

Les postures contemporaines du relativisme de la connaissance. Une lecture critique de La peur du savoir, Paul Boghossian

Dimitri Cunty

▶ **To cite this version:**

Dimitri Cunty. Les postures contemporaines du relativisme de la connaissance. Une lecture critique de La peur du savoir, Paul Boghossian. Philosophie. 2014. dumas-01332670

HAL Id: dumas-01332670

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01332670

Submitted on 16 Jun 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UFR-10 Département de philosophie

Les postures contemporaines du relativisme de la connaissance

Une lecture critique de *La peur du savoir,* Paul Boghossian

Mémoire de recherche en vue de l'obtention du diplôme de master 2, mention « philosophie contemporaine », parcours « philosophie analytique et phénoménologie »,

sous la direction du Professeur **Christian BONNET**,

rédigé par **Dimitri CUNTY**

Année académique 2013-2014.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier Christian Bonnet pour avoir eu confiance en mon projet et m'avoir soutenu tout au long de l'année dans l'élaboration de mon travail. Ses relectures patientes et ses remarques m'ont été d'une aide très précieuse.

Je tenais aussi à remercier Dimitri El Murr pour ses conseils bibliographiques et ses relectures. Je voudrais saluer l'aide ponctuelle des professeurs Stephen Barker, Paul Boghossian et Ronan De Calan pour m'avoir redirigé vers des articles décisifs. Ma passion pour ces questions n'aurait cependant pas été la même sans le travail acharné du professeur Benoît Spinosa qui m'a toujours mis en garde contre les idées à la mode et m'a initié avec bonheur à la philosophie analytique.

Ma reconnaissance va droit à plusieurs de mes camarades de l'UFR de philosophie avec lesquelles j'ai pu avoir des discussions à la fois houleuses et enrichissantes sur ces questions. Enfin, je voudrais remercier infiniment Marie-Pierre Berengier, ma mère, et Roumania Tatarova-Demange pour leurs relectures patientes et assidues.

Résumé

Toute connaissance est-elle relative au contexte qui l'a produite ? À partir d'une analyse minutieuse des arguments défendus par Paul Boghossian dans *La peur du savoir*, ce travail cherche à montrer si une conception relativiste de la connaissance, en dépit de sa large acceptation, est réellement tenable : en effet, la connaissance étant définie classiquement comme une croyance vraie et justifiée, le relativisme de la connaissance doit porter au moins sur une de ces trois notions fondamentales. Nous analysons d'abord une première version du relativisme du contenu de la croyance, c'est-à-dire, portant sur les *faits*, puis une version du relativisme quant aux conditions de *vérité* de la croyance elle-même. Or, il est démontré que ces deux premières versions du relativisme se présupposent mutuellement et aboutissent à une contradiction logique. Enfin, plusieurs versions du relativisme de la justification des croyances vraies sont envisagées, plus précisément à travers le problème de la circularité des normes épistémiques. Si ce problème ne reçoit pas de réponses positives au terme de notre parcours, son irrésolution apparente n'est néanmoins pas suffisante pour accepter les prémisses d'un relativisme portant sur la justification. Si nos analyses sont correctes, nous aurions donc montré que nous n'avons aucune bonne raison pour accepter le relativisme de la connaissance.

Introduction

a) Le retour de Protagoras

Le 22 octobre 1996, un article du *New York Times* relatait des événements pour le moins inhabituels et philosophiquement troublants : sous le titre « la fronde créationniste des tribus indiennes contre les archéologues[1]», le journaliste décrivait comment des tribus indiennes d'Amérique du Nord s'opposaient systématiquement aux travaux des archéologues, notamment lorsque ces derniers se trouvaient en face de preuves, souvent des restes d'ancêtres indiens, pouvant faire progresser la connaissance des origines de ce peuple. À l'appui d'une loi Fédérale de 1990, plusieurs tribus indiennes réclamaient les restes des défunts afin de pouvoir les enterrer à nouveau, sans parfois qu'eux-mêmes ou les archéologues soient réellement sûrs de leur authentification ou de leur filiation avec la tribu en question. Les archéologues étaient dès lors contraints d'abandonner certaines recherches ou de conserver certaines datations à titre de simples hypothèses. Mais il semble que ces faits-divers éthiques de l'actualité scientifique aient pris une tournure bien plus polémique : c'est avant tout la place du discours scientifique dans l'explication des origines du peuple indien qui fût l'objet d'attaques. En effet, la théorie largement acceptée par les archéologues veut que les Indiens soient venus d'Asie centrale, en passant par le Détroit de Béring, il y a plus de 10 000 années. Toutefois, les mythes indiens des origines contredisent cette théorie : la plupart pensent qu'ils sont les ancêtres du peuple bison qui a vécu depuis toujours en Amérique, peu après avoir surgi d'un monde souterrain peuplé d'esprits. Le journaliste remarqua qu'après la loi de 1990, un mouvement

[1] Johnson, Georges, « Indian Tribes' Creationists Thwart Archeologists », *New York Times,* 22 octobre 1996.

créationniste indien, fort semblable à celui des chrétiens, pris un poids politique considérable dans l'arrêt ou la suspension quasi-systématique des chantiers archéologiques qui pouvaient fournir des preuves aux thèses migratoires et évolutionnistes. Les tribus créationnistes en venaient ainsi à nier la théorie de l'évolution et à refuser catégoriquement le travail de la science, perçue comme intrinsèquement mauvaise, comme en témoigne la déclaration d'un des représentants officiels de la tribu des Sioux vivant au Dakota du Sud : « nous n'avons jamais demandé à la science de faire une détermination de nos origines, dit Sébastien LeBeau. Nous savons parfaitement d'où nous venons. Nous descendons du peuple Bison. Les Bisons sont sortis des profondeurs de la terre, après que des esprits surnaturels ont rendu ce monde habitable pour les hommes. Si les Non-Indiens préfèrent croire qu'ils descendent du singe, c'est leur affaire. Mais essayez seulement de me trouver cinq Lakotas[2] qui croient dans la théorie de l'évolution ![3]». Parmi les savants et intellectuels, les opinions furent plus ou moins modérées : malgré leur compréhension concernant le poids identitaire qui pèse sur les restes de l'histoire récente, beaucoup d'archéologues et d'anthropologues déplorèrent la perte de preuves plus anciennes qui garantissaient la connaissance du passé ainsi que les attaques menaçant la viabilité de la recherche archéologique. Ils allèrent même jusqu'à dire que les victimes de cette attaque étaient après tout les Indiens eux-mêmes, comme en témoigne le professeur d'anthropologie Clément Meighan : « les Indiens ont une sagesse révélée dont il ne s'agit pas de remettre en question, de douter ou d'examiner […] Les Indiens sont sur le long terme les plus grands perdants. C'est leur histoire qui

[2] Tribu Sioux vivant à Eagle Butte dans la réserve de la rivière Cheyenne.
[3] Ibid.

est en train d'être détruite.[4]» D'autres chercheurs affichaient une plus franche sympathie pour les Indiens qui étaient confrontés, selon eux, à la « religion dominante » qu'incarnait la science : dans son livre récompensé par l'État du Colorado[5], le professeur d'histoire Vine Deloria pense effectivement rejeter le « folklore scientifique » qui consiste à croire que les Indiens sont passés par le Détroit de Béring, pour qualifier ensuite la théorie de l'évolution comme étant un « dogme scientifique des plus infondés », tout en accusant les savants de falsifier les preuves pour mieux asseoir leur hégémonie. Ce qui frappait avant tout l'auteur de l'article, c'est la façon dont des propos quasi similaires d'archéologues « ne sont pas loin d'en être arrivés à soutenir un relativisme postmoderne dans lequel la science n'est qu'un système de croyance parmi d'autres.[6]» Suivait la citation du professeur Roger Aymon, spécialiste des tribus zunis, selon lequel « la science n'est qu'une des différentes manières de connaître le monde », tout en ajoutant prudemment que le point de vue des Zunis était « *tout aussi valide* que le point de vue archéologique à propos de ce qu'est la préhistoire.[7]» L'article s'achevait finalement sur la déclaration du professeur Zimmerman qui, pour sa part, « rejette l'idée que la science soit une manière privilégiée de concevoir le monde», s'empressant d'ajouter non sans ambiguïté : « ce qui ne veut pas dire que cela n'est pas une manière importante qui a su porter ses fruits. Mais je crois qu'en tant que scientifique je dois constamment apprendre.[8]» Quelle est cependant cette nouvelle science qui se situe entre le mythe et la raison ? Qu'est-ce qui ne va plus dans nos modèles épistémologiques pour qu'on estime qu'ils sont en droit d'être révisés ?

