

POUVOIR ET LIBERTÉ

UN ENTRETIEN AVEC NOAM CHOMSKY,

PAR PETER HALLWARD

Pressé par les questions du philosophe **PETER HALLWARD***, **NOAM CHOMSKY**** revient ici sur des interrogations fondamentales : peut-on penser notre liberté ? peut-on en rendre raison par une explication matérialiste ? Notre incapacité actuelle à le faire témoigne-t-elle d'une impossibilité réelle ou seulement des limites de notre compréhension ? Revenant à Descartes, Hume, Locke et Newton, et aux sources de ses propres élaborations théoriques, Chomsky nous encourage ici à ne pas céder sur notre volonté de rendre le monde intelligible et d'y affirmer notre liberté.

****Noam Chomsky** est un linguiste, philosophe et intellectuel engagé américain. Professeur émérite au Massachusetts Institute of Technology, il a fondé la linguistique générative. Derniers livres traduits en français : *Réflexions sur l'Université* (Raisons d'agir), *Futurs proches. Liberté, indépendance et impérialisme au XXI^e siècle* (Lux), *Autopsie des terrorismes. Les attentats du 11 septembre 2001 et l'ordre mondial* (Agone) et *Sur la nature du langage* (Agone).

***Peter Hallward** enseigne la philosophie à Kingston University. C'est un spécialiste de la philosophie contemporaine française, ainsi que des théories de la globalisation, du postcolonialisme et de l'histoire contemporaine de Haïti. Il est membre du collectif éditorial de la revue *Radical Philosophy*.

Peter Hallward : J'aimerais commencer par vous interroger sur certains de vos principes philosophiques fondamentaux, et débiter par votre compréhension de la liberté humaine et de la créativité. Dans la tradition européenne moderne, du moins celle que je connais le mieux, la liberté est un thème philosophique dominant, de Descartes jusqu'à Kant en passant par Rousseau. Avec Kant apparaît l'idée d'une liberté absolue vis-à-vis de toutes causalités extérieures, mais cette liberté reste relativement abstraite, un problème qui ne concerne que la « raison pure pratique ». Cette abstraction est à l'origine de tout le programme postkantien : de Hegel et Marx jusqu'aux membres de l'École de Francfort et leurs contemporains existentialistes, l'enjeu est alors devenu de parvenir à penser la liberté, ou plutôt le processus d'émancipation, de manière à ce qu'elle intègre mieux les déterminations sociohistoriques concrètes. Jusqu'aux années 1930 au moins, pour un grand nombre de penseurs de cette tradition, le rôle d'agent médiateur était d'une manière ou d'une autre joué par le prolétariat, ce dernier étant conçu comme une classe tendanciellement universelle.

Je suis conscient que vous avez réfléchi à ces problèmes depuis un point de vue tout à fait différent, mais, comme beaucoup de vos lecteurs, je suis curieux de savoir comment vous considérez ces deux aspects de votre pensée : d'un côté, l'aspect libertaire, guidé par une affirmation intransigeante de la liberté, et, de l'autre, l'aspect social et historique, guidé par une critique tout aussi intransigeante du capitalisme, de l'impérialisme, de la propagande et plus généralement de toutes les formes de domination. À première vue, beaucoup de vos principes et de vos priorités de longue date – la pensée de la liberté que l'on peut trouver chez Descartes, Humboldt et d'autres penseurs libéraux classiques ; votre critique du béhaviorisme, votre fidélité à certains aspects de la tradition anarchiste et de la tradition socialiste libertaire, etc. – semblent former un ensemble cohérent qui émaille l'ensemble de vos travaux. Est-ce que vous vous percevez ainsi ? Est-ce que vos idées principales se sont mises en place petit à petit, avec le temps, ou y a-t-il eu des débats ou

des rencontres qui ont correspondu à des moments de cristallisation de ces idées ?

Noam Chomsky : Eh bien, je me souviens que les idées anarchistes m'intéressaient déjà dans mon enfance, mais je ne me suis familiarisé avec la plus vaste tradition rationaliste et romantique que tardivement, dans les années 1960, après avoir déjà développé la plupart de mes idées sur la question. Je me suis toujours intéressé à la tradition anarchiste elle-même, je l'ai étudiée, et je me disais à l'époque qu'elle avait d'une manière ou d'une autre dû être mal interprétée. Mais je ne peux pas aller jusqu'à dire que la tradition anarchiste m'a directement influencé – c'était plus comme la découverte de l'origine historique d'un certain nombre d'idées que je défendais déjà depuis longtemps. J'ai élaboré ma critique du béhaviorisme très tôt, dès que j'ai découvert ce que c'était, en fait. J'étais en troisième cycle à Harvard au début des années 1950, et le béhaviorisme radical était absolument partout : c'était l'orthodoxie. Une poignée d'entre nous, en troisième cycle, n'y croyait pas. Nous étions extrêmement critiques vis-à-vis du béhaviorisme : vis-à-vis de la manière dont il était utilisé dans l'étude du langage, évidemment, mais aussi vis-à-vis de son utilisation en psychologie et en sciences sociales, et, plus généralement, dans la philosophie américaine.

PH : Parce que c'était un instrument d'ingénierie sociale ?

NC : Oui, aussi, mais à l'époque c'était surtout une critique de sa prétention scientifique. Par exemple, le béhaviorisme était incapable d'expliquer l'acquisition du langage, et il passait à côté de tout ce qui se faisait d'important en biologie à l'époque. Alors nous nous sommes tournés vers une littérature qui était bien peu lue à cette époque – les recherches européennes en éthologie, la psychologie comparative, des penseurs comme Nikolaas Tinbergen ou Konrad Lorenz, qui avait l'avantage de proposer une manière très différente de comprendre les systèmes comportementaux et cognitifs à l'œuvre dans les comportements. Plus tard, j'ai écrit une critique des implications sociales et politiques du béhaviorisme, et, juste à ce moment-là, disons

autour de 1960, je commençais à découvrir une tradition plus ancienne de la philosophie du langage et de la philosophie de l'esprit, celle dont font justement partie Descartes et Humboldt. Cette tradition était quasiment ignorée, ici. Quand j'ai commencé à travailler sur elle, je n'avais même pas accès aux documents les plus fondamentaux aux États-Unis ! J'ai dû aller au British Museum pour mettre la main sur une traduction de la *Grammaire de Port-Royal*. Et j'ai également découvert qu'un certain nombre de traductions standards, comme celles de Leibniz, par exemple, étaient parfois extrêmement imprécises.

PH : Ce qui frappe avant tout dans votre approche, du moins pour un non-spécialiste comme moi, c'est

la manière dont vous interprétez l'affirmation cartésienne de l'existence d'une substance pensante ou spirituelle (séparée de la substance étendue ou corporelle, et, par conséquent, affranchie de la causalité mécanique qui semble gouverner le domaine des corps) non seulement comme un principe métaphysique, mais comme une hypothèse *scientifique* féconde.

