *vrai* discours sur des *vraies* pommes) qu'en vertu de la compréhension que j'ai des signes, des sons ou de tout autre moyen communicationnel par lequel il est véhiculé. Ces considérations prennent toute leur force à travers une nouvelle expérience de pensée que Putnam soumet au réaliste métaphysique : celle des « cerveaux dans une cuve ». <sup>78</sup> Cette expérience de pensée se transforme d'ailleurs vite en argument ; elle est assez simple et partage un air de famille avec certains arguments philosophiques traditionnels. <sup>79</sup> Nous verrons cependant que ce ne sont pas les conclusions philosophiques familières que Putnam souhaite mettre en avant.

#### **1.4.1 Le cas des cerveaux dans une cuve**

L'image est celle de la manipulation scientifique suivante. Un homme (n'importe lequel, donc aussi bien vous que moi) est anesthésié et enlevé par le pouvoir occulte dominant sur Terre puis séquestré dans une base secrète. De là, on lui ôte le cerveau de la boîte crânienne. On conserve son cerveau en état de « vie » (en état de marche) dans un liquide nutritif. Chaque terminaison nerveuse d'*entrée* et de *sortie* est ensuite reliée à un super

---

<sup>77</sup> *Raison, vérité et histoire*, p. 21. C'est d'ailleurs sur cette convention de représentation que se fondent (en partie) les programmes d'analyse du langage naturel et ce que l'on appelle maintenant les « agents conversationnels » qui en sont l'application directe. Remarquons à ce propos ce que dit Joseph Weizenbaum du M.I.T. dans son article de 1966 consacré à Eliza, programme pionnier des agents conversationnels : « Si, par exemple, quelqu'un disait à un psychiatre « j'ai fait un long voyage en bateau » et qu'il réponde « dites m'en plus sur les bateaux », on ne supposerait pas qu'il ne connaît rien des bateaux, mais plutôt qu'il a un but en dirigeant la conversation de cette façon. Il est important de noter que c'est une supposition qui est faite par l'interlocuteur. Qu'elle soit réaliste ou non est une question complètement séparée. Dans tous les cas, elle a une utilité psychologique cruciale en ce qu'elle sert à ce que l'interlocuteur maintienne sa sensation d'être écouté et compris. L'interlocuteur soutient davantage son impression (qui même dans la vraie vie peut être illusoire) en attribuant à son partenaire de conversation toutes sortes de connaissances d'arrière plan, de perspicacité et de capacités de raisonnement. Mais encore une fois, ce sont les contributions de l'*interlocuteur* à la conversation. »

WEIZENBAUM (J.), « ELIZA--A Computer Program for the Study of Natural Language Communication between Man and Machine » in *Communications of the ACM*. Volume 9, Number 1 (January 1966): 36-35. Disponible sur Internet : < <http://i5.nyu.edu/~mm64/x52.9265/january1966.html> >.

<sup>78</sup> *Raison, vérité et histoire*, p. 15. « Pourquoi des philosophes ? » in *Le réalisme à visage humain*, p. 259.

<sup>79</sup> Putnam présente notamment cet argument comme « la version scientifique du malin génie de Descartes ». *Ibidem*, p. 259.

ordinateur de telle sorte que celui-ci puisse simuler par des impulsions électriques les impulsions habituelles issues et reçues des sens, du corps. L'ordinateur peut ainsi leurrer le cerveau, lui donnant l'impression qu'il est par exemple toujours doté d'un corps, qu'il en a toujours le contrôle. Les capacités de l'ordinateur sont telles, imagine-t-on, qu'il peut effacer dans la mémoire du cerveau le souvenir de l'enlèvement. Ainsi la personne-cerveau pourrait penser vivre une vie tout à fait normale, assise à son bureau en train de lire une histoire de personnes se faisant enlever et séquestrer, *etc.* L'image que présente Putnam se modifie à mesure que l'argument avance. Ces ajustements ne sont pas innocents car Putnam veut (et doit) aller plus loin. Il suppose ainsi dans un deuxième temps que l'ensemble des hommes (moins ceux qui les y ont mis) ne se réduise finalement à une somme de cerveaux baignant dans une cuve dont l'ordinateur-système pourrait ainsi simuler les interactions (le cerveau-personne A pourrait « parler » au cerveau-personne B et celui-ci l' « entendre » car l'ordinateur feindrait pour le premier l'expérience de la parole (et précisément de *cette* parole) et pour le second celle de l'écoute). Enfin, il n'y aurait pas même de raison de considérer qu'il puisse y avoir des êtres hors de la cuve. Par une « coïncidence cosmique » (encore une) la structure de l'univers même pourrait être telle que celui-ci ne soit qu'une énorme cuve remplie des cerveaux des êtres pensants accompagnée d'une machine automatique simulant le monde tel que nous le connaissons. Ainsi cette histoire est à chaque pas de son élaboration une histoire de complots. Passage d'un complot politico-scientifique à un complot proprement métaphysique où l'univers même en vient à nous tromper. Le but de ce genre d'arguments (d'histoires) est habituellement d'ériger un certain scepticisme vis-à-vis du monde extérieur, car comment savoir que nous ne sommes pas des cerveaux dans une cuve ? Notre expérience ne semble pas pouvoir mettre en défaut cette hypothèse et nous concevons que ce soit là quelque chose de possible. Putnam montre pourtant que cela est tout simplement impossible, et ce qui va l'intéresser n'est pas tant cette conclusion que *pourquoi* cette conclusion paraît si étrange de prime abord.

Sommes-nous des cerveaux dans une cuve ? Habituellement, ce genre d'hypothèses ne reçoit en réponse qu'un geste dédaigneux de la main. Putnam veut ici la réfuter pour la refuser, mais il veut surtout placer le réaliste métaphysique face à celle-ci et distinguer les deux réparties qui entrent en lice. Comme nous l'avons noté, nous sommes maintenant dans l'histoire où les êtres pensants sont depuis toujours et pour toute l'éternité dans une cuve, sans pouvoir y sortir. L'argumentation contre cette hypothèse est une argumentation

par l'auto-réfutation. Attardons-nous quelque peu sur ce qu'est une auto-réfutation : On dit d'une hypothèse qu'elle est « auto-réfutante » lorsque sa vérité implique sa propre fausseté, par exemple :

*« Tous les énoncés généraux sont faux. »*

Si cet énoncé est vrai (les énoncés généraux sont vraiment tous faux), alors il est faux (puisque c'est un énoncé général). On dit aussi qu'un énoncé est « auto-réfutant » lorsque c'est sa simple prise en considération ou son énonciation qui implique sa fausseté, par exemple « je suis incapable d'utiliser le moindre langage », « il ne faut jamais dire jamais ». Ici la possibilité de son énonciation réfute le contenu de l'énoncé (sa signification). Pour qu'un énoncé soit auto-réfutant, il faut évidemment qu'il soit d'une façon ou d'une autre auto-référentiel. Inversement, on peut dire que certains énoncés sont auto-corroborants, par exemple « je suis ». Si l'hypothèse est auto-réfutante, c'est que nous pouvons trouver dans son énonciation les raisons de sa contradiction : quand nous avons décrit ce grand complot métaphysique, nous avons vu que la machine automatique pouvait simuler les interactions entre les êtres-cerveaux. Nous avons dit que si l'un « parlait » alors l'autre « l'entendait ». L'utilisation des guillemets est en fait ici remarquable car le premier ne parle pas *vraiment* (*i.e.* ne-parle-pas-comme-nous-nous-parlons) mais il « parle » (*i.e.* parle-en-image) tout comme l'autre n'entend pas vraiment mais entend-en-image. Pareillement, le cerveau dans la cuve ne peut pas dire qu'il est un cerveau, mais il peut dire qu'il est un « cerveau » (*i.e.* un cerveau-en-image). Si c'est là ce qu'il dit, son énoncé est alors absurde puisqu'il n'estime pas être un cerveau-en-image, mais bien un « homme-en-image, ayant un corps et se disant qu'il pourrait être un cerveau dans une cuve » (et ce qu'il pense être un cerveau dans une cuve est pour nous un cerveau-en-image dans-en-image une cuve-en-image).

Comment le cerveau pourrait-il faire référence à ce que nous savons et ce que nous disons être un cerveau puisqu'il n'y a à aucun moment accès (par définition) ? Le terme « cerveau » n'implique pas à lui-même son association magique avec ce qu'est vraiment un cerveau. Dans la cuve, le cerveau faisant référence à un « cerveau » fera référence à tout ce qu'il sait d'un cerveau (et cela peut être « exactement tout » ce que nous savons des cerveaux) mais tout ce qu'il sait d'un cerveau, nous savons qu'il le sait par le système-ordinateur et que c'est donc à cela qu'il fait référence en en parlant.

Nous avons aussi parlé du monde « tel que nous le connaissons » mais par hypothèse ce monde que nous connaissons n'est pas celui que connaissent les cerveaux prisonniers. Or si nous pouvons parler du monde tel que nous le connaissons (*i.e.* en contraste avec le monde des cerveaux, le monde *réel*) c'est que nous y avons accès (ou que nous y sommes) et que nous ne sommes pas dans le monde « illusoire ». La personne-cerveau qui dirait qu'elle est un « cerveau » dans une « cuve » ne ferait pas référence à ce que nous savons être un cerveau ou une cuve mais à ce qu'elle elle sait être un cerveau ou une cuve, autrement dit elle ferait référence aux impulsions électriques générées par l'ordinateur. Seulement ce qu'elle dirait serait alors faux puisqu'elle ne pense pas être un cerveau-en-image, mais bien une personne-en-image. C'est la description de la situation qui nous donne la référence des termes et montre alors *ipso facto* que les cérébellos-cuviens ne pourraient pas par définition penser qu'ils sont des cerveaux dans une cuve, n'ayant pas d'accès à ce qu'est vraiment un cerveau ou une cuve. Autrement dit, ils auraient entièrement raison de dire qu'ils *ne sont pas* « des cerveaux dans une cuve » puisque leurs termes, qui ne sont pas reliés magiquement à ce que sont des cuves ou des cerveaux (pour nous), désigneraient *leurs* cuves et *leurs* cerveaux (ceux de leur monde, *i.e.* ultimement des impulsions électriques).

L'hypothèse que *tous* les êtres pensants ou sentants sont des cerveaux (ou des systèmes nerveux) dans une cuve est de la même façon auto-réfutante car énoncer cette hypothèse revient à la nier par son énonciation : si je peux faire référence à la cuve en question, ou du moins à sa face externe, c'est que je n'y suis pas et qu'il y a donc au moins un être hors de la cuve. Le narrateur de cette histoire est d'emblée hors de la cuve, c'est un point décisif pour montrer le caractère auto-réfutant de l'hypothèse que nous soyons tous des cerveaux dans une cuve : qui serait le narrateur de cette hypothèse et où se situerait-il pour pouvoir la tenir ? Quelle serait sa position épistémologique ? Le narrateur doit être hors de la cuve pour pouvoir l'énoncer mais celle-ci veut que tous les êtres soient *dans* la cuve. Contradiction. Un point similaire a été relevé par Kripke lorsqu'il explique la notion de désignateur rigide. Un désignateur est dit rigide lorsqu'il désigne la même chose dans tous les mondes possibles :

Quand je qualifie un désignateur comme rigide, comme désignant la même chose dans tous les mondes possibles, je veux dire qu'en tant qu'employé dans *notre* langage il désigne cette chose, quand *nous* parlons d'une situation contrefactuelle. [...] On dit : « Supposons que nous



parlions tous allemand » ou « Supposons que nous parlions tous français de façon non standard ». Ce faisant, nous décrivons un monde possible ou une situation contrefactuelle où les gens, y compris nous-mêmes, parlent autrement que nous le faisons. Mais il reste que, en décrivant ce monde, c'est le *français* que nous employons, et que, dans cet emploi, le sens et la référence des mots sont le sens et la référence qu'ils ont pour *nous*.<sup>80</sup>

Le cas des cerveaux dans une cuve est symétrique : lorsque nous décrivons le monde possible où tous les êtres sont des cerveaux dans une cuve, nous n'utilisons pas le langage qui serait celui des cerveaux dans une cuve, mais le nôtre. « Nous sommes tous des cerveaux dans une cuve » est auto-réfutant : pour pouvoir le dire nous devrions être hors de la cuve. Nous ne pouvons pas penser que des cerveaux dans une cuve pourraient dire ou penser qu'ils sont des cerveaux dans une cuve et de la même façon nous ne pouvons pas penser que nous en sommes. Ce qui montre bien aussi par ailleurs pourquoi l'argumentation ne peut concerner que l'histoire où l'ensemble des êtres sont et seront pour toujours dans cette situation. Il faut d'abord que ce soit une première personne (plurielle et universelle) et il faut ensuite que ce soit définitif. En effet, il est intéressant de noter le contraste avec l'énoncé « il est un cerveau dans une cuve » qui lui ne pose aucun problème. La référence n'est pas ici absurde ou auto-réfutante. De même, on peut concevoir qu'un cerveau nouvellement transplanté dans la cuve et dont le souvenir de l'opération n'ait pas été effacé puisse dire avec consistance qu'il est un cerveau dans une cuve. En outre, s'il y a un extérieur non hasardeux, c'est-à-dire s'il y a un programmeur, alors les cerveaux seraient d'une certaine manière causalement reliés à ce qu'ils visent puisque le programmeur du système aurait pu encoder le programme de telle sorte que la représentation d'arbre par exemple donnée au cerveau soit qualitativement semblable à la sienne. Seulement une telle connexion entre les choses et les cerveaux ne serait pas suffisante pour qu'on leur attribue la capacité de faire référence à ce à quoi nous faisons référence, notamment parce qu'aucun changement réel n'affecterait leur discours (tout comme pour les machines qui passent le test de Turing pour la référence). Notre langage et nos représentations pourraient qualitativement être *exactement* les mêmes que ceux des cerveaux dans une cuve, il n'en resterait pas moins que nous dirions deux choses différentes lorsque nous utilisons par exemple la phrase « nous sommes des cerveaux dans une cuve ». Mais par ailleurs, dans les deux cas, la phrase serait fausse. S'il y a une différence de référence entre ce que dirait un cerveau dans une cuve et ce que nous disons,

---

<sup>80</sup> KRIPKE (S), *La logique des noms propres*, p. 65.

c'est qu'il y a une différence de milieu : nous ne sommes pas dans la cuve car quand nous parlons nous ne faisons pas référence à ce à quoi des êtres dans une cuve font référence et *vice-versa*. Le milieu est donc essentiel pour la référence. Il en est la source.

#### ***1.4.2 Le Réalisme métaphysique et les cerveaux dans une cuve.***

Selon Putnam, la raison pour laquelle nous peinons à penser que nous ne pourrions pas dire avec consistance que nous sommes des cerveaux dans une cuve si tel était le cas tient principalement à notre théorie de la référence (et donc à notre théorie de la vérité qui l'accompagne). Penser que le cerveau peut dire qu'il est un cerveau dans une cuve, c'est déjà penser que ce qui se passe « dans sa tête » (bien qu'il soit un peu étrange dans ces conditions de parler de tête), ce qui se passe en lui, dans l'antre de ses représentations suffit d'abord à lui accorder la simple possibilité de « dire » mais aussi et surtout de faire référence à ce qui lui est par définition inaccessible. Mais toute la question est de savoir *comment* la référence peut avoir lieu. Les signes n'ont pas de pouvoir en eux-mêmes qui les lie à ce qu'ils désignent. Comment expliquer que la référence aille au-delà de la pratique ? Le cerveau ne « dit » rien, comment le pourrait-il (au mieux il dit-en-image) ? On pense ensuite que le cerveau « se dit » qu'il est un cerveau dans une cuve, mais lui accorder la référence de ses termes (cerveau, cuve) comme référant à ce que nous savons être des cerveaux et des cuves (*i.e.* des cerveaux et des cuves *en dehors* de la cuve, d'un point de vue *extérieur à la cuve*), c'est souscrire à une théorie de la référence que Putnam qualifie de magique. Nous avons déjà vu que ni les représentations physiques (ici « dire » au sens de produire des sons) ni les représentations mentales (« se dire ») ne suffisent à elles seules pour expliquer le lien entre la pensée et le monde.

Rappelons que le statut des représentations physiques permet ici aussi de mieux cerner celui des représentations mentales : nous n'accepterions pas de dire du dessin tracé au hasard par la fourmi qu'il désigne Winston Churchill si nous voyions dans les traits au sol une ressemblance avec l'homme politique. De la même façon alors, nous ne devrions pas accepter de dire que les cerveaux puissent faire référence à ce que nous désignons. Une représentation physique ne peut pas à elle seule être référentielle. Une représentation mentale ne le peut pas plus.

L'intérêt de l'hypothèse des cerveaux dans les cuves réside pour l'essentiel dans l'embarras dans lequel elle plonge le « réaliste métaphysique ». Dans cette hypothèse, le fameux lien

de correspondance du réaliste n'est pas à disposition. Dans l'hypothèse des cerveaux dans une cuve, l'extérieur est inaccessible, il ne resterait alors comme seule solution que d'en appeler à une théorie magique de la référence qui associerait directement aux noms la « bonne » relation de référence. Penser qu'il peut y avoir des rapports nécessaires entre les mots et leurs référents revient à souscrire à une théorie de la référence que Putnam qualifie de « magique », une théorie où la référence serait par exemple garantie grâce à de mystérieux « rayons noétiques ». Ces rayons permettraient ainsi aux cerveaux de pouvoir dire qu'ils sont *vraiment* des cerveaux dans une cuve ; les termes « cerveaux » et « cuve » de leur langage étant reliés à ce que sont vraiment des cerveaux et une cuve (au-delà du tout de leur monde donc) par les rayons noétiques.<sup>81</sup>

Mais si par définition, les cerveaux ne sont pas causalement reliés (d'une manière ou d'une autre) à plus que leur système, leur monde, nous ne pouvons pas leur accorder le pouvoir aller au-delà. Si *nous* connaissons leurs limites, alors nous savons qu'ils ne peuvent pas *eux* les connaître. Il est intéressant de noter que *des* cerveaux dans une cuve pourraient aussi avoir et même se devraient d'avoir une théorie de la référence similaire<sup>82</sup> (s'ils suivent l'argument d'un éventuel Putnam-en-image). Ils diraient « Nous ne sommes pas des cerveaux dans une cuve. La supposition même que nous puissions l'être est une absurde fantasmagorie de philosophe ». <sup>83</sup> Ils ajouteraient que leurs termes les forcent ontologiquement à supposer un dehors extra-linguistique (ce en quoi ils auraient parfaitement raison puisqu'il y a les impulsions, le programme, les câbles de liaisons *et cætera*). Ils feraient ainsi référence à quelque chose d'extérieur à leur langage, mais pas à quelque chose d'extérieur à la cuve (ou du moins au système de la cuve remplie de liquide nutritif couplée à l'ordinateur et au programme régissant les simulations). Ce qui nous montrerait au passage qu'il *doit* y avoir une relation causale (continue) entre le langage et le monde (quel qu'il soit et quelle qu'elle soit).

Ce que cherche à montrer cet exemple c'est que le langage, l'esprit (ou tout autre moyen de représentation) ne suffit pas, qu'il ne tourne pas à vide. Une représentation ne fournit pas à elle seule la référence de ce qui est représenté. C'est ce lien entre du linguistique et du non linguistique local qui donne sens et référence à nos pratiques langagières. Les cerveaux n'ont pas tort dans leurs croyances en disant qu'ils ne sont pas « des cerveaux dans une cuve » puisque de « fait », ils n'en sont pas.

---

<sup>81</sup> *Raison, vérité et histoire*, p. 62.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 18. Putnam dit que des gens qui seraient vraiment dans une cuve « ne pourraient pas utiliser cet argument ». Ici, c'est le « cet » qui est important.

<sup>83</sup> « Pourquoi des philosophes ? » in *Le Réalisme à visage humain*, p. 260.

Nous avons vu avec l'exemple de Terre jumelle qu'il fallait en quelque sorte traduire les énoncés des habitants de Terre jumelle de telle sorte que nous ne soyons plus leurrés par l'apparence de ressemblance entre par exemple leur terme « eau » et le nôtre. Nous avons vu aussi que s'il y avait une chose telle que l'on puisse dire que c'est là ce qu'on entend par signification, c'est bien ce qui se conserve dans la traduction. Lorsque ma réplique (*counterpart*) sur Terre-Jumelle dit « ceci est de l'eau » nous traduisons par « ceci est de l'XYZ » (en supposant que nous ayons consacré le nom XYZ pour le liquide qu'ils appellent « eau » (mais qui est différent de notre eau)). Ici la situation est symétrique. Il nous faut traduire les énoncés des cerveaux dans la cuve de telle sorte que l'on rende justice à leurs énoncés et à leurs intentions référentielles au-delà des ressemblances superficielles. Nous sommes forcés de traduire ce que « dit » un cérébello-cuvien – par exemple « c'est un arbre » – en un énoncé qui conserve la signification de l'assertion du cerveau. Il dit que c'est un « arbre ». La structure ultime de tous les exemples paradigmatiques d'« arbre » pour le cérébello-cuvien se trouve dans les impulsions électriques (disons de même type, et appelons les  $Imp_{arb}$ ). Le cerveau signifie donc que c'est un  $Imp_{arb}$ . De la même façon, lorsque le cerveau dit qu'il est « un cerveau dans une cuve », il dit qu'il est un  $Imp_{cerv}$   $Imp_{dans}$  une  $Imp_{cuve}$ . Ce qui dans tous les cas est faux, il n'est pas une conjonction d'impressions électroniques puisque précisément il est un cerveau dans une cuve !

L'exemple de Terre-Jumelle et des cerveaux dans une cuve se rejoignent donc sur ce point : pour que nous fassions référence à ce à quoi les habitants de Terre-Jumelle ou les cerveaux dans la cuve font référence, nous ne devons pas simplement répéter ce qu'ils disent : nous devons le traduire. Ce que les gens appellent « eau » sur Terre-Jumelle est en fait de l'eau-jumelle. Ce à quoi les cerveaux font référence dans leur monde, par exemple lorsqu'ils « parlent » de « cuves », est en fait un discours sur les cuves-en-image. Tout cela nous montre que la relation de référence ne va pas simplement des mots au monde, c'est-à-dire que les mots ne suffisent pas, ne sont pas intrinsèquement référentiels. En somme, la question de savoir comment les mots s'accrochent au monde n'est pas résolue par la simple analyse des mots, la question de savoir comment l'esprit s'accroche au monde n'est pas résolue par la simple analyse de l'esprit.

### ***1.5 Conclusions.***

Putnam cherche à mettre à mal le réalisme métaphysique. Le réaliste métaphysique pense que nous n'avons pas de raisons de croire que nous ne sommes pas des cerveaux dans une cuve. Pour celui-ci, le monde et l'esprit sont séparés, l'esprit forme des représentations du monde mais n'a jamais accès au monde lui-même. C'est-à-dire qu'il ne peut comparer telle représentation *sur* telle partie du monde avec *telle* partie du monde. Pour le réaliste métaphysique, tout ce que nous avons est un ensemble de représentations. Mais si c'est tout ce que nous avons, comment ne pas en arriver à douter de la correspondance supposée avec le monde, pire de son existence même ? Comment savoir que nos croyances, nos pensées, nos théories sont « réellement vraies » ? Pour reprendre la formule de John Heil, « le scepticisme est le réalisme métaphysique vu dans le miroir de l'épistémologie ». <sup>84</sup> Réfuter le scepticisme revient alors à réfuter le réalisme métaphysique qui en alimente les inquiétudes et refuser le réalisme revient alors à ne plus être victime du scepticisme. Le cas des cerveaux dans une cuve est donc une *réduction à l'absurde* de la position réaliste métaphysique. En tirant les conclusions sceptiques des prémisses de la position réaliste d'un côté et l'impossibilité de ces conclusions grâce à la nouvelle théorie de la référence de l'autre, Putnam démontre l'incohérence de ce que Vincent Descombes appelle la « philosophie mentale » du réalisme métaphysique. <sup>85</sup>

Comme nous l'avons dit, le réaliste métaphysique défend une position dans laquelle le monde et l'esprit sont constitutionnellement séparés, il y a d'un côté la représentation que nous nous faisons du monde, et de l'autre le monde « en soi ». Ainsi lorsqu'il fait référence à une chose, l'esprit peut se fourvoyer sur ce qu'il pense être la chose à laquelle il fait référence car cette relation de référence est censée aller de l'esprit au monde, mais s'il y a par principe un fossé épistémologique infranchissable entre les deux, sa réussite est reléguée aux contingences d'un monde nouménal, et des hypothèses incohérentes peuvent alors apparaître. La majeure partie des termes de notre langage est *imprégnée* d'intentions référentielles (les termes catégorématiques). Même « le monde » l'est. Penser que l'on puisse presser les choses pour les vider de leur référence, les admirer ainsi vides de désignation et enfin établir la correspondance tant recherchée est une erreur. Le problème vient en outre du « en soi » qui amène nécessairement une sorte de paradoxe

---

<sup>84</sup> HEIL (J.), « Hilary Putnam » in MARTINICH (A.P.) & SOSA (D.) (Éds.) *A companion to analytic philosophy*.