---

[4] Ibid.
[5] *Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact,* Fulcrum Publishing, 1997.
[6] Johnson, Georges, « Indian Tribes' Creationists Thwart Archeologists », *New York Times*, 22 octobre, 1996.
[7] Ibid. nous soulignons.
[8] Ibid.

Ce qui aurait pu apparaître comme une simple anecdote concernant les obstacles idéologiques de l'activité scientifique, se révèle être en réalité un phénomène académique bien plus problématique : le « relativisme postmoderne » semble être une opinion de plus en plus largement partagée parmi les intellectuels, au point d'atteindre le statut d'orthodoxie dans certains départements de sciences sociales ou d'humanités en Amérique du Nord tout comme en Europe[9]. Le relativisme semble aussi avoir atteint le statut de *doxa* parmi les personnes cultivées, parfois sous forme de slogans ou de ritournelles : « il n'y a pas de vérité », « à chacun sa vérité », « tout est subjectif », « tout est relatif », « tout se vaut », « il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations », « la science est plus proche du mythe[10]», « qui suis-je pour juger ? », « au nom de quoi imposer ceci ou cela ? » etc. et nous pourrions multiplier ainsi les illustrations *ad nauseam*. Analyser les origines et les facteurs axiologiques qui ont permis l'émergence massive de ces conceptions est une recherche passionnante, mais elle dépasserait les limites et les méthodes que nous nous sommes fixées ici[11]. Il n'empêche que cette attitude tend à provoquer une forme d'inertie et un délitement des normes de recherche dans le débat universitaire qui devient bien plus soucieux de défendre des thèses « politiquement correctes » plutôt que de vrais arguments philosophiques[12]. Au lieu de s'attarder sur l'inépuisable sens du « postmodernisme », l'enjeu de notre recherche est de proposer un éclaircissement conceptuel de ce qu'on entend par « relativisme » : cette thèse admet que le

[9] Nous n'accusons pas cependant les sciences sociales et les autres humanités d'être *fondamentalement* relativistes. Nous ne cherchons encore moins à disqualifier une partie de la « sociologie des sciences » rattachée, parfois à tort, au courant du relativisme. Cf. Boudon, Raymond, *Le relativisme est-il résistible ? Regards sur la sociologie des sciences*, avec Maurice Clavelin, Paris, PUF, 1994.

[10] Feyerabend, Paul, *Contre la méthode*, Paris, Point Seuil, p. 334.

[11] Pour une explication plus détaillée des facteurs axiologiques qui peuvent favoriser l'émergence du relativisme dans une société donnée, voir Raymond Boudon *Le juste et le vrai*. Paris, Fayard, 1995, p. 484-492.

[12] Boghossian, Paul, "What the Sokal Hoax Ought to Teach Us" *Times Literary Supplement*, 13 décembre, 1996, p. 13-14. Nagel, Thomas, *The Last Word*, Oxford, OUP, 1997. p.7. Le canular d'Alan Sokal en 1996 l'a montré de façon un peu plus « performative ».

savoir, les valeurs, et la vérité existent simplement en relation avec une autre entité, qu'elle soit humaine, abstraite, ou culturelle, contrairement à l'absolutisme qui les considère comme autosuffisants, d'où l'usage abusif de l'adjectif « relatif » qui lui vaut son nom. Le relativisme s'oppose en général à l'universalisme des Lumières en niant qu'il puisse exister des principes transcendant les particularités temporelles et culturelles. Mais si le relativisme est devenu une thèse à la mode, son origine est à peu près aussi ancienne que la philosophie elle-même : le sophiste Protagoras soutenait déjà au Ve siècle avant-J.C que « l'homme est la mesure de toute chose, de celles qui sont, au sens où elles sont, de celles qui ne sont pas, au sens où elles ne sont pas.[13]» De cet aphorisme mystérieux, nous avons surtout retenu les critiques de Platon et d'Aristote dans le *Théétète*[14] et la *Métaphysique*[15] qui le présentent comme simplement auto-réfutant ou inintelligible, puisqu'il prétend lui-même énoncer un point de vue universel, à savoir, que l'homme est mesure de toute chose. En effet, le relativisme est souvent associé, du moins dans la tradition analytique anglo-saxonne, à une défaite de la pensée dont la contradiction est si manifeste qu'il n'est même pas jugé digne de faire l'objet d'un débat sérieux. Le relativisme est devenu de la sorte un mot-valeur, parfois synonyme d' « irrationnel » ou d' « incohérent », qui ne désigne plus qu'une étiquette attachée aux thèses qui nient toute forme d'absolu sans prendre toujours bien la peine de les analyser attentivement[16]. Or, qualifier une thèse simplement de « relativiste » ne signifie aujourd'hui plus grand-chose face à la variété des positions qui sont mises en

[13] *Théétète*, 152-a.
[14] 171-a-b.
[15] 1008a28-30, 1012b13-18.
[16] Soler, Léna, « relativisme », *Grand dictionnaire de la philosophie*, p. 919.

jeu[17]. Il faut donc avant tout juger de la pertinence des arguments convoqués : en quoi une thèse peut-elle être légitimement qualifiée de « relativiste » ? La première étape de notre travail consistera à redonner un sens originel à ce concept et à essayer de le rendre intelligible.

b) La peur du savoir *: méthodes et controverses*

Pour nous aider dans notre démarche, Paul A. Boghossian, philosophe et professeur à l'Université de New-York, engage dans *La peur de savoir* une discussion à la fois précise et systématique du relativisme : aucun ouvrage n'avait encore proposé une réfutation d'envergure en s'attaquant aux présupposés logiques et épistémologiques qui guident les postures contemporaines du relativisme[18]. La traduction de ce livre en langue française est ainsi une première qui a été saluée par de nombreuses recensions francophones unanimement positives et enthousiastes[19]. La thèse que défend Boghossian est simple : nous

[17] Swoyer, Chris, "Relativism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/relativism/>.