NC : C'était un choix scientifique très raisonnable. Descartes a postulé l'existence d'une seconde substance, la *res cogitans* [le pensant, la chose pensante], et les raisons qui le poussèrent à le faire restent toujours aussi convaincantes aujourd'hui¹. Ce postulat a plus tard été ridiculisé par les philosophes modernes – vous savez, le « fantôme dans

CHOMSKY ET LE BÉHAVIORISME

Le béhaviorisme est un courant de pensée très divers et influent, notamment aux États-Unis, au xx^e siècle. Nous exposerons deux de ses principes.

Premier principe. La pensée d'autrui ne nous est pas accessible. Si vous avez de l'appétit, je ne peux pas le savoir autrement qu'en observant votre comportement, verbal ou gestuel. Or toute science exige qu'on se fonde sur des constats objectifs, publiquement observables et mesurables. En effet, souvent les gens se leurrent sur eux-mêmes en parlant d'eux-mêmes, comme le montre l'expérience. L'introspection, les explications que les gens donnent de leur propre comportement ne permettent pas d'accéder aux motivations véritables des actions. Il en résulte que la science de l'homme doit mettre entre parenthèses les états mentaux. Aucun terme désignant un état mental ne doit prendre place dans une explication scientifique. Plus encore, tous les termes scientifiques doivent désigner des éléments observables. La psychologie n'a pas à parler de la peur ; elle ne peut considérer que les comportements d'agressivité ou de fuite, seuls objectivement constatables. L'idée est donc de traiter l'esprit comme une boîte noire. Des informations (*stimuli*) y entrent ; des comportements verbaux ou moteurs en résultent (réponse). *Stimuli* et réponse sont accessibles à l'investigation scientifique, non pas l'esprit lui-même. Ainsi on pense

l'action humaine comme l'éthologie analyse le comportement animal : selon le schéma *stimulus*-réponse.

Second principe. Les réponses s'expliquent par la répétition de certains *stimuli* : c'est le conditionnement. Un même organisme humain, exposé à des conditionnements différents, donnera des réponses différentes. Il en résulte que tout ce qui fait le comportement humain (actions et paroles) est acquis. Il est essentiel au béhaviorisme, du moins dans sa version standard, que l'inné ait une place nulle ou négligeable.

Ce point a déclenché les foudres de Chomsky contre le béhaviorisme. S'il a écrit une *Linguistique cartésienne* (Paris, Seuil, 1969), c'est que Descartes avait eu l'intuition de l'importance de l'inné pour ce qui concerne l'esprit (même si cette thèse entraînait chez Descartes l'idée discutable d'une séparation de l'âme et du corps). Il faut qu'il y ait de l'inné, selon Chomsky, pour expliquer la quasi-universalité du langage (à peu près tous les hommes parlent) et l'absence totale, dans les codes de communication animaux, de cette propriété que l'on trouve dans toutes les langues humaines : la générativité. Chomsky désigne par là notre capacité, à tout moment, de faire des phrases inédites, que nous n'avons jamais entendues, et qui jamais ne furent prononcées avant nous. Cela permet d'affirmer que l'esprit est essentiellement doté de *créativité*, laquelle est une caractéristique de

tous les locuteurs de toutes les langues humaines. Envisager le langage sur un mode béhavioriste (= conditionnement-*stimulus*-réponse), est donc une aberration. Car cette méthode implique (a) que le stock de réponses possibles est fini, en raison de la nécessaire finitude des conditionnements et des acquis ; et que (b) les comportements linguistiques d'un sujet seront toujours les mêmes si le même *stimulus* se répète, ce qui est faux.

La réfutation du béhaviorisme linguistique par Chomsky (dans la revue *Language* en 1959) a marqué un tournant dans l'histoire récente des sciences de l'homme. Remettant l'esprit au centre, ce texte a contribué à ouvrir l'espace des sciences cognitives. Outre les arguments scientifiques, Chomsky faisait remarquer que le « tout est acquis » du béhaviorisme est une conception commode pour les systèmes totalitaires. Si tout en nous résulte du conditionnement, sans une seule part d'inné dans ce qui nous fait humains, il n'y a, selon Chomsky, rien à opposer à une politique qui conditionnerait les gens dans des camps pour en faire des esclaves dociles et dépourvus d'initiative.

Sur toutes ces questions, cf. Robert Barsky, *Noam Chomsky, une voix discordante*, Paris, Odile Jacob, 1998, ch. III.

François Athané

la machine », ce fantôme qu'il faut exorciser si l'on veut résoudre le problème du corps et de l'esprit, le problème corps-esprit. Mais je crois qu'il y a un malentendu. Si le problème corps-esprit, c'est-à-dire la théorie cartésienne des deux substances, a disparu avec Newton, c'est parce que le *corps* a disparu. Newton a montré, à son grand désarroi, que nous ne disposons pas d'un concept clair du corps ou de la matière, que la physique est bien obligée de reconnaître ou de postuler l'existence de forces d'attraction, de répulsion, d'actions à distance, etc., apparemment immatérielles et mystérieuses. La compréhension du corps qui est celle du sens commun disparaît, en même temps que la théorie de la causalité mécanique qui sous-tendait la plus grande partie de la vision scientifique du monde au début de la modernité. Le corps avait été « exorcisé », mais, en revanche, rien depuis n'est jamais arrivé au fantôme, à l'*esprit*. Ce qu'il s'est passé, c'est que, à la fin du xvii^e et tout au long du xviii^e siècle, il y a eu une grande tentative d'exploration de ce que l'on a appelé, en histoire de la philosophie, « la suggestion de Locke » – à savoir l'idée que, de la même manière que la matière possède des propriétés qui nous restent incompréhensibles, il n'y a aucune raison

de douter que Dieu ait pu rajouter à la matière la faculté de penser, exactement comme il a mis dans la matière les capacités incompréhensibles de l'attraction et de la répulsion. Le cadre théologique sur lequel s'appuie cette idée est bien sûr superflu, et d'ailleurs Locke s'abstient régulièrement de le citer dans sa correspondance privée.

En laissant de côté la question théologique, donc, tout ceci nous mène à une théorie de la « matière pensante », dans laquelle la pensée ne serait rien d'autre qu'une propriété propre à un certain genre de matière organisée, tout comme l'attraction ou la répulsion. On retrouve cette idée chez Hume, ou encore, particulièrement développée, dans l'œuvre du philosophe et chimiste Joseph Priestley, et elle est encore bien présente au xix^e siècle². Les observations de Descartes sur la pensée, le langage, la perception, etc. auraient dû y être intégrées, mais ça n'a pas été le cas. Elle a fini par s'épuiser puis par disparaître.