<sup>85</sup> DESCOMBES (V.), *La denrée mentale*, p. 20. « Parce que la philosophie mentale ne conçoit d'autre façon d'assurer l'autonomie de la psychologie que de lui donner pour objet un esprit dissocié du monde. Pour un philosophe mental, la psychologie possède sa raison d'être, précisément parce que le sujet psychologique n'est pas directement en rapport avec des choses, mais avec ses *représentations* des choses. Pour étudier l'esprit de quelqu'un – pour comprendre la conduite de quelqu'un –, l'important n'est pas de savoir qui il est, où il vit et quels ont été ses précepteurs, mais c'est de savoir ce qu'il *croit* être, où il *croit* vivre, et ainsi de suite. Tel est du moins le pont aux ânes de la philosophie mentale : la séparation du monde et de la sphère du mental. »

sémantique.<sup>86</sup> Si nos termes sont essentiellement référentiels et si l'ajout de cette expression a pour but d'annihiler ces intentions référentielles, l'expression ainsi formée se trouve alors comme vide. L'expression « en soi » est modale : elle présente un monde dans lequel toute chose perd tout ce que nous savons d'elle. Le « monde en soi » est un monde où toute indexicalité est bannie. Donner à cette expression le sens que requiert le réaliste métaphysique, c'est oublier le caractère rigide d'une grande partie de nos désignations.

La quête de la relation de correspondance échoue donc pour le réaliste métaphysique. S'il restreint son champ d'investigation à l'esprit ou au langage, il ne pourra trouver dans ceux-ci ce qui fait leur caractère projectif, leur intentionnalité. La défense par Putnam d'un externalisme de la signification a donc pour conséquence de saper l'espoir du réaliste métaphysique de donner une explication de l'intentionnalité par des propriétés uniquement mentales. S'il y a pour Putnam un externalisme de la signification, la solution pour le réaliste est peut-être alors d'utiliser cet externalisme et de dire que c'est le monde lui-même qui détermine nos références. C'est donc à ce repli et à la converse de la question initiale qu'il engendre que nous allons nous intéresser dans le chapitre suivant : le monde s'accroche-t-il aux mots ?

---

<sup>86</sup> La forme d'un paradoxe sémantique est qu'une expression E ait un référent défini par un ensemble d'expressions diverses dont E fait précisément partie. Ici « en soi » nous donne un super-paradoxe sémantique puisqu'il rend contradictoire (du moins dans sa version réaliste métaphysique) toute expression qu'il accompagne. Il prend en compte une des propriétés constitutives du langage pour essayer – par le langage – de détruire cette propriété : « sans être dit », « sans que cela soit exprimé ».

## *Le monde s'accroche-t-il aux mots ?*

Il nous est apparu qu'aucun système de représentation, physique ou mental, ne permettait d'expliquer le succès de la relation des mots aux choses. La correspondance entre eux, fondamentale pour le réaliste, s'est ainsi effondrée. Le scepticisme auquel celui-ci est alors en proie est toutefois réfuté par la nouvelle théorie de la référence qui met en lumière une double composante externe pour la signification : la division du travail linguistique et la contribution de l'environnement. Mais même si le réaliste n'est pas forcé de mettre l'esprit hors du monde (il en perdrait du même coup son matérialisme), il doit quand même comprendre comment la correspondance entre les mots et les choses s'établit. Il ne peut pas en effet se satisfaire de la stipulation gratuite (qui là encore minerait son matérialisme) d'un pouvoir magique de l'esprit.

Cependant, s'il rejette les explications *ad hoc* de l'intentionnalité qui partent de l'esprit pour aller au monde, il doit de la même façon rejeter les théories magiques de la référence qui vont du monde à l'esprit. Nous l'avons déjà remarqué, une théorie de la référence dans laquelle les choses émettent directement vers l'esprit de mystérieux « rayons noétiques » afin de spécifier dans le langage ce qu'elles sont est indéfendable, ou du moins indéfendable pour le réaliste métaphysique. Celui-ci se retrouve alors jusqu'ici sans réponse à sa grande question de la correspondance.

### **2.1 Fonctionnalisme.**

La philosophie de l'esprit du réaliste s'en trouve aussi compromise, et notamment l'hypothèse fonctionnaliste dont Putnam a lui-même posé les fondements au début des années soixante.<sup>87</sup> Le fonctionnaliste défend une vision de l'esprit dans laquelle l'étude de sa *matière*, de sa composition physique n'est pas pertinente pour sa compréhension. Un martien en silicium, le cerveau d'un humain, un ordinateur, peuvent tout trois être dans le même « état » computationnel relativement à un problème donné (résoudre une équation par exemple) alors que leur matière est profondément différente. De la même façon, si

---

<sup>87</sup> Notamment « Minds and Machines » in *Philosophical papers vol.2*. p. 362-385. La critique détaillée du fonctionnalisme est l'objet de *Representation and Reality*.

l'on prend un état mental particulier, l'exemple classique étant celui de la douleur, celui-ci peut s'instantier dans des créatures qui ne partagent pas un et un seul état physico-chimique (celui supposé de la douleur). Le théoricien de l'identité de son côté affirme que les états mentaux sont identiques à des états du cerveau. Pour continuer sur l'exemple de la douleur, on sait que le cerveau perçoit une douleur comme telle par l'excitation de certaines fibres (dites fibres-C) des nerfs d'où s'origine l'agression. Qu'il y ait une expérience de douleur quand les fibres-C sont stimulées c'est, selon le théoricien de l'identité, parce que la douleur *est* la stimulation des fibres-C. Mais comme nous venons de le voir, la douleur peut exister dans des créatures qui ne partagent pas du tout la même composition physique que nous (et par exemple qui ne possèdent pas ces fameuses fibres-C). C'est donc que pour comprendre l'esprit et la nature des états mentaux, il faut se situer à un niveau d'abstraction supérieur. L'absence de certaines fibres serait la condition nécessaire et suffisante pour l'absence de conscience de douleur. Nous sommes pourtant prêts à dire que d'autres espèces (très différentes d'un point de vue physique) peuvent expérimenter la douleur. C'est que les états mentaux ne sont pas des états physiques mais des états *fonctionnels*. La douleur par exemple se comprend comme un processus intégrant d'un système qui répond à des entrées (*e.g.* une agression) par des états (*e.g.* des désirs et des croyances) et des sorties déterminées (*e.g.* une action).

Toutefois, le fonctionnaliste ne nie pas que les états mentaux doivent avoir un support physique pour exister, il dit que le support physique *réalise* un état fonctionnel (*multiple realizability*). L'esprit est donc pensé sur le modèle du programme, du logiciel informatique (*software*), on tient son organisation fonctionnelle comme première par rapport à sa composition physique. Pour comprendre l'esprit, le fonctionnaliste s'intéresse alors plus naturellement à l'intelligence artificielle, aux logiciels, aux algorithmes, quand le théoricien de l'identité (les états mentaux sont des états physiques) cherche l'esprit du côté des neurotransmetteurs, des ganglions et du cortex par exemple.<sup>88</sup>

Les analyses de Putnam en philosophie du langage vont contre cette philosophie de l'esprit. Car, dans cette conception, le problème central du réaliste ne se pose finalement pas :

---

<sup>88</sup> Cf. WILSON (R.A.) & KEIL (F.C), (Éds), *The M.I.T. Encyclopedia of the cognitive sciences*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1999.



Selon cette image néo-cartésienne de l'esprit, il ne semblait y avoir aucune difficulté à la question de savoir comment l'esprit (conçu comme un ordinateur) pouvait bien connaître les « expériences subjectives » (les *sense data*), puisqu'on supposait qu'elles étaient des événements ayant lieu à l'intérieur de l'ordinateur lui-même et de ce fait, « accessibles » à l'ordinateur. Mais qu'est-ce que cela signifie de dire que ces expériences « représentent » des objets à l'extérieur de l'esprit/ordinateur ? (...) On peut comprendre comment l'esprit, selon cette conception, peut « comprendre » une théorie scientifique au sens où il est capable de s'en servir comme d'un instrument de prédiction ; mais comment peut-il comprendre une théorie scientifique « d'une manière réaliste » (*i.e.* comprendre des termes tels que « atome » ou « microbe » comme faisant référence à des choses réelles) au sens que j'ai utilisé depuis lors à partir de mon essai « Ce que les théories ne sont pas » ?<sup>89</sup>

Si les significations ne sont pas dans la tête, les attitudes propositionnelles telles que « croire que la neige est blanche », « être persuadé que le chat est sur le paillason », « penser être un cerveau dans une cuve » ne peuvent pas être des « états » du cerveau humain et du système nerveux considérés indépendamment de l'environnement social et naturel.<sup>90</sup> Un Terrien standard et un Terrien-Jumeau standard ne signifient pas la même chose lorsqu'ils prononcent le terme « eau », alors que rien « dans leurs têtes » n'y est différent. Les deux explications, du mental d'un côté, de la référence de l'autre, se révèlent incompatibles.<sup>91</sup>

En d'autres termes, le problème avec le fonctionnalisme est qu'il s'agit d'un modèle clos de l'esprit. L'esprit et le monde sont séparés, isolés. Mais si rien dans l'esprit ne permet de savoir s'il existe un phénomène aussi important que la référence et d'expliquer comment il se produit, si l'on n'y trouve rien pour comprendre comment une référence authentique est possible, c'est que l'image globale à l'origine du problème est à remettre en question. Le réaliste métaphysique est donc face à une difficulté majeure : les implications de sa position semblent contradictoires, intenable à *l'intérieur de sa position*. Quelle est alors l'issue ?

## ***2.2 Externalisme et correspondance.***

---

<sup>89</sup> « A Half Century of Philosophy, Viewed from Within » in *Daedalus: Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 126.1 (Winter 1997): 175-208. Cité par TIERCELIN (C.) *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*, Paris, PUF, 2002, p. 40-41.

<sup>90</sup> Cf. « Why Functionalism Didn't Work » In *Words and Life*, Harvard University Press. 1994. p.444

<sup>91</sup> *Ibid.* p.443

Le réaliste doit-il vraiment renoncer à son idée centrale d'une correspondance entre des entités indépendantes de l'esprit et les termes de notre langage ? La leçon tirée de la nouvelle théorie de la référence (l'externalisme de la signification) nous invite à rejeter les visions de l'esprit comme celles d'un organe clos : il faut sortir de la tête des locuteurs pour savoir ce qu'ils disent, pensent, désignent. Mais si l'esprit est en quelque sorte ouvert, la question se pose alors inévitablement de savoir ce qu'est le « *ce* » sur quoi s'ouvre l'esprit. Le désir du réaliste de sauver l'idée de correspondance lui fait donc faire une volte-face : les mots s'accrochent au monde non plus grâce à des propriétés intrinsèques de l'esprit (ou du langage ou des concepts) mais grâce au monde lui-même. C'est par les objets qui sont *dans le monde-même* qu'une correspondance devient alors possible. C'est finalement bien parce qu'une pomme est une pomme que je peux penser et dire qu'elle en est une. Le réaliste pourrait-il donc s'en sortir en disant : « Mais après tout, on peut être réductionniste sans être solipsiste méthodologique » ?<sup>92</sup> C'est-à-dire sans accepter que nous n'ayons à notre disposition que des expériences élémentaires ou subjectives. La direction du lien entre la pensée et les choses est donc modifiée : il ne s'agit plus de savoir comment une représentation peut s'accrocher au monde mais de comprendre comment le monde s'accroche aux pensées ou accroche les pensées. *Outside-in*.

Ce mouvement paraît de prime abord séduisant : mes pensées, mes mots correspondent aux choses parce que les choses sont ce qu'elles sont. Mais la séduction est de courte durée, car apparaissent rapidement les problèmes propres à cette réponse. Où se situe la difficulté ? Nous l'avons déjà évoqué, cette solution semble la plus naturelle et la plus simple, la correspondance entre les choses et les mots s'effectue par ostension : il suffit de montrer un objet pour qu'un mot lui corresponde.<sup>93</sup> J'associe un nom à un objet et le nom désigne alors l'objet, l'objet lui-même, l'essence de l'objet. Cette solution est même en un sens « indéniablement vraie »,<sup>94</sup> comme le dit Putnam, si (mais seulement si) l'on tient pour acquise la notion d'objet. Lors d'une recherche philosophique, il faut toutefois se demander ce qu'est cet objet avant qu'il ne soit désigné et comment ses propriétés essentielles supposées rendent la référence possible.

---

<sup>92</sup> *Representation and reality*, p. 75.

<sup>93</sup> Cf. *supra* p. 21.

<sup>94</sup> *Philosophical Papers vol.3* p. viii.

### 2.3 Essences et correspondance.

Ce retournement semble bien en effet aboutir à un conflit entre deux idées dont Putnam dit qu'elles font toutes deux autant partie de notre culture philosophique : le réalisme métaphysique d'un côté et le rejet des propriétés intrinsèques ou essentielles de l'autre.<sup>95</sup> Dire que c'est le monde qui accroche nos pensées revient à réintroduire un discours sur les propriétés essentielles des choses qui avait été jusqu'alors abandonné. Il faut que la chose s'individualise (elle-même) pour que d'une manière ou d'une autre son association avec le langage soit possible. C'est cette individualisation que l'on appelle l'essence de la chose (ce qui fait que la chose est *une* chose). S'il s'est avéré que l'essence du mot (sa signification)<sup>96</sup> conçue comme une entité close ne suffisait pas pour faire le lien, nous sommes alors en droit de penser que c'est l'essence des choses qui établit ce lien. Cela dit, la difficulté se révèle ici symétrique car de la même manière qu'il voyait dans les significations une entité à saisir, à appréhender, le réaliste veut concevoir l'essence d'une chose comme un atome, comme une chose fermée. Et c'est précisément cette idée qui a été abandonnée.

Putnam fait remonter l'origine de cet abandon à Locke et à sa critique des formes substantielles de la scolastique médiévale. Pour Locke, les essences des genres et des espèces (*i.e.* des termes généraux) ne sont pas dans les choses mais sont des idées abstraites, le résultat d'un processus d'abstraction qui nous est propre et qui donne sens à ces termes généraux.<sup>97</sup> Nos termes connotent donc des « essences nominales » et non des « essences réelles ». Ces essences nominales sont le résultat d'intérêts humains (principalement de communication) et ne sont pas fixés par la Nature.<sup>98</sup> Il n'y a en conséquence pas de raison d'affirmer l'existence de « forme substantielle » qui constituerait l'essence d'une chose et que l'on trouverait à la fois dans la chose en question et dans nos esprits. Les empiristes postérieurs, nous dit Putnam, sont allés plus loin en niant que la notion même d'essence ait la moindre légitimité philosophique

---

<sup>95</sup> « Why there isn't a ready made world » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 205.

<sup>96</sup> Cf. QUINE (W.V.O.), « Les deux dogmes de l'empirisme » in JACOB (P.), *De Vienne à Cambridge*, p. 95 : « la signification c'est ce que devient l'essence, une fois divorcée d'avec l'objet de la référence et remariée au mot ».

<sup>97</sup> LOCKE (J.), *An Essay Concerning Human Understanding*, Nidditch (P.H.), (Éd), Oxford University Press, 1979, livre III, chap. III, 12-14. Tr. fr. *Essai sur l'entendement humain*, Vienne (J-M.), Vrin, 2001-2003.

<sup>98</sup> *Ibidem*, livre III, chap. VI, 29-31.

(métaphysique).<sup>99</sup> La raison en est que ce que nous appelons essence (et que nous aimerions voir comme une chose réelle, faisant partie du « mobilier du monde ») est toujours relatif à une description. Si l'on dit que l'essence est ce qui ne peut pas disparaître sans que disparaisse *ipso facto* la chose même (l'être de la chose donc), alors il faut d'abord savoir ce qu'*est* la chose, c'est-à-dire disposer d'une description de la chose (d'un nom). Mais décrire la chose c'est introduire son essence : si je parle d'un morceau d'argile et d'une statue et s'il se trouve que ce morceau d'argile *est* cette statue (s'il n'y a qu'une chose), les propriétés « essentielles » différeront selon la description que j'utilise : la forme de la statue est essentielle à la statue (à son être), pas au morceau d'argile. La conclusion des empiristes est qu'il n'y a pas de raison (et peut-être pas de sens) de penser qu'un objet indépendant de l'esprit soit intrinsèquement lié à une de ses propriétés. Ainsi, l'essence d'une chose n'est pas une entité close si elle dépend de nos descriptions. Elle n'est alors d'aucune aide pour expliquer comment nos mots et des choses indépendantes de l'esprit sont reliés. S'il n'y a pas de liaison réelle (entendue comme indépendante de l'esprit), intrinsèque d'une chose-en-soi à une de ses propriétés (essentielle), alors naturellement il n'y a plus de raison de considérer que la chose est essentiellement reliée à nos pensées, qu'il s'agit là d'une de ses propriétés essentielles (avant même de savoir comment s'effectuerait la liaison). En conséquence, s'il est correct de nier que les essences sont indépendantes de l'esprit, le réaliste métaphysique est toujours redevable d'une explication sur la manière dont nos mots peuvent désigner des objets que son imagerie contraint à être indépendants de l'esprit.

Comment le réaliste métaphysique peut-il gérer ce conflit ? Rappelons-le, son ontologie impose qu'une correspondance existe entre les pensées et des choses indépendantes de l'esprit (indépendantes de toute conceptualisation). Mais pour qu'une chose corresponde à *une* autre, il faut que d'un côté comme de l'autre, il y ait un *domaine fixe* d'objets. C'est l'idée même de *correspondance unique* qui l'impose. Puisque nous sommes maintenant, si l'on peut dire, du côté du monde, cela suppose que d'une manière ou d'une autre, il y ait des choses « toutes faites », « déjà-là » (*ready-made* pour reprendre l'expression que Putnam emprunte dans ce contexte à Goodman). Le prix à payer pour garder l'idée de correspondance est de réussir à réintroduire un discours sur les essences, sur ce qui fait qu'une chose est *une* chose. Toute la question est maintenant de savoir *comment* faire

---

<sup>99</sup> « Why there isn't a ready made world » in *Philosophical Papers* vol. 3 p. 206.

revivre cette notion suspecte d'essence à l'intérieur même du réalisme métaphysique.

#### 2.4 Essences : *artéfacts et espèces naturelles*.

Il nous faut pour essayer de répondre à cette question, préalablement établir un contraste. Nous avons dit plus haut qu'il n'était pas souhaitable d'utiliser un terme et de lui adjoindre (avec une emphase métaphysique) l'expression « en soi » sous peine d'aboutir à un paradoxe sémantique : en retirant les intentions référentielles constitutives du sens d'un mot utilisé, nous perdons toute possibilité d'avoir un discours sur ce qui se révèle n'être alors qu'un mime de désignation (le mime d'un foreur ne fera jamais de trou).<sup>100</sup> On veut pourtant pouvoir dire de ces choses-en-soi qu'elles existent, qu'elles s'accrochent aux mots et enfin dire *comment* elles le font. Le problème est là : nous parlons des « objets indépendants de l'esprit » et nous cherchons à savoir ce qu'ils *sont*.

Avant d'aller plus loin, remarquons que dans notre vie quotidienne, dans l'acception la plus commune du terme, les « objets » auxquels nous avons affaire sont tout le temps des objets manufacturés, fabriqués, créés : des livres, des coupe-papier, des cuillères, des sèche-cheveux, etc.<sup>101</sup> La « plate »<sup>102</sup> remarque de dire que l'homme ne crée pas les étoiles et les montagnes a cependant le mérite de mettre en lumière le fait que la référence d'un objet (au sens banal) ne pose guère problème. Son association à un nom se fait par correspondance. L'objet en question est toujours en quelque sorte « déjà-là » (*ready-made*). Un objet n'est pas susceptible de donner lieu à des découvertes majeures sur ce qu'il *est*. En ce sens donc, les expressions « objet créé », « objet fabriqué », ou « objet manufacturé » peuvent paraître pléonastiques. Nous savons à quoi fait référence le terme d'un objet créé précisément parce qu'il a été créé, et c'est à cela qu'il fait référence, au résultat de la création, à l'objet.

Comme on le sait, la question de la référence s'est posée en réponse à celle de la signification, ainsi comme pour les termes d'espèces naturelles, la signification de « sèche-cheveux » ne varie pas selon les théories scientifiques (ou mieux, est la plupart du temps absente d'une théorie scientifique)<sup>103</sup> *mais* il n'y a pas de recherches sur ce qu'est un sèche-cheveux *vraiment*. En somme le problème ne se pose pas de savoir si l'on

---

<sup>100</sup> Cf. *Supra* p. 37-38.

<sup>101</sup> Dans ce paragraphe, nous utilisons le terme « objet » en ce sens là.

<sup>102</sup> « Une défense du réalisme interne » in *Le réalisme à visage humain*. p. 147.

<sup>103</sup> Il y a évidemment toutefois la question difficile des *instruments* qui se pose ici.

connaît *vraiment* les objets créés.<sup>104</sup> Il ne se pose jamais en tant que tel. Mais bien entendu, les objets ne sont pas créés *ex nihilo*, ce sont des produits finis transformés de *matières premières*.

Comme le signale Putnam dans « Reference and truth »,<sup>105</sup> David Wiggins a montré qu'il s'agissait là d'une grande différence entre les termes d'espèces naturelles (*natural-kind terms*) et ce qu'il appelle les artéfacts (*artifactuals*). Les premiers impliquent l'hypothèse d'une « nature » et d'un ensemble de lois objectives, ils sont donc soumis aux programmes de recherches visant à déterminer ces lois et l'espèce à laquelle ils appartiennent (leur « nature »). L'extension des seconds peut être déterminée par un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes. Comme le résume Ruth Anna Putnam :

Les tables, les verres, les robinets sont des artéfacts. En ce qui les concerne, bien entendu, « la trace du serpent humain recouvre tout » (James, *Pragmatism*, Lecture 2). Si nous n'avions pas certains besoins et certains intérêts, les êtres humains n'auraient pas inventé les tables, les verres, les systèmes d'eau avec leur robinet, *etc.* Les ayant inventés, nous avons évidemment inventé des noms pour eux, nous les apprécions, nous transmettons ces noms et ces valeurs à nos enfants qui ont les mêmes besoins et les mêmes intérêts que nous.<sup>106</sup>

Nous avons donc distingué jusqu'ici deux catégories dans les termes généraux (les noms communs) pour lesquelles le problème du réaliste semble fonctionner différemment. Pour utiliser le vocabulaire de Putnam et de Kripke, disons que les deux classes de termes (*natural-kind terms* d'un côté, *artifactuals* de l'autre) sont des classes dont l'usage « normal » est *rigide*. Elles sont toutes deux dépendantes de la *division du travail linguistique* : tout comme il y a des experts capables de déterminer si tel ou tel échantillon est ou non de l'or, il y a dans notre communauté linguistique des experts *techniques* à qui nous faisons confiance pour dire à quoi certains de nos mots font référence. La différence réside en ceci que la seconde classe n'est pas soumise à ce que Putnam appelle la *contribution de l'environnement*. L'essence d'un objet créé est claire, sans surprises. Il faut tout de suite remarquer que cette essence n'est pas celle que recherche le réaliste

---

<sup>104</sup> Cette distinction rejoint partiellement ce que dit Putnam dans « The analytic and the synthetic » in *Philosophical Papers vol.2*, p. 57 sur les classes synthétiques et les mots à un critère (*one criterion word*). Nous revenons sur ce point par la suite. Cf. *Infra*, p. 47 *sq.*

<sup>105</sup> « Reference and truth » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 74.

<sup>106</sup> PUTNAM (R.A.) « Percevoir les faits et les valeurs » in COMETTI (J.-P.) & TIERCELIN (C.) (Éds.) *Cent ans de philosophie américaine*.

métaphysique. L'essence des objets créés n'est évidemment pas indépendante de toute conceptualisation. Les objets sont conçus, il y a une *conception* des objets. Cette conception n'est pas ce qui intéresse le réaliste métaphysique, car elle n'est pas « là-bas » (*out there*), « côté monde ».

Pierre de touche corollaire de la différence : les problèmes concernant l'analyticité ne se posent pas de la même manière. Rappelons-le, les questions sur la signification découlent aussi du problème de l'analyticité : y a-t-il des énoncés dont la vérité n'est établie qu'en vertu de la seule signification des termes qui les composent ?<sup>107</sup> À la suite de Quine, Putnam a rejeté l'utilisation philosophique de la distinction analytique/synthétique, mais à la différence de Quine, il a reconnu l'existence d'une classe « triviale » d'énoncés analytiques comme : « tous les célibataires ne sont pas mariés ». Cette classe d'énoncés a la particularité d'avoir des constituants qui ne font pas partie d'un ensemble de lois, ou du moins que l'on *ne compte pas aujourd'hui* comme faisant partie d'une théorie scientifique.

Les termes d'artéfacts ont souvent leur place comme constituants, comme sujets des énoncés de la classe triviale des énoncés authentiquement analytiques. Une chaise est un siège sans bras, à dossier. Ce ne sont pas les seuls termes que nous ne comptons pas comme les éléments d'un réseau de lois ; nous avons déjà dit que « célibataire » était aussi de ceux là. Putnam prend par ailleurs l'exemple suivant: « Se pourrait-il que les pédiatres ne soient pas des docteurs, mais des espions martiens ? Répondez “oui” et vous avez abandonné la synonymie de “pédiatre” avec “docteur spécialisé dans le soin des enfants”. »<sup>108</sup> Ici, le cas semble toutefois similaire à celui du célibataire : le terme célibataire connote une fonction, une place dans un système conventionnel, institutionnel (un *artifact*). Mais ce système conventionnel porte sur des entités naturelles : des hommes (pense-t-on). Quand on dit des pédiatres qu'ils pourraient être des espions martiens, ce ne sont pas les pédiatres en tant que tels auxquels nous faisons référence mais à ceux que l'on pensait être des hommes et à qui le soin des enfants était jusqu'alors (jusqu'à la découverte de leur origine martienne) confié. On le sait : l'extension peut être la même, les significations sont différentes.