[18] On pourrait souligner l'ouvrage d'Harvey Siegel, *Relativism refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*, Dordrecht: D. Reidel, 1987, qui propose une critique plus ciblée sur des auteurs, notamment Jack Meiland, Thomas Kuhn et Nelson Goodman. L'avantage de ces critiques est de conserver la spécificité des arguments de chaque auteur. En outre, Harvey Siegel tient compte des positions qui ont cherché à se distinguer du relativisme vulgaire qui tombe inlassablement dans la contradiction. Il n'est cependant pas évident que Siegel ne cherche pas à tout prix à réduire les arguments de ces auteurs au relativisme de Protagoras, sans toujours saisir en contexte le sens de leur refus du réalisme et de l'absolutisme. L'ouvrage de Thomas Nagel, *The Last Word*, Oxford, OUP, 1996 est une critique puissante du subjectivisme et de l'irrationalisme dans des domaines particuliers en montrant comment ces thèses tombent inlassablement dans l'incohérence. Le débat concerne avant tout la capacité d'avoir le « dernier mot » en ce qui concerne la justification de nos croyances. La question est de savoir si le relativisme est plus ici la conséquence que la cause du subjectivisme. Bien entendu, plusieurs auteurs francophones contemporains résistent au relativisme, notamment Pascal Engel, qui engage une discussion très serrée avec les théories relativistes de la vérité et de la justification : *La vérité, Réflexions sur quelques truismes,* Paris, Hatier, 1998, *À quoi bon la vérité ?,* avec Richard Rorty, Paris Grasset, 2005. Raymond Boudon dans *Le relativisme est-il résistible ? Regards sur la sociologie des sciences*, Paris, PUF, 1994, et *Le juste et le vrai*, Paris, Fayard, 1995, mène une enquête sur la sociologie des sciences en analysant les présupposés théories et idéologiques qui rendent les arguments relativistes fallacieux.

[19] Daccache, Michel, « La querelle du relativisme », *La Vie des idées*, 8 février 2010, Dufour, Lucas, « Paul BOGHOSSIAN, *La peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance* », *Questions de communication*, 17 2010, Bricmont, Jean, ibid*., Science et Pseudo-science*, janvier 2010, Mazauric, Simone, ibid., *L'Humanité*, 16 septembre 2009. Pinto, Louis, ibid. *Le monde Diplomatique*, mai 2009, Deroy, Ophélia, « Des menaces postmodernistes au défi relativiste. À propos de *Fear of Knowledge* de Paul Boghossian », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 18 avril 2008. Claudine Tiercelin a aussi consacré un exposé des thèses

n'avons aucune de raison de croire que nos concepts de vérité, justification, réalité, objectivité, tels que nous les utilisons dans le sens commun ou en science ont été disqualifiés. Si *a contrario* une partie des philosophes contemporains pensent que de telles notions doivent être révisées, voire abandonnées, Boghossian estime que les arguments qu'ils avancent sont soit faibles, soit incohérents. Les auteurs visés dans cet ouvrage sont principalement des philosophes analytiques tels que Nelson Goodman, Hilary Putnam, Thomas Kuhn, Ludwig Wittgenstein, et tout particulièrement Richard Rorty, et ce pour plusieurs raisons : d'une part, Boghossian a une dette envers Rorty qui, selon son propre aveu, l'a tiré de son sommeil objectiviste lorsqu'il fut jeune doctorant à Princeton[20]; d'autre part, Rorty incarne selon lui le pilier de cette mouvance postmoderne, que Bernard Williams appelle les « négateurs » [*deniers*][21], qui cherche à tout prix à réviser le contenu de nos concepts liés à la connaissance, voire à rejeter toute discussion substantielle à leur sujet. Le problème n'est plus celui du scepticisme qui doutait sainement de notre capacité à obtenir la connaissance : c'est désormais l'objet même de l'enquête qui est suspect, encore faut-il qu'un tel objet existe réellement. Le choix que fait Boghossian est donc judicieux : Rorty est probablement l'auteur contemporain qui a su exposer les arguments les plus clairs sur ces questions. La stratégie de Boghossian consiste ainsi à regrouper les postures relativistes autour de plusieurs points de convergences. La première thèse permettant de démarquer le relativisme est l'idée que la science n'a aucun privilège ou légitimité supérieure par rapport à d'autres modes de connaissance :

---

de Boghossian dans la leçon intitulée « le relativisme est-il fondé à contester la connaissance ? » prononcée au Collège de France le 18 mai 2011.

[20]Boghossian, Paul, *La peur du savoir, Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*, trad. Ophélia Deroy, Marseille, Agone, 2009. p. 1 (Désormais PS).

[21] Williams, Bernard, *Vérité et véracité*, trad. Jean Lelaidier, Paris, Gallimard, 2006, p. 17-18.

1) **Égale validité** : il existe une pluralité de manières de connaître le monde, radicalement différentes, mais « également valides », la science n'étant qu'une connaissance parmi d'autres[22] .

Que signifie la thèse de l'égale validité ? Nous avons vu qu'une grande partie des postures relativisme gravite autour de cette thèse. Cette dernière reflète l'idée que « tout se vaut » en matière de connaissance du monde. Si cette thèse nous paraît extravagante, c'est parce qu'elle nie l'existence de faits objectifs nous permettant de savoir si une croyance concernant la préhistoire est vraie ou fausse. En effet, nous pensons que c'est une question de fait que les Amérindiens sont venus d'Asie il y a plus de 10 000 années ; que cette assertion n'est pas gratuite, mais qu'elle est fondée par des méthodes scientifiques ; que la manière dont les archéologues ont acquis cette connaissance n'a pas été obtenue par hasard, mais qu'elle résulte d'un travail rationnel et rigoureux dans l'analyse des preuves empiriques et dans la sélection de la meilleure explication possible. Concernant ce genre de questions, nous pensons que les faits de la préhistoire sont ce qu'ils sont indépendamment de nos croyances et que la théorie défendue par les archéologues vaut en droit pour tous : c'est du moins ce que suppose le concept d'« objectivité ». Les Indiens peuvent ainsi toujours croire qu'ils viennent d'un peuple souterrain : cela ne change rien au fait qu'ils sont venus par le détroit de Béring il y a 10 000 ans. Bien entendu, les archéologues peuvent aussi se tromper sur la datation des restes indiens, leur théorie peut être abandonnée si de nouveaux faits viennent la démentir, mais on considère que leurs méthodes ont malgré tout plus de chances de parvenir à la vérité que les mythes des Zunis. Or, si la thèse de l'égale validité est vraie, la science n'aurait alors aucune supériorité par rapport

[22] PS, p. 4-5.

aux mythes zunis, et nous pourrions tout aussi bien nous accommoder du créationnisme que de la théorie de l'évolution lorsque nous voulons connaître la préhistoire. Le privilège actuel qui est accordé à la science serait totalement indu. Les conséquences de cette erreur seraient ainsi bien plus grave qu'une simple controverse de savants et de philosophes : ce serait l'organisation entière de notre société qui serait erronée, puisque les méthodes et le savoir que la science constitue sont réinvestis dans d'autres domaines de la société : droit, éducation, technique etc. Il est donc urgent de savoir si cette thèse est correcte.

Cependant, cette démarcation du relativisme que Boghossian nous propose est encore trop restrictive : elle ne rend pas suffisamment justice à des thèses qui sont pourtant centrales dans son propos, à commencer par celles de Rorty lui-même[23]. En effet, Boghossian ne mentionne à aucun moment de son analyse les distances que Rorty a lui-même explicitement prises vis-à-vis du relativisme[24]. Il faut pourtant se méfier : les détracteurs du relativisme ont parfois tendance à se constituer ce que l'on appelle un « homme de paille », c'est-à-dire, à argumenter contre une thèse fictive en simplifiant certains aspects, voire en la caricaturant, pour en faire un adversaire facilement réfutable. Comme l'a très bien souligné un des auteurs d'une revue francophone[25], le relativisme que critique Boghossian est en quelque sorte « construit » par souci de systématicité et d'extension. Pour autant, ce n'est pas parce que Rorty ne se déclare pas « relativiste » qu'il ne l'est pas nécessairement ; inversement, ce n'est pas parce que Kuhn a souvent été

---

[23] C'est une remarque que fait Harvey Siegel dans la recension de l'ouvrage de Boghossian, « Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism », 1er janvier 2007.