Aujourd'hui, cette vieille image de la matière pensante est ressuscitée et présentée comme s'il s'agissait d'une idée toute neuve. Si vous lisez les travaux des biologistes qui s'intéressent aux neurosciences, par exemple Francis Crick, vous y découvrirez « l'idée stupéfiante » selon laquelle

LE PROBLÈME CORPS-ESPRIT

Selon Philippe Descola (*Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005), toutes les cultures, plausiblement, ont pensé l'expérience humaine fondamentale d'une différence entre le vécu mental et les choses du monde extérieur à nous. En philosophie contemporaine, l'expression « problème corps-esprit » désigne une constellation de difficultés liées entre elles, concernant la relation du physique avec le mental. Nous présenterons ici deux d'entre elles. La première est la différence qualitative entre, d'une part, le vécu des événements de notre pensée (un rêve, un souvenir, un sentiment, un doute), et d'autre part les caractéristiques apparentes des choses corporelles. Ces dernières semblent dotées d'une masse, d'un volume, d'une localisation dans l'espace, et autres propriétés que nous disons matérielles ou physiques. Et nos mains, nos jambes, notre cerveau, tous nos organes, donc notre corps, sont dotés de telles propriétés. Tandis qu'une croyance, un sentiment, un rêve paraissent dépourvus de masse, de volume, etc., dans l'expérience

ordinaire que nous en avons. Cette distinction qualitative est-elle pure apparence, illusion, ou bien renvoie-t-elle à une différence entre deux sortes d'êtres, deux « substances », l'une « pensante », âme ou esprit, l'autre « étendue », la matière, comme l'a écrit Descartes ?

Ce qui conduit à la deuxième difficulté. Nous pensons que des états physiques du monde, dotés de localisation, volume, etc., (par exemple, de l'eau qui tombe sur un rocher) produisent des états mentaux (j'entends le bruit de la cascade, ou je m'en souviens). Peut-on dire qu'il y a là cause et effet ? Ce n'est pas sûr. Car ce que cause, de façon certaine, l'onde sonore, c'est une stimulation de mon nerf auditif, puis de tout mon système nerveux. Mais ce sont là des événements physiques. Quant à savoir comment de tels états physiques du corps peuvent produire des événements phénoménalement dépourvus de masse, volume, etc., il est plausible qu'aujourd'hui personne ne puisse l'expliquer. De même pour la relation inverse : notre rapport aux autres et

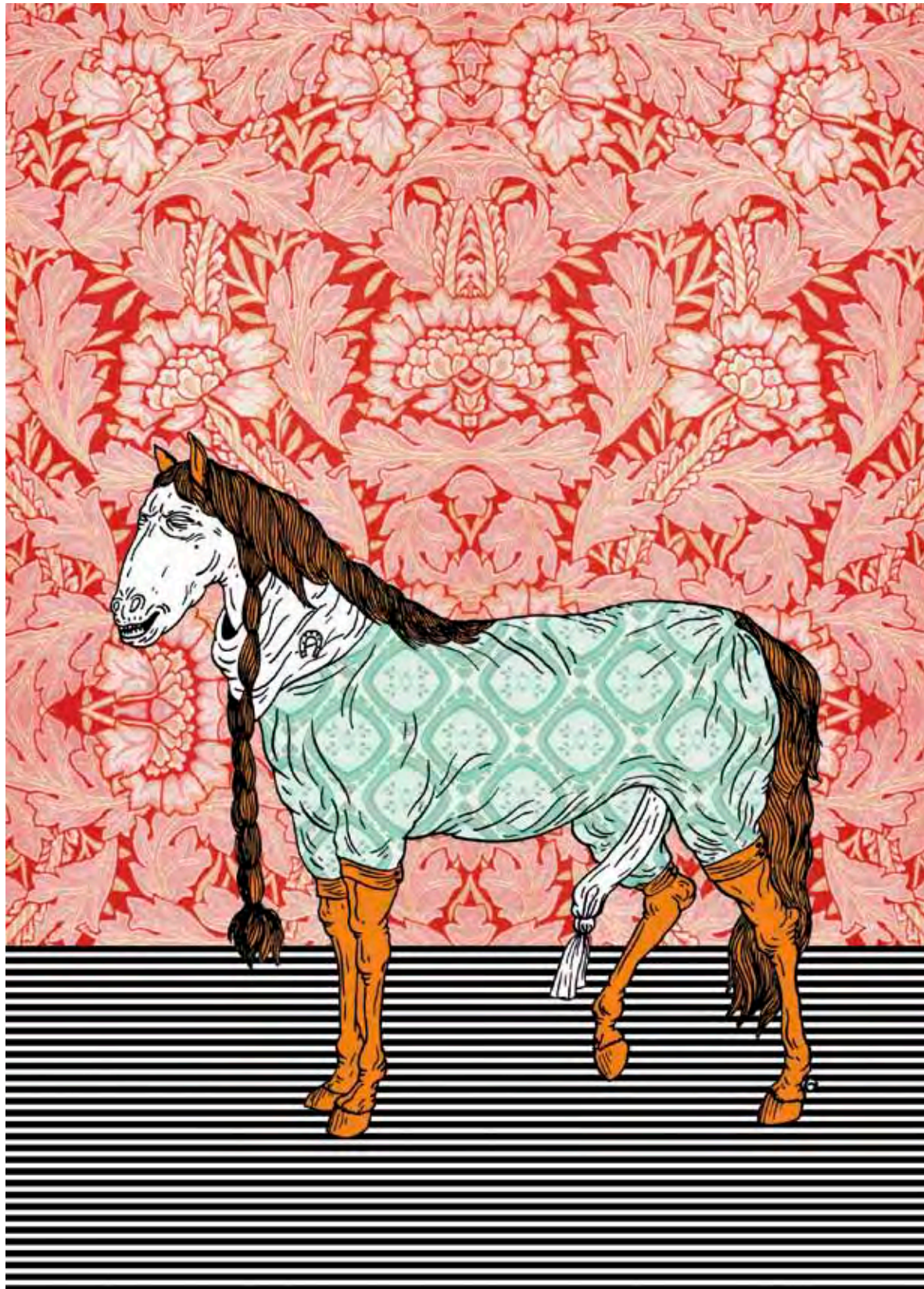
à nous-mêmes se fonde sur l'idée que des états mentaux (un désir, une décision) peuvent produire des états physiques dans le monde (je saisis mon verre, je lève la main pour parler, etc.). Mais comment ces choses apparemment sans masse, ni magnétisme, ni charge électrique, que sont nos volontés ou nos décisions peuvent-elles déclencher des événements physiques, dans le corps puis le monde extérieur à nous ? Plausiblement, nous n'avons aujourd'hui aucune explication à cela. Donc nous ne savons pas si l'idée qui fonde à peu près tout notre rapport au monde est vraie.

Le problème corps-esprit est central dans la philosophie moderne depuis Descartes. Dans la philosophie anglo-saxonne contemporaine, il a été remis en chantier par les thèses béhavioristes de Ryle (*La Notion d'esprit*, 1949) et n'a pas cessé depuis de nourrir les œuvres de Davidson, Putnam, Fodor, Dennett, Kim, entre beaucoup d'autres.