Ce contraste entre les termes d'espèces naturelles et les artéfacts nous amène à la conclusion qu'il n'y a évidemment pas de sens à parler d'une « chaise en soi » ou

---

<sup>107</sup> « The analytic and the synthetic » in *Philosophical Papers vol.2*.

<sup>108</sup> « The Meaning of “Meaning” » in *Philosophical Papers vol.2*, p. 244.

indépendante de l'esprit : le réaliste métaphysique ne prendra jamais la chaise comme l'un des deux bouts de la correspondance (côté monde).<sup>109</sup> D'abord le terme « chaise » est un désignateur rigide, au sens où dans un monde où l'on enlève aux chaises ce que nous savons d'elles le terme garde quand même sa signification (rappelons que nous avons remarqué que l'expression « en soi » était une expression modale un peu particulière, ouvrant un monde dans lequel aucune « trace du serpent humain » n'est permise). Ensuite cette signification s'établit de manière analytique et nous dit des chaises ce qu'elles *sont*, d'où le paradoxe que nous évoquions plus haut. Locke avait déjà remarqué que cette distinction catégoriale permettait en conséquence de faire la différence entre le statut des essences de ces deux types de choses :

Ce qui vient d'être dit permet de voir la *raison pour laquelle dans les espèces de choses artificielles, il y a généralement moins de confusion et d'incertitude que dans les naturelles*. En effet, une chose *artificielle* est un produit humain qu'a eu en projet l'artisan et dont il connaît donc bien l'idée ; son nom n'est par conséquent supposé tenir lieu d'aucune idée, ni impliquer aucune essence, autres que ce qui est peut être connu avec certitude et appréhendé assez facilement.<sup>110</sup>

Les objets manufacturés ont ainsi cet avantage de garantir la notion d'objet, mais pas à la manière réaliste métaphysique. D'un autre côté, comme nous l'avons vu, la notion d'objet créé présuppose sa contrepartie. Nous ne disons pas des termes d'espèces naturelles qu'ils connotent des objets ; nous ne sommes pas prêts à le dire pour la raison qu'ils ne sont pas *fabriqués* par l'homme (un chat, ce n'est pas un objet). Il y a donc un monde (le monde « naturel ») qui n'est pas notre *produit*. C'est ici que nous voyions revenir la nouvelle théorie de la référence. En effet, symétriquement, l'essence d'un objet ordinaire n'est pas fonction de sa composition ultime : une chaise en bois, en plastique, en fonte n'ont par définition pas la même micro-structure et n'obéissent ainsi pas aux mêmes lois. Il n'en reste pas moins qu'elles sont toutes des *chaises*. Mais si les objets créés présupposent (parce qu'ils *consistent* en) ce qu'ils ne sont pas et si comme nous l'avons dit, les « essences » des termes d'espèces naturelles ne dépendent pas de l'homme (en ce sens qu'il faut faire des *recherches* pour les découvrir), n'avons-nous pas alors retrouvé la

---

<sup>109</sup> Cf. l'exemple des « crayons-vivants ». « The Meaning of "Meaning" » in *Philosophical Papers vol.2*, p. 242. Cf. aussi « Convention: a theme in philosophy » in *Philosophical papers vol.3*, p. 177.

<sup>110</sup> LOCKE (J.), *An Essay Concerning Human Understanding*, livre III, chap. VI, 40. Tr. fr. J-M. Vienne



notion d'essence que le réaliste souhaitait voir réhabilitée ? Nos mots peuvent-ils donc correspondre non plus à des objets, mais à des *entités* ?<sup>111</sup>

### 2.5 Essences et référence.

Reformulons : la nouvelle théorie de la référence implique un certain externalisme ; les significations sont non seulement en partie fixées par les autres (*division du travail linguistique*), mais aussi par *le monde*. C'est ce que Putnam appelle *la contribution de l'environnement*. Précisons qu'il entend par là un « environnement non humain ».<sup>112</sup> Comme Locke l'avait déjà noté, nous n'avons guère de problème pour classer les artefacts, car nous n'avons pas de recherches à mener pour découvrir leur *être*. Ce serait donc qu'à l'inverse, les recherches sur la composition ultime – qui règlent les questions d'identité de substance et de signification (par exemple dans le cas des situations hypothétiques de type Terre-Jumelle) – nous donnent accès à l'« être » de la chose désignée. Un « être » que l'on suppose indépendant de l'esprit (puisque ce n'est pas un « être » *conçu*, fabriqué, c'est un « être » potentiellement plein de surprises). Une fois que l'on a découvert sur Terre que l'eau est H<sub>2</sub>O, nous ne pouvons pas dire d'un liquide qui n'est pas H<sub>2</sub>O qu'il s'agit *d'eau* et nous ne pouvons pas dire non plus que de l'*eau* pourrait ne pas être H<sub>2</sub>O. Il est donc *nécessaire* que l'eau soit H<sub>2</sub>O. Pour qu'une chose soit de l'eau il faut qu'elle ait la composition ultime de l'eau. Si l'on revient sur l'exemple que prenait l'empiriste pour retirer à la notion d'essence sa légitimité philosophique, celui de la statue et du morceau d'argile, nous voyions que nous avons affaire à deux désignateurs rigides mais il semble que l'un soit indépendant de toute conceptualisation (alors que l'autre non). Un échantillon de matière donné pour être dit authentiquement être de l'argile doit avoir une *essence* qu'il nous faut découvrir en faisant des recherches sur la *nature* de l'argile. Une fois que l'on connaît cette nature, on sait alors ce que c'est que d'*être* de l'argile. A l'inverse, cela n'a aucun sens d'imaginer que l'on fasse des recherches physiques pour connaître la *nature* de la statue, ce que c'est que d'*être* une statue, ou que l'on découvre dans une situation de type Terre-Jumelle que le terme « statue » ne fasse finalement pas référence à ce à quoi nous faisons référence, à moins justement que le terme ne change de

---

<sup>111</sup> Putnam parle parfois « d'objets auto-identifiants », qui auraient donc en eux-mêmes une propriété particulière, celle de correspondre avec tel mot (et pas tel autre) ou tel symbole mental (et pas tel autre). Ils seraient intrinsèquement « connectés » à leur représentation mentale par exemple.

<sup>112</sup> « Pourquoi des philosophes ? » in *Le réalisme à visage humain*, p. 258 ; « Why Functionalism Didn't Work » in *Words and Life*, p. 444.

*signification*. Un agencement matériel déterminé n'est pas constitutif de l'être d'un objet créé, les termes d'espèces naturelles renvoient quant à eux tous à une même *nature* matérielle. Avons-nous ainsi enfin mis la main sur l'essence indépendante de l'esprit que requiert le réaliste pour que son idée d'une correspondance fasse sens ?

La solution semble parfaite pour le réaliste métaphysique matérialiste : la composition *matérielle* des choses garantit la correspondance avec l'esprit ou le langage. C'est *par* ou *grâce* à cette composition que le monde accroche le langage. Les différentes formulations de Putnam et de Kripke sur la référence et la signification introduisent d'ailleurs le terme d'« essence » pour parler de ces propriétés qui sont présentes à une chose dans tous les mondes possibles.<sup>113</sup> Quand on a découvert que l'eau est H<sub>2</sub>O (vérité épistémiquement contingente), on a alors découvert que « l'eau est H<sub>2</sub>O » est vrai dans tous les mondes possibles (vérité « métaphysiquement nécessaire » selon la terminologie de Kripke). C'est que nous avons découvert l'*essence* de l'eau. Signalons aussi que Putnam reconnaît d'abord que la nouvelle théorie de la référence est « réaliste »,<sup>114</sup> précisant prudemment quelques années plus tard « sans adjectif qualificatif ».<sup>115</sup> La question est donc de savoir si l'on peut tirer une position essentialiste de la nouvelle théorie de la référence. Tout semble l'indiquer : le rapport du terme « eau » à H<sub>2</sub>O est « métaphysiquement nécessaire », valable dans tous les mondes possibles, donc essentiel. Si une propriété métaphysiquement nécessaire n'est pas essentielle, on ne voit pas très bien ce qui pourrait prétendre l'être. En outre, Putnam reconnaît qu'il y a une forme d'essentialisme dans la nouvelle théorie de la référence, mais il nie cependant qu'elle puisse être celle que recherche le matérialiste (« C'est une sorte d'essentialisme, mais pas une sorte qui puisse aider le matérialiste. »<sup>116</sup>). Examinons pourquoi.

### **2.5.1 Essentialisme et nouvelle théorie de la référence**

Avant toute chose, rappelons et soulignons que la nouvelle théorie de la référence mettait en lumière une composante *indexicale* de certaines sortes de termes : pour être dit être de l'eau, il faut posséder la même composition chimique que *nos* exemples paradigmatiques

---

<sup>113</sup> « Quand nous concevons une propriété comme essentielle à un objet, nous voulons dire qu'elle est vraie de cet objet en toute circonstance où celui-ci existe ». KRIPKE (S.), *La logique des noms propres*, p. 36.

<sup>114</sup> *Philosophical Papers vol.2*, p. ix-x.

<sup>115</sup> *Philosophical Papers vol.3*, p. vii..

<sup>116</sup> « Why there isn't a ready-made world » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 220. (« It is a sort of essentialism, but not a sort which can help the materialist »)

*d'eau*. La solution essentialiste du réaliste paraît alors beaucoup plus troublante car il est difficile de ne pas y voir une pétition de principe : ce qu'est essentiellement l'eau dépend de ce que sont nos paradigmes... d'eau. Les recherches sur la composition ultime ne se font pas à l'aveugle, elles portent sur des choses qui sont d'une manière ou d'une autre *déjà* déterminées : de l'*eau* par exemple. Cette présence indexicale est à juste titre suspectée de présence subjective. *Nous* comptons certaines choses comme étant de l'eau si elles se trouvent partager la même composition que la plupart de *nos* paradigmes d'eau dans *notre* environnement actuel. Les termes d'espèces naturelles sont *encapsulés* d'indexicalité. S'agit-il d'un problème insurmontable pour le réaliste ? La réponse est difficile. La composante indexicale semble compromettre l'espoir du réaliste de trouver le point de départ réel et indépendant de l'esprit de la référence en immisçant une première personne à l'origine même de la correspondance. Mais le fait que l'on ne connaisse pas *à l'avance* la *nature commune* de ce que nous comptons comme des exemplaires d'une même espèce naturelle pourrait suffire à assurer l'indépendance nécessaire recherchée.

Le second problème avec cette *nature*, c'est qu'elle ne peut pas faire office de *définition* stricte (de synonymie) des termes d'espèces naturelles. Ces derniers sont en effet pris dans ce que Putnam appelle un faisceau, une grappe, un réseau de lois (*law cluster*).<sup>117</sup> Pour le réaliste, c'est l'inconvénient de leur avantage : tous les termes jouant un rôle quelconque dans une théorie scientifique quelconque ne peuvent pas être sujet d'un énoncé analytique. Autrement dit, on ne trouve pas de signe « = » irrévocable entre un terme d'espèce naturelle et le résultat des recherches théoriques ou empiriques (« Les espèces naturelles n'ont pas de définitions analytiques »).<sup>118</sup> La correspondance n'est donc pas parfaite. Côté monde, l'extension doit être laissée ouverte et sujette à révision. C'est ici que joue la critique quinienne de la distinction analytique/synthétique. À la différence notamment des termes d'objets créés, les termes d'espèces naturelles sont à la fois dépendants et constitutifs d'un certain nombre de lois physiques. En outre, le rapport d'un terme au réseau de lois n'est pas non plus analytique.<sup>119</sup> Il est donc préférable de considérer les essences que découvre la physique comme « une sorte de *paradigme* auquel les autres applications du concept [...] doivent *ressembler* [...] ».<sup>120</sup> On est donc loin de l'objet en

---

<sup>117</sup> « The analytic and the synthetic » in *Philosophical Papers vol.2*, p. 52.

<sup>118</sup> « Reference and Truth » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 73. « *Natural kinds do not have analytic definition* ».

<sup>119</sup> « Is Water Necessarily H<sub>2</sub>O? » in *Realism with a human face*, p. 59.

<sup>120</sup> « Possibility and necessity » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 64.

soi déterminé et aux contours bien tracés qu'attend et qu'implique l'idée de correspondance.

Ce constat met en lumière le fait que nos théories sur le monde sont en progrès constant, qu'elles ne sont donc pas à l'abri d'une possible révision et point important qui rejoint celui de la présence indexicale, ce sont ces théories sur le monde qui déterminent la bonne continuité causale d'un terme d'espèce naturelle. On ne peut pas stipuler d'un énoncé sur la nature d'un terme d'espèce naturelle qu'il sera toujours valide, ou que nous n'élargissons ou ne modifions pas sa portée. Pour prendre un exemple de Putnam, la notion de « température » a été étendue aux *radiations* alors que son essence supposée était d'être l'énergie cinétique translationnelle *moléculaire* moyenne.<sup>121</sup> L'usage rigide des termes d'espèces naturelles est donc bien un usage à composante indexicale, et partant, *nous* et plus précisément ce que *nous savons* joue un rôle dans la référence du terme. Mais ce que nous savons (et même ce que nous stipulons) dans un contexte épistémologique ne peut jamais être dit analytique.

Mais il semble *prima facie* y avoir une sorte de conflit entre la critique de la distinction analytique/synthétique élaborée par Quine et dont Putnam reconnaît la pertinence en ce qui concerne les termes *law-cluster* et ce que nous avons appelé suivant Kripke la *rigidité* (ou désignation rigide) des termes d'espèces naturelles. La situation est là encore difficile, car la critique quinienne de l'analyticité est sûrement pour Putnam à l'origine de sa formulation de la nouvelle théorie de la référence : si le rapport d'un terme *law-cluster* aux lois auxquelles il obéit n'est pas analytique, le moyen de fixer la signification du terme est de prendre les paradigmes *existants* comme pierre de touche de l'extension. La signification (la référence) des termes d'espèces naturelles (pour Putnam) et des noms propres (pour Kripke) n'est pas fixée par un critère ou un ensemble de critères mais par des choses données *existentiellement*.<sup>122</sup> Fort bien, mais que sont donc ces choses données existentiellement ? De quelles choses s'agit-il ? Et comment se pose le problème de la référence pour ces choses ? C'est ici que l'on trouve le point de divergence entre les théories de Kripke et de Putnam sur la référence, les essences et sur les questions de *nécessité métaphysique*. Le nerf de la divergence repose sur la façon dont on envisage le concept de *rigidité*.

---

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>122</sup> « Reference and Truth » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 73.

La présentation classique de ce qu'est la désignation rigide part généralement d'un exemple de description, dont on remarque que l'usage peut être dit rigide ou non. Si l'on parle du « président des États-unis » dans une situation contrefactuelle comme « le président des États-unis aurait pu ne pas être président des États-unis » nous utilisons le sujet de la phrase comme désignateur rigide (George Bush en l'occurrence). Le fait même que cette phrase ne soit pas contradictoire nous montre bien qu'il y a deux usages possibles d'une même description. Prenons un autre exemple : « Le président des États-unis aurait pu être John Kerry ». Ici au contraire, il ne s'agit évidemment pas de dire que George Bush aurait pu être John Kerry, c'est que la description « le président des États-unis » est utilisée de manière non-rigide (on utilise parfois le terme « flasque »). On parle aussi parfois de « référence directe » pour la désignation rigide afin de nier que le désignateur (rigide) soit synonyme d'une description : je peux parler de George Bush, tout en imaginant un monde dans lequel ses parents ne l'appellent pas George, mais Bob. C'est que le nom « George Bush » n'est même pas synonyme de « la personne qui s'appelle George Bush » mais qu'il est *attaché* à l'*individu* qui s'appelle George Bush.

De cette distinction entre un usage rigide et un usage non-rigide des descriptions, nous déduisons que les noms propres sont des désignateurs dont l'usage « normal » est rigide. « George Bush » est un désignateur rigide : dans toutes les situations contrefactuelles, il désigne George Bush, « le » George Bush, c'est-à-dire *le même* que celui que nous connaissons. De la même façon, pour qu'une chose donnée soit dite être un exemplaire de telle espèce naturelle, elle doit avoir la *même* composition et obéir aux *mêmes* lois (l'argument dans « The meaning of "meaning" » – c'est un point important<sup>123</sup> – repose sur l'idée qu'une même composition ultime implique les mêmes comportements nomologiques, raison pour laquelle l'accent est mis sur la *micro-structure*) que la plupart des paradigmes que nous comptons comme appartenant à l'espèce en question.<sup>124</sup> La notion de rigidité suppose clairement une notion d'identité. Comment comprendre cette notion d'identité ?

---

<sup>123</sup> « Ce qui réglerait en définitive la question, ce serait de savoir *s'il possède la composition chimique - que nous connaissions cette composition chimique ou non - et s'il obéit aux lois - que nous les connaissons toutes ou non* - que possède et auxquelles obéit la chose que sur Terre nous appelons « eau » ». « Is Water Necessarily H<sub>2</sub>O? » in *Realism with a human face*, p. 59.

<sup>124</sup> Cf. *Supra* p. 26. « La plupart » car il se peut que ce qui est un temps compté comme un paradigme s'avère par la suite différer suffisamment de la majorité des autres paradigmes pour que l'on considère cette différence comme une différence de « nature ».

### 2.5.2 Identité et rigidité.

Pour Kripke, nous n'avons pas à identifier une chose à travers les mondes (avant de désigner la chose) puisque c'est en désignant la chose qu'on l'identifie à travers les mondes, faire l'inverse c'est « mettre la charrue avant les bœufs »<sup>125</sup> : les mondes possibles sont *stipulés* (ou à tout le moins sont stipulées les choses dont on parle dans telle ou telle situation contrefactuelle), et cette stipulation résout les questions d'identité trans-mondaine. Ici, Putnam reconnaît pour sa part que le « même » est sûrement en pratique un peu vague, l'application d'un terme d'espèce naturelle doit donc plus *ressembler*, il doit plus être *similaire* qu'*identique*. La découverte par la physique de l'essence deviendrait sinon un critère nécessaire et suffisant pour identifier les substances dans toutes les conditions possibles. Le rapport du terme à l'énoncé de l'essence serait alors analytique.

Pour se démarquer de Kripke, Putnam voyait dans la désignation rigide une sorte d'application d'un critère d'identité admis préalablement (par exemple comme nous l'avons dit pour l'eau « a la même composition ultime et obéit approximativement aux mêmes lois que la majorité de nos paradigmes terrestres d'*x* ») et supposant donc une forme d'essentialisme (quelle qu'elle soit : ce qui fait qu'une chose est cette chose c'est qu'elle est telle que... ; ce qui fait que tel type de chose est ce type de chose c'est qu'il est tel que...). Kripke pour sa part en introduisant la notion d'essence s'attaque à un problème métaphysique.<sup>126</sup> En fait, Kripke rejette clairement la question de l'identification à travers les mondes<sup>127</sup> mais si la désignation rigide résout (dissout) le problème de l'identification trans-mondaine, elle ne résout pas la question de l'identification sans plus, de la possibilité physique, donc de l'essence que recherche le matérialiste (une essence « *built-in the world* »).

La différence est probante dans le cas des essences *individuelles* : les termes d'espèces naturelles sont des termes *généraux* (communs), qui dénotent plusieurs individus ou relations entre individus (canard, chaise, célibataire) et non des termes *singuliers* (propres), utilisés pour désigner une (et une seule) chose (Aristote, la Joconde, Paris). Putnam pensait d'abord que l'entreprise de Kripke n'était pas – malgré l'emphase du « métaphysiquement nécessaire » – si métaphysique que l'on pouvait penser, qu'elle avait

---

<sup>125</sup> KRIPKE (S.), *La logique des noms propres*, p. 37.

<sup>126</sup> « L'eau est-elle nécessairement H<sub>2</sub>O ? » in *Le réalisme à visage humain*, p. 197.

<sup>127</sup> KRIPKE (S.), *La logique des noms propres*, p. 35-41.

pour but de fournir une explication, une reconstruction rationnelle de nos intuitions modales pré-analytiques,<sup>128</sup> c'est-à-dire de formaliser et de donner des valeurs de vérités à certains contrefactuels, par exemple : « Aristote aurait pu être charpentier » (que l'on estime vrai) ou « Aristote aurait pu être une bouteille de verre » (que l'on estime faux). C'est en lisant « Time and Identity »<sup>129</sup> qu'il a pris conscience que Kripke, parce qu'il y rejette catégoriquement la notion « d'identité sortale »<sup>130</sup> (qui relativise la notion d'identité à un prédicat : il n'y a pas de relation d'identité *simpliciter* mais des relations d'identités de sortes de choses)<sup>131</sup> se livre bien à des recherches proprement *métaphysiques*.<sup>132</sup> Il y a en effet pour Kripke un fait décisif (*a fact of the matter*) qui permet de savoir si tel individu est Aristote *lui-même*. Il y a donc (pour Kripke) des essences individuelles. Il n'est en conséquence pas question de légiférer sur les questions d'identité, la réponse doit venir d'un *fact of the matter*. Il y a un fait décisif permettant de dire ce qu'est le fait d'être Aristote. Pour Kripke donc, il n'y a pas de « critères » d'identité de substance, il y a des substances, et elles sont identiques (ou non) indépendamment de tout critère.<sup>133</sup> Pour Putnam, il faut des critères d'identité qui dépendent jusqu'à un certain point de *nous*, c'est-à-dire de nos *intérêts*.<sup>134</sup> L'exemple sur Aristote montre en effet bien selon Putnam que la rigidité suppose une essence plutôt qu'elle ne la fonde : elle présuppose un ensemble d'intuitions modales qui nous permet de dire ce que c'est que d'être Aristote (d'être *le même* Aristote, et donc Aristote *même*). Mais comme le remarque Putnam, les intuitions modales peuvent être très différentes d'une personne à une autre et donner naissance à des contrefactuels incompatibles :

<sup>128</sup> « Possibility and necessity » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 65.

<sup>129</sup> Il s'agit de conférences non publiées données par Kripke en 1968 à l'université Cornell (Cf. « L'eau est-elle nécessairement H<sub>2</sub>O ? » in *Le réalisme à visage humain*, p. 193.)

<sup>130</sup> « Possibility and necessity » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 66.

<sup>131</sup> Autrement dit, cela ne fait pas de sens (pour le défenseur de l'identité sortale) de dire que x est identique à y si l'on n'a pas spécifié qu'ils étaient le même *quoi*. Le seul énoncé d'identité qui puisse avoir un sens suit donc le schéma suivant : x est le même F que y. Mais relativiser l'identité à un prédicat, ce n'est pas relativiser l'identité tout court : lorsque x est le même F que y, il suit de là qu'ils sont identiques sous tout rapport. Peter Geach en revanche soutient la « relativité de l'identité » (sortale) : x peut être le même F que y, mais x peut en même temps ne pas être le même G que y. Jacques Chirac et François Mitterrand sont le même président (à savoir celui de la république Française), mais ne sont pas le même homme.

Sur ces questions, voir (entre autres) : WIGGINS (D.), *Sameness and Substance*, Oxford, Blackwell, 1980 ; GEACH (P.), *Reference and Generality*, Ithaca, Cornell University Press, 1980. LOWE (E. J.), *Kinds of Being. A Study of Individuation, Identity and the Logic of Sortal Terms*. Oxford, Basil Blackwell, 1989.

<sup>132</sup> Comme le remarque justement C. Bouchindhomme, on peut voir la différence fondamentale entre Kripke et Putnam de cette façon : « Je dirais que les réflexions de Putnam portent sur l'usage tandis que celles de Kripke portent sur les essences et que c'est accessoirement que celles de Putnam touchent aux essences et que celles de Kripke portent sur l'usage ». BOUCHINDHOMME (C.), « De Porphyre à Putnam » in *Critique*, 1994, 50 (569) : 739-770, p. 766.

<sup>133</sup> Putnam reproche à Kripke d'avoir une vision trop étriquée de ce qu'est un « critère » : non révisable, sans exceptions et *a priori*.

<sup>134</sup> « L'eau est-elle nécessairement H<sub>2</sub>O ? » in *Le réalisme à visage humain*, p. 197.

quelqu'un pour qui l'âme est séparable du corps ne sera pas gêné de dire qu'Aristote aurait très bien pu être chinois. L'essence supposée d'Aristote est alors son âme plus que ses gènes ; son âme aurait donc pu « naître » en Chine : Aristote aurait pu être chinois.<sup>135</sup> Pour Kripke, c'est Aristote *même* qui détermine ce qui est *le même* Aristote, mais comme nous l'avons vu, il y a pour Kripke un fait décisif qui permet de dire ce qu'est Aristote *même*. Pour Putnam, c'est à partir de ce que nous stipulons comme critère d'identité d'Aristote *même* que nous pouvons déduire quand un individu hypothétique est le *même* Aristote.<sup>136</sup>

Il convient de noter qu'« Aristote aurait pu être chinois » semble avant tout anormal (et il l'est selon Kripke) parce que ce qui nous intéresse habituellement dans les situations contrefactuelles, ce sont *les choix*. Nos discours contrefactuels sont généralement (c'est-à-dire quand on ne fait pas de spéculation philosophique) guidés par cette idée : j'aurais pu refuser telle chose, en faire telle autre, *etc.* Les questions d'identifications ne se posent pas dans ces cas parce qu'elles sont supposées résolues à la fois par l'indexical qui les accompagne (je, nous, tu, cette, *etc.*) ainsi que par l'idée qu'un contrefactuel sur un choix suppose que toutes choses (excepté le choix en question) soient par ailleurs *égales* (*ceteris paribus*). Autrement dit, dans le cas des indexicaux clairs, la question d'identité ne se pose pas parce que la chose est donnée *existentiellement*. Mais ce n'est pas par essentialisme substantialiste que la question est résolue, mais comme dit Kripke par *stipulation*. Toutefois, cette stipulation n'est pas une réponse *ontologique* à la question de l'essence d'Aristote par exemple, on peut la comprendre comme une réponse *sémantique* à la question de l'identification dans les contrefactuels.