[24] *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. Jean-Pierre Cometti Paris, PUF, 1994, p. 38-39, *Conséquences du pragmatisme,* trad. Jean-Pierre Cometti, Paris, Point Seuil, 1993, p.309, *L'homme spéculaire*, trad. Thierry Marchaise, Paris, Point Seuil, 1990, p. 412-413, *Science et solidarité : la vérité sans le pouvoir*, trad. Jean-Pierre Cometti, Combas, Éditions de l'Éclat, 1990, p.51. Dans chacun de ces textes, Rorty montre exactement en quoi sa position se distingue du relativisme généralement compris. Il dénonce aussi la propension des critiques du relativisme à se battre contre un adversaire imaginaire. La question est de savoir si les conséquences du pragmatisme ne débouchent pas malgré tout sur une forme de relativisme.

[25] Daccache, Michel, « La querelle du relativisme », *La Vie des idées*, 8 février 2010.

qualifié de « relativiste » qu'il l'est nécessairement. Il convient ainsi de remarquer qu'à l'exception de Fereyabend[26] et de David Bloor[27], peu d'auteurs se proclament fièrement être des « relativistes ». Ceci est une raison de plus pour examiner avec attention la nature des thèses convoquées. Analyser la manière dont un auteur se distancie du relativisme peut donc être un fil intéressant à suivre pour pouvoir attaquer chacune des positions avec probité.

En réalité, la doctrine partagée par les auteurs que vise Boghossian n'est pas tant « relativiste » que « pragmatiste » : selon William James, un des principaux fondateurs de ce courant, le pragmatisme énonce que le vrai « est le nom que nous donnons à tout ce qui se révèle avantageux au regard de nos croyances, pour des raisons définies et assignables.[28]» D'après cette définition, le pragmatisme tombe-t-il sous la coupe de *l'égale validité* pour être qualifié de « relativiste » ? Cette possibilité est clairement éliminée par Rorty à plusieurs reprises :

« Le relativisme est la conception selon laquelle toute croyance, pour une question donnée, voire pour *quelque* question *que ce soit*, est aussi bonne que n'importe qu'elle autre. Personne ne croit cela. À l'exception de l'éventuel débutant de service, on ne trouvera personne qui accepte, sur une question importante, de tenir pour également bonnes deux opinions incompatibles. […] S'il *existait* des relativistes, il serait bien aisé de les réfuter. Il suffirait pour cela d'employer une quelconque variante de l'argument autoréférentiel utilisé par Socrate contre Protagoras. Mais une stratégie dialectique aussi nette ne peut être appliquée qu'à des personnages fictifs à peine ébauchés.[29]»

« L'épithète traditionnelle que les réalistes appliquent aux pragmatistes est celle du « relativisme ». Ce mot renvoie communément à trois conceptions différentes. La première considère que toute croyance a autant de valeur que n'importe quelle autre. Pour la seconde, « vrai » est un terme équivoque, ayant autant de sens qu'il y a de procédures de justification. La troisième fait valoir que si l'on met de côté les descriptions des procédures de justification familières qu'une société

[26] *Science in a Free society*, Londres, New Left Books, 1978, p. 9. Feyerabend préconise en effet de revenir au « relativisme, au sens ancien et élémentaire de Protagoras ».
[27] Bloor, David, *Knowledge and Social Imagery*, Second Edition, The University of Chicago Press, 1991, p. 158-159.
[28] James, William, *Pragmatism*, Harvard University Press, 1978, p. 37.
[29] Rorty, Richard, *Conséquences du pragmatisme*, trad. Jean-Pierre Cometti, Paris, Point Seuil, 1993, p. 309-310.

donnée – *la nôtre* – utilise dans tel ou tel domaine de recherche, il n'a rien à ajouter sur la vérité ou sur la rationalité. Le pragmatiste souscrit à la troisième conception, la conception ethnocentriste. Mais il ne souscrit pas à la première, qui est autoréfutante, ni à la seconde et à ce qu'elle représente de singulier. Ses conceptions sont à ses yeux meilleures que celles des réalistes, mais il ne croit pas qu'elles correspondent à la nature des choses.[30]»

Il est étonnant que Boghossian ne relève à aucun moment un de ces deux textes, bien qu'il soit tout à fait en droit de considérer seulement la nature des arguments que Rorty soutient, et non ce que ce dernier énonce à propos de lui-même[31]. Mais il est critiquable de ne pas prendre en compte les distances qu'un auteur met par rapport à une thèse avant de considérer qu'il l'a d'emblée endossée. Par exemple, l'association entre Rorty et Protagoras est selon nous une grave erreur textuelle[32] : dans les deux textes précédents, Rorty s'en distingue explicitement en dénigrant la thèse de *l'égale validité*, car en posant toutes les conceptions comme également valides, ce relativisme se contredit lui-même en affirmant au moins une conception qui vaut plus que toutes les autres. Rorty remarque d'ailleurs que l'épithète « relativiste » semble être une invention des philosophes dit « réalistes », c'est-à-dire, ceux qui pensent qu'une connaissance universelle et non-relative est possible. En outre, Rorty proclame la supériorité de la conception « ethnocentriste » contre le « réalisme », ce qui contrevient assurément à l'esprit général de *l'égale validité*. Reste à savoir comment Rorty définit et distingue l' « ethnocentrisme » du « relativisme » :

« On ne comprend cependant pas bien pourquoi le « relativisme » doit être tenu pour un terme approprié à la troisième conception ethnocentrique, celle que le pragmatiste fait effectivement sienne. Celui-ci, en effet, ne défend pas une théorie positive au regard de laquelle une chose est relative à quelque chose d'autre. La position qu'il défend est au contraire négative ; elle consiste à suggérer d'abandonner la distinction traditionnelle entre la connaissance et l'opinion, interprétée

[30] Rorty, Richard, *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. Jean-Pierre Cometti Paris, PUF, 1994, p. 38-39.
[31] Boghossian, Paul, « *Even where the label is repudiated, the view is embraced*», *Content and Justification, Philosophical papers*, Clarendon Press, OUP, 2008, p. 235.
[32] PS, p. 59.

comme une distinction entre la vérité comme correspondance à la réalité et la vérité comme un terme de recommandation pour les croyances bien justifiées. Si le réaliste voit dans cette position négative une attitude relativiste, c'est parce qu'il ne parvient pas à croire que l'on puisse sérieusement refuser à la vérité une nature intrinsèque.[33] »

Comme Rorty le défend lui-même, le pragmatisme ethnocentrique n'est pas une thèse positive, car cela reviendrait à se prononcer sur la nature des choses, mais plutôt une thèse négative : il s'agit d'abandonner la thèse selon laquelle nos catégories « objectivistes » telles que « fait », « vérité » ou « justification » possèdent une nature intrinsèque, c'est-à-dire, une propriété ou un critère *a priori* à laquelle ces catégories puissent se fonder et se référer. En effet, il semble que Rorty veuille abandonner la distinction platonicienne entre l'opinion et la connaissance : dans le premier cas, la pensée se réfère à ce que nous tenons pour vrai ; dans le deuxième, il y a l'adéquation de la pensée avec ce que sont les choses en elles-mêmes. Il rejette aussi la question transcendantale kantienne qui consiste à établir les conditions de possibilités d'une connaissance objective qui soit fondée *a priori* à partir de la nature du sujet connaissant. Rorty introduit au contraire une conception négative de la vérité qui est simplement fondée sur un accord intersubjectif entre des hommes d'une même communauté et non sur une nature qui les précède : c'est en ce sens que le fondement de la vérité, et, *a fortiori*, de toute connaissance, n'est ni épistémologique, ni métaphysique, mais axiologique[34]. La nature de la vérité est simplement *ce qui est bon pour* les individus de tenir pour vrai. Nous aboutissons dès lors à deux autres critères de démarcation :

[33] Rorty, Richard, *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. Jean-Pierre Cometti Paris, PUF, 1994, p. 39.
[34] Ibid., p. 40.