François Athané

nos capacités mentales, et plus précisément la conscience, sont des propriétés du cerveau. Bon, et bien, c'était la vision des choses la plus commune au XVIII^e siècle. Qu'est-ce que ça pourrait être d'autre, de toute façon ? Dans la mesure où on ne peut plus comprendre la matière comme elle l'était dans la vieille philosophie mécanique, comme quelque chose qui pousse, qui tire et tout

ça, il ne nous reste plus que le fait que, oui, il existe bien des systèmes organiques qui sont doués de la capacité de penser. Nous pouvons faire de notre mieux pour comprendre comment ces systèmes organiques font pour penser. Et encore une fois, Descartes avait de bons arguments sur la question, qui sont toujours d'actualité.



PH : Et qu'en est-il de l'alternative que propose Spinoza à l'approche cartésienne, qui aura tant de conséquences sur les rationalismes européens plus tardifs ? Spinoza conçoit la pensée comme l'un des attributs d'une nature ou substance universelle unique, un attribut parallèle mais parfaitement distinct de l'étendue ou de la matière. Pour ce qui vous concerne, est-ce que vous pensez qu'un tel point de départ bloque à l'avance des manières

plus productives de penser le problème, une fois qu'il a été posé dans les termes de la « matière pensante » ?

NC : Sans rentrer dans la subtilité de la pensée spinoziste, on peut considérer que, depuis la démolition par Newton du concept le plus courant de matière (une matière corporelle, physique, etc.), il n'est plus possible de discuter réellement de



quelque chose qui soit « parfaitement distinct de l'étendue ou de la matière » sans rendre compte d'une manière cohérente de la nature de cette « matière ». Or, cela n'a jamais été fait – si l'on met de côté les meilleures théories dont les scientifiques sont capables à une étape particulière du développement de la science. Il me semble que nous ne pouvons pas légitimement nous porter au-delà d'une certaine idée de la « matière pensante », idée selon laquelle « matière » doit s'entendre comme un mot vague recouvrant en gros tout ce qui existe. Peut-être la matière n'est-elle rien d'autre que des bouts d'informations, réponses aux requêtes que nous faisons à la nature, comme l'a suggéré le célèbre physicien John Wheeler ? En ce qui concerne la pensée, notre quête est facilitée par l'acception de l'hypothèse internaliste (souvent rejetée dans la philosophie contemporaine) selon laquelle la pensée est une propriété de l'individu (et, surtout, du cerveau).

Biologie

PH : Si nous reconnaissons aujourd'hui la capacité de penser, et plus particulièrement la capacité de penser d'une manière créatrice et libre, comme une capacité appartenant à certains systèmes organiques, pourquoi alors, en principe, cette capacité devrait être plus résistante à l'analyse que n'importe quelle capacité d'un tel système ? Par le passé, vous avez mis l'accent sur le « besoin créatif de la nature humaine » (au cours d'un débat avec Foucault) et sur notre « instinct de liberté » (tiré de votre lecture de Bakounine), tout en insistant sur le fait que notre capacité à agir et à parler de manière créative – c'est-à-dire à agir et parler d'une manière appropriée et qui ne soit pas purement déterminée par une cause extérieure – restait pour l'essentielle fort mystérieuse. Vous avez dit : « *c'est un mystère, et la raison pour laquelle c'est un mystère est également un mystère*³. »

REPÈRES LES NOTIONS

Cogito. Littéralement, « Je pense ». Il s'agit de l'expérience de pensée fondamentale de la philosophie de Descartes. Il veut par-là mettre en relief deux propriétés remarquables de la pensée consciente. 1) Lorsque nous pensons, nous pouvons penser que nous avons des pensées : propriété de la réflexivité. 2) Je pense, et je constate que je pense. Mais c'est du même coup constater que je suis : le fait d'avoir des pensées conscientes enveloppe l'indubitable certitude d'être. Je pense, donc je suis ; *cogito, ergo sum*.

Fondationnalisme. On désigne par-là les doctrines qui tentent de se présenter sous une forme intégralement déductive. D'un petit nombre de principes, ou fondements, réputés indubitables, évidents, ou certains par eux-mêmes, on tente alors de tirer par le raisonnement un discours intégralement rationnel et contrôlé, à visée systématique. L'œuvre de Descartes représente une des tentatives fondationnalistes les plus marquantes dans l'histoire de la philosophie. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, on a considéré la géométrie d'Euclide (III^e s. av. J.C.) comme le meilleur exemple d'un discours assuré de ses fondements.

Hypothèse internaliste. Elle consiste à affirmer que mes états mentaux sont

internes à mon organisme : si je pense à une fourchette, cette pensée peut être dite « en » moi. Elle s'oppose notamment à l'hypothèse externaliste, ou holiste, qui soutient au contraire que les états mentaux sont des événements relationnels entre un organisme et son environnement naturel ou social. La pensée est alors une propriété du tout que je forme avec mon environnement. Si je pense qu'un chien est en train d'aboyer, cette pensée n'est qu'apparemment « mienne ». En fait, elle consiste en une relation entre mon système cognitif et certains objets, généralement aboyants, de mon environnement.

Just-so-stories. Dans l'idiome des théoriciens de l'évolution, on désigne par cette expression, en référence aux *Histoires comme ça* de Rudyard Kipling, la propension à inventer des scénarios évolutionnistes vagues ou dépourvus de preuves concrètes afin d'expliquer tel ou tel détail saillant de la nature : la trompe de l'éléphant s'explique par sa dispute avec le crocodile qui lui mordait le nez ; quant aux girafes, à force de tendre leur cou, etc.

Récits évolutionnistes et récits adaptationnistes. Cette distinction provient d'un débat qui a marqué la théorie de l'évolution par sélection naturelle. Dans les années 1970,

Richard Lewontin et Stephen Jay Gould ont tenté de montrer que l'évolution des espèces ne se réduit pas à des phénomènes d'adaptation. En effet, si l'évolution sélectionne un organe pour ses vertus adaptatives (par exemple, les griffes des tigres), elle sélectionne aussi, du même coup et *nécessairement*, des propriétés collatérales dépourvues de vertu adaptative (par exemple, la couleur de ces mêmes griffes). Il en résulterait, selon Gould et Lewontin, qu'il est erroné d'interpréter tous les phénomènes issus de la sélection naturelle comme des adaptations, erreur qu'ils qualifient, en bon voltairiens, de *panglossisme*. Les nécessités adaptatives, dans la nature, produisent donc toutes sortes de choses qui elles-mêmes ne sont pas des adaptations. Ce point est souvent admis ; plus discutée est son importance réelle, sur le long terme. Car il y a de fortes raisons de croire qu'une propriété sélectionnée collatéralement (la couleur des griffes, dans notre exemple) est, une fois sélectionnée, immédiatement soumise elle-même à une pression sélective, selon son caractère plus ou moins adaptatif (certaines couleurs de griffes peuvent être plus ou moins adaptées à tel ou tel milieu).

François Athané

NC : C'est juste.

PH : Ceci a pour conséquence que le vieux problème du libre arbitre semble alors hors d'atteinte de la recherche scientifique. Vous avez soutenu qu'il est probable que « *nos capacités de créations scientifiques soient tout bonnement incapables d'explorer [...] les domaines impliquant l'exercice de la volonté*⁴ », et vous avez postulé que « *la réponse à l'énigme du libre arbitre se trouve dans une science potentielle que l'esprit humain ne pourra jamais maîtriser en raison des limitations de sa structure génétique*⁵ ».