Selon Putnam, ce que c'est que d'être le même Aristote (à quels contrefactuels concernant Aristote nous pouvons donner une valeur de vérité) dépend en partie de nous, il n'y a de fait décisif que lorsque l'on spécifie ce qui nous intéresse. Cela peut paraître à première vue surprenant. Peut-être parce que l'on a tendance à rejeter l'idée que ce qui est en général et ce que l'on est (le « je ») en particulier d'un côté et ce qui peut être et ce que l'on peut être de l'autre soit en partie dépendant de quoi que ce soit. Mais cette tendance passe à côté du point problématique : il ne s'agit pas de faire violence à l'être (quel qu'il soit) dont on parle en le soumettant à nos intérêts, de le modeler selon notre bon vouloir, mais simplement de remarquer que ce que l'on juge identique (le *même* moi que *moi-même*) dans une situation contrefactuelle ne peut pas s'appréhender inconditionnellement.

---

<sup>135</sup> « Possibility and necessity » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 65.

<sup>136</sup> « L'eau est-elle nécessairement H<sub>2</sub>O ? » in *Le réalisme à visage humain*, p. 192.



Posons la question : Que suis-je ? Si l'on ne spécifie pas sous quelles conditions je suis moi (« je » est « moi »), nous n'avons pas de réponses disponibles. Aurais-je pu être une bouteille de verre ? Aurais-je pu être un tamanoir ? Aurais-je pu être polonais ? Aurais-je pu faire des études de psychologie ? Il faut stipuler l'essence du « je » pour délimiter les contrefactuels possibles. L'interprétation « sortale » et « minimale » de Kripke à laquelle Putnam se livre dans « Possibility and necessity » n'a rien de métaphysique : elle est une explication, une convention pour systématiser l'usage des contrefactuels que *nous* estimons *sensés*. C'est ici qu'intervient une part conventionnelle :

Il nous suffit de consulter nos intuitions et de poser un ensemble de conventions qui aient l'air raisonnables à la lumière de ces intuitions. Si deux philosophes ne s'accordent pas sur les critères raisonnables, par exemple, de l'identité de personne à travers des mondes possibles, ils peuvent bien s'accorder [...] sur le fait qu'on « peut faire de l'une ou l'autre manière ». <sup>137</sup>

Je sais ce que j'aurais pu dire, faire, choisir dans telles ou telles conditions, mais puis-je dire que « je » dans un conditionnel contrefactuel est le même moi que moi-même si ses choix sont par exemple opposés à tous les miens alors que sa matière est identique ? À l'inverse je peux concevoir être le même alors que ma matière (et même mes gènes) est différente (« j'aurais pu naître aveugle »). La valeur de vérité des contrefactuels doit donc dépendre de ce que l'on estime être d'une manière ou d'une autre essentiel au sujet de l'énoncé. On revient alors sur la question initiale, quelle est donc cette essence ? On voit que la désignation rigide ne fournit pas une explication du lien entre la pensée et la chose indépendante de l'esprit car il faut d'abord *poser* l'essence pour en déduire les valeurs de vérité des contrefactuels. Putnam, on l'a dit, reconnaît qu'il y a toutefois une forme d'essentialisme dans la nouvelle théorie de la référence, de quel essentialisme s'agit-il ? Putnam s'écarte d'abord de Kripke en ce qui concerne les essences individuelles<sup>138</sup> mais reconnaît qu'en un sens, il est *essentiel* à l'eau d'être H<sub>2</sub>O. Cette essence n'est pas l'essence close que recherche le réaliste métaphysique :

Mais l'« essence » de l'eau en *ce* sens est le produit de notre usage du mot, des genres d'intentions référentielles que nous avons : cette sorte d'essence n'est pas « inscrite dans le

---

<sup>137</sup> *Ibidem* p. 194.

<sup>138</sup> *Ibid.* p. 198.

monde » de la manière exigée par une *théorie essentialiste de la référence elle-même* pour prendre son envol.<sup>139</sup>

Comme le fait remarquer Putnam, la différence de terminologie est aussi révélatrice, la « nécessité logique » de Putnam se transforme en « nécessité métaphysique » pour Kripke.<sup>140</sup> Il est impossible que de l'eau ne soit pas H<sub>2</sub>O, ici nous utilisons « eau » de manière rigide, mais s'il se trouve que nous nous sommes trompés, que l'eau n'est finalement pas H<sub>2</sub>O, mais XYZ, ce qui était métaphysiquement impossible (logiquement impossible dans les termes de Putnam) devient possible. Le paradoxe n'est qu'apparent :

Il est inscrit dans l'usage rigide (plus le critère donné pour l'identité de substance) que nos découvertes empiriques puissent nous amener à réviser ce que nous sommes prêts à appeler « eau » dans une situation hypothétique donnée. Cela explique qu'on puisse toujours réviser la décision concernant la question de savoir si un cas hypothétique donné est réellement un cas où l'eau est XYZ. Même si l'on parle de « possibilité métaphysique », il n'y a aucune métaphysique réelle en jeu, hormis celle qu'impliquait déjà le fait de considérer la possibilité *physique* comme une notion objective.<sup>141</sup>

### **2.5.3 Échec de la nouvelle théorie de la référence.**

La nouvelle théorie de la référence est donc plus une théorie sur *comment doit se passer* la référence qu'une théorie sur ce qu'*est* la référence. Car en dernière analyse elle suppose la notion même de référence. Que ce soit lors du baptême originel ou dans les paradigmes existants de nos termes d'espèces naturelles, il faut bien pour qu'il y ait une continuité causale, un premier « mouvement » de référence dont les références postérieures auront pour intention de *suivre* ce premier mouvement. L'assurance de la réussite de ces intentions réside dans la continuité causale. En somme, la nouvelle théorie de la référence nous fournit une explication de la référence authentique par des intentions de suivre une intention originelle. Elle ne nous dit rien sur les objets indépendants de l'esprit ou sur le lien qui les unirait au langage. « Une théorie de comment la référence est *spécifiée* n'est pas une théorie de ce qu'*est* la référence, en fait elle *présuppose* la notion de

---

<sup>139</sup> « Why there isn't a ready-made world » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 221.

<sup>140</sup> « L'eau est-elle nécessairement H<sub>2</sub>O ? » in *Le réalisme à visage humain*, p. 183.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 189.

référence. »<sup>142</sup> Toutefois, Kripke individue les objets par leurs propriétés modales (non épistémiques), mais pour la question qui nous préoccupe, que pourrait bien être une « propriété modale » dans une ontologie matérialiste ? Par exemple, selon Kripke, dans le cas de *la statue en argile*, nous n'avons pas affaire à un objet, mais à deux car l'un possède une propriété modale que l'autre ne possède pas. Nous ne sommes bien sûr pas pour autant forcés de dire que la composition matérielle diffère, la statue *consiste* bien en ce morceau d'argile, mais les énoncés vrais qui portent sur l'un et l'autre ne sont pas les mêmes.<sup>143</sup> Le morceau d'argile *aurait pu* avoir une forme différente (être sphérique par exemple) ; ce que n'aurait pas pu la statue. Il y a donc selon Putnam deux lectures<sup>144</sup> : la première consiste à prendre les théories de Putnam/Kripke d'une manière réaliste, mais il faut alors admettre des propriétés modales, qui ne sont malheureusement pas réductibles à des propriétés physiques. On considère dans la seconde que la « nouvelle théorie de la référence » est moins une théorie sur ce que c'est que de faire référence, qu'une théorie sémantique sur ce que doit être une « bonne » relation de référence, une relation de référence *heureuse*, qui réussit.

De plus, Putnam dit avoir des réserves sur la notion de monde possible et sur la nécessité métaphysique de Kripke ; il doute en outre que les situations de type Terre-Jumelle puissent finalement s'appliquer aux « mondes possibles ». Car s'il y a des mondes possibles qui obéissent à des lois différentes ou dans lesquels la micro-structure n'est pas fonction du comportement nomologique,<sup>145</sup> dirions-nous alors par exemple d'un liquide dont la composition est H<sub>2</sub>O qu'il est de l'eau alors qu'il obéit à des lois très différentes de celles que nous connaissons ? Putnam estime que la réponse est arbitraire. Mais une solution, qui est en partie la sienne, est de dire que « le monde » a un usage rigide et un usage descriptif : un monde qui obéirait à d'autres lois, ce serait quelque chose qui jouerait le rôle de notre monde, mais qui ne serait pas *notre* monde, ce serait donc un usage flasque du « monde ». Putnam relativise la notion de monde possible d'abord à un langage<sup>146</sup> puis à la théorie physique : « L'arsenal de la "possibilité physique" fait tout simplement partie de ce que nous acceptons quand nous acceptons de dire qu'une théorie

---

<sup>142</sup> *Meaning and the moral sciences*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978. Cité par NORRIS (C.) *Hilary Putnam. Realism, reason, and the uses of uncertainty*, Manchester, Manchester University Press, 2002, p. 163. Cf. aussi *Raison, vérité et histoire*, p. 59.

<sup>143</sup> « Why there isn't a ready-made world » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 219.

<sup>144</sup> « Reference and Truth » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 75.

<sup>145</sup> « L'eau est-elle nécessairement H<sub>2</sub>O ? » in *Le réalisme à visage humain*, p. 190, 201.

<sup>146</sup> « Possibility and necessity » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 67.

physique est bien confirmée ». <sup>147</sup> Dans la lecture sémantique des thèses de Kripke/Putnam, un monde possible doit toujours avoir une composante indexicale, donc un désignateur rigide, le monde *réel* pour le réaliste, (qui, s'il est réel, est possible) est un monde-en-soi pour lequel aucun indexical n'est permis et n'est donc pas un monde possible.

La nouvelle théorie de la référence, qui semblait être une porte de sortie salvatrice pour le réaliste métaphysique, ne peut finalement pas fonder sa doctrine. Les problèmes que lui posent les notions d'indexicalité, d'analyticité, d'essence et la notion même de référence inhérentes à la nouvelle théorie de la référence rendent vains ses espoirs de justifier ainsi son idée centrale d'une correspondance entre les choses et les pensées. Tout comme les significations, les essences ne sont pas des *individus*. Autrement dit, nous n'avons pas réussi à montrer par la nouvelle théorie de la référence que « le monde est constitué d'un ensemble fixe d'objets indépendants de l'esprit ». <sup>148</sup> C'est donc l'échec du fondement d'un point principal du réaliste métaphysique.

## ***2.6 Une correspondance en droit ?***

Le réaliste métaphysique peut rétorquer que cet échec de la nouvelle théorie de la référence de nous fournir un moyen de mettre la main sur les objets indépendants de l'esprit est un échec de fait mais pas de principe (de droit). Nous n'avons pas encore réussi à mettre la main sur les objets auto-individuants, mais rien ne nous interdit de penser que les mots correspondent *en fait* à des objets indépendants de toute conceptualisation.

Contre cette possibilité de principe (il existe deux domaines fixes d'objets), Putnam répond par une nouvelle réduction à l'absurde en utilisant ce que l'on a appelé depuis « l'argument modèle-théorique » (ou plutôt une famille d'arguments modèles-théoriques). <sup>149</sup> Cet argument est basé sur l'idée d'« *unintended interpretations* », d'interprétations inattendues, non voulues, non visées. Le point de départ de cet argument est un théorème de logique mathématique, le théorème de Löwenheim-Skolem, et le paradoxe qui semble en découler, le paradoxe de Skolem. Sans entrer trop en avant dans

---

<sup>147</sup> « L'eau est-elle nécessairement H<sub>2</sub>O ? » in *Le réalisme à visage humain*, p. 205.

<sup>148</sup> Cf. *Supra*, p. 9 *sq.*

<sup>149</sup> Il s'agit en effet plus d'une famille d'arguments car le cas des cerveaux dans une cuve (Cf. *Supra* p. 29.), celui des permutations de domaines (Cf. *Infra* p. 75.), et celui qui implique précisément la prise en compte du théorème de Löwenheim-Skolem reposent tous sur cette idée d'interprétations inattendues.

les détails du théorème et du paradoxe, essayons d'en présenter la teneur. Le paradoxe, comme son nom le laisse supposer, vient d'un article du mathématicien Albert Thoraf Skolem de 1922 intitulé « Quelques remarques sur la théorie des ensembles axiomatisée », où il présente d'abord la nouvelle preuve d'un résultat que l'on doit à Leopold Löwenheim (depuis donc, le théorème de Löwenheim-Skolem) et où il traite ensuite de ses implications philosophiques.<sup>150</sup> Commençons par quelques définitions. La logique du *premier ordre* est l'élargissement du calcul des propositions, c'est un calcul intra-propositionnel.<sup>151</sup> Elle utilise des quantificateurs ( $\forall, \exists$ ) et des variables d'individus ( $x, y, z, \dots$ ). Un *modèle* M d'une théorie T du premier ordre exprimée dans un langage L du premier ordre est l'interprétation du langage de la théorie qui rend vraie toute expression bien formée dans T. *L'interprétation* c'est pour le dire d'une manière non formelle l'attribution d'une signification ou d'une valeur sémantique aux formules d'un système formel. Techniquement cela implique : le choix d'un domaine D non vide (dont nous appelons les membres des D objets) ; l'affectation d'un D objet à chaque constante d'individu du langage L ; l'attribution d'un ensemble de n-tuples de D objets à chaque prédicat à n-place dans L.<sup>152</sup> Si T est une théorie axiomatisée, il suit par définition qu'un modèle M pour cette théorie doit rendre vrais les axiomes de la théorie. En effet, une théorie axiomatisée est pour ainsi dire résumée dans ses axiomes, ils contiennent à eux-mêmes l'ensemble de la théorie, il suffit donc de rendre vrais les axiomes pour rendre *ipso facto* vraie la théorie. Pour prendre un exemple classique, nous pouvons dire que les nombres naturels (*i.e.* les nombres entiers non négatifs (0, 1, 2, 3, ...)) ordonnés par la relation de succession ainsi que les opérations usuelles d'addition et de multiplication constituent un modèle des axiomes de Peano (les axiomes de l'arithmétique).

Le théorème de Lowenheim-Skolem est un méta-théorème de la logique du premier ordre. Il nous dit que si  $\Gamma$  est un ensemble de formules du premier ordre (d'un langage dénombrable) qui est satisfait par un modèle, alors  $\Gamma$  est satisfait dans un modèle dont le domaine est celui des nombres naturels. Toute théorie qui a un modèle a un modèle dans l'univers des nombres naturels. C'est le paradoxe de Skolem qui suit du théorème qui nous intéresse ici. Le paradoxe résulte d'un conflit entre deux résultats, celui que nous avons présenté brièvement, le théorème de Löwenheim-Skolem, et un résultat que l'on doit à Georg Cantor en théorie des ensembles. Nous pouvons d'un côté formaliser la théorie des

---

<sup>150</sup> Cf. BAYS (T.) *Reflections on Skolem's paradox*. Thèse disponible sur Internet : <http://www.nd.edu/~tbays/papers/thesis.pdf> >

<sup>151</sup> Par opposition au calcul des propositions, qui est « interpropositionnel ».

<sup>152</sup> Cf. *Supra*. p. 11.

nombres réels de manière ensembliste (les nombres réels sont les nombres que l'on peut représenter comme un nombre décimal sans fin ; par exemple :  $\sqrt{5} = 2,236068\dots$  ;  $4/2 = 2,00000\dots$  ;  $\pi = 3,14159\dots$ ) et nous pouvons de l'autre formaliser en premier ordre les axiomes de la théorie des ensembles. C'est ici que survient le paradoxe : à l'intérieur de ces systèmes, nous pouvons d'abord prouver que l'ensemble des nombres réels est infini *non dénombrable*. Pour la théorie des ensembles, c'est un théorème qu'il existe des ensembles non dénombrables. Il y a en effet un axiome de la théorie des ensembles standard qui nous dit que pour chaque ensemble (s), il existe un super ensemble (un ensemble puissance)  $\Pi_s$  tel que  $\Pi_s$  est l'ensemble de tous les sous ensembles de (s). On démontre que  $\Pi_s$  a une cardinalité supérieure à (s) (il ne peut pas être mis en correspondance 1-1 avec (s)). Maintenant, si l'on prend (s) avec une cardinalité  $\aleph_0$  (*i.e.* infini dénombrable), l'ensemble de puissance  $\Pi_s$  sera de cardinalité  $2^{\aleph_0}$ , autrement dit  $\aleph_1$ , donc infini non dénombrable. La théorie des ensembles fait donc référence à des ensembles infinis *non dénombrables*, mais celle-ci est soumise au théorème de Löwenheim-Skolem, et elle aura donc un modèle *dénombrable*. Comment comprendre qu'il soit possible dans un modèle dénombrable de faire référence à des ensembles infinis non dénombrables ?<sup>153</sup>

Il y a d'abord une solution simple à ce paradoxe qui consiste à montrer que ce qui est non dénombrable *dans un modèle* ne l'est pas sans plus. La théorie des ensembles dit qu'il existe au moins un ensemble (appelons le S) non dénombrable dans tous ses modèles. Si l'on prend le modèle dénombrable (que nous appelons M) que l'on peut créer à partir du modèle non dénombrable (en appliquant le théorème de Löwenheim-Skolem) de la théorie des ensembles, nous verrons alors qu'à l'intérieur du modèle, il existe bel et bien notre S « non dénombrable » mais dans un sens relatif au modèle en question (*i.e.* à l'intérieur de M, ses membres ne peuvent être mis en correspondance avec un sous ensemble N qui est défini comme l'ensemble infini dénombrable).<sup>154</sup>

Tout se passe alors comme s'il y avait, à l'intérieur de M, quelque chose qui « ressemble » à l'ensemble de cardinalité  $\aleph_0$  et quelque chose qui ressemble à l'ensemble de cardinalité  $\aleph_1$ . Mais de notre point de vue, si l'ensemble de cardinalité  $\aleph_0$  est bien de cardinalité  $\aleph_0$ ,  $\aleph_1$  ne l'est pas car il est « en réalité » dénombrable.<sup>155</sup> Ils ont donc l'air, à l'intérieur de M,

---

<sup>153</sup> Cf. « Models and Reality » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 1-25.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>155</sup> Cf. MOORE (A.W.), *The infinite*, Routledge, 2001 (2<sup>ème</sup> édition), p. 159-171.

d'être de cardinalités différentes et ce qui est dénombrable dans un modèle devient non dénombrable dans un autre. Le problème, c'est que rien ne nous permet de distinguer ces notions relativisées par ce que l'on affirme sur elles. On peut donc penser que dans le modèle M dénombrable, l'interprétation des phrases du système et particulièrement celles qui démontrent l'existence d'infini non dénombrable dans tous ces modèles n'est pas une interprétation intuitive de nos concepts « d'infinis non dénombrables », ou même « d'ensemble » (puisque notre notion d'ensemble est censée porter sur tous les ensembles, y compris ceux qui ne sont pas dénombrables). Mais il faut alors se demander en quoi consiste cette interprétation intuitive. Si elle est exprimable en un nombre fini ou infini dénombrable de phrases, on peut alors les rajouter aux axiomes et la théorie restera alors soumise au même résultat. Comme Putnam le souligne, si les axiomes ne peuvent pas capturer la notion intuitive d'ensemble, alors qui ou quoi d'autre le pourrait ?<sup>156</sup>

Le point est de montrer qu'il existe des interprétations qui pourraient ne pas être celles que nous voulions, que nous avons en vue : nous voulons une théorie des ensembles dans laquelle les ensembles infinis sont *vraiment* non dénombrables, et pas seulement non dénombrables d'un certain point de vue (du notre par exemple). Selon Putnam, ce paradoxe dont il reconnaît qu'il ne pose guère de problèmes pour le mathématicien ou le logicien, est un casse-tête pour le réaliste métaphysique : en élargissant le résultat, on peut faire surgir des interprétations inattendues où l'on veut, y compris dans le langage de la science (et même dans une hypothétique « théorie idéale »). Si rien dans deux interprétations ne nous permet de savoir si l'une est la *bonne* (c'est-à-dire, si toutes les phrases rendues vraies par l'une sont aussi vraies pour l'autre), il n'y a pas de raisons d'estimer qu'il s'agisse de l'une plutôt que de l'autre.

Comme le souligne Putnam, la cible de l'argument n'est ni le philosophe qui postule des pouvoirs spécifiques d'intentionnalité à l'esprit, ni le vérificationniste « extrême » qui rejette l'idée d'une correspondance par « saisie » en privilégiant l'identification de la compréhension à la vérifiabilité, *i.e.* en localisant la compréhension (heureuse) dans la preuve. Le réaliste métaphysique est pour sa part embarrassé car il refuse d'un côté les pouvoirs d'intentionnalité (non réductible à quelque chose de physique), mais il maintient de l'autre la notion classique de vérité, comme correspondance à la réalité (elle-même).<sup>157</sup> En d'autres termes, il cherche à la fois à garder le domaine « platonicien » du premier et

---

<sup>156</sup> « Models and Reality » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 3.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 4.

l'accès empirique du second. Le réalisme métaphysique impose que la relation de correspondance (de référence) soit une relation physique (s'il le nie, c'est sa position même qu'il nie). S'il se trouve face à plusieurs relations de correspondances pour lesquelles il n'est pas physiquement possible de les distinguer, c'est-à-dire dont la vérité des phrases affirmables est la même dans les différentes relations, il lui faut expliquer pourquoi et comment il est censé en exister une qui est la bonne. Mais c'est, comme nous l'avons vu, un point essentiel de sa doctrine qu'il n'existe qu'une seule relation de correspondance.<sup>158</sup> S'il n'en existe qu'une seule, elle doit être identifiée parmi les multiples relations prétendantes à la dignité d'être la vraie relation de référence. Au-delà du redoublement de l'intentionnel (vraie référence), Putnam montre qu'aucune contrainte (opérationnelles ou théoriques) ne permet d'en singulariser une qui pourrait *de fait* être la relation de référence tant recherchée.<sup>159</sup> Puisque les valeurs de vérité des phrases conjointes aux contraintes laissent indéterminée la référence des constituants des phrases, si le réaliste veut continuer à affirmer qu'il en existe *quand même* une (et une seule), il doit admettre qu'elle est singularisée par autre chose que nos contraintes. S'il dit que c'est le monde lui-même qui « choisit » quelle relation est la bonne, il dote le monde de propriétés typiquement mentales, que son réalisme physicaliste lui interdit pourtant par ailleurs.<sup>160</sup> Tout comme il refuse un pouvoir intentionnel irréductible à l'esprit, il ne peut admettre un pouvoir intentionnel propre au monde.

Le changement de direction dans l'attaque du problème du lien entre le monde et l'esprit n'a pas, selon Putnam, donné les résultats attendus : on ne peut pas, à l'intérieur des contraintes doctrinales imposées par le réalisme métaphysique, comprendre comment les mots et les choses sont liés en regardant naïvement « du côté du monde ». L'essence comme l'intentionnalité semblent être toujours présupposées par les tentatives de réductions physicalistes. S'il n'y a pas de moyen d'identifier la relation de référence « authentique », celle que pose le réaliste métaphysique, il faut se demander si cette relation devenue mythique a encore un sens, si le réaliste peut lui-même encore en accepter l'existence. Selon Putnam, il ne le peut pas, il doit donc abandonner ce qu'il y a de métaphysique dans son réalisme. C'est ce qu'il a lui-même fait en appelant « interne »

---

<sup>158</sup> « Model Theory and the « Factuality » of Semantics » in *Words and Life*, p. 353 sqq.

<sup>159</sup> *Raison, Vérité et Histoire*, p. 40 sqq.

<sup>160</sup> *Raison, Vérité et Histoire*, p. 65 sqq.



l'intuition du réalisme débarrassé de ses écueils métaphysiques. Le réalisme interne sera ainsi l'objet de notre prochain chapitre.

### *Le réalisme interne : la ronde du monde et de l'esprit.*

Le problème initial que (se) posait le réaliste métaphysique, celui de la nature de la correspondance entre le langage et le monde, semble aboutir à une impasse : si l'on veut à la fois garder la position réaliste métaphysique et expliquer cette correspondance, en rendre compte, il faut garder fixe l'un des deux domaines d'où ou vers lequel s'effectue cette liaison conjecturale. Si l'on choisit les représentations comme le commencement de cette correspondance, il faut alors faire face à la critique de Putnam basée sur l'externalisme de la signification. L'alternative de postuler (à défaut de pouvoir trouver) des essences mondaines achoppe dans l'autre sens sur un nouvel écueil, celui de l'indétermination de la référence. Putnam pense donc avoir montré que la fixation de la référence à la manière réaliste métaphysique est dans un sens ou dans un autre, une impossibilité conceptuelle.

Cette critique destructrice du réalisme métaphysique qui prend ici la forme d'une double réduction à l'absurde est pour Putnam, comme on pouvait s'y attendre, le point de départ d'un mouvement constructeur, mouvement dont l'ambition est de prendre pleinement acte de l'échec du réalisme métaphysique en abandonnant tout ce qui y prend origine. Nous l'avions déjà évoqué dans l'introduction, le réalisme métaphysique est fondamentalement réductionniste et de ces prétentions réductionnistes naissent fatalement un ensemble de dichotomies tranchées : si tout ce qui existe authentiquement (dans le monde) est un ensemble de faits physiques, il faut alors distinguer ces choses réelles de celles qui ne le sont pas, celles qui sont, pour reprendre le mot d'Iris Murdoch, « à reléguer dans un simulacre d'existence ».<sup>161</sup> C'est ainsi que se construisent les multiples dichotomies disposant d'un côté les conditions de vérité, les propriétés, les faits, l'objectif, le monde, et de l'autre les conditions d'assertabilité, les projections, les valeurs, les conventions, le subjectif, le langage, l'esprit.<sup>162</sup> L'incohérence du réalisme métaphysique remet donc principalement en cause la pertinence de ces dichotomies (ou plutôt, ici encore, d'une certaine utilisation de ces dichotomies).