2) **Anti-essentialisme :** il n'y a pas de nature inhérente ou de réalité en soi à partir de laquelle nous pouvons établir la correspondance d'un énoncé en dehors de tout contexte communautaire.

3) **Anti-fondationalisme :** on ne peut pas fonder un énoncé sur des bases épistémologiques ou ontologiques, mais uniquement sur une base axiologique qui reflète nos propres intérêts et nos pratiques communautaires.

De toute évidence, 3) est une conséquence de 2), puisqu'à partir du moment où l'on nie tout accès à une nature qui rendrait un énoncé vrai ou faux par sa correspondance ou non-correspondance avec cette même nature, nous nions du même coup la capacité de fonder la connaissance sur une base ontologique (sur l'être des choses) ou épistémologique (sur les conditions de possibilités de la connaissance). La seule manière de ne pas tomber dans la contradiction est de poser la validité d'un énoncé sur une base axiologique entre au moins deux individus. Ces thèses sont « négatives » en ce sens qu'elles refusent de se prononcer sur la nature d'un principe non-humain qui surplomberait les communautés humaines : elles dévitalisent la métaphysique sous-jacente en refusant d'en parler de façon substantielle.

Toutefois, il n'est pas certain que *l'égale validité* soit exclue d'emblée : s'il n'y a pas de nature à partir de laquelle nous pouvons établir la fausseté ou la vérité d'un énoncé, et si la vérité est simplement fondée sur ce que nos semblables trouvent utile et bon d'adopter, il n'y a alors pas de raison pour ne pas adopter la vision créationniste des Zunis si une communauté d'individus juge bon de l'adopter. Une croyance peut donc être connaissance sous un point de vue et ne pas l'être sous un autre point de vue. C'est ce que Boghossian appelle la

« dépendance sociale de la connaissance » qui énonce « le fait qu'une croyance constitue ou non une connaissance dépend nécessairement, en partie du moins, du cadre social matériel dans lequel cette croyance a été formée – ou a persisté.[35] ». Cette thèse de la dépendance sociale a pu trouver un appui dans l'idée de « construction sociale » qui pose que toute connaissance est socialement dépendante, car socialement construite[36]. Ainsi, nous ne voyons pas en quoi le pragmatisme ethnocentriste, n'en déplaise à Rorty, ne serait pas un relativisme au sens le plus classique du terme : si nos énoncés reflètent uniquement ce que nous estimons bon d'accepter, les faits, la vérité et la justification sont *relatifs* aux intérêts d'une communauté donnée. Nous pouvons de la sorte argumenter que les indiens sont tout autant justifiés que les savants à croire que leurs ancêtres ont toujours vécu aux Etats-Unis *relativement* à leurs pratiques culturelles qui se nomment « mythes ». Nécessairement, il faudra choisir une des deux procédures, la science ou la mythologie, qui sera jugée supérieure à l'autre *relativement* à ce qu'une communauté donnée choisit d'accepter comme bon. Mais ce choix ne saurait être autre qu'arbitraire, et en aucun cas objectivement meilleur, si l'on entend par « objectif » ce qui désigne une nature en soi ou la façon dont sont les choses en dehors de toutes pratiques communautaires. Des choix venant de deux communautés radicalement différentes peuvent donc être également valides, même si de notre point de vue l'un sera jugé *meilleur* que l'autre. Ainsi, même si Rorty n'affirme pas positivement la thèse 1) de *l'égale validité*, rien ne nous interdit pour l'instant de ne pas la tirer comme une conséquence nécessaire de 2)

[35] PS, p. 9.
[36] Nous reviendrons sur l'idée de construction en I) A) 1) 2).

et de 3). Telle est à notre sens la véritable position de Rorty et de la plupart des auteurs qui se réclament du « pragmatisme »[37].

c) Notions préliminaires

Ceci étant, plusieurs distinctions préliminaires doivent être réalisées avant d'entamer toute critique possible du relativisme. Nous n'avons jusqu'à présent fait que décrire la variété des postures relativistes. Il faut dès à présent analyser ce qui structure formellement les arguments relativistes. Nous aboutissons dès lors à la question par excellence de la philosophie analytique : qu'est-ce que cela signifie de tenir une chose pour « relative » ? Le lecteur nous demandera probablement : « relative à *quoi* ? »

« Le relativisme généralisé » est une attitude assez peu observée dans le champ philosophique, probablement parce qu'elle est fort imprécise et facilement réfutable : en effet, un relativisme qui cherche à « tout » relativiser est auto-réfutant, puisque s'il applique l'énoncé « tout est relatif » à lui-même, il se contredit en affirmant au moins un énoncé non relatif ; si l'individu se défend en affirmant que cet énoncé n'est relatif qu'à lui-même, il n'engage que son auteur et ne menace pas les thèses qui le contredisent : il peut donc être aisément ignoré[38]. En outre, l'énoncé « tout est relatif » est visiblement incomplet : nous sommes en droit de savoir à quoi le « tout » est relatif, ce qui n'est jamais évident. Les philosophes relativistes ont plutôt tendance à l'être à propos d'un domaine spécifique, en particulier ceux qui ont une forte propension à contenir des

[37] PS, p. 29-31, Boghossian tire une conclusion similaire.

[38] Il y a cependant une manière plus subtile d'interpréter ce relativisme généralisé. Nous verrons comment lorsque nous discuterons l'interprétation du relativisme de la vérité chez Protagoras par M. F Burnyeat dans « Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus », *The Philosophical Review*, Vol. 85, No. 2 (Avril., 1976), p. 172-195.

propositions normatives[39] : nous l'appellerons « relativisme spécifique ». Les domaines éthiques et esthétiques sont traditionnellement ceux où nous trouvons le plus de consensus à propos du relativisme, en raison que les valeurs sont des entités assez étranges, beaucoup moins publiquement identifiables et analysables que des faits matériels. Ce qui inquiète la plupart des philosophes analytiques, dont Boghossian, est l'entrée récente du relativisme en épistémologie : les catégories épistémiques que nous pensions bel et bien fondées objectivement sont en réalité relatives aux valeurs contingentes des individus.

Ainsi, être relativiste à propos d'un domaine particulier implique la structure suivante : *toute proposition p d'un domaine D est intelligible si, et seulement si, p est mis en relation avec un paramètre C*[40]. Les variables D et C changent en fonction du domaine que nous voulons relativiser et du paramètre relativisant les conditions d'énonciation du domaine en question. Par exemple, si nous sommes relativistes en éthique, les jugements moraux n'auront aucun sens si nous ne les relativisons pas à un système de valeurs qui les détermine. L'énoncé « *p* est mal » sera simplement un jugement elliptique qui sous-entend la proposition implicite entre crochets « [selon le système de valeurs C], *p* est mal ». C'est de cette façon que le cadre C détermine les conditions d'assertion du domaine D. Or, l'adhésion au cadre C est implicite ou explicite : la prétendue découverte du relativiste est bien souvent de révéler ce cadre insoupçonné C qui orientait toutes nos assertions dans le domaine D. Ce qui apparaissait comme étant un énoncé absolu, se révèle être conditionné par un cadre relatif sous-jacent. Par conséquent, lorsqu'un sujet S à propos d'un domaine D énonce :

---

[39] Boghossian, Paul, « What is Relativism?», in M. Lynch et P. Greenough (dir.), *Truth and Realism*, Oxford University Press, 2006. p. 13.
[40] Swoyer, Chris, "Relativism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/relativism/>.

« *p* »

S n'énonce pas réellement la proposition que :

p

Mais plutôt la proposition elliptique :

p relativement à C[41]

Dès lors, pour qu'un énoncé soit considéré comme « relativiste », trois entités au moins doivent être présupposées :

1. D : le domaine relativisé (la morale, l'esthétique, la justification, la vérité etc.)
2. C : le cadre relativisant (intérêts pratiques, schème conceptuel, culture, perception etc.)
3. R : la relation qui unit D et C dans un énoncé (« D *relatif à* C »).