Ces affirmations semblent impliquer que si nous sommes capables de comprendre en partie nos mécanismes structurants (leurs dimensions biologiques ou génétiques), nous ne sommes en revanche pas capables d'en comprendre les capacités. Mais si la liberté peut être comprise en termes de nature,

d'instinct ou d'organisme, pourquoi devrait-elle donc rester mystérieuse ? Pourquoi ne pourrait-on pas, par exemple, en avoir une approche évolutionniste ?

NC : Je me suis intéressé à un certain nombre de ces questions dans un article récent sur « les mystères de la nature »⁶. Il s'ouvre sur une citation de *L'Histoire de l'Angleterre* de David Hume – un livre très peu lu par les philosophes. Hume consacre un chapitre à Newton, « *l'un des plus grands génies de son époque* », etc., et il affirme que l'une des plus grandes réussites de Newton est d'avoir levé le voile sur *certain*s mystères de la nature, tout en montrant qu'il est des mystères que nous ne percerons jamais – ce ne sont pas ses mots exacts, mais c'est en gros l'idée. Ce qu'il voulait dire, pour le reformuler en termes contemporains, c'est que nos esprits sont essentiellement des organismes biologiques, et

REPÈRES REPÈRES : LES NOMS PROPRES

Francis Crick (1916-2004). Biologiste britannique, prix Nobel de médecine et physiologie en 1962 avec James Watson et Maurice Wilkins pour leur découverte de la structure de l'ADN. Personnage controversé pour ses prises de position en faveur de politiques eugénistes.

Wilhelm von Humboldt (1767-1835) était un linguiste, philosophe et diplomate allemand (qu'il ne faut pas confondre avec son frère cadet Alexander, naturaliste et géographe). Il élabore une méthode de description et de comparaison linguistique, notamment par l'étude croisée du latin et du basque. Il conçoit ainsi la possibilité d'une grammaire universelle. Ministre de l'Éducation en Prusse, il a promu certaines doctrines pédagogiques parmi les plus inventives de son temps. Esprit universel et libéral, intéressé par la religion hindoue comme par les langues d'Océanie, il envisageait chacune des langues humaines comme un monde culturel en soi. Son œuvre eut une influence considérable sur des esprits aussi divers que John Stuart Mill, Ernst Cassirer, Martin Heidegger, Edward Sapir ou Henri Meschonnic. C'est notamment dans sa *Linguistique cartésienne* (trad. fr. Seuil, 1969) que Chomsky explique l'importance qu'il accorde aux idées de Humboldt.

Richard Lewontin (américain, né en 1929) est une grande figure de la théorie de la sélection naturelle. Ses apports à la compréhension de l'évolution des espèces sont nombreux et décisifs, depuis 1960. Il est l'auteur en 1979, avec Stephen Jay Gould, d'un des articles les plus débattus de la biologie contemporaine, « *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: a Critique of the Adaptationist Programme* ». Engagé à gauche, Lewontin est célèbre pour ses inlassables critiques de la sociobiologie, de la psychologie évolutionniste et maintenant de l'industrie des OGM.

Colin McGinn est un philosophe britannique, né en 1950, qui enseigne à Miami. Il s'est fait connaître pour ses positions originales sur le problème corps-esprit, plaidant pour l'idée qu'il est humainement insoluble, en raison de la « clôture cognitive » de notre esprit, c'est-à-dire l'inévitable limitation de nos moyens de comprendre le monde.

Joseph Priestley (1733-1804), physicien et chimiste britannique.

On lui attribue souvent la découverte de l'oxygène. En plus de ces travaux scientifiques, il eut une œuvre de théologie, de pédagogie et de philosophie politique.

Willard Van Orman Quine (1908-2000), logicien et philosophe américain. Avec celles de Wittgenstein et de Chomsky, son œuvre est l'une des plus influentes sur la philosophie contemporaine de langue anglaise.

John Searle est un philosophe américain, né en 1932. Il a travaillé sur les actes de langage, le problème corps-esprit, la normativité et la structure des phénomènes culturels. Depuis plus de quarante ans, le débat parfois polémique qu'il entretient avec Noam Chomsky sur l'analyse des faits linguistiques oriente une bonne part de la recherche internationale en philosophie du langage.

Nikolaas Tinbergen (hollandais, 1907-1988) et Konrad Lorenz (autrichien, 1903-1989) sont deux figures majeures de l'éthologie (étude comparative du comportement des animaux). Ils ont reçu ensemble, avec Karl von Frisch, le prix Nobel de physiologie et de médecine en 1973.

John Wheeler (1911-2008) est un physicien américain qui a travaillé sur la fission nucléaire, l'électrodynamique quantique, les trous noirs. À la fin de sa vie, il a développé l'hypothèse que toutes les réalités du monde physique seraient de nature informationnelle.

François Athané

que, comme tous les autres organismes, ils ont un certain champ d'application, certaines limites, si bien que certaines questions sont tout simplement au-delà de nos limites cognitives.

Maintenant qu'aujourd'hui nous en savons beaucoup plus en biologie, nous pouvons reformuler cette idée, mais elle me frappe tout de même par son côté raisonnable, quasiment tautologique. Vous étudiez, disons, des rats ; vous les avez entraînés à courir dans un labyrinthe dont la solution ne peut-être trouvée qu'en manipulant des nombres premiers. Eh bien, ils n'y arrivent pas, ils ne possèdent pas ces concepts. On peut les entraîner à beaucoup de choses, mais pas à donner du sens à des idées mathématiques qu'ils n'ont pas. Et si nous sommes bien des créatures organiques, alors nous sommes exactement dans la même position : nous avons des capacités cognitives, elles possèdent un certain champ d'application, et, presque par nécessité logique, elles ont certaines limites. Nous ne savons pas quelles sont ces limites, mais elles nous autorisent à penser la science comme le lieu où s'entrecroisent ce qu'est le monde, quel qu'il soit, et nos capacités cognitives. Et il n'y a aucune raison de penser qu'ils se recouvrent. Hume pourrait bien avoir raison, et, si vous y pensez, la découverte de Newton, l'idée qu'il pourrait exister des forces « occultes » d'attraction et de répulsion, reste encore aujourd'hui un mystère. Newton lui-même ne l'a jamais acceptée. Il considérait l'hypothèse de l'existence de telles forces comme une absurdité que pas une personne sensée, dotée d'un minimum de bagage scientifique, ne pouvait accepter, et il passa la plus grande partie du reste de sa vie à essayer de réfuter cette hypothèse. Assez récemment, nous avons laissé ce problème de côté, et nous avons tendance à considérer l'existence de ces forces comme un donné, sans demander les mêmes explications que celles qu'auraient exigées les fondateurs de la science moderne.