---

<sup>161</sup> MURDOCH (I.), *The Sovereignty of Good*, Londres, Chatto & Windus, 1970. Tr. fr., *La souveraineté du bien*, Pichevin (C.), Éditions de l'Éclat, p. 75.

<sup>162</sup> Cf. « Realism and Reasonableness » in *The many faces of realism*.

Cela dit, Putnam ne choisit pas, à l'instar de M. Dummett ou de N. Goodman par exemple,<sup>163</sup> d'abandonner le label « réaliste », <sup>164</sup> il annonce au contraire que sa critique est en quelque sorte le « rejet du "réalisme" au nom de l'esprit réaliste », <sup>165</sup> notamment parce qu'il soutient que l'échec du réalisme métaphysique n'est pas une raison suffisante pour capituler devant une forme ou une autre de relativisme (non qu'il s'agisse là des positions de Dummett ou de Goodman). Le rejet du relativisme est d'ailleurs au centre des préoccupations du réalisme interne. Pour dessiner la situation à gros traits, rien n'empêche un hypothétique réaliste métaphysique d'être aussi relativiste, mais son relativisme est pour ainsi dire relatif, c'est-à-dire relatif à une partie de ses propres divisions ; il n'est pas total. S'il distingue en effet de manière tranchée les faits des valeurs, il peut adopter un réalisme scientifique pour les premiers et une forme de relativisme culturel pour les seconds. Cette différence de régime tient dans la présence (et l'absence, respectivement) de « correspondance avec la réalité ». (Cf. Annexe 1, figure 1.) Mais si le relativiste standard (dont nous stipulons ici l'existence) reconnaît en revanche l'échec de toute l'entreprise réaliste métaphysique (décrire l'ameublement de l'univers), s'il abandonne, en suivant Putnam, l'idée d'une correspondance avec la réalité et en tire la conclusion qu'aucun point de vue n'est meilleur qu'un autre, son relativisme devient alors total. En somme, il passe de cette façon d'un « *rien ne vaut* » à un « *tout se vaut* » (Cf. Annexe 1, figure 2). L'un des objectifs de Putnam est de montrer que cette inférence n'est pas légitime, que l'affirmation du relativisme à partir de l'échec du réalisme métaphysique est une regrettable erreur.

### **3.1 Réalisme interne et sens commun**

Avant d'essayer d'aborder le réalisme interne de front, il nous faut d'abord voir ce qu'invoque cet esprit réaliste que Putnam souhaite malgré tout conserver et en quoi celui-ci se distingue d'un réalisme coriace, métaphysique :

S'il y a un appel au Réalisme qui soit totalement légitime, c'est celui du sentiment commun pour lequel *bien sûr* il y a des tables et des chaises, et toute philosophie qui nous dit qu'en

---

<sup>163</sup> Auteurs dont l'influence sur la pensée de Putnam est par ailleurs considérable : Cf. notamment : *Realism and Reason* : introduction p. xvi ; « Reference and Truth » p. 81 ; « Reflections on Goodman's *Ways of Worldmaking* » ; « *Faits, fictions et prédictions* de Nelson Goodman » in *Le réalisme à visage humain* ; « Irrealism and deconstruction » in *Renewing philosophy*.

<sup>164</sup> « Realism and Reasonableness » in *The many faces of Realism*, p. 30.

<sup>165</sup> « Une défense du réalisme interne » in *Le réalisme à visage humain*, p.163.

réalité, il n'y en a pas – qu'il n'y a que des données des sens (*sense data*), ou seulement des « textes », ou n'importe quoi d'autre, est plus qu'un petit peu loufoque.

Il est ainsi clair que le nom « Réalisme » peut être réclamé par, ou peut donner lieu à, au moins deux attitudes philosophiques très différentes (et en fait à plusieurs). Le philosophe qui prétend que seuls les objets de la science « existent réellement » et que la plus grande part, sinon tout le monde, du sens commun est une simple « projection », se revendique réaliste, mais le philosophe qui met l'accent sur le fait *qu'il y a réellement* des chaises et des glaçons (et que certains de ces glaçons sont réellement *roses*) fait de même, et ces deux attitudes, ces deux images du monde, peuvent conduire et ont conduit à beaucoup de programmes différents en philosophie.<sup>166</sup>

L'esprit réaliste est donc avant tout celui du sens commun : il existe *bel et bien* des chaises, des tables, des glaçons, ainsi de suite. Nos objets ordinaires de discours n'ont pas à se déguiser pour prétendre à la dignité d'existence. Putnam identifie dans une parabole le réalisme métaphysique au séducteur des mélodrames de la fin du dix-neuvième siècle qui promet à la jeune vierge (le sens commun) de la protéger des attaques de ses ennemis, la faction des idéalistes. Là où le séducteur se révèle machiavélique, c'est qu'il sait tout du long qu'il ne peut accepter ce qu'elle tient pour des objets prototypiquement réels, les chaises, les tables, les glaçons, *etc.* Sa compagnie laisse donc à cette dernière, quand – trop tard – elle s'en rend compte, une certaine amertume et un certain désarroi.<sup>167</sup> Si l'on dit en suivant le réalisme métaphysique (physicaliste) que les chaises par exemple n'existent pas *vraiment*, qu'elles sont le résultat d'une opération mentale de « projection » ou de « représentation » sur ce qui existe vraiment (des points d'espace-temps, des particules élémentaires), le monde commun devient alors paradoxalement un monde de *pensée*. Le réalisme a donc pour effet inattendu de nier toute réalité objective au monde du sens commun.<sup>168</sup> L'esprit réaliste qu'invoque Putnam et qui est selon lui celui du sens commun est bien distinct de la position philosophique réaliste métaphysique. Selon Putnam, la réduction du monde du sens commun à une forme d'idéalisme est avant toute argumentation inacceptable du point de vue même du sens commun.

De son côté, le fameux réalisme interne doit alors répondre à cette double exigence : il doit à la fois rejeter les dichotomies et, puisque les deux sont intimement liés, les prétentions réductionnistes, *mais aussi* s'accorder au « sentiment », à « l'intuition »

---

<sup>166</sup> « Is There Still Anything to Say about Reality and Truth? » in *The Many Faces of Realism*, p. 3-4.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>168</sup> *Ibid.* p. 12.

réaliste, à son élan. Cette double exigence donne ainsi la direction des propos de Putnam. C'est aussi ce qui fait que Putnam qualifie son approche de « troisième voie » : le rejet de l'une des deux voies (réalisme classique contre relativisme) n'est pas nécessairement l'adoption de l'autre. Nous l'avons déjà évoqué lors de l'introduction, l'abandon de ces dichotomies réalistes métaphysiques est dans la continuité de la critique des dichotomies positivistes (le positivisme est, rappelons-le, selon Putnam un visage du réalisme métaphysique). Rejeter celles-ci était avant tout pour Putnam rejeter leurs présupposés métaphysiques, les dichotomies ontologico-métaphysiques du réaliste sont à remettre en cause de la même façon et pour les mêmes raisons. Sur l'autre front, nous l'avons dit aussi, Putnam doit en outre montrer en quoi son réalisme interne se distingue du relativisme.

A plusieurs reprises, Putnam refuse toutefois que ce mouvement constructeur soit qualifié de « position » (sur le réalisme) ou de « théorie » (de l'intentionnalité).<sup>169</sup> La similitude de Putnam a donc moins pour projet d'établir une alternative « robuste » au réalisme métaphysique que de mettre à jour l'existence de « faits », de « phénomènes » que ce dernier avait jusqu'alors tendance à dissimuler.<sup>170</sup> En outre, il y a aussi que, comme le note Christian Bouchindhomme, « La pensée de Putnam est un constant défi à ces exigences [de cohérence] ; certes, il reçoit toutes les objections, et est constamment en train de s'auto-corriger ; reste que ces corrections visent avant tout à répondre aux objections et non à organiser cette zone-tampon dont nous parlions plus haut. Il en résulte des approximations qui rendent sa pensée difficilement utilisable par autrui ». <sup>171</sup> Cet ajustement constant couplé au rejet d'une position affirmée rendent la tâche d'exposer l'essence du réalisme interne d'une manière analytique assez délicate : il est plus simple de savoir ce que Putnam refuse que ce qu'il propose.

Toutefois, nous pouvons commencer par dire que le réalisme interne est avant tout l'expression du reste – au sens arithmétique – de la critique du réalisme métaphysique. Jusqu'ici, nous avons en effet vu Putnam explorer à la recherche d'une correspondance le fossé épistémologique constitutif du réalisme métaphysique entre le monde et nos pensées. Celle-ci s'est avérée introuvable, et pire, impossible. Il y a, d'un côté comme de l'autre, des éléments malheureux, qui ne sont pas à leur place supposée et qui viennent

---

<sup>169</sup> Il parle ainsi plus aisément de « suggestion », de « point de vue », de « vision », d' « image alternative ».

<sup>170</sup> *Representation and Reality*, p. 109 ; « Une défense du réalisme interne » in *Le réalisme à visage humain*, p. 163.

<sup>171</sup> BOUCHINDHOMME (C.), « Lire Hilary Putnam » in *Critique*, p. 93-94.

corrompre toute l'imagerie du réaliste métaphysique : la présence de monde dans l'esprit et d'esprit dans le monde sape notamment l'idée fondamentale d'une correspondance supposée.

### 3.2 *Réalisme interne et éliminativisme*

À ce point, le réaliste métaphysique peut toujours tenter, dans un dernier souffle, la parade suivante. L'irréductibilité de l'intentionnalité à des états physiques (ou même à des états computationnels) n'est pas un problème car (ou « donc » si c'en est un) ce que l'on appelle « l'intentionnalité » *n'existe tout simplement pas*. C'est parce qu'il s'agit d'une notion pour ainsi dire vide qu'il n'y aurait rien à réduire.<sup>172</sup> Cette position, dite éliminativiste, nie que ce que l'on appelle (ou plutôt ce que l'on regroupe sous la rubrique de) « l'intentionnalité » ait la moindre réalité et affirme que parler d'intentionnalité relève donc d'une sorte de superstition philosophique.

Le problème avec cette solution, c'est qu'en dépit du fait qu'elle puisse paraître de prime abord séduisante en ce qui concerne la nature des états mentaux et notamment la nature des attitudes propositionnelles, elle a toutefois la fâcheuse tendance à se répandre plus et au-delà de ce qu'il ne faudrait.<sup>173</sup> Qu'il n'y ait pas une propriété (un *état*) physique ou computationnelle (ou un mélange des deux) commune à l'expression d'un état mental (e.g. « croire qu'il y a beaucoup de chats dans le voisinage ») est une chose que Putnam admet désormais.<sup>174</sup> Il est donc naturel de se demander si les notions en jeu dans ces problèmes (e.g. les « croyances », les « désirs », les « imaginations », les « pensées », etc.) ne sont finalement pas à éliminer de tout discours légitime et à remplacer par des concepts plus « sérieux », plus scientifiques, moins « mythologiques ». Se souvenir d'où est Paris, penser à son frère, croire qu'il dit n'importe quoi, cela n'existe pas, ce sont les expressions d'une théorie psychologique populaire fautive (*folk psychology*) sur ce qui se passe *en fait* dans le cerveau (ou dans le programme computationnel selon la théorie paradigmatiquement scientifique de l'esprit que l'on adopte). L'éliminativiste ne nie pas que l'on utilise couramment un vocabulaire empreint d'intentionnalité (il ne nie pas l'intentionnalité *de dicto*) mais, pour reprendre le parallèle que dresse Vincent

---

<sup>172</sup> *Representation and Reality*. p. 58 sq.

<sup>173</sup> C'est une forme de l'argument dit des « compagnons dans la faute ». Ici nous rapprochons, puisqu'ils fonctionnent de la même manière, l'argument contre l'éliminativisme de l'argument contre le défenseur de « l'image « Objectiviste » du monde ». Le premier abandonne tout simplement ce que le second conserve sous la forme d'une « projection ».

<sup>174</sup> Cf. *Supra* p. 39-41 ; *Representation and Reality*.

Descombes,<sup>175</sup> il assimile ce vocabulaire à ce qu'est la médecine populaire pour la médecine du savant. Les fins sont les mêmes (guérir, expliquer) mais seuls les moyens curatifs de la médecine du savant et explicatifs de la psychologie scientifique de l'éliminativiste sont légitimes (il nie l'intentionnalité *de re*).<sup>176</sup>

La question que pose Putnam est la suivante<sup>177</sup> : si l'on rejette l'existence des attitudes propositionnelles en invoquant le fait qu'elles ne sont pas scientifiquement réductibles, il faut alors être prêt à abandonner pour les mêmes raisons beaucoup d'autres choses ; mais le sommes-nous vraiment ? Quel est le prix à payer d'un tel éliminativisme ? Il faut d'abord abandonner les fameuses « propriétés secondes » dont l'exemple prototypique est celui de la couleur. Jusqu'ici, le réaliste n'est pas troublé, ces propriétés dites secondes sont justement celles qui selon lui n'existent pas *vraiment*, qui sont plus des fonctions d'affectations que des propriétés réelles des choses. Premier problème, ces fonctions d'affectations ou dispositions ne sont pas non plus réductibles scientifiquement à des propriétés « intrinsèques » des choses : on ne peut pas les « représenter par des formules fermées du langage de la physique fondamentale » (ou plutôt, il n'y a pas de raisons de penser que nous puissions le faire) notamment parce que les dispositions présupposent toujours des conditions normales ; elles ont une clause *ceteris paribus*. Cette clause, pour être exprimée de manière physicaliste, doit alors nier toutes les conditions « anormales » dans lesquelles la disposition ne peut pas se manifester. Mais il n'y a pas de raisons de penser que ces conditions puissent être toutes recensées (ou qu'il existe un algorithme (une intension)<sup>178</sup> qui s'en chargerait). De plus, l'existence d'une disposition (par exemple « être rouge ») peut être expliquée par différentes raisons physiques (une pomme rouge, un pull rouge, une étoile rouge, du sirop rouge dans un verre d'eau sont tous rouges mais ne le sont pas pour la même raison physique).<sup>179</sup> Il faut donc abandonner aussi de notre discours toute référence à des dispositions ou à des pouvoirs. En outre, rappelons que le réaliste nous invite à rejeter l'existence de tous les objets qui nous entourent ; ils n'ont pas la dignité ontologique requise et les conceptions ordinaires que nous entretenons à leurs propos sont selon lui tout simplement fausses. Les tables, les chaises et les glaçons

---

<sup>175</sup> DESCOMBES (V.), *La Denrée Mentale*, p. 124.

<sup>176</sup> *Representation and Reality*, p. 58.

<sup>177</sup> Nous suivons l'argumentation de *The many faces of Realism*.

<sup>178</sup> « Intension » est ici utilisé en un sens différent de celui que nous avons utilisé plus haut, il s'agit du sens que Putnam utilise en suivant Carnap et Montague : une fonction d'assignation d'extension dans tous les mondes possibles. Cf. *Raison, vérité et histoire*, p. 37.

<sup>179</sup> « Is There Still Anything to Say about Reality and Truth? » in *The Many Faces of Realism*, p. 5.

n'existent pas *vraiment* (ce ne sont pas des *vrais* objets), ils sont des projections et au mieux ils représentent ce qui existe vraiment.<sup>180</sup> Là encore le réaliste renonce joyeusement aux discours et aux conceptions sur les objets ordinaires. Ces deux derniers points peuvent donc être regroupés sous ce que le réaliste appellerait la « physique populaire » ou la « physique vulgaire » (*folk physics*).<sup>181</sup> On imagine qu'il existe (dans le monde) des choses comme des tables solides ou des glaçons roses, mais on se fourvoie gravement : il s'agit simplement de représentations primitives qui à terme seront remplacées par des descriptions physiques rigoureuses, des énoncés ontologiques authentiques.

Mais, et c'est le drame, il faut enfin et surtout abandonner les notions mêmes de référence et de vérité (« Pourquoi une « psychologie populaire » et pas une « logique populaire » ? »)<sup>182</sup> : nous l'avons vu, il n'y a pas de propriétés physiques capables d'en rendre compte. À cet égard, les notions de sémantique extensionnelle sont pour ainsi dire « dans le même panier » que les notions de sémantique intensionnelle. C'est le point que nous examinons à présent, l'éliminativiste peut décider de franchir le pas et de se séparer de celles-ci. Que se passe-t-il alors ? On peut commencer d'abord par se demander ce qu'une telle position conserve du réalisme métaphysique lorsqu'elle s'émancipe de la notion classique de vérité. Comme le souligne Putnam : « Le problème auquel le réaliste scientifique doit faire face en philosophie de l'esprit est simplement le suivant : s'il abandonne l'idée que la vérité est une propriété, alors il risque d'abandonner aussi son réalisme. »<sup>183</sup> C'est en effet de la notion centrale de sa position qu'il s'agit. S'il propose de la remplacer par une (ou des) notion(s) ici aussi moins « mythologiques », plus scientifiques, il doit en énoncer la teneur. Cette proposition ne peut pas rester programmatique, elle doit rendre compte de notre pratique linguistique et scientifique. C'est le premier reproche qu'adresse Putnam à ses défenseurs.<sup>184</sup>

En outre, affirmer que ce que l'on appelle « l'intentionnalité » est une sorte de projection, qu'il n'existe pas de propriétés intentionnelles mais seulement des propriétés réelles (des choses), que l'on imagine inconsciemment l'existence de celles-ci alors que l'on parle en fait de celles-là, est évidemment auto-réfutant : parler de celles-là *est* un processus paradigmatique d'intentionnalité ; l'idée même de projection (celle qui est invoquée quand il s'agit d'expliquer pourquoi nous tenons un tel discours) présuppose l'intentionnalité. On

---

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>181</sup> « Is There Still Anything to Say about Reality and Truth? » in *The Many Faces of Realism*, p. 4.

<sup>182</sup> *Representation and Reality*, p. 59. « Why « Folk Psychology » and Not « Folk Logic » ? »

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 71.



peut difficilement nier que nos propos soient à *propos de* quelque chose et l'intentionnalité est précisément cette « à-propos-ité » (*aboutness*). De la même façon, et même s'il s'agit d'une repartie classique, il est très paradoxal de dire que la vérité n'existe pas *vraiment*. Si l'on veut être cohérent, il faut tout rejeter, tout éliminer, mais alors on ne voit plus très bien comment conserver la position réaliste métaphysique ou donner à cet énorme lest précipité dans le vide conceptuel la moindre consistance. On ne peut donc pas selon Putnam dissoudre le problème de cette manière, en disant que de toutes façons, rien dans l'énoncé du problème n'existe vraiment. Il n'en reste donc pas moins qu'il nous faut comprendre et expliquer pourquoi les mots et les choses sont pour le réaliste métaphysique dans un rapport si mystérieux et quelles conclusions tirer de tout cela.

### ***3.3 Le réalisme interne et l'introuvable « correspondance »***

Le point de départ de l'internalisme de Putnam est, nous l'avons dit, le constat de l'impossibilité de faire correspondre les mots aux choses (ou inversement) comme le souhaiterait le réaliste métaphysique (avec les « choses en soi »). Que faire de cette impossibilité ? Faut-il rejeter ou essayer de sauver la question du lien entre les choses et les mots ? Un moyen d'accéder à la réponse de Putnam à cette question est de regarder de plus près la solution qu'il apporte au paradoxe de Skolem appliqué à la théorie de la signification.<sup>185</sup> Le problème, rappelons-le, était de rendre compte de l'existence formelle d'interprétations inattendues. Dans le cas du paradoxe mathématique, nous avons un modèle (celui que nous avons appelé M) de la théorie des ensembles où les notions d'ensemble et d'infini n'étaient pas celles souhaitées. La solution à ce qui s'avère être pour le réaliste une mauvaise surprise est intimement liée à celle que nous avons déjà évoqué en ce qui concerne le cas des cerveaux dans une cuve ; elle lui est d'ailleurs historiquement antérieure. La relation de référence joue dans la seconde le rôle que l'interprétation joue dans la première, le modèle M correspondant au monde des cérébellos-cuviens.

Qu'il y ait des notions relativisées d'infini et d'ensemble dans ce modèle n'est compréhensible (et exprimable) *que si l'on maîtrise déjà* le langage de la théorie des ensembles. Que les « mots » des cerveaux dans la cuve, par exemple « arbre », ne fassent pas référence à ce à quoi nos mots font référence, quand bien même aucune différence

---

<sup>185</sup> « Models and Reality » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 23-25.

entre nos deux discours ne se manifeste (nous acquiesçons à tout ce que le cerveau « dit » à propos des « arbres »), n'est compréhensible *que si le langage dans lequel est énoncé cette pseudo-possibilité (ce pseudo-constat) est déjà maîtrisé*. Et c'est (et ça ne peut donc être *que*) cette maîtrise qui détermine la référence des termes (l'interprétation du langage mathématique), et non une correspondance que l'on choisirait parmi un ensemble de correspondances concluantes flottant dans le « paradis platonicien ». Pour le dire autrement, la référence est immanente à la pratique du discours, et non transcendante. Il faut déjà être embarqué dans la pratique ensembliste pour donner sens au paradoxe de Skolem (pour le comprendre). C'est donc que la question de l'interprétation des objets mathématiques ne peut pas se poser à partir de celui-ci.

Pour pouvoir entretenir les doutes qui suivent de ces deux exemples (peut-être sommes nous *vraiment* des cerveaux dans une cuve, peut-être que nos notions d'infini et d'ensemble ne sont pas *vraiment* celles que nous voulons qu'elles soient), ces angoisses d'indéterminations sémantiques, il faut d'abord se situer dans le langage en question (celui qui est censé être la proie du doute), et énoncer ces angoisses, cela revient à les nier.<sup>186</sup>

Adopter une théorie de la signification selon laquelle un langage dont l'usage total est spécifié mais pour laquelle il manque toujours quelque chose – à savoir son « interprétation » – c'est accepter un problème qui ne *peut* avoir que des solutions farfelues. Parler comme si *ceci* était mon problème, « je sais comment me servir de mon langage mais maintenant, comment puis-je distinguer une interprétation ? », c'est dire des absurdités. Soit l'usage fixe *déjà* l'interprétation, ou bien *rien* ne peut le faire.<sup>187</sup>

Tout comme le réaliste métaphysique devait par souci de cohérence interne rejeter toute théorie magique de la référence, il ne peut pas accepter sans contradiction une théorie magique de la compréhension. S'il refuse de donner aux esprits un pouvoir particulier (de compréhension par un mystérieux accès aux « formes » par exemple), il doit alors admettre que « les programmes et les procédures » de l'usage du langage sont la clé de la référence. Mais s'il admet cela, il ne peut plus, comme il l'aimerait d'un autre côté, soutenir que la vérité est une affaire de correspondance avec la réalité (indépendante de toute conceptualisation). Parce qu'alors, s'il n'y a pas de sens à donner à ces doutes, sinon

---

<sup>186</sup> Cf. MOORE (A.W.), *The infinite*, p. 167-169.

<sup>187</sup> « Models and Reality » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 24.

celui de les voir comme des « histoires »<sup>188</sup> (dans la mesure où il peut y avoir dans une histoire un « conteur », un narrateur omniscient, pierre de touche du monde de fiction qu'il nous donne par ses mots), c'est que l'idée de vérité qui est supposée les fonder est inopérante. Nous ne pouvons pas *vraiment* être des cerveaux dans une cuve, nos notions d'infini et d'ensemble ne peuvent pas *vraiment* ne pas être celles que nous voulons. Si la référence est immanente à la pratique du discours, la vérité doit donc l'être aussi. Le réalisme interne « détranscendantalise » la vérité, nous verrons en son lieu comment.

Un exemple encore plus frappant que prend Putnam pour illustrer ce point est celui des permutations de domaines. L'idée est ici encore la même, il s'agit de conserver les valeurs de vérité (les théorèmes dans le modèle mathématique) des phrases d'un langage (d'une théorie) en modifiant la référence des constituants de ces phrases afin de montrer que les valeurs de vérité en question ne permettent pas d'échapper à des réinterprétations inattendues en ce qui concerne la fixation de la référence des termes en jeu, et cela même si l'on utilise le dispositif théorique des mondes possibles. Nous suivons l'exemple de Putnam dans *Raison, vérité et histoire*.<sup>189</sup> Si l'on part de la phrase suivante :

(1) Un chat est sur un paillason.

Étant entendu que le « est » ne porte pas de marques temporelles précises et se comprend comme « a été », « est » ou « sera », la phrase (1) est incontestablement vraie : il y a eu (sans aucun doute), il y a (sûrement), ou il y aura (sûrement aussi) un chat sur un paillason dans le monde réel. Donc, dans toute situation (ou « monde ») possible dans laquelle au moins un chat est sur un paillason, la phrase est vraie. Inversement, pour toute situation dans laquelle il n'y a pas de chat, pas de paillason, ou pas de chat sur un paillason, la phrase est fausse. Le signe « chat » correspond, dans l'interprétation standard (celle qui est attendue), aux chats ; le signe « paillason » aux paillasons. L'exemple de Putnam consiste à montrer que l'on peut garder la valeur de vérité de (1) identique dans tous les mondes possibles alors que la référence (l'interprétation, la correspondance) des constituants de la phrase (« chat », « paillason ») sera différente, par exemple dans le monde réel, de telle sorte que « chat » fasse référence aux cerises, et « paillason » aux arbres. Il suffit pour cela d'inventer deux nouvelles propriétés : « être un chat\* » et « être un paillason\* » définies de la façon suivante :

---

<sup>188</sup> *Raison, vérité et histoire*. p. 62.