Il est absolument vital de définir le domaine relativisé et le cadre relativisant si nous ne voulons pas tomber dans le relativisme généralisé : quel domaine cherchons-nous à relativiser ? Pour quelles raisons ? Quel est le cadre pertinent ? Est-ce un paramètre absolu (auquel cas, il joue le rôle de référentiel absolu) ? Ou bien, est-ce un paramètre relatif (auquel cas, nous devons trouver à quel autre paramètre il est relativisé) ? Quelle est la nature de la relation qui unit le domaine relativisé au cadre relativisant ? Est-elle contingente ou nécessaire ? Si elle est contingente, elle est dépendante de la volonté humaine ; si elle est nécessaire, elle est indépendante de la volonté humaine. Un relativisme conséquent doit donc être

[41] Structure logique d'un énoncé relatif : ∀! ! ∃ R (D (!) ∈ C)

en mesure de répondre à toutes ces questions avant de pouvoir prétendre dépasser les thèses absolutistes.

d) Le problème

Nous nous proposons de voir dans quelles mesures le relativisme peut s'appliquer au domaine spécifique de la connaissance. Cependant, qu'est-ce qu'une connaissance ? Avoir une connaissance implique trois traits essentiels[42] : 1) elle implique la présence d'un certain type d'état mental que l'on nomme « croyance ». Celle-ci décrit comment est le monde à partir d'un certain nombre de stimuli sensoriels qui sont thématisés sous forme de faits. Par exemple, la croyance « il y a des montagnes sur la lune » est censée représenter une manière dont sont les faits dans la réalité. Or, ces faits sont objectifs au sens où chacun peut en principe y avoir accès : ils sont indépendants de ma volonté et universels. Ajouter la simple clause relativisante dans l'énoncé factuel « il y a des montagnes sur la lune *pour moi* » est superflue, sauf si la représentation des montagnes en question est une hallucination. La thèse qui énonce que les faits sont causalement indépendants de nos croyances s'appelle « réalisme ». 2) En outre, une croyance est susceptible d'être soit vraie, soit fausse : ce qui détermine la vérité ou la fausseté dépend alors d'une correspondance ou non correspondance aux faits. Par exemple, l'énoncé « il y a des montagnes sur la lune » est vrai si, et seulement si, il y a réellement des montagnes sur la lune. Ainsi, il ne suffit pas d'énoncer une croyance pour qu'elle soit vraie : elle doit avant tout correspondre aux faits réels. Cette théorie de la vérité se nomme habituellement « vérité-correspondance ».

[42] PS, p.11-17.

Finalement, 3) une croyance peut être justifiée ou injustifiée : pour croire qu'une chose est vraie, il faut que nous ayons des raisons. Or, Platon a déjà montré qu'une croyance vraie que l'on a obtenue par hasard n'est pas réellement une connaissance[43] : si nous énonçons de façon désinvolte « il y a des montagnes sur la lune », et s'il s'avère que des astronomes observent des montagnes sur la lune, nous ne pourrions pas pour autant prétendre avoir eu cette connaissance. En plus d'affirmer une croyance, il faut être capable de la prouver et de donner des raisons pour laquelle nous la tenons pour vraie, sans quoi notre assertion sera simplement arbitraire ou gratuite. Nous appelons ainsi « preuve » la découverte d'un fait décisif pour établir rationnellement la vérité d'une croyance. Par exemple, l'observation de montagnes sur la lune à l'aide d'un télescope augmente la probabilité pour que cette croyance soit vraie. Boghossian appelle « raisons épistémiques » cette capacité de justifier rationnellement certaines de nos croyances qu'il distingue des « raisons pragmatiques »[44]. Dans le dernier cas, nous adoptons une croyance non pas parce qu'elle vraie, mais parce qu'il est avantageux pour nous d'y croire. Par exemple, Galilée a abjuré ses thèses sur l'héliocentrisme non pas parce qu'elles étaient fausses, mais parce qu'il ne voulait pas finir sur le bûcher : il était pragmatiquement justifié à abandonner l'héliocentrisme. Bien entendu, nos « raisons épistémiques » peuvent être erronées. Les savants grecs et latins ont été ainsi épistémiquement justifiés à croire que la terre était au centre de l'univers, mais cette croyance était fausse : il leur manquait l'ensemble des faits permettant de comprendre les mouvements célestes. Une croyance qui vaut comme connaissance ne doit donc pas seulement être justifiée : elle doit aussi être vraie.

[43] *Théétète*, 201, 207-208.
[44] PS, p. 18.

Nous pouvons dès lors résumer le schéma classique de la connaissance[45] : un sujet S connaît *p* si, et seulement si,

i) S croit que *p*,

ii) S est justifié à croire que *p*,

iii) *p* est vrai.

Mis à part quelques philosophes analytiques contemporains[46], peu de penseurs ont aujourd'hui remis en cause ce modèle en des termes non relativistes. Le relativisme tente de réduire l'un ou l'autre des trois aspects du schéma classique de la connaissance à partir de plusieurs facteurs extrinsèques qui jouent le rôle de cadre de référence. Mais soutenir que la connaissance est influencée par plusieurs facteurs extrinsèques est une trivialité : même l'objectiviste le plus invétéré ne cherchera pas à nier que les humains sont des êtres de chairs, soumis aux contingences pratiques et historiquement déterminés. Il pense seulement que ces facteurs ne sont pas totalisant en ce qui concerne l'explication du contenu de la connaissance. Tout dépend en effet des conclusions que l'on tire de ces prémisses[47] : on peut tout à fait s'intéresser aux facteurs sociaux ou idéologiques qui ont favorisés ou défavorisés l'émergence de la pratique philosophique ou scientifique, sans pour autant nier le schéma classique de la connaissance. Si le relativisme affirme ainsi que la connaissance est influencée par de nombreux facteurs extrinsèques, il énonce un truisme. Si le relativisme pose que toute connaissance est nécessairement relative à ces facteurs, il se contredit, car sa propre thèse prouve qu'il en existe au moins une qui échappe à cette nécessité, à

[45] PS, p. 20.
[46] Gettier, Edmund, « Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance ? », Nozick, Robert, « les conditions de la connaissance » trad. Julien Dutant, *Philosophie de la connaissance,* Julien Dutant et Pascal Engel (dir.), Paris, Vrin, 2005.
[47] Boudon, Raymond, *Le juste et le vrai*, p.505-506.

savoir, la sienne. Dans le premier cas le relativisme est trivial, dans l'autre il est incohérent. Comment alors le relativisme peut-il espérer échapper à ce dilemme ? Le relativisme est-il voué à l'incohérence ? Quelles restrictions doit-il s'imposer pour relativiser tel ou tel aspect du processus de connaissance ? Comment ces restrictions peuvent-elles lui fournir un appui pour défendre une des trois thèses énoncées plus haut (égale validité, anti-essentialisme, anti-fondationalisme) ?