Pour le dire autrement, les objectifs de la recherche scientifique ont été revus à la baisse. Pour les chercheurs qui ont mené la révolution scientifique moderne, le but était de comprendre le monde, c'est-à-dire en rendre compte de manière à ce qu'il devienne intelligible pour le sens commun : comme une machine complexe qui, en principe, pouvait être construite par un maître artisan, à l'instar des montres ou de tout autre appareil stimulant l'imagination scientifique, comme les ordinateurs aujourd'hui, par exemple. En même temps que les découvertes de Newton étaient absorbées par le sens commun scientifique, les objectifs de la science étaient implicitement revus à la baisse : elle visait dorénavant l'intelligibilité des théories sur le monde, tandis que le monde restait lui-même hors de portée de toute saisie intuitive. C'est un bouleversement majeur de l'histoire intellectuelle, qui, trop souvent, je pense, n'est pas apprécié à sa juste valeur.

PH : Mais peut-on soutenir que, dans le cas de la liberté humaine en soi, les problèmes posés par la connaissance de réalités indépendantes de l'esprit se posent de la même manière ? N'existe-t-il pas une dimension réflexive de la conscience de soi qui lui donne au minimum une forme d'autonomie *pratique*, et qui l'immunise contre les interrogations sceptiques chères à Hume ? Déjà, chez Descartes, l'accès à la substance pensante n'est-il pas prouvé et rendu inaccessible au doute sceptique par la pratique de la pensée elle-même, par le *cogito* [le Je pense] ?

NC : Peu de gens y croient aujourd'hui, et il n'est même pas certain que Descartes y croyait lui-même. On trouve cette idée dans les *Méditations métaphysiques*, qui est l'ouvrage de Descartes le plus lu chez les philosophes. Mais ce livre était avant tout une apologie, au sens classique : Descartes a écrit à son ami le père Mersenne que le but de ses *Méditations* était de convaincre les jésuites que sa physique – auquel il tenait énormément – n'était pas hérétique. Il faut se rappeler qu'il avait été très impressionné par le sort réservé à Galilée. En fait, il est censé avoir écrit un volume sur l'esprit (qu'il aurait détruit) dans lequel il aurait développé les fondements de sa théorie. En tout cas, ce qui est sûr, c'est qu'au milieu du XVII^e siècle, il est clair que pour Gassendi, Mersenne et d'autres, l'idée du fondationnalisme est terminée, qu'elle est devenue indéfendable.

PH : Toujours est-il qu'une certaine version du *cogito* de Descartes reste importante chez Kant, et chez beaucoup de post-kantiens (de Fichte jusqu'à Husserl ou Sartre). L'approche transcendantale de Kant est l'une des manières de prendre au sérieux les limites apparentes de nos capacités cognitives, en en faisant des contraintes absolues, mais sans qu'elles compromettent l'autonomie pratique de la raison. Étant donné la manière dont l'esprit fonctionne, nous dit Kant, il existe des contraintes théoriques qui conditionnent la manière dont nous pouvons comprendre les objets de l'expérience possible (par exemple le fait que ces objets doivent toujours apparaître dans l'espace et dans le temps, ou comme objet de la causalité, etc.), mais ces contraintes ne s'appliquent plus à ce que nous pouvons penser ou faire dans le domaine de la *pratique* – c'est-à-dire dans l'exercice de notre propre liberté. Je crois que Kant dirait que c'est une condition transcendantale de l'exercice de la liberté qui est totalement autodéterminée, c'est-à-dire qui reste libre de toutes les autres déterminations, qu'elles soient biologiques, sociales, conventionnelles, etc. L'ignorance théorique de ce qu'« est » réellement la liberté pourrait par conséquent bien être une condition virtuelle de son exercice pratique. On trouve le même genre d'argument, plus tard, chez Sartre ou Fanon, et même, d'une certaine manière, chez Lacan, Badiou ou Žižek. Est-ce que je me trompe si je suppose que

Nous avons des capacités cognitives, elles possèdent un certain champ d'application et, presque par nécessité logique, elles ont certaines limites.



vous n'êtes pas d'accord avec ce genre d'approche, qui, en un sens, affirme le « mystère » absolu de la liberté tout en rompant son lien avec la biologie ?

NC : Vous avez raison, je ne suis pas d'accord, notamment avec la version contemporaine de ces idées (dans la mesure où je les ai comprises, bien entendu). J'ai tendance à davantage envisager ces questions comme un problème biologique. D'un point de vue strictement phénoménologique, la liberté de la volonté est l'une des choses les plus évidentes du monde. En tant qu'êtres humains, nous n'avons absolument aucun doute sur le fait que nous disposons de la liberté de la volonté. Ça pourrait bien sûr être une illusion, et il nous faudrait alors nous pencher sur la question. En revanche, si cette liberté n'est pas une illusion, alors nous pouvons en chercher une explication, mais il ne s'ensuit pas de sa seule existence que nous ayons les capacités cognitives nécessaires à sa saisie conceptuelle. Toutefois, je ne crois pas qu'il y ait contradiction à soutenir que nous sommes

peut-être capables de trouver cette explication – ou, cela importe peu, de découvrir que la réponse à cette question se situe au-delà du champ limité (mais en même temps infini) de nos capacités cognitives. En fait, je ne vois même pas où est la contradiction. Disons-le autrement : supposons que nous nous demandions si les chiens disposent de libre arbitre. Nous ne savons pas s'ils l'ont ou pas, et, s'ils l'ont, il est clair que nous ne comprenons rien à leur libre arbitre. Mais aucune barrière conceptuelle kantienne ne nous interdit de trouver la réponse à cette question : peut-être que nous pouvons, ou peut-être pas, c'est tout.

PH : Il semblerait bien pourtant qu'il y ait une différence conceptuelle entre la « compréhension », pour ainsi dire, qu'un chien a de sa propre volonté et l'explication biologique que nous finirons par en donner. Il semblerait que le chien ne soit pas en position de comprendre ses instincts, de reconstruire le processus de son évolution biologique (même si nous, nous le faisons de manière

incomplète), etc. Si nous, nous avons la capacité de comprendre certains de ces processus biologiques, pourquoi en principe ne seraient-ils pas adéquats, maintenant ou plus tard, pour rendre également compte de la liberté ?

NC : Il n'y a pas d'impossibilité « de principe » – enfin, abstraction faite de nos capacités biologiques. Mais, étant donné ces capacités, il y a une question de fait : aujourd'hui – et peut-être pour toujours – nous ne comprenons pas ces questions. Ni pour les chiens, ni pour les insectes, ni pour nous.

PH : Et que pensez-vous d'une explication qui tenterait de trouver dans « la liberté de la volonté » des aptitudes ou des avantages adaptatifs, même si son émergence a pu être très indirecte ? Par exemple, c'est un avantage certain d'avoir des mains multifonctionnelles, capables d'utiliser différentes sortes d'outils. Pourquoi ne pourrait-on pas soutenir une explication similaire pour les esprits autodéterminés ?