<sup>189</sup> *Raison, Vérité et Histoire*, p. 44 *sqq.*

Dans un monde possible (a) où il y a un chat sur un paillason et une cerise sur un arbre, x est un chat\* si et seulement si (ssi) x est une cerise et y est un paillason\* ssi y est un arbre. Dans un monde possible (b) où il n'y a pas de cerise sur un arbre et un chat sur un paillason, x est un chat\* ssi x est un chat et y est un paillason\* ssi y est un paillason. Dans un monde possible (c) où il n'y a ni chat sur un paillason et cerise sur un arbre, ni chat sur un paillason et pas de cerise sur un arbre (l'exclusion des deux premières clauses donc), x est un chat\* ssi x est une cerise et y est un paillason\* ssi y est un quark.

Dans le monde possible (a), « un chat est sur un paillason » et « un chat\* est sur un paillason\* » sont toutes les deux vraies (car il y a un chat sur un paillason, et un chat\* (ici, une cerise) sur un paillason\* (ici, un arbre)). Dans le monde possible (b), « un chat est sur un paillason » et « un chat\* est sur un paillason\* » sont toutes les deux vraies aussi (car il y a un chat sur un paillason et un chat\* (ici, un chat) sur un paillason\* (ici, un paillason)). Enfin dans le monde (c), « un chat est sur un paillason » et « un chat\* est sur un paillason\* » sont toutes les deux fausses (car d'abord il n'y a pas de chat sur un paillason, mais aussi parce qu'un chat\* (une cerise) n'est pas sur un paillason\* (un quark)).

Dans le monde réel donc, nous l'avons dit, « un chat est sur un paillason » est vraie ; « un chat\* est sur un paillason\* » l'est aussi, puisqu'il y a, dans notre monde, à la fois un chat sur un paillason, et une cerise sur un arbre, « chat\* » désigne donc des cerises et « paillason\* » des arbres. On peut donc réinterpréter « un chat est sur un paillason » en « un chat\* est sur un paillason\* » sans perdre la valeur de vérité de la phrase, y compris dans tous les mondes possibles. « Un chat est sur un paillason » et « un chat\* est sur un paillason\* » sont logiquement équivalentes, mais les relations de référence y sont différentes.

Si l'on applique cela à l'ensemble des phrases d'un langage,<sup>190</sup> nous sommes alors face à l'existence de plusieurs relations de correspondance, de réinterprétations (en nombre infini si le nombre d'entités non linguistiques est infini) qui laissent inchangée la valeur de vérité des phrases. Toute la question est de savoir ce qui fait qu'il en existe une qui soit la « bonne », si tant est qu'il en existe une comme le réclame le réaliste métaphysique.

Tout cela montre que lorsque l'on postule une correspondance entre les termes du langage et des choses indépendantes de l'esprit, on peut sans problème trouver une relation de

---

<sup>190</sup> Cf. *Raison, vérité et histoire*, Appendice, p241-242.

satisfaction qui, tout en s'accordant avec nos contraintes opérationnelles et théoriques,<sup>191</sup> relie les uns aux autres, mais cette relation n'est pas nécessairement *unique*.<sup>192</sup> La conséquence générale est assez simple : on ne peut pas – quand on est matérialiste – défendre une conception transcendante de la vérité et de la référence. Comme le dit Putnam, il y a « du jeu » entre les conditions de vérité et la référence. Tout ce que l'on pourrait dire de vrai pourrait être réinterprété quand on stipule un domaine indépendant vers lequel s'accrocheraient nos termes, il faudrait donc comprendre pourquoi l'interprétation standard, celle que l'on attend (*i.e.* que l'on postule quand on est réaliste métaphysique) est plus « digne » qu'une autre, alors même que rien ne distinguerait *matériellement* (empiriquement) l'une de l'autre.

Si A et B sont deux correspondances différentes telles que cela ne ferait aucune différence quant à la vérité de n'importe quelle phrase (dans n'importe quel monde possible) que A ou B soit la relation de référence, alors *il est absolument impossible qu'aucun test empirique puisse déterminer si A ou B est la « bonne » relation*. L'idée même de « bonne relation » menace de devenir désespérément métaphysique.<sup>193</sup>

Ce que montre Putnam, c'est donc l'incohérence d'une défense *matérialiste* (physicaliste) d'une conception transcendante de la vérité. Le fait que la valeur de vérité de phrases entières soit fixée ne suffit pas à fixer la référence des constituants des phrases.<sup>194</sup> On pourrait pourtant penser que le réaliste métaphysique, en vertu de sa conception de la vérité, ne soit pas vraiment troublé par ce résultat. S'il soutient en effet que pour qu'une phrase soit vraie, il faut qu'il y ait une correspondance entre la chose et le discours sur la chose (la vérité d'une description de la réalité dépend de la correspondance entre la description et la réalité), c'est que la relation de référence *est* cette relation de correspondance. Autrement dit, pour le réaliste métaphysique, si la valeur de vérité d'une phrase est fixée, c'est précisément que la référence des constituants de la phrase est elle-même fixée. Mais ce que montre l'argument modèle théorique, c'est qu'il existe un conflit entre cette fixation supposée de la référence et l'idée que la correspondance est à la fois unique et en direction d'un domaine indépendant de toute conceptualisation (c'est-à-dire

---

<sup>191</sup> Cf. *Raison, Vérité et Histoire*. p. 40 sq.

<sup>192</sup> Cf. *Model Theory and the "Factuality" of Semantics*. In *Words and Life*. p. 353.

<sup>193</sup> « A Half Century of Philosophy, Viewed from Within » cité par TIERCELIN (C.), *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*, p. 44.

<sup>194</sup> Putnam présente ce résultat comme une généralisation de la thèse de « l'inscrutabilité de la référence » de Quine. Cf. *Raison, vérité et histoire*, p. 44 sqq.

séparé). Comme le dit Putnam, l'argument modèle théorique n'est pas, comme il est souvent à tort présenté, un argument *contre* le réalisme (ou *pour* telle ou telle forme d'anti-réalisme). Ce qu'il montre en revanche, c'est qu'il existe un problème au sein même du réalisme métaphysique. À savoir : de quel type de relation est cette relation de correspondance ? S'il s'agit d'une relation physicaliste, «ça ne marche pas». <sup>195</sup> Mais admettre qu'il ne s'agit pas d'une relation physicaliste, c'est signer l'arrêt de mort du réductionnisme physicaliste.

### 3.4 La ronde des signes et des objets

Pourquoi est-ce que l'exemple des permutations de domaines paraît aberrant ? Avant tout, parce que *nous ne voulons pas* que « chat » fasse référence aux cerises. Mais si nous pouvons ne pas le vouloir, c'est qu'il n'y a pas lieu de se poser la question de connaître la référence de « cerise » ou de « chat », c'est que c'est l'idée d'une recherche de la « bonne » relation de référence qui est aberrante. La référence n'est pas une affaire de correspondance, ou du moins, pas comme l'entend le réaliste métaphysique. Que propose alors le réalisme interne ?

Selon le point de vue internaliste, les signes ne correspondent pas intrinsèquement à des objets. Mais un signe qui est effectivement employé d'une certaine manière par un groupe donné d'utilisateurs peut correspondre à des objets particuliers *dans le cadre conceptuel de ces utilisateurs*. Les « objets » n'existent pas indépendamment des cadres conceptuels. C'est nous qui découpons le monde en objets lorsque nous introduisons tel ou tel cadre descriptif. Puisque les objets et les signes sont tous deux internes au cadre descriptif, il est possible de dire ce qui correspond à quoi. <sup>196</sup>

Pour le réaliste classique, un mot est lié et relié à une chose, pour le réaliste interne, c'est aussi le cas, mais la chose ne se trouve pas dans un lieu constitutivement séparé du mot. C'est donc le statut de la chose qui est d'abord modifié dans l'image internaliste. La vérité d'une théorie, nous dit le réaliste métaphysique, n'est pas la façon dont elle s'adapte au monde tel que le perçoivent les observateurs mais sa correspondance avec le monde tel qu'il existe réellement. <sup>197</sup> En fait, pour que cette correspondance *ci* soit possible, il faudrait

---

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 62.

déjà que la théorie soit énoncée dans le vocabulaire des « choses-telles-qu'elles-existent-réellement » pour qu'on puisse dire que cette théorie correspond avec « le monde-tel-qu'il-existe-réellement ». Mais cela n'a évidemment aucun sens de parler d'un vocabulaire des « choses en soi ». Il n'y a pas de « cadre conceptuel » du monde, ou alors c'est que le monde est doté de propriétés typiquement spirituelles ; conséquence qui nous donne à nouveau une conclusion inacceptable du point de vue du réaliste d'obédience physicaliste.<sup>198</sup> Tout ce qu'on appelle *quelque chose* est quelque chose que l'on appelle. Comme le dit Putnam, il s'agit de l'idée intuitive qu'une correspondance unique entre deux domaines n'est possible que si l'on a un accès indépendant à chacun des domaines.<sup>199</sup> Or, dans le cas du réalisme métaphysique, l'un des deux domaines (le monde) est par définition inaccessible, et tout le mystère est de savoir comment l'autre (les mots) permet d'accrocher celui-ci :

Si rien dans la vision du monde physicaliste ne correspond au fait évident que « chat » désigne les chats et non les cerises, alors c'est une raison sérieuse de rejeter l'exigence que toutes les notions que nous utilisons soient réductibles à des termes physiques.<sup>200</sup>

Putnam abandonne donc simultanément la théorie de la vérité correspondance et la question de départ : comment les mots s'accrochent-ils au monde ? Car les mots ne s'accrochent pas au monde, car l'image même qui est à l'origine de la question est une image caractéristique du réalisme métaphysique. Ou du moins, ici encore, il s'agit de l'emphase métaphysique de la question qui est remise en cause, car pour le réaliste interne il n'y a pas de problème avec l'idée que les mots s'accrochent au monde, si (mais seulement si) le monde n'est pas indépendant de toute conceptualisation. C'est donc le problème même qui est « *nonsensical* » s'il s'agit d'avoir une « théorie de la référence » qui relie des objets (du « point de vue de l'univers ») au langage.

Mais nous avons vu aussi que Putnam n'est pas éliminativiste, il faut se demander ce que devient alors pour lui la notion de vérité une fois séparée de l'idée d'une correspondance biunivoque entre le terrain supposé vierge des choses et l'autre supposé clos de nos pensées. Parce qu'en outre, l'attitude de Putnam face à l'existence d'interprétations inattendues, de multiples relations de référence valides, n'est pas, contrairement à celles

---

<sup>198</sup> Cf. *Supra*, p. 64.

<sup>199</sup> *Raison, Vérité et Histoire*, p. 86.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 162.

de Quine ou de Davidson,<sup>201</sup> de dire que toute (ou plutôt n'importe quelle) relation de correspondance concluante convient et qu'il n'y a donc pas à chercher un « fait décisif » permettant de dire à quoi nos mots font référence ou laquelle choisir parmi celles-ci. Car c'est selon lui, être encore prisonnier du tableau réaliste métaphysique. Il accepte donc la direction de Quine vers ce qu'il voit comme une réduction à l'absurde du réalisme métaphysique, mais il refuse la doctrine de la « relativité ontologique ».

Je ne peux l'accepter pour mon propre langage, car le faire transformerait la notion d'un objet en une notion totalement métaphysique. Je sais ce que sont les tables et ce que sont les chats et ce que sont les trous noirs. Mais que ferais-je de la notion d'un *X* qui est une table *ou* un chat *ou* un trou noir (ou le nombre trois *ou*...) ? Un objet qui n'a *pas* de propriétés du tout en lui-même et toute propriété que vous voulez « dans un modèle » est une inconcevable *Ding an sich*. La doctrine de la relativité de l'ontologie évite les problèmes de la philosophie médiévale (les problèmes du réalisme classique) mais elle récupère à la place les problèmes de la métaphysique kantienne.<sup>202</sup>

### ***3.5 La causalité est-elle une solution au problème de la correspondance ?***

Putnam refuse aussi les versions réalistes métaphysique qui identifient la causalité (ou ce qui serait plutôt « une » causalité, ou encore « la causation ») à cette relation de référence privilégiée entre nos mots et les choses. Selon lui, cette réponse a le tort « d'ignorer sa propre position épistémologique »<sup>203</sup> : elle prend en effet sa position épistémologique (le rapport entretenu avec les choses) pour une position absolue (*i.e.* pour un point de vue divin, c'est-à-dire encore pour une absence de rapport avec les choses, absence de rapport qui se comprend en définitive par une présence totale aux choses. Cette absence est évidemment incongrue ici puisqu'il s'agit justement de savoir comment un rapport d'intentionnalité est possible ; Dieu ne fait pas référence). Qu'est-ce qui distinguerait en effet la relation de causalité de la relation de causalité\* (où la causalité\* est une interprétation non standard) ?<sup>204</sup>

En outre, il reproche à cette réponse d'oublier que la notion de causalité est une notion *normative* en ce qu'elle est, dans son usage normal, limitée à un contexte et dépendante de

---

<sup>201</sup> *Philosophical Papers vol.3*, p. xii.

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. xiii.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. xi.

<sup>204</sup> À cet égard, voir l'article « La structure causale du physique est-elle aussi quelque chose de physique ? » in *Le réalisme à visage humain*, p. 216-239.



(ou sensible à) nos intérêts.<sup>205</sup> C'est ainsi que l'on distingue dans une explication causale (prenons la cause d'un incendie par exemple) les conditions d'arrière-plan (la sécheresse des feuilles, la proximité des feuilles et du feu de camp, la température de la journée, la présence d'oxygène dans l'air), des « causes authentiques » (l'oubli des boy-scouts d'éteindre le feu de camp), mais cette distinction est bien sûr dépendante de nos intérêts et de nos réquisits de pertinence en ce qui concerne l'explication en question. C'est particulièrement clair, mais peut-être trompeur, dans cet exemple puisqu'il y a l'idée sous-jacente de responsabilité ou de faute. Il n'en reste pas moins que, la responsabilité mise à part, une pertinence est toujours attendue dans une explication causale (ne serait-ce que parce qu'il s'agit justement d'une *explication*). Comme le note Putnam, « A cause B » est souvent paraphrasable en « A explique B », et ne signifie jamais « A est la cause totale de B ». Cette distinction entre les conditions d'arrière plan et les causes n'est pas inscrite (encastrée) dans le monde (*built-in the world*).<sup>206</sup> Des Vénusiens qui viendraient sur Terre pourraient dire : « je sais ce qui a causé ça (l'incendie) : cette fichue planète est saturée d'oxygène ! »<sup>207</sup>

### **3.6 Le réalisme interne : objectivité et relativité conceptuelle**

Quelle est donc « l'image » que Putnam souhaite substituer à toutes les solutions qu'il refuse (matérialistes, éliminativistes, causalistes, relativistes, quiniennes...) ? Nous avons dit que la direction des propos de Putnam répondait à la double exigence de respecter « l'esprit » du réalisme tout en rejetant à la fois ses apories métaphysiques et relativistes. Cette double exigence est en fait associée à deux phénomènes que Putnam souhaite mettre en avant en ce qui concerne la vérité en particulier et l'intentionnalité en général : d'une part l'objectivité et d'autre part ce qu'il appelle la relativité conceptuelle. Le premier phénomène conserve l'esprit du réalisme (en opposition au relativisme), le second abandonne ses dichotomies (en opposition au réductionnisme métaphysique). Nous allons donc maintenant regarder de plus près ces deux phénomènes avec leurs conséquences pour le réalisme interne.

#### **3.6.1 L'objectivité**

---

<sup>205</sup> « A Theory of Reference » in *Renewing Philosophy*, p. 47.

<sup>206</sup> « Realism and Reasonableness » in *The many faces of Realism*, p. 37-40 ; « Why there isn't a ready-made world » in *Realism and Reason*, p. 211 sqq.

<sup>207</sup> *Ibid.* p. 214.

Commençons par le moins problématique : le caractère objectif des phénomènes intentionnels. Ici, Putnam distingue l'objectivité de l'indépendance épistémologique totale (c'est-à-dire, l'objectif avec un « O » majuscule). Que la vérité soit objective ne signifie pas qu'elle réside au-delà de ce que les humains peuvent ou pourraient connaître, dans un monde dont les portes leur sont à tout jamais fermées. Cela veut seulement dire que la vérité est indépendante de ce que l'on peut penser *hic et nunc* : c'est une propriété de la vérité qu'un énoncé vrai ne soit pas dépendant de ce que la majorité de telle culture croit à son sujet.<sup>208</sup> Et cela, sûrement par une transition du type : si un énoncé vrai est indépendant du fait que la majorité de la culture croit qu'il est faux, alors il est de la même façon indépendant du fait que la majorité de la culture croit qu'il est vrai. Il faut donc reconnaître qu'il s'agit d'une propriété inhérente à notre conception de la vérité.<sup>209</sup>

Reconnaître le caractère objectif des notions intentionnelles, c'est évidemment aller à l'encontre du relativisme. Car pour un relativiste, si plus rien ne vaut, il est déplacé de parler d'objectivité, en quelque sens que ce soit. L'objectif garantit qu'il y ait et que l'on puisse compter sur quelque chose qui « vaut ». L'argument classique contre le relativiste consiste à le mettre en défaut sur son propre terrain, c'est-à-dire à utiliser une forme d'argumentation par l'auto-réfutation. Si tout se vaut, pourquoi la proposition « tout se vaut » vaudrait-elle plus qu'une autre (par exemple plus que celle-ci : « “tout se vaut” ne vaut rien ») ? Le relativiste est malgré lui la première victime de son quantificateur universel. Tout ne peut pas être perdu. Putnam évoque une belle image qui vient d'Edward N. Lee pour illustrer ce propos : Le relativiste serait comme un joueur d'échec incapable de lâcher la pièce qu'il vient de déplacer : « Il peut avoir joué un coup qui lui paraît bon (qui soit « valide pour lui » en somme) alors qu'en réalité, il n'a pas joué de coup ». <sup>210</sup> En conservant une composante objective, le réalisme interne se démarque d'un relativisme total.<sup>211</sup>

Mais c'est aussi en cela que réside la différence fondamentale entre Putnam et Dummett, dont il rejette la formule d'identité « la vérité, c'est la justification » ; c'est ici que se trouve le point qui l'empêche d'être complètement vérificationniste.<sup>212</sup> Selon Putnam, ce qui distingue en définitive la justification (l'acceptabilité rationnelle) de la vérité –

---

<sup>208</sup> *Representation and Reality*, p. 109.

<sup>209</sup> « Le réalisme à visage humain » in *Le réalisme à visage humain*, p. 134-141.

<sup>210</sup> « La passion de l'objectivité » in *Le réalisme à visage humain*, p. 277.

<sup>211</sup> *Raison, Vérité et Histoire*, p. 135-143.

<sup>212</sup> *Philosophical Papers vol.3*, p. xvi.

autrement dit, une de nos attentes face au concept de vérité – c'est que la vérité est une propriété inaliénable des propositions tandis que la justification est quant à elle sujette à toutes sortes de changements : elle peut être perdue ou abandonnée et les conditions de justification (les procédures justificatrices) peuvent elles-mêmes se transformer avec le temps (par exemple dans le cas où un test qui nous permettait à un moment de considérer comme justifiée (donc vraie) une proposition se révèle être un mauvais test).<sup>213</sup> Ici Putnam confronte l'acceptabilité rationnelle que la proposition « la terre est plate » pouvait recueillir il y a trois mille ans avec sa vérité (et plus exactement avec sa fausseté).<sup>214</sup> Il n'y a pas d'acceptabilité rationnelle (et plus généralement d'assertabilité garantie)<sup>215</sup> possible sans une ou plutôt des personnes pour accepter (asserter) ce dont il est question, la justification est donc par essence liée au temps et à la personne. Cette différence soutient le principe selon lequel il se peut que certaines choses que nous croyons vraies maintenant se révèlent fausses plus tard, principe qui est selon Putnam trop central dans notre image du monde empirique pour que nous puissions l'abandonner sans autre forme de procès. Mais cette différence ne semble-t-elle pas justement aller dans le sens d'un externalisme, ou du moins n'est-elle pas à l'origine de la conception réaliste métaphysique ? Que le concept de vérité ait cette stabilité nous donne à croire que le tout ou bien les parties des propositions (vraies), ses constituants, soient alors eux-mêmes en dernière analyse complètement indépendants de nous.

Seulement Putnam pense avoir mis en lumière le caractère incohérent de l'externalisme (métaphysique). Si la vérité n'est pas concevable comme une correspondance avec un « au-delà » (*i.e.* un au-delà des capacités cognitives, sensibles, conceptuelles et rationnelles humaines), si le concept de vérité conçu ainsi a montré son inanité, la vérité ne peut être qu'une idéalisation de ce par quoi nous accédons à « des » vérités, une idéalisation du *comment*. Mais ce n'est pas forcément à comprendre au sens où ces vérités seraient nécessairement contradictoires (vérité au pluriel n'est pas vérités plurielles) ou closes, mais plutôt au sens où pour que nous acceptions qu'une chose soit dite vraie, elle doit l'être, et elle doit donc être justifiée *comme* vérité.

---

<sup>213</sup> « Reference and Truth » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 87.

<sup>214</sup> *Raison, Vérité et Histoire*, p. 67.

<sup>215</sup> Notion qu'il reprend à Dewey et Dummett, on remarque d'ailleurs que le passage de la notion « d'acceptabilité rationnelle idéalisée » à celle « d'assertabilité garantie (idéalisée) » s'accompagne parallèlement, sur le terrain de la justification (donc de l'acceptabilité) à un passage des « conditions épistémiques idéales » aux « conditions épistémiques suffisamment bonnes ». Cf. BOUCHINDHOMME (C.), « De Porphyre à Putnam. Le réalisme en questions » in *Critique*, p. 768. TIERCELIN (C.), *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*, p. 72 sq.

Une idéalisation de cette acceptabilité rationnelle passe donc par le réquisit que des conditions épistémiques idéales (des conditions de justification ou d'assertabilité parfaites) sont à disposition d'un observateur ou d'un groupe d'observateurs (eux aussi idéaux). Une proposition sera alors déclarée vraie lorsqu'elle est justifiée dans de telles conditions ou plutôt quand on pense qu'elle le serait *si* elle se présentait sous ces conditions (puisque'il est par définition impossible de se trouver *dans* ces conditions).<sup>216</sup>

[...] Les deux exigences capitales d'une telle idéalisation de la théorie de la vérité sont : (1) que la vérité est indépendante de la justification ici et maintenant, mais pas indépendante de *toute* possibilité de justification. Soutenir qu'un énoncé est vrai, c'est soutenir qu'il pourrait être justifié ; (2) que l'on attend de la vérité qu'elle soit stable, ou « convergente » ; si soit un énoncé *soit* sa négation pourrait être justifié, même si les conditions étaient aussi idéales qu'on puisse espérer atteindre, il n'y aurait pas de sens à penser à cet énoncé comme *ayant* une valeur de vérité.<sup>217</sup>

L'analogie que prend Putnam est celle des « plans sans frottements » en physique : nous stipulons l'existence de plans sans frottements (des conditions épistémiques idéales) alors même que nous n'obtenons jamais de plans sans frottements (alors même que nous ne pouvons atteindre ces conditions), seulement ce passage à la limite n'a pas, au contraire du réalisme métaphysique, comme conséquence fâcheuse mais possible que *tout* ce que nous estimons vrai puisse se révéler faux : nous pouvons être très proches des conditions épistémiques idéales comme nous pouvons approximer de très près des plans sans frottements, il est donc « payant » (*cash-value*) de supposer leur existence.<sup>218</sup> La vérité est donc dans la continuité de nos pratiques et actes de vérités. Ici encore, tout ne peut pas être perdu.

Un des problèmes que pose cette conception soulevé par P. Jacob<sup>219</sup> est que si pour l'internaliste ce qui est vrai c'est ce qu'il est rationnellement acceptable de dire dans des conditions épistémiques idéales, n'est-il pas alors forcé d'admettre précisément un des points centraux du réalisme métaphysique qu'il rejetait, à savoir l'unicité de la théorie vraie sur le monde ? Le réaliste interne, on s'en souvient, rejette la tresse des thèses du

---

<sup>216</sup> « Reference and Truth » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 84-7.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>218</sup> *Raison, Vérité et Histoire*. p. 68.

<sup>219</sup> JACOB (P.), « Justification éthique et justification scientifique » in *Éthique et philosophie politique*. p. 231-232.

réaliste métaphysique : le monde est constitué d'un ensemble fixe d'objets indépendants de l'esprit, il n'existe qu'une et une seule façon de décrire ce monde, la vérité est la correspondance entre cette description et ce monde.<sup>220</sup> Ici donc, une conséquence qui semble suivre de la conception épistémique de la vérité-idéalisation serait qu'à terme (à la fin ou à la limite de l'enquête, pour utiliser les termes de C. S. Peirce) la façon dont on décrit le monde serait *la seule façon* de décrire le monde. S'agit-il d'une conséquence du réalisme interne ? Cette propriété d'objectivité que souhaite conserver Putnam n'a-t-elle pas comme effet pervers le retour par la fenêtre de la demeure philosophique du réalisme métaphysique que l'on avait chassé par la porte ? A cela, Putnam répond : « *Pas si vite !* ».<sup>221</sup> En effet, l'objectivité est *une* des propriétés qui sont à ses yeux fondamentales, mais elle n'est pas la seule. Son salut face à cette objection va donc se situer dans le second phénomène, celui à qui il a donné le nom de « relativité conceptuelle ».