Pour répondre à ces questions, nous nous proposerons d'aborder thématiquement les différents traits qui composent le modèle classique de la connaissance pour voir dans quelles mesures le relativisme de la connaissance est capable de le remettre en cause. Nous commencerons I) par celui du contenu représenté par nos croyances, c'est-à-dire, les faits du monde extérieur. Bien que ce relativisme soit le plus contre-intuitif, il est bien souvent pris comme point de départ pour attaquer ensuite les autres traits de la connaissance. Nous verrons comment le constructivisme tend ainsi à nourrir une forme de relativisme en révisant considérablement nos catégories universelles de « réalité » et de « faits ». Nous tenterons en outre d'interpréter II) le concept de vérité en des termes relativistes et déflationnistes. Cette partie accordera une attention particulière aux thèses protagoréennes de l' « homme mesure » et au rejet pragmatiste de la vérité comme correspondance avec les faits tel que Rorty le conçoit. Finalement, III) nous verrons comment le relativisme concernant la justification sera un débat clef pour admettre ou non un relativisme spécifique dans le domaine de la connaissance. Cette controverse sur la justification est selon nous une des questions les plus difficiles : comment justifier la supériorité de nos principes épistémiques de façon non-circulaire à ceux qui les refusent ? Préserver le domaine de la justification du relativisme, c'est en même temps préserver la vérité

et sa correspondance avec les faits, fondements même d'une conception réaliste et absolutiste du savoir.

I) Le relativisme des faits

Nous avons défini la connaissance comme la capacité à représenter une portion de ce que sont les choses dans le monde extérieur : cette thèse s'appuie largement sur un présupposé métaphysique défendu par le réalisme, c'est-à-dire, la thèse selon laquelle le monde existe indépendamment de nos représentations. Nous pourrions en effet disparaître ou n'avoir jamais existé sans pour autant que les objets représentés disparaissent avec nous ou ne possèdent pas un grand nombre de propriétés qu'ils possèdent actuellement. De façon générale, le réalisme pense que les faits élémentaires tels que les montagnes, les fossiles, les neutrons, ont précédé notre naissance et continueront d'exister après notre disparition. C'est à cette thèse que s'en prend le relativisme des faits : dans ses formulations les plus contemporaines, il s'appuie principalement sur l'idée que les faits ne sont pas indépendants de nos représentations, mais sont construits par tout un ensemble de facteurs. Cette première thèse sert en réalité à appuyer une seconde : si les faits n'existent que relativement à l'activité constructive des sujets, il s'ensuit que plusieurs communautés peuvent avoir construit des faits différents, mais également valables, puisqu'il n'y a pas qu'une seule façon dont sont les faits en eux-mêmes. C'est alors le concept commun de « monde objectif » qui vole en éclats. Parmi les facteurs constituant du relativisme des faits, nous analyserons les trois plus influents : A) l'activité cognitive, B) le schème conceptuel, C) les intérêts sociaux.

A) La construction cognitive des faits

1) L'idée de « construction »

Avant d'aborder la question de savoir si les faits sont socialement construits, nous devons donner un sens à l'idée même de « construction » : en effet, le constructiviste cherche à montrer que les faits ne sont pas « trouvés » ou « découverts », mais sont « fabriqués » ou « produits » par l'activité intentionnelle d'un sujet connaissant[48]. Cette idée est toutefois étrange : comment des montagnes peuvent avoir été construites par notre activité intentionnelle ? Est-il possible que nous soyons à l'origine de faits bruts qui visiblement semblent avoir existé bien avant nous[49]? Bien entendu, il y a certains faits qui dépendent du pouvoir de représentation des êtres humains : certains faits institutionnels comme l'argent auraient pu ne pas exister si l'espèce humaine n'était jamais apparue[50]. Il n'en demeure pas moins que les matériaux à partir desquels sont produits les billets sont des faits physiques qui n'ont pas attendu l'intentionnalité humaine pour exister. Le monde physique reste ainsi présupposé dans le cadre des faits institutionnels. Le réalisme des faits n'a pas besoin de souscrire à une liste d'objets qui existeraient indépendamment de nos représentations : il énonce simplement que c'est une possibilité métaphysique que certains faits soient indépendants de nos activités intentionnelles et qui sont de cette manière indifférents à notre volonté ou à nos concepts[51]. Le constructivisme ne cherche pas à remettre en cause l'existence des montagnes ou des neutrons, il tente plutôt de montrer que ces faits sont ce qu'ils sont *relativement* à la production

[48] PS, p. 21. Inutile de spéculer sur l'étymologie latine du mot « fait », *factum*, du participe passé *facere*, « faire », ou « fabriquer », tant elle relève plus du jeu de mots que de l'argumentation philosophique.
[49] Searle, John, *La construction sociale de la réalité,* trad. Claudine Tiercelin, Paris, Gallimard, 1998, p.13-14.
[50] Ibid.
[51] Ibid., p. 200.

intentionnelle du sujet. Ce schéma constructiviste nous rapproche, du moins dans ses conséquences les plus radicales, de l'idée-isme[52], ou idéalisme dogmatique de Berkeley selon lequel « être c'est être perçu »[53] : nous ne pouvons pas savoir à quoi ressemblent les choses en dehors de l'esprit, puisque percevoir une chose présuppose précisément la perception d'un esprit. Si ce qui existe est uniquement ce que je perçois, le sens du mot « exister » est alors impliqué dans l'énoncé « être perçu ». Une chose non perçue serait une chose qui existerait sans exister, ce qui est une contradiction. Berkeley tirait ainsi la conclusion suivante : s'il est contradictoire de percevoir l'existence de la matière indépendamment de l'esprit qui la perçoit, nous ne pouvons que percevoir nos idées particulières à propos de la matière. Une objection classique consisterait à dire que nos idées concernant la matière reflètent un objet extérieur qui nous est donné par l'entremise de nos sens. Mais concevoir la matière comme une « existence indépendante » est aussi une contradiction. Nous ne pouvons connaître de la matière que nos propres sensations internes. Or, c'est à partir de celles-ci que nous pouvons reconstituer l'objet perçu. Les sensations ne nous disent pas pour autant comment la matière est en elle-même constituée, puisque l'énoncé « à quoi ressemble la matière non-perçue » se contredit en voulant dépasser la seule idée immatérielle que nous en avons. Les idées à propos de la matière sont simplement le reflet de nos sensations et non le reflet de ce que sont les choses en elles-mêmes : les idées concernant l'être matériel sont pour ainsi dire « construites» sur une base non matérielle. Nous aboutissons aux conclusions radicales de l'idéalisme dogmatique de Berkeley : tout ce qui existe est mental ; ne pas pouvoir penser à une chose, c'est nier son

[52] Hacking, Ian, *Entre science et réalité*, p. 43.
[53] Berkeley, Georges, *Principes de la connaissance humaine,* trad. Marilène Phillips, in *Œuvres I*, Paris, PUF, Epiméthée, 1985, §12.

existence ; seul Dieu, qui est Esprit omni-percevant, garantit l'adéquation de mes idées avec celles des autres.

Cependant, le constructiviste n'est pas obligé d'adopter cette posture métaphysique : il peut simplement se contenter d'énoncer que pour connaître un fait, il faut nécessairement se le représenter ; or, pour se représenter un fait, il faut être capable de le thématiser sous une certaine forme. Donc, connaître un fait n'est jamais qu'une description d'un fait *pour nous* et qui n'a nullement la prétention d'être *la* bonne description. Le statut ontologique de la matière est ici mis hors jeu, car elle n'est jamais que ce qu'un sujet peut représenter sous certains aspects. Les faits portent toujours en eux, d'une manière ou d'une autre, la marque du sujet et de ses concepts. La question est de savoir à partir de quoi la construction des faits s'élabore et selon quelles règles[54]. Nous retrouvons les mêmes problèmes posés plus haut au relativisme : comment le sujet construit-il les faits ? Quelle est la nature du lien intentionnel qu'il tisse entre le fait construit et le cadre constructiviste ? Avons-nous la liberté de construire les faits comme nous le souhaitons ?