NC : Vous pouvez raconter toutes les histoires que vous voulez, ça ne nous aidera pas davantage à comprendre le problème. Les histoires d'adaptation sont considérées par les biologistes, du moins les plus sérieux, comme des *just-so stories*, des histoires comme ça, des histoires *ad hoc*. Peut-être que ça s'est passé comme ça... ou alors comme ça... C'est le niveau zéro du darwinisme. D'ailleurs, même si nous avions une explication en termes d'adaptation, nous n'en saurions pas plus sur les processus cognitifs et neurologiques fondamentaux qui sont impliqués dans l'acte de la volonté. On peut bien sûr dire : « Ces processus ont évolué en raison de leur utilité. » Mais quels sont ces processus ? Cela reste un mystère. Encore une fois, et cela vaut aussi pour les insectes ou les chiens, beaucoup de questions de ce type ne sont tout simplement pas encore comprises. Et rien n'assure qu'elles le seront un jour⁷.

PH : Vous ne croyez pas qu'en principe notre compréhension de la liberté pourrait un jour changer un peu de la même manière que notre compréhension de l'infini a changé à la fin du XIX^e siècle ? Depuis Aristote, l'infini avait toujours été considéré comme la notion qui définissait les limites de la connaissance humaine, une notion inaccessible à toute distinction conceptuelle, et la source de quantité d'absurdités apparentes (comme des parties aussi grandes que leur tout, etc.). L'infini était supposé être une idée qu'on ne pouvait tout simplement pas comprendre, l'attribut divin ou transcendant par excellence. Mais Georg Cantor et d'autres ont démontré qu'on pouvait « dénombrer » différents ordres d'infinis, ce qui a posé les fondations d'une manière entièrement nouvelle de penser les nombres en général. Et les conséquences mathématiques de cette nouvelle théorie des ensembles allaient redéfinir beaucoup de choses dans le champ mathématique en général.

NC : On pourrait dire la même chose du théorème de Pythagore. Au début, il était tellement mystérieux qu'il en devenait presque insultant pour la raison, si bien qu'il fut gardé secret. Il est évident qu'au cours de l'histoire de nombreuses idées qui paraissaient d'abord étranges ont par la suite été absorbées par le sens commun scientifique. Mais cela n'implique pas que les choses se passent toujours ainsi et, surtout, que nous pouvons avoir accès à ce que les choses *sont réellement*, au sens où l'entendaient les acteurs de la première révolution scientifique moderne.

Je crois encore une fois que le meilleur exemple reste la physique de Newton. Ce qui était à l'époque considéré comme scandaleux fait de nos jours partie du sens commun scientifique – mais cela ne veut pas dire que nous comprenions mieux cette physique aujourd'hui : nous n'en avons toujours pas une compréhension intuitive. Les scientifiques modernes classiques, de Galilée à Newton, étaient en quête d'une conception complète et compréhensible du monde, c'est-à-dire qu'il ne s'agissait pas seulement de comprendre la théorie, mais aussi l'objet de la théorie. C'était tout le but de la philosophie mécanique. Nous pouvons certes comprendre les engrenages, les leviers et des choses qui se poussent les unes les autres, mais, pas plus que Newton et ses contemporains, nous ne pouvons comprendre ce que ces derniers considéraient comme des forces mystiques. Nous pouvons les accepter, nous pouvons même développer une approche théorique qui nous permette de les manipuler, mais rien de tout cela ne signifie que ces forces sont devenues intelligibles. Et, j'insiste, elles ne le sont pas, elles restent aussi inexplicables qu'elles l'étaient à l'époque de Newton. Nous avons seulement modifié notre conception de l'intelligibilité, ce qui nous permet de dire que ces forces sont intelligibles ; mais elles ne le sont pas selon les critères des scientifiques classiques, seules peuvent être intelligibles les théories que nous avons développées à leur propos.

PH : Je me demande si votre critère de ce qui peut constituer une explication viable ou pas n'est pas un peu trop coûteux, ou même anachronique. Pourquoi une « compréhension intuitive », qui a pu effectivement être autrefois appropriée à l'illusoire philosophie mécanique, devrait-elle servir de modèle à l'intelligibilité en général ? Est-ce que la révolution scientifique du XVII^e siècle n'a pas également séparé la compréhension du monde physique des seules intuitions et observations empiriques, au profit d'un retour des mathématiques comme paradigme de l'intelligibilité ? Et, à un niveau général, ne peut-on d'ailleurs y voir une sorte de revanche post-médiévale de Platon sur Aristote ? Cela me semble s'appliquer aussi bien à l'algébrisation de la géométrie par Descartes qu'aux contributions méthodologiques de Galilée et Newton à la physique.

Ce qui était considéré comme scandaleux fait aujourd'hui partie du sens commun scientifique, mais cela ne veut pas dire que nous le comprenions mieux.

Il y a d'un côté les questions dont nous pouvons au moins essayer d'imaginer les réponses et, de l'autre, les mystères, à propos desquels nous ne savons même pas poser les bonnes questions

NC : Il est important de bien faire la distinction entre l'intelligibilité du monde et l'intelligibilité des théories à propos du monde. L'intelligibilité du monde était le but de la « philosophie mécanique », le cadre conceptuel qui a régné de Galilée à Newton, et au-delà, et qui était considéré comme si évident que, pour Newton, ses propres découvertes étaient des « absurdités » qu'aucun scientifique ne pouvait prendre au sérieux. Je le répète, à partir du moment où ces découvertes furent intégrées au « sens commun scientifique », les buts de la science s'en sont trouvés rabaissés et n'ont plus concerné que l'intelligibilité des théories. Effectivement, les conceptions des pionniers de la révolution scientifique moderne sont aujourd'hui repoussées au prétexte qu'elles sont trop « coûteuses » – mais il n'y a rien d'anachronique dans le fait de s'intéresser à ce qu'il s'est passé et pourquoi, de chercher comment les buts de la compréhension et de l'explication se sont transformés, et d'essayer de saisir pleinement la signification de ce moment clé de l'histoire intellectuelle.

PH : Et si l'on tente d'aborder la question de la liberté à partir du principe de causalité, qui, encore une fois, est tellement centrale dans la vision rationaliste du monde ? Spinoza comme Kant suppose que le monde naturel est gouverné par une raison suffisante – c'est-à-dire par le jeu ininterrompu de la causalité –, et c'est pourquoi il n'existe pas de liberté de la volonté chez Spinoza, et seulement une liberté « extra-naturelle » de la volonté chez Kant. Mais si l'on comprend la volonté dans vos termes, comme un « instinct » ou une partie de la nature – c'est-à-dire comme quelque chose qui n'existe qu'en tant que capacité inscrite dans l'espace et dans le temps, capacité qui elle-même s'inscrit dans le champ de la causalité spatio-temporelle –, est-ce qu'il ne serait pas possible en principe de retracer les étapes de la séquence évolutive qui a mené à cette capacité propre à un genre particulier d'organisme ?