### **3.6.2 La relativité conceptuelle**

Si l'objectivité est d'une manière ou d'une autre une propriété requise par la plupart des analyses sur la vérité, Putnam tient la relativité conceptuelle pour un laissé-pour-compte des considérations philosophiques. Il insiste en conséquence fréquemment sur son importance.<sup>222</sup> Qu'est-ce que la relativité conceptuelle ? Celle-ci fonctionne en deux temps. Elle commence d'abord par un constat : il arrive que nous ayons pour une situation plusieurs options de descriptions incompatibles entre elles. Il s'agit ensuite de remarquer que l'on ne peut pas dire de ces options qu'il y en ait une « meilleure » que les autres puisque chacune d'elles est susceptible d'être interprétée dans les termes des autres. *Mais* ces options ne peuvent toutefois pas simplement être conjointes parce qu'elles sont malgré tout incompatibles entre elles.<sup>223</sup>

Putnam fournit beaucoup d'exemples pour illustrer ce point. Supposons que dans une pièce il n'y ait qu'une chaise et une table sur laquelle se trouve une lampe. Quand on ne donne pas un ton métaphysique (une direction spéculative) à la question « combien d'objets y a-t-il dans cette pièce ? », la réponse va de soi : il y a trois objets. Nous

---

<sup>220</sup> Cf. *Supra*. p. 10.

<sup>221</sup> *Representation and Reality*. p. 110. « *Not so fast !* »

<sup>222</sup> Notamment : *Raison, vérité et histoire* p. 85-87 ; *The many faces of Realism*. p. 17 *sqq.*, 29-38 ; *Representation and Reality*. p. 110 *sqq.* ; *Le réalisme à visage humain*. p. 11-15, 141, 240 ; *Renewing Philosophy*, p. 115-133 ; « Equivalence » in *Philosophical Papers vol.3*.

<sup>223</sup> Cf. MUELLER (A.) & FINE (A.), « Realism, Beyond Miracles » in BEN-MENACHEM (Y.) (Ed), *Hilary Putnam*, Cambridge University Press, 2005, p. 85.

répondons qu'il y a trois objets parce que l'usage ordinaire du concept d'objet est celui que nous avons évoqué plus haut, un objet est généralement un objet manufacturé, et il se trouve y en avoir trois dans cette pièce. Mais il peut exister d'autres usages du concept d'objet : si par exemple nous suivons certains logiciens polonais, il existe pour chaque paire de particuliers un objet qui est leur somme, nous avons alors sept objets dans la pièce. Nous sommes donc en quelque sorte face à deux mondes bien distincts : dans le premier, nous trouvons une chaise, une table et une lampe. Dans le second, il y a une chaise, une table, une lampe, une somme de chaise et de table, une somme de chaise et de lampe, une somme de table et de lampe, et enfin une somme de chaise, de table et de lampe. Manifestement, ces deux mondes sont incompatibles quant à leurs engagements existentiels.

Y en a-t-il un qui soit plus « vrai » que l'autre ? Dans cet exemple, il y a la remarque sur l'usage ordinaire du concept d'objet qui pèse sur notre jugement (il y a trois objets). Mais rappelons-le, pour le réaliste métaphysique (qui cherche un « point de vue du monde »), les objets ordinaires n'existent pas vraiment. Prenons donc le même exemple, mais plus abstraitement et posons la même question pour un monde dans lequel se trouvent trois individus,  $x_1$ ,  $x_2$  et  $x_3$  (trois particules élémentaires par exemple). Combien y a-t-il d'objets ? Même si l'on convoque la notion logique d'objet comme valeur de variable de quantification, la réponse est toujours indéterminée : est-ce qu'il y a un objet qui est la somme (dite méréologique) de  $x_1$  et  $x_2$  ? Qu'est-ce qui joue *contre* l'existence d'un tel objet ?<sup>224</sup> Le réaliste métaphysique peut toujours dire *qu'il n'y a pas* d'objets mais seulement des individus (au sens propre donc, *individuum*), ce qui pourrait ainsi lui permettre d'expliquer pourquoi, s'il devait répondre à la question, il répondrait « trois ». Mais contre ce réquisit métaphysique, il faut remarquer qu'en conséquence, en plus de renoncer à tous les objets ordinaires, son requérant renonce du même coup à tous les objets scientifiques (les systèmes solaires, les corps, les animaux, etc.) ; ainsi les galaxies n'existent pas. Nous devons donc renoncer à *toute chose*. Mais si nous renonçons à toute chose, nous renonçons aussi au passage au discours sur les individus (un discours est une chose). Ce qui souligne une nouvelle fois le problème de l'intentionnalité pour le réaliste métaphysique. En quelque sorte, tout se passe comme s'il rejetait la notion même d'existence (pour la réserver à des mystérieux individus). Si l'on reconnaît au contraire que certaines choses existent (j'existe, cette chaise existe, le soleil existe, etc.), alors *au*

---

<sup>224</sup> « Realism and Reasonableness » in *The many faces of Realism*, p. 35.

*nom de quoi* doit-on refuser que la somme (non abstraite, le « groupe ») d'une de ces choses et d'une autre existe, elle aussi ? La conclusion que tire Putnam est qu'on ne peut pas compter les choses avant d'avoir décrété ce qu'on comptait comme une chose ; il faut d'abord décréter ce qu'on compte pour une chose avant de pouvoir compter les choses. Il est donc impossible de compter dans le monde les choses *sans plus*. La question de l'existence sans plus n'a donc pas de sens. Enfin, la notion métaphysique de « tous les objets » se révèle en conséquence n'avoir pas plus de sens. Ces choses sans plus sont pourtant celles qu'attend l'imagerie du réaliste métaphysique. Comme le note V. Descombes (ici à partir du cas d'une peinture figurative, mais le point est le même : le réaliste aimerait voir le monde comme un tableau),<sup>225</sup>

L'impossibilité [de dénombrer les représentations sur la peinture] ne tient donc pas au fait que les représentations soient justement des représentations, et non pas des choses. Car l'impossibilité serait la même s'il nous fallait dénombrer des choses dans une partie, même étroitement circonscrite, du monde. On ne peut pas dire combien il y a de choses (d'entités, d'existences distinctes) dans l'événement historique de l'enlèvement des Sabines. Par conséquent, dans un cas comme dans l'autre, l'impossibilité tient aux concepts eux-mêmes. S'il est impossible de compter des choses, ce n'est pas parce qu'il n'y aurait pas plusieurs choses, ou parce que les choses seraient essentiellement fuyantes, mais parce que le concept de chose n'est pas destiné à être appliqué dans un exercice de dénombrement. Il en va de même du concept de signification. Ce concept n'offre pas de critère d'identité.<sup>226</sup>

La réponse quant à la question de savoir combien il y a d'objets dépend, selon Putnam, entièrement de ce que l'on entend par « objet » et (donc) par « il y a » : la signification d'« objet » et la signification du quantificateur existentiel ne sont ni déterminées par elles-mêmes ni par le monde.<sup>227</sup> Elles requièrent une convention. C'est une convention qui est à même de fournir un *critère* d'identité. Il s'ensuit que tout ce que l'on voudra considérer comme paradigmatiquement « réel » comporte des aspects conventionnels.<sup>228</sup> Mais qu'il y ait ici des aspects conventionnels ne revient pas à dire, poussé par l'idée qu'il n'y a pas d'objets indépendants d'un schème conceptuel (condition de possibilité de l'existence d'objets donc), qu'il n'y a *que* des schèmes conceptuels :

---

<sup>225</sup> Cf. *Supra* p. 27.

<sup>226</sup> DESCOMBES (V.) *La denrée mentale*, p. 325-326. Il s'agit là d'un point sur lequel ont insisté des auteurs comme G. Frege et P. Geach.

<sup>227</sup> « Is There Still Anything to Say about Reality and Truth? » in *The Many Faces of Realism*, p. 19.

<sup>228</sup> « Le réalisme à visage humain » in *Le réalisme à visage humain*, p. 142.

L'alternative à cette idée n'est pas le point de vue, d'une certaine manière inconcevable, selon lequel tout *n'est que* langage. Nous pouvons et nous devons insister sur l'idée que certains faits nous sont à découvrir et non pas à légiférer. Mais c'est une chose qui doit être dite une fois que l'on a adopté une manière de parler, un langage, un « schème conceptuel ». Parler de « faits » sans spécifier le langage à utiliser c'est parler de rien ; le terme « fait » n'a pas plus son usage fixé par la Réalité elle-même que le terme « existe » ou que le terme « objet ». <sup>229</sup>

Pour reprendre l'image de Quine dans *les deux dogmes de l'empirisme*, nos exemplaires de ce qui est paradigmatiquement réel sont « gris », noir par le monde, blanc par ces aspects conventionnels. Putnam, on l'a vu, n'est donc pas absolument conventionnaliste : tout n'est pas arbitraire. Mais il n'aboutit toutefois pas aux conclusions de Nelson Goodman pour qui l'existence de versions différentes est, si l'on reconnaît que deux versions incompatibles ne peuvent pas être toutes les deux vraies du même monde, la preuve de l'existence de plusieurs mondes. Un autre exemple que prend souvent Putnam et qu'utilise justement Goodman <sup>230</sup> est celui de la controverse sur la nature des points du plan euclidien ou plus récemment des points de l'espace-temps. Ceux-ci peuvent à la fois être formalisés comme des entités concrètes ou bien comme des « simples limites ». <sup>231</sup> Ici encore, nous avons des « mondes en conflit » ; les engagements existentiels y sont très différents : y a-t-il une formalisation qui soit plus « vraie » que l'autre ? Encore un autre exemple : on sait depuis Frege et Russell, que la théorie des nombres est interprétable dans la théorie des ensembles, alors y a-t-il *vraiment* des ensembles ou *vraiment* des nombres ? <sup>232</sup> La réponse de Putnam à ces questions est de dire que puisque ces descriptions sont *équivalentes* (« contextuellement mutuellement relativement interprétables »), <sup>233</sup> elles sont donc toutes aussi vraies (justes, correctes) les unes que les autres. Mais si elles sont équivalentes, c'est qu'elles portent sur *le même monde*. On ne dirait pas que ces versions sont équivalentes si elles portaient sur différents mondes. Les versions sont traduisibles et représentent les mêmes situations, sans emphase métaphysique. Ici encore, Putnam reconnaît l'existence d'un langage familier qui est *déjà*

---

<sup>229</sup> « Realism and Reasonableness » in *The many faces of Realism*, p. 36 ; voir aussi « Le réalisme à visage humain » in *Le réalisme à visage humain*, p. 142 ; « Une défense du réalisme interne » in *Le réalisme à visage humain*, p. 160 ; « Equivalence » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 42.

<sup>230</sup> GOODMAN (N.), *Ways of worldmaking*, p. 114.

<sup>231</sup> « Irréalisme and deconstruction » in *Renewing Philosophy*, p. 115.

<sup>232</sup> « Vérité et convention » in *Le réalisme à visage humain*, p. 247.

<sup>233</sup> « Equivalence » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 38.



en place,<sup>234</sup> et c'est grâce à celui-ci que nous pouvons dire (sans être condamné à soutenir une quelconque position métaphysique) qu'il s'agit de la même situation. Ce point fait donc écho à la conclusion tirée du cas des cerveaux dans une cuve : l'usage fixe d'abord l'interprétation.

Il est donc très important de bien voir que la relativité conceptuelle n'a pas les conséquences (auto-réfutantes) du relativisme : on ne dit pas qu'il n'y a pas (en quelque sens que ce soit) de vérité, on dit simplement que pour qu'il y ait de la vérité, il faut situer le cadre conceptuel à partir duquel les vérités peuvent surgir. Putnam ne cesse de le répéter, la réponse à la question « combien d'objets y a-t-il dans cette pièce ? » à condition de s'être entendu sur ce qu'on entendait par « objet » n'est *pas du tout* une affaire de convention.<sup>235</sup> La relativité conceptuelle, c'est donc si l'on peut dire, une forme de relativisme sans l'abandon de la notion de vérité qui l'accompagne habituellement.<sup>236</sup> Pour utiliser une image empruntée à la relativité restreinte, disons que la transformation de Lorentz du phénomène de la relativité conceptuelle est la notion de vérité. Mais comment le réaliste interne voit-il la vérité ? Car on le sait, il rejette la théorie de la vérité-copie (ou correspondance).

La « vérité » est pour l'internaliste une sorte d'acceptabilité rationnelle (idéalisée) – une sorte de cohérence idéale de nos croyances entre elles et avec nos expériences *telles qu'elles sont représentées dans notre système de croyances* – et non une correspondance avec des « états de choses » indépendants de l'esprit ou du discours.<sup>237</sup>

On comprend donc mieux pourquoi des descriptions incompatibles peuvent être « vraies » simultanément : rien (dans cette notion de vérité) n'empêche l'existence de schèmes conceptuels également cohérents avec nos croyances.<sup>238</sup> S'il n'y a plus de modèle à copier, s'il n'y a pas de sens privilégié d'« objet », il n'y a plus alors une et une seule direction à nos constructions de descriptions. On le voit, la relativité conceptuelle est au centre de la position internaliste :

---

<sup>234</sup> « Irrealism and deconstruction » in *Renewing Philosophy*, p. 117.

<sup>235</sup> « Is There Still Anything to Say about Reality and Truth? » in *The Many Faces of Realism*, p. 20.

<sup>236</sup> « Is There Still Anything to Say about Reality and Truth? » in *The Many Faces of Realism*, p.17.

<sup>237</sup> *Raison, vérité et histoire*, p. 61.

<sup>238</sup> *Raison, vérité et histoire*, p. 86.

Je l'appellerai [la point de vue qu'il défend] *internalisme*, parce que ce qui en est caractéristique, c'est de soutenir que la question « *De quels objets le monde est-il fait ?* » n'a de sens que dans une théorie ou une description.<sup>239</sup>

La première conséquence est donc, comme nous l'avons vu, qu'il y a une forme revendiquée de *pluralisme* dans le réalisme interne : il autorise qu'il y ait plusieurs « versions » de ce que l'on considère être la même situation. D'une manière corollaire, il y a des questions qui ne peuvent pas avoir de réponses, précisément parce qu'elles dépassent tout rapport avec une notion sensée de vérité. Nous avons déjà évoqué le type de questions que Putnam considère inintelligible : existe-t-il des points absolus de l'espace-temps ? Les nombres sont-ils vraiment des ensembles ? De combien d'objets le monde est-il fait ? Existe-t-il une théorie idéale de l'interprétation ? La chaise est-elle identique à la portion d'espace-temps qu'elle occupe ou au groupe d'atomes qui la composent ? Vouloir répondre à ces questions en prétendant rapporter un fait ultime (vrai), c'est outrepasser la notion de garantie qui est essentiellement interdépendante de la notion de vérité. Comme le souligne Putnam, on ne peut pas dire quelles sortes de choses rendraient vraies (ou fausses) les réponses à de telles interrogations. C'est ce qui les distingue radicalement des questions dont les réponses ne seront peut-être par ailleurs jamais atteintes : existe-t-il des êtres intelligents ailleurs que sur la Terre ? Y a-t-il une suite de sept cent soixante dix sept « 7 » dans les décimales de  $\pi$  ? Y avait-il à l'endroit où se trouve actuellement ma maison, il y a trente mille ans et trois minutes, un tigre aux dents en forme de sabre en train de faire sa toilette ? Nous savons à l'inverse quelle sorte de choses permettraient de répondre à ces interrogations.<sup>240</sup> Nous savons donc *ce que serait* une réponse à ces questions.

Mais le réalisme interne n'est ni une forme de réductionnisme, ni une forme de vérificationnisme positiviste. Il n'est pas réductionniste parce qu'il considère qu'il n'y a pas entre la notion de vérité et celle d'acceptabilité rationnelle idéalisée une réduction de la première à la seconde. Les conditions épistémiques sont « idéales » ou « meilleures » que d'autres parce que certains énoncés sont *vrais*.<sup>241</sup> Il n'est pas positiviste (« les énoncés “invérifiables en principe” sont dénués de sens ») car il n'y a pas de critère

---

<sup>239</sup> *Raison, vérité et histoire*, p. 61.

<sup>240</sup> *Le réalisme à visage humain*, p. 11 ; « Une défense du réalisme interne » in *Le réalisme à visage humain*, p. 162.

<sup>241</sup> *Representation and Reality*, p. 115.

vérificationniste de la signification, et cela à la fois en vertu de l'abandon de la dichotomie analytique/synthétique, mais aussi par l'abandon du physicalisme.<sup>242</sup>

La conception de la vérité que défend Putnam et sur lequel s'appuie son réalisme interne est donc réaliste mais non métaphysique (elle ne transcende pas l'usage possible et n'est pas nécessairement unique) et internaliste mais non subjectiviste ou relativiste (elle n'est ni déterminée par la majorité, ni par le temps).<sup>243</sup> Une image souvent citée qu'utilise Putnam pour décrire son « point de vue » est la suivante : « Si l'on doit parler en termes métaphoriques, que la métaphore soit la suivante : l'esprit et le monde construisent conjointement l'esprit et le monde. (Ou, pour rendre la métaphore encore plus hégélienne, l'Univers construit l'Univers – et les esprits jouent – collectivement – un rôle spécial dans cette construction.) ».<sup>244</sup> On trouve sa justification ailleurs, ramassée en une phrase :

Ce que je suis donc en train de dire, c'est que les éléments de ce que nous appelons le « langage » ou l'« esprit » pénètrent si profondément dans ce que nous appelons la « réalité » que le projet même qui consisterait à nous représenter comme des « cartographes » de quelque chose d'« indépendant du langage » est fatalement compromis dès le départ.<sup>245</sup>

C'est donc le rejet du « point de vue du spectateur » en épistémologie comme en métaphysique qui est caractéristique du réalisme interne. Tout comme il ne peut y avoir de pièce sans acteurs, il ne peut y avoir de monde sans acteurs. Le réalisme interne insiste donc sur l'interdépendance du monde et de l'esprit. Il y a notamment un parallèle dans ce traitement de la vérité avec la nouvelle théorie de la référence : de la même façon qu'il n'y a pas de sens à se demander si ce que nous appelons de l'eau pourrait ne pas être de l'eau (parce que c'est précisément *ce que nous* appelons de l'eau qui *est* de l'eau), il n'y a pas de sens à abstraire le concept de vérité des sphères dans lesquelles il fait occurrence.<sup>246</sup> C'est en outre par ce parallèle que le réalisme interne évite l'attribution de l'étiquette idéaliste : la notion de « conditions épistémiques » (idéales, bonnes, meilleures ou pires) est une notion « *world-involving* ». <sup>247</sup> « Tout comme la nature objective de l'environnement contribue à fixer la référence des termes, elle contribue aussi à fixer les conditions de vérité objectives des phrases, mais pas à la manière réaliste

---

<sup>242</sup> *Le réalisme à visage humain*, p. 11-12.

<sup>243</sup> « Pourquoi des philosophes ? » in *Le Réalisme à visage humain*, p. 265.

<sup>244</sup> *Raison, vérité et histoire*, p. 9.

<sup>245</sup> « Le réalisme à visage humain » in *Le réalisme à visage humain*, p. 144.

<sup>246</sup> « Reference and Truth » in *Philosophical Papers vol.3*, p. 85-86.

<sup>247</sup> *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, p. 18.

métaphysique ».<sup>248</sup> Car ces sphères sont bien des sphères *humaines* ; analyser informellement<sup>249</sup> des notions abstraites comme celles de vérité ou d'intentionnalité doit donc répondre à l'exigence principale, selon Putnam, de la philosophie, qui est de « trouver une image qui nous permette de donner sens aux phénomènes de l'intérieur de notre monde et de notre pratique, plutôt que de chercher le point de vue de l'œil de Dieu ».<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> « Reference and Truth » in *Philosophical Papers*, vol. 3, p. 86.

<sup>249</sup> *Raison, vérité et histoire*, p. 68 : « [...] je ne cherche pas à donner une *définition* formelle de la vérité mais à analyser informellement le concept ».

<sup>250</sup> *Representation and Reality*, p. 109.

## Conclusion

L'image non-relativiste, non-réductionniste, non-idéaliste, non-causaliste et non-métaphysique que propose Putnam sous le nom de « réalisme interne » est avant tout, nous l'avons dit, le reste de la soustraction des prétentions métaphysiques inhérentes à la position réaliste. Nous avons présenté cette soustraction en montrant comment Putnam, en partant des présupposés réalistes, aboutissait à des conclusions inacceptables, de quelque façon que le réaliste puisse espérer prendre son propre problème du lien entre les mots et les choses. Le réaliste pose en effet d'une manière ou d'une autre la question de la référence (ou de la compréhension) « heureuse », la référence qui « réussit », qui atteint sa cible (la chose en soi) et cela en raison même de son ontologie. Pour utiliser le vocabulaire de Putnam, nous avons d'abord constaté l'échec de la théorie de la « référence-similarité », puis l'échec de la théorie de la « vérité-correspondance », nous avons enfin sommairement exposé le point de vue du « réalisme interne ».

Mais la troisième voie que souhaite suivre Putnam est par ailleurs, de son propre aveu, funambulesque, elle est celle du fil du rasoir entre deux familles de positions (réalistes et anti-réalistes) qui partagent malgré tout une image commune qui donne à ces deux familles une même direction. En rejetant par la suite le label « réalisme interne », <sup>251</sup> c'est cette image que Putnam souhaite abandonner et sa troisième voie se transforme donc naturellement en changement de cap. L'image commune en question que Putnam reconnaît dans ces familles de positions philosophiques, et dans laquelle il était encore selon lui prisonnier lors de ses formulations du réalisme interne est celle, en philosophie de l'esprit, d'une « interface » entre le monde et nos pensées sur le monde. Il fait remonter l'origine de cette image à Descartes mais en attribue l'aspect spécifiquement contemporain (ce qu'on entend et sous-entend aujourd'hui lorsque l'on parle – en philosophe – d'esprit) à la tradition empiriste anglaise, Berkeley et Hume en particulier. <sup>252</sup> Dans l'image « cartésienne » de l'esprit, ce dernier entretient des relations *cognitives* avec des expériences *internes*. Ces expériences internes sont quant à elles en relation *causale*

---

<sup>251</sup> Même s'il regrette d'ailleurs assez vite cette appellation, précisément dès *The many faces of Realism* : (« J'aurais du l'appeler réalisme pragmatique ! » p. 17.), Putnam rejette explicitement le réalisme interne plus tard, en renonçant à la conception de l'esprit comme séparé par le monde par une interface, conception que nous évoquons par la suite.

<sup>252</sup> « How Old Is the Mind ? » in *Words and Life*, p. 8 *sqq.*

avec le monde. Il y a donc cette « interface » entre le monde et l'esprit qui provoque la rupture épistémologique qui mène à son tour inévitablement à la question de savoir comment les mots (ou plus généralement les phénomènes mentaux intentionnels) peuvent s'accrocher au monde. Qu'est-ce qui donne aux pensées, alors même qu'elles n'entretiennent de « relation directe » qu'avec un ensemble de phénomènes internes (des « *sense data* », des « *qualia* », des « impressions », des « sensations », des « expériences », etc.), la garantie de leurs prétentions externalistes ?<sup>253</sup> En identifiant ces phénomènes internes à des états ou des processus du cerveau, on évite certainement le problème classique de savoir comment un événement matériel peut causer un événement immatériel<sup>254</sup> (les objets affectent les sens, qui affectent à leur tour le cerveau, qui à son tour – et ici se situe le problème – affecte l'esprit), on aboutit alors à cette image que Putnam qualifie de « *Cartesianism cum Materialism* » (la rupture moins la différence de nature), mais on n'évite ni le problème de la perception de ces phénomènes (comment un processus ou un état cérébral « devient » une « perception » ?) ni le problème plus fondamental de savoir *ce qu'on a au juste identifié* dans cette identification supposée.<sup>255</sup>

On comprend alors pourquoi la référence pose un si grand problème, elle est pensée comme un processus en deux temps : de l'esprit à l'interface, de l'interface au monde. Pour le réaliste métaphysique, c'est le deuxième moment du processus qui pose problème ; pour Putnam, c'est cette image même qui *impose* le problème, et ses résolutions à la manière réaliste métaphysique (nous pouvons accéder au monde tel qu'il est en lui-même et le comparer au langage (tel qu'il est en lui-même)) ou bien à la manière anti-réaliste (nous ne pouvons pas sortir de nos cadres conceptuels, et comparer d'un côté le monde avec de l'autre l'esprit) relèvent de la même *inintelligibilité*.<sup>256</sup> C'est en somme *parce qu'on ne pouvait concevoir la perception que comme un processus indirect* que la question de l'intentionnalité s'est posée avec autant de force.<sup>257</sup> Putnam se démarque corrélativement de R. Rorty dont les points sur lesquels celui-ci dit s'accorder avec Putnam représentent pour ce dernier précisément les points symptomatiques du problème dans la formulation et l'affirmation du réalisme interne.<sup>258</sup> Car on peut comprendre le réalisme interne comme une image des limites, de la limitation, une image dans laquelle si

<sup>253</sup> Cf. *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, p. 30.

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 31 *sqq.*

<sup>256</sup> « The Question of Realism » in *Words and Life*, p.300.

<sup>257</sup> Cf. *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, p. 43.