NC : Si par « en principe » vous entendez faire abstraction de ce que sont nos capacités cognitives comme de l'absence de preuve (c'est-à-dire l'absence d'enregistrement vidéo d'il y a dix mille ans), alors, oui, en principe, il est possible de reconstruire l'histoire de l'évolution. Mais, en réalité, ces questions doivent être posées différemment. Nous ne connaissons pas l'histoire de l'évolution, et ne la connaissons peut-être jamais, comme le soutient Richard Lewontin. Il y a des gens, comme le philosophe Colin McGinn, qui ont essayé de développer la distinction que j'établis entre les problèmes et les mystères – c'est-à-dire, entre, d'un côté, les questions que nous pouvons au moins nous poser et dont nous pouvons au moins essayer d'imaginer les réponses, et, de l'autre, les mystères, à propos desquels nous ne savons même pas poser les bonnes questions ; nous sommes peut-être capables de reconnaître un certain genre de phénomène, mais

comprendre ces derniers se révèle au-delà de nos possibilités de saisie cognitive. Si nous sommes des créatures organiques, alors une telle distinction doit exister, elle découle directement de notre être biologique, à l'instar des rats dans le labyrinthe des nombres premiers. En principe nous pourrions même découvrir la nature de ces limitations : il n'est pas inintelligible de faire l'hypothèse que nous pouvons étudier nos propres capacités cognitives et en déterminer les limites.

Pour le moment, nous ne pouvons que spéculer, mais il est fort possible que les problèmes comme la liberté de la volonté soient des mystères au sens humien, situés au-delà de ce que nos capacités cognitives sont à même d'expliquer. Bien sûr, il y a la question de savoir si, déjà, une telle liberté existe, mais c'est en fait une question étrange. William James a souligné, et je trouve que c'est une observation très intéressante, que les gens qui soutiennent que la liberté de la volonté n'existe pas agissent eux-mêmes d'une façon très peu rationnelle en soutenant une telle chose. Pourquoi nous donner les raisons de leur croyance en une telle thèse ? Ils croient en elle et nous en donnent les raisons parce que cela a été déterminé ainsi, de la même manière que nous n'y croyons pas parce que cela a été déterminé ainsi... Alors, à quoi bon discuter ? Souvent, cette thèse se voit également justifiée par de longues argumentations scientifiques. Par exemple, il y a quelques années, on a fait une découverte intéressante, qui montrait que si quelqu'un était sur le point d'entreprendre une action, comme par exemple prendre un stylo sur une table, on pouvait observer une activité du cortex moteur cérébral avant même que le sujet soit conscient d'avoir pris une décision⁸. Cette expérience a bien évidemment été utilisée comme un argument contre l'existence de la liberté de la volonté. Mais, en fait, elle ne nous apprend rien d'autre que le fait que les décisions sont prises inconsciemment, dieu sait comment.

PH : Mais, justement, est-ce que le libre arbitre n'est pas défini, du moins au sens conventionnel, comme ce qui permet une action volontaire et, par conséquent, consciente ?

NC : Une hypothèse classique veut que les actes mentaux doivent d'une manière ou d'une autre être accessibles à la conscience (« en principe »). Certains philosophes ont même soutenu que c'était l'un des critères permettant de définir le « mental » (par exemple John Searle, puis, à sa suite, W. V. Quine). Mais pourquoi considérer que cette hypothèse est correcte (si, déjà, elle peut être formulée d'une manière cohérente, ce dont je doute, pour des raisons dont j'ai déjà discuté) – et plus particulièrement, quand il existe tellement de preuves de son caractère erroné, par exemple notre meilleure compréhension des actes mentaux impliqués dans ce que vous et moi sommes en train de faire ? Si

nous abandonnons cette doctrine – qui, à mes yeux, n'est rien d'autre qu'un dogme –, alors, il pourrait apparaître qu'il y a bel et bien une distinction entre « volontaire » et « conscient ». Et si tel était le cas, alors l'expérience dont nous venons de parler pourrait être la preuve d'une telle distinction.

PH : Une dernière question sur le sujet, avant de passer à autre chose. Par le passé, vous avez dit en passant : « *Je ne suis pas sûr de désirer que le libre arbitre soit compris*⁹. » Est-ce que votre scepticisme vis-à-vis des explications en termes d'adaptation de l'évolution de notre « instinct de liberté » n'est qu'une réaction au caractère non pertinent des sciences impliquées, ou avez-vous également des raisons normatives de rejeter de tels arguments – peut-être le même genre de raisons qui sont à l'œuvre dans votre critique du béhaviorisme appliqué ?

NC : Dire que ces spéculations possèdent un « caractère non pertinent », c'est une litote. De plus, je crois qu'il est important de distinguer les récits évolutionnistes des récits adaptationnistes. En biologie moderne, on a bien compris que ce sont deux notions très différentes. Je n'irai pas jusqu'à dire que les motifs qui me poussent à faire l'affirmation que vous avez citée sont « normatifs ». C'est plutôt que j'ai la conviction que la sensation de richesse et l'excitation que nous inspirent les

actions humaines s'en retrouveraient grandement diminuées si nous comprenions le libre arbitre – une éventualité qui me semble bien lointaine, malgré la sophistication et le caractère passionnant des recherches qui sont menées sur le sujet. ■

(Traduit de l'anglais par Aurélien Blanchard.
aurelienbla@gmail.com)

À lire sur www.revuedeslivres.fr :
« Questions politiques », la 2^e partie de cet entretien.

NOTES

- 1. Voir à ce sujet Noam Chomsky, « The Mysteries of Nature: How Deeply Hidden? », in *Journal of Philosophy*, vol. 106, n° 4, 2009, p. 175. ■ 2. *Ibid.*, p. 169-170. ■ 3. Chomsky, « Linguistics and Philosophy », conférence donnée à l'université du New Hampshire, Durham, 12 avril 1995 ; et Chomsky, « Things No Amount of Learning Can Teach: Noam Chomsky interviewed by John Gliedman », in *Omni*, vol. 6, n° 11, novembre 1983. ■ 4. Chomsky, *Reflections on Language*, New York, Pantheon, 1975, p. 25 (*Réflexions sur le langage*, trad. de J. Milner, B. Vautherin et P. Fiala, Paris, Flammarion, 1997). ■ 5. Chomsky, « Things No Amount of Learning Can Teach », art. cit. ■ 6. Chomsky, « The Mysteries of Nature », art. cit., p. 167-200. ■ 7. À ce propos, voir Richard Lewontin, « The Evolution of Cognition: Questions We Will Never Answer », in Don Scarborough et Saul Sternberg (dir.), *Methods, Models and Conceptual Issues: An Invitation to Cognitive Science*, vol. 4, Cambridge, MIT Press, 1998. ■ 8. Benjamin Libet, *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 2004. ■ 9. Chomsky, « Things No Amount of Learning Can Teach », art. cit.

radical philosophy

174
JULY/AUG 2012

Adorno and the Weather

MOVING BORDERS

Cynical Occupy?

RIGHT TO PROTEST

Privatizing Universities

Early Benjamin

Jean Laplanche, 1924–2012

www.radicalphilosophy.com