<sup>258</sup> « Introduction by James Conant » in *Words and Life*, p. xxv.

cela ne fait pas de sens de parler du monde en soi, c'est avant tout parce qu'on ne peut pas sortir ou s'échapper de nos pratiques, de notre peau, de notre langage, de notre pensée (d'où la conséquence visant à restreindre notre réalisme à ce que nous avons, de l'intérieur de ce que nous avons. C'est d'ailleurs ce qu'inspire l'adjectif même d'*interne*). Nos pratiques (et nos usages du langage) nous imposent une position (« épistémologique ») que nous sommes condamnés à occuper.<sup>259</sup> Mais si l'on suit les critiques que mène Putnam contre le réalisme métaphysique, on ne doit pas conclure qu'il s'agit en définitive d'une position fautive (dont la négation serait par conséquent vraie), mais bien qu'il ne s'agit même pas d'une position (raison pour laquelle il insiste de plus en plus sur le fait que sa critique était destinée à souligner une incohérence et non une inconsistance dans le réalisme métaphysique). Putnam revient donc par la suite sur certaines de ses propres formulations du réalisme interne, et accentue l'idée que l'entreprise réaliste métaphysique n'est pas victime d'une impossibilité mais coupable d'*inintelligibilité*.

Dire par exemple que le réalisme est comme le relativisme, mais d'une manière différente, « une tentative impossible pour avoir sur le monde un point de vue de nulle part »<sup>260</sup> suggère que l'on peut (quand même) trouver une certaine légitimité dans le réalisme métaphysique, mais que celui-ci doit (malheureusement) faire face à une impossibilité de fait : il se trouve qu'il est impossible d'avoir sur le monde un point de vue de nulle part.<sup>261</sup> Mais les critiques de Putnam ne doivent pas suggérer que l'on a *découvert* quelque chose (l'impossibilité en question, « après vérification »), mais plutôt que l'on *n'a pas compris* quelque chose (le réalisme métaphysique). Si nous n'avons même pas compris ce que dit le réalisme métaphysique, nous ne pouvons pas plus dire que nous avons compris (ou pire, que nous adoptons) sa négation, nous pouvons dire en revanche que nous avons compris que nous ne le comprenions pas.

De la même façon, dire que l'idéalisme est évité en invoquant la notion « *world-involving* » de situations épistémiques « suffisamment bonnes » (notion que Putnam a rapidement substitué à celle de « situations épistémiques idéales » des premières

---

<sup>259</sup> « L'objectivité et la distinction entre science et éthique » in *Le réalisme à visage humain*, p. 351. « Il y a une troisième possibilité : c'est d'accepter la position que nous sommes voués à occuper de toute façon, celle d'êtres qui ne peuvent avoir un point de vue sur le monde qui ne réfléchisse pas nos intérêts et nos valeurs, mais qui ne peuvent malgré tout s'empêcher de trouver que certaines visions du monde – et, en l'occurrence, que certains intérêts et que certaines valeurs – sont meilleures que d'autres. »

<sup>260</sup> « Le réalisme à visage humain » in *Le réalisme à visage humain*, p. 144.

<sup>261</sup> « The Question of Realism » in *Words and Life*, p. 299.

formulations du réalisme interne) est moins une solution qu'une façon de faire reculer le problème : de quel sorte d'accès à ces situations épistémiques disposons-nous ?<sup>262</sup>

Le passage par Rorty de l'inintelligibilité du réalisme métaphysique au rejet de toute notion de représentation (le rejet de l'idée que nos mots et nos pensées renvoient à quelque chose d'autre qu'à eux-mêmes) est selon Putnam la « trace d'un élan réaliste métaphysique déçu ».<sup>263</sup> Non seulement nos mots représentent quelque chose d'autre qu'eux-mêmes – à l'intérieur du langage et dans la vie le mot « lapin » n'est pas équivalent à « lapin » – mais nous pouvons en plus expérimenter les lapins (« ce matin j'ai vu un lapin »). Putnam en appelle, pour cela, à une « seconde naïveté » où la perception est l'expérience *non médiatisée* de notre environnement. Une position où c'est une *personne* qui est le sujet de la perception (et non un groupe de neurones par exemple).<sup>264</sup> Car la perception est déjà « l'exercice d'une capacité », et on ne peut pas identifier l'exercice d'une capacité à un état (ou processus) cérébral (même si cet état ou processus cérébral est nécessaire pour avoir cette capacité). Percevoir, c'est déjà agir. Symétriquement, dans la théorie « cartésienne » de l'esprit, la nature de la *conception* est aussi divisée par une interface : l'esprit, lorsqu'il imagine une chose, produit une « image mentale » qui est censée jouer le même rôle que les « impressions » dans le cas d'une image physique.<sup>265</sup> Mais on remarque que concevoir ou comprendre quelque chose, ce n'est pas ajouter une interprétation à un « brut » (des marques, des sons, des *sense data*), c'est percevoir l'interprétation *dans* le « brut ».<sup>266</sup> C'est donc que le « brut » supposé n'est justement pas « brut » dans l'image mentale, une image mentale n'est jamais ambiguë.

Cette « naïveté » à laquelle Putnam nous convie passe par une reconsidération de ce qu'est l'esprit. On peut et on doit d'abord dire ce qu'il n'est pas : il n'est pas une chose ; si l'on pose que l'esprit est une chose, alors apparaissent nécessairement des contraintes physiques qui mènent à la conception interface du rapport entre le monde et l'esprit : par exemple que les vibrations de l'air frappent le tympan (et non l'esprit), que nous ayons des « organes » des sens, un système nerveux, etc. Ces contraintes physiques semblent en effet saper la possibilité d'une « immaculée perception », d'une perception

---

<sup>262</sup> *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, p. 17.

<sup>263</sup> « The Question of Realism » in *Words and Life*, p. 299.

<sup>264</sup> « Realism without Absolutes » in *Words and Life*, p. 288.

<sup>265</sup> *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, p. 45.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 46.



« immédiate ».<sup>267</sup> Dans la conception interface du rapport entre le monde et l'esprit, ce dernier (ou une partie de ce dernier) est en quelque sorte « spectateur », séparé par l'écran de la sensibilité, il l'observe assis sur le fauteuil de la conscience. C'est précisément cette image qu'il faut rejeter, rejeter le « point de vue du spectateur » cette fois en philosophie de l'esprit, rejeter l'idée que la pensée puisse être une activité « *freestanding* », rejet qui se situe dans une perspective wittgensteinienne<sup>268</sup> et marque le nouveau départ de Putnam vers ce qu'il appelle un « réalisme naturel » ou un « réalisme du sens commun » et un retour vers le « monde de la vie ».

Les pensées ne sont pas des symboles. Penser, ce n'est pas manipuler des symboles qui n'auraient aucun égard ou relation intrinsèque au monde hors de la tête.<sup>269</sup> L'esprit n'est ni une chose matérielle, ni une chose immatérielle, tout simplement parce que ce n'est pas une *chose*. Ce n'est pas un *organe* logé quelque part entre les deux oreilles. Selon Putnam, c'est un « système structuré de capacités impliquant des objets » (et comme la notion d'objet est indéfiniment « extensible » [*extendable*], la notion d'esprit l'est aussi).<sup>270</sup>

Parler d'esprit ce n'est pas parler d'une part immatérielle de nous mais plutôt d'une façon de décrire l'exercice de certaines capacités que nous possédons, des capacités qui dépendent [*supervene*] des activités de nos cerveaux ainsi que de toutes les diverses transactions avec l'environnement mais qui ne doivent pas être expliquées de façon réductrice en se servant du vocabulaire de la physique et de la biologie, ou même du vocabulaire des sciences de l'ordinateur.<sup>271</sup>

Pour reprendre et adapter sa formule célèbre, le slogan du nouveau réalisme « naturel » de Putnam pourrait sans doute être : « Faites comme vous voulez, l'esprit n'est tout simplement pas dans la tête ! ».

---

<sup>267</sup> « Realism without Absolutes » in *Words and Life*, p. 287.

<sup>268</sup> *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, p. 44-45. Cf. aussi BOUVERESSE (J.), *Langage, perception et réalité*, Tome 1, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1995, p. 26-35.

<sup>269</sup> « La question du réalisme » in *Words and Life*, p. 307.

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 305 *sqq.*

<sup>271</sup> *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, p. 38.

ANNEXE

Figure 1.

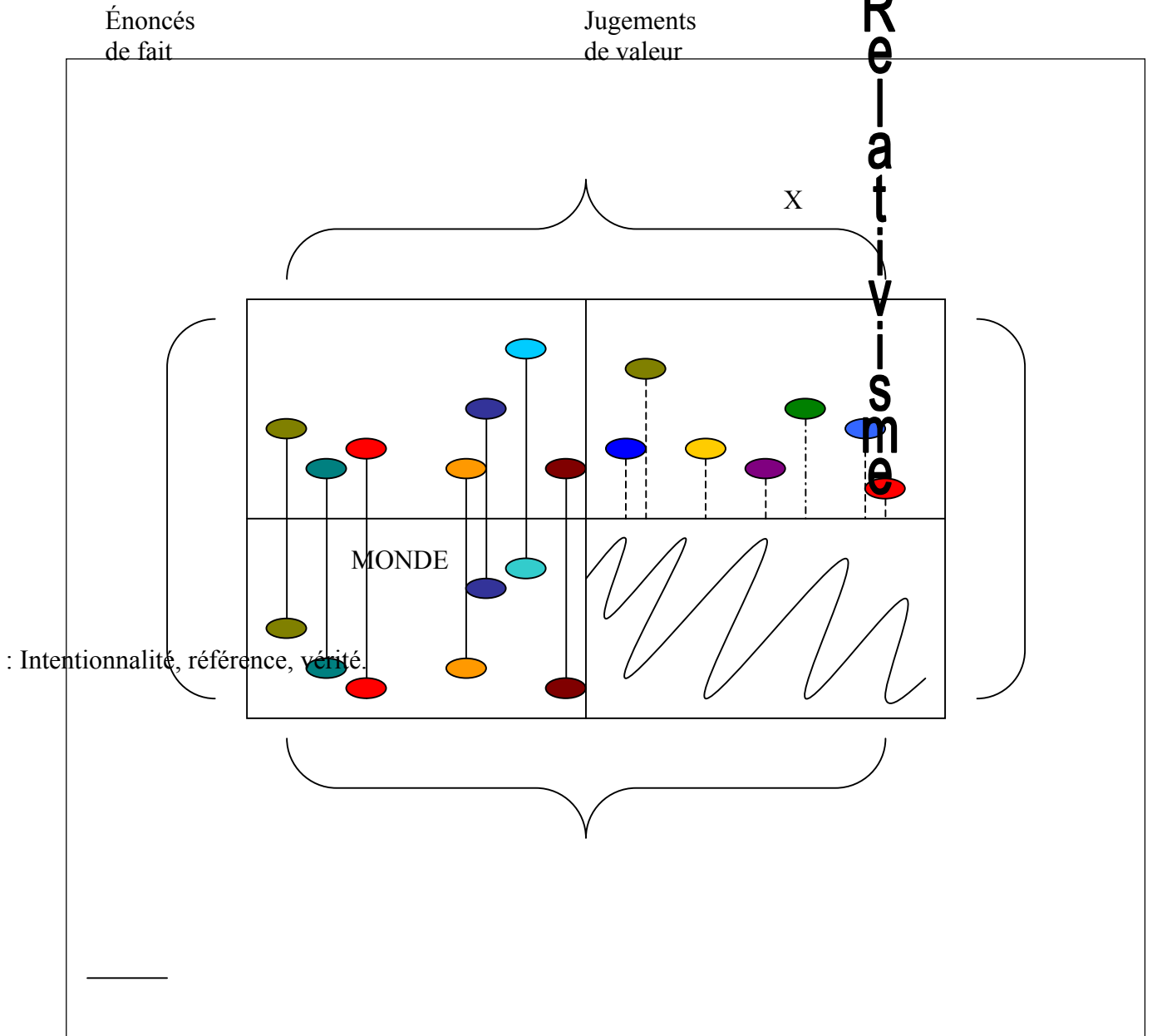


Figure 2.  
Enoncés  
de fait

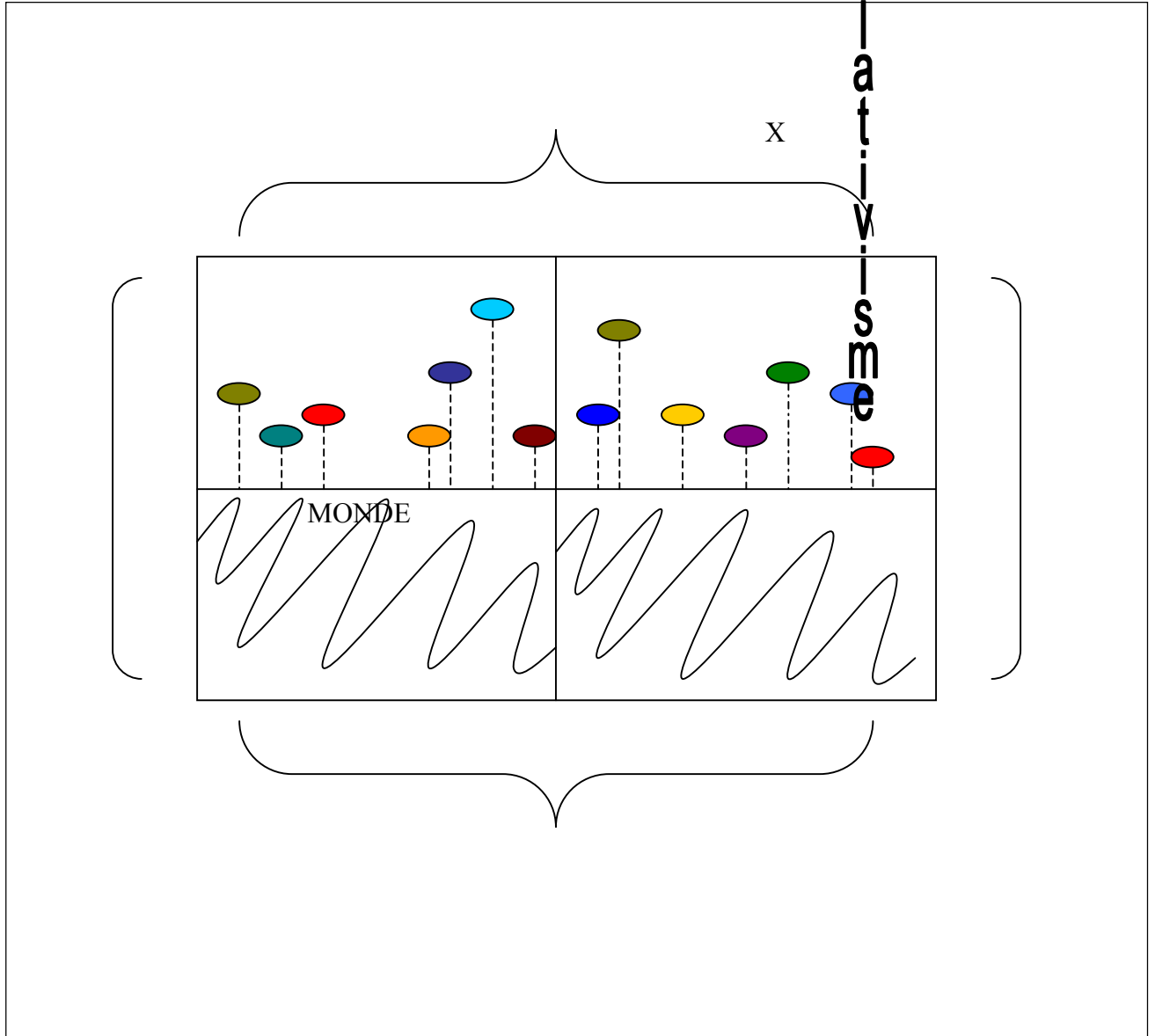
Jugements  
de valeur

essentiel

Realisation

X

X



## Bibliographie

### Œuvres de Putnam :

Pour une bibliographie complète, détaillée et mise à jour (en anglais) :  
< <http://www.pragmatism.org/putnam/> >.

PUTNAM (H.), *Philosophy of Logic*, New York, Harper and Row, 1971. Tr. Fr. Peccatte (P.), *Philosophie de la logique*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1996. Disponible sur Internet : < <http://peccatte.karefil.com/PhiLogique/PhiLogique.pdf> >.

PUTNAM (H.), *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers, vol. 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

PUTNAM (H.), *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

PUTNAM (H.), *Meaning and the Moral Sciences*, London, Routledge and Kegan Paul, 1978.

PUTNAM (H.), *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. Tr. Fr. Gerschenfeld (A.), *Raison, vérité et histoire*, Paris, Les Editions de minuit, 1984.

PUTNAM (H.), *Realism and Reason. Philosophical Papers, vol. 3*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

PUTNAM (H.), *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill., Open Court, 1987.

PUTNAM (H.), *Representation and Reality*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988. Tr. Fr. Tiercelin (C.), *Représentation et réalité*, Paris, Éditions Gallimard, 1990.

PUTNAM (H.), *Realism with a Human Face*. CONANT (J.) (Éd), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990. Tr. Fr. Tiercelin (C.), *Le réalisme à visage humain*, Aux Editions du Seuil, Paris, 1994.

PUTNAM (H.), *Renewing Philosophy*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.

PUTNAM (H.), *Définitions. Pourquoi ne peut-on pas « naturaliser » la raison*, Combas : Editions de l'Éclat, 1992.

PUTNAM (H.), *Words and Life*, CONANT (J.) (Éd), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994.

PUTNAM (H.), *Pragmatism: An Open Question*, Oxford, Blackwell, 1995.

PUTNAM (H.), *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, New York, Columbia University Press, 1999.

PUTNAM (H.), *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002. Tr. Fr. Caveribère (M.), Cometti (J.-P.), *Fait / Valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, Combas, Éditions de l'Éclat, 2004.

PUTNAM (H.), *Ethics Without Ontology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004.

Autres ouvrages cités :

BAYS (T.), *Reflections on Skolem's paradox*. Thèse disponible sur Internet : < <http://www.nd.edu/~tbays/papers/thesis.pdf> >.

BEN-MENACHEM (Y.) (Éd.), *Hilary Putnam*, Cambridge University Press, 2005.

BOUCHINDHOMME (C.), « Lire Hilary Putnam » in *Critique*, 1991, 47 (524-525) : 83-94.

BOUCHINDHOMME (C.), « De Porphyre à Putnam » in *Critique*, 1994, 50 (569) : 739-770.

BOUVERESSE (J.), *Langage, perception et réalité*, Tome1, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1995.

COMETTI (J.-P.) & TIERCELIN (C.) (Éds.) *Cent ans de philosophie américaine*, Pau, PUP, 2003.

DENNETT (D.) (Éd.), *The Philosophical Lexicon*, Blackwell Publishers, 1987. Disponible sur Internet : < <http://www.blackwellpublishing.com/lexicon/> >.

DESCOMBES (V.), *La denrée mentale*, Paris, Les éditions de minuit, 1995.

FISSETTE (D.) et POIRIER (P.) (Eds.) *Philosophie de l'esprit - II. Problèmes et perspectives*, Paris, Vrin, 2003.

GEACH (P.), *Reference and Generality*, Ithaca, Cornell University Press, 1980.

GOODMAN (N.), *Ways of worldmaking*, Indianapolis, Ind., Hackett, 1978. Tr. Fr. Popelard (M.-D.), *Manières de faire des mondes*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1992.

JACOB (P.) (Dir.), *De Vienne à Cambridge*, Paris, Gallimard, 1980.

JACOB (P.), « Justification éthique et justification scientifique » in *L'âge de la science. I. Éthique et philosophie politique*, Éditions Odile Jacob, 1988.

KRIPKE (S.), *Naming and Necessity*, Blackwell, 1980. Tr. Fr. Jacob (P.) et Recanati (F.), *La logique des noms propres*, Paris, Les éditions de minuit, 1982.

LAUGIER (S.), *Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd'hui*, Paris, PUF, 1999.

LOCKE (J.), *An Essay Concerning Human Understanding*, NIDDITCH (P.H.), (Éd), Oxford University Press, 1979. Tr. fr. *Essai sur l'entendement humain*, Vienne (J.-M.), Vrin, 2001-2003.

MARCONI (D.) *La philosophie du langage au XX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Éditions de l'éclat. 1997. Disponible sur Internet : < <http://www.lyber-eclat.net/lyber/marconi/langage.html> >.

MARTINICH (A.P.) & SOSA (D.) (Éds.), *A companion to analytic philosophy*, Blackwell publishers, 2001.

MOORE (A.W.), *The infinite*, Routledge, 2001 (2<sup>ème</sup> édition).

MURDOCH (I.), *The Sovereignty of Good*, Londres, Chatto & Windus, 1970. Tr. Fr. Pichevin (C.), *La souveraineté du bien*, Éditions de l'Eclat.

NADEAU (R.), *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, PUF, 1999.

NORRIS (C.) *Hilary Putnam. Realism, Reason, and the Uses of Uncertainty*, Manchester, Manchester University Press, 2002.

POULAIN (J.) (Dir.), *Critique de la raison phénoménologique, la transformation pragmatique*, Paris, les Editions du Cerf, 1991.

PUTNAM (R.A.) « Percevoir les faits et les valeurs » in COMETTI (J.-P.) & TIERCELIN (C.) (Éds.) *Cent ans de philosophie américaine*.

QUINE (W.V.O.), « Two dogmas of empiricism » in *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, 1953. Disponible sur Internet : < <http://www.ditext.com/quine/quine.html> >. Tr. Fr. JACOB (P.) « Les deux dogmes de l'empirisme » in *De Vienne à Cambridge*.

SCHLICK (M.) « *Meaning and Verification* » in *Philosophical Review* 1936, repris in *Philosophical Papers, vol. 2*, Reidel, Dordrecht, 1979.

SCHWARTZ (S.) (Éd.) *Naming, Necessity and Natural kinds*, London, Cornell UP, 1977.

TIERCELIN (C.), *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*, Paris, PUF, 2002.

TURING (A.) « Computing Machinery and Intelligence », *Mind*, 1950. Article disponible sur Internet : < <http://loebner.net/Prizef/TuringArticle.html> >.

WEIZENBAUM (J.), « ELIZA--A Computer Program for the Study of Natural Language Communication between Man and Machine » in *Communications of the ACM*. Volume 9, Number 1 (January 1966): 36-35. Disponible sur Internet : < <http://i5.nyu.edu/~mm64/x52.9265/january1966.html> >

WILSON (R.A.) & KEIL (F.C), (Éds), *The M.I.T. Encyclopedia of the cognitive sciences*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1999.

WIGGINS (D.), *Sameness and Substance*, Oxford, Blackwell, 1980.

WITTGENSTEIN (L.), *Tractatus Logico-philosophicus*, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1962.

## Table des matières

|   |            |
|---|------------|
| Introduction .....  | 1          |
| <i>1. Les mots s'accrochent-ils au monde ? .....</i>                      | <b>13</b>  |
| 1.1 Correspondance et signification                                       | <b>14</b>  |
| 1.2 Référence et signification : Terre-Jumelle                            | <b>18</b>  |
| 1.3 Correspondances et représentations                                    | <b>21</b>  |
| 1.3.1 Représentations physiques   | <b>21</b>  |
| 1.3.2 Représentations mentales  | <b>23</b>  |
| 1.3.3 Les concepts  | <b>24</b>  |
| 1.3.4 Référence et indexicalité   | <b>25</b>  |
| 1.3.5 Conversations   | <b>27</b>  |
| 1.4 Un fondement pour la référence ?                                      | <b>28</b>  |
| 1.4.1 Le cas des cerveaux dans une cuve                                   | <b>29</b>  |
| 1.4.2 Le réalisme métaphysique et les cerveaux dans une cuve              | <b>34</b>  |
| 1.5 Conclusions   | <b>37</b>  |
| <i>2. Le monde s'accroche t-il aux mots ? .....</i>                       | <b>39</b>  |
| 2.1 Fonctionnalisme   | <b>39</b>  |
| 2.2 Externalisme et correspondance  | <b>41</b>  |
| 2.3 Essences et correspondance  | <b>43</b>  |
| 2.4 Essences : artéfacts et espèces naturelles                            | <b>45</b>  |
| 2.5 Essences et référence   | <b>49</b>  |
| 2.5.1 Essentialisme et nouvelle théorie de la référence                   | <b>50</b>  |
| 2.5.2 Identité et rigidité  | <b>54</b>  |
| 2.5.3 Échec de la nouvelle théorie de la référence                        | <b>58</b>  |
| 2.6 Une correspondance en droit ?   | <b>60</b>  |
| <i>3. Le réalisme interne : la ronde du monde et de l'esprit .....</i>    | <b>66</b>  |
| 3.1 Réalisme interne et sens commun                                       | <b>67</b>  |
| 3.2 Réalisme interne et éliminativisme                                    | <b>70</b>  |
| 3.3 Le réalisme interne et l'introuvable « correspondance »               | <b>73</b>  |
| 3.4 La ronde des signes et des objets                                     | <b>78</b>  |
| 3.5 La causalité est-elle une solution au problème de la correspondance ? | <b>80</b>  |
| 3.6 Le réalisme interne : objectivité et relativité conceptuelle          | <b>81</b>  |
| 3.6.1 L'objectivité   | <b>82</b>  |
| 3.6.2 La relativité conceptuelle  | <b>85</b>  |
| Conclusion .....  | <b>93</b>  |
| Annexe .....  | <b>98</b>  |
| <i>Figure 1.</i>  | <b>98</b>  |
| <i>Figure 2.</i>  | <b>99</b>  |
| Bibliographie .....   | <b>100</b> |