2) « La maison de Kant »

Si le terme de « constructivisme » est apparu avec l'intuitionnisme de Brouwer, qui, en opposition au platonisme, affirmait que les objets mathématiques sont construits par l'activité intellectuelle du sujet[55], l'idée que la connaissance des faits résulte d'un processus subjectif est apparue dès l'âge classique et a culminé

[54] C'est aussi la question que pose Ian Hacking dans *Entre science et réalité*, *la construction sociale de* quoi ? p. 43. Il montre que le constructivisme social généralisé conduit à des thèses improbables, car comment en effet admettre que les phénomènes physiques les plus élémentaires, tels que le goût du café, l'ébullition de l'eau à 100°C, sont socialement construits ?
[55] Ibid., p. 73.

avec la philosophie transcendantale de Kant. Dans *Entre science et réalité*, Ian Hacking présente Kant comme étant l'un des premiers penseurs qui a su poser les bases de l'idée de « construction ». Hacking montre que tous ceux qui se réclament aujourd'hui du constructivisme sont en réalité des dépendances de la « maison de Kant »[56]. En effet, l'idée que le réel n'est pas un pur donné, mais un produit de nos facultés intellectuelles, est une idée fortement inspirée du kantisme. Bien que le terme de « construction » ne fasse pas partie du lexique de Kant, ce dernier a grandement insisté sur l'idée que notre connaissance des faits était liée à l'activité mentale du sujet[57]. Dès lors, il n'est pas possible pour un sujet de percevoir des choses en soi, c'est-à-dire, des faits qui pourraient apparaître sans leur mise en forme par le sujet. Kant semble ainsi soutenir une idée proche du constructivisme des faits : il est impossible de savoir ce que sont les choses indépendamment de notre mode naturel de connaissance ; dans une très large mesure, l'esprit organise les stimulations sensorielles que l'on perçoit dans les phénomènes. Si nous nous rappelons du projet général de la *Critique de la raison pure*, à savoir, comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles, le problème n'est plus la connaissance des objets empiriques, mais le mode de cognition par lequel nous les connaissons. Parmi ces éléments, l'espace et le temps sont des formes *a priori* de la sensibilité qui structurent le contenu de l'intuition sensible ; d'autre part, les concepts purs d'entendement s'appliquent *a priori* au donné sensible pour former des relations entre les phénomènes intuitionnés par les formes *a priori* de la sensibilité. Par exemple, le concept de causalité est l'application *a priori* d'un lien conditionnel de la forme « si A, alors B » entre deux objets qui nous sont donnés dans l'intuition sensible. En outre, il

[56] Ibid., p. 64.
[57] Swoyer, Chris, « True For », in *Relativism: Cognitive and Moral*, Jack Meiland, Michael Krausz (dir.),University of Notre Dame Press, 1982.

faut que les deux objets interagissent dans un espace donné en trois dimensions et dans un ordre temporel pour pouvoir observer la succession de la cause « A » vers l'effet « B ». Nous pouvons ainsi construire le principe de causalité par une activité commune de l'entendement et de l'intuition. En effet, le contenu pur de l'intuition sensible est une notion vide, puisqu'un contenu sensible nécessite une mise en forme par l'intuition pure et les catégories *a priori* de l'entendement. Un contenu sensible qui n'est pas structuré conjointement par les deux formes *a priori* de la raison échoue ainsi à être thématisé en fait. Sans ce travail cognitif, le contenu de la sensation n'est plus qu'une matière qui représente le divers d'un phénomène. Comme l'énonce Kant, « des pensées sans contenu sont vides ; des intuitions sans concepts sont aveugles.[58]» Il n'y a jamais de faits en soi ou de lois naturelles qui nous sont donnés en dehors de tout concept et des formes pures d'espace et du temps : les formes *a priori* sont les conditions de possibilité et le fondement de toute connaissance empirique.

Dès lors, les faits que nous percevons ne sont jamais une simple « copie » de ce qui se trouve en dehors de notre esprit, car une grande partie de leurs formes et de leurs relations sont produites par les catégories l'entendement et les formes pures de l'intuition sensible[59]. Kant élimine ainsi de la connaissance la chose-en-soi qui n'est ni perçue par l'intuition ni déduite par l'entendement : la nature de l'objet considéré en lui-même passe dans l'inconnaissable et devient un concept limite qui circonscrit le domaine de la connaissance [*Grenzbegriff*][60]. Mais si nous ne pouvons connaître des faits que leurs phénomènes, le statut de la réalité devient finalement problématique : en effet, si toute connaissance d'objet sensible est construite par l'entendement et l'intuition pure, comment ne pas conclure que la

[58] Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Jules Barni, Paris, Gallimard, 1980, A-51, B-75.
[59] Ibid., A-44, B-62.
[60] Ibid., A-49, B-66.

réalité est entièrement constituée par le sujet ? Les montagnes, les neutrons, les arbres disparaîtront alors en même temps que le sujet, et ceci nous ramènerait vers l'idéalisme dogmatique de Berkeley qui concluait que seules nos idées peuvent réellement faire l'objet de connaissance. Cependant, Kant ne tire jamais cette conclusion : au contraire, la perception du sens interne, c'est-à-dire, le pôle des représentations du sujet, doit nécessairement être causée par un objet extérieur à elle ; sans matière de la sensation, l'espace et le temps seraient des concepts vides et inapplicables. La matière du phénomène reste donc un objet qui nous est causalement indépendant : elle a une réalité effective qui est perçue immédiatement. Sans notre activité mentale, la matière est un pur changement des phénomènes dans nos représentations : elle ne représenterait qu'un divers confus de phénomènes externes et nous ne serions en aucun cas capable de découper dans cette matière des faits spatiaux et temporels nous permettant d'exercer les sciences naturelles. L'idéalisme transcendantal défendu par Kant réalise alors une nette distinction avec d'une part, l'objet empirique extérieur lorsqu'il est représenté dans l'espace et l'objet intérieur lorsqu'il est représenté dans le temps[61]. L'expression « réalité hors de nous » est ainsi équivoque : ceci peut d'une part désigner la chose en soi qui, nous l'avons vu, tombe dans le domaine de l'inconnaissable, et, d'autre part, les phénomènes en tant qu'objets représentés objectivement dans l'espace.

3) Le constructivisme objectiviste

En un certain sens, nous pouvons affirmer que la connaissance est relative chez Kant à un cadre référentiel qui construit l'universalité et l'objectivité des

[61] Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, quatrième paralogisme, A-373.

jugements synthétiques. Un fait n'est connu objectivement qu'à partir du moment où il est capable de se régler sur les formes *a priori* du sujet. Toutefois, les formes par lesquelles le sujet connaît sont immuables et universelles. Même si nous ne connaissons que des choses *pour nous*, nous n'avons d'autre choix que de nous plier aux exigences des formes *a priori* si nous voulons connaître quoi que ce soit. Comme le remarque Boghossian, le constructivisme de Kant est la condition de possibilité de toute connaissance objective :

« La notion commune de fait construit, elle, est parfaitement compatible avec l'idée qu'une construction particulière a été contrainte, que nous n'avons pas eu d'autre choix que de construire le fait en question. Selon Kant, par exemple, le monde dont nous faisons l'expérience est construit par notre esprit de façon à obéir à certaines lois, dont celles de l'arithmétique et de la géométrie. Mais Kant ne pensait pas que nous étions libres de faire autrement. Il pensait, au contraire, que tout esprit conscient était contraint de construire un monde obéissant à ces lois.[62]»

Kant montre en effet que le lien qui unit le cadre référentiel à la chose construite est un lien nécessaire et *a priori*. Ce cadre joue le rôle de régulateur de l'expérience sensible et applique certaines relations aux objets pensés. Kant sauve ainsi la physique et la mathématique de leur validité universelle. Étant donné que les facultés de la raisons pures sont universelles, il n'y a pas de raison qu'un des membres de l'espèce humaine n'ait en droit accès à cette validité universelle. Cependant, ce lien *a priori* entre les facultés et l'expérience est révisable, comme l'ont montré les révolutions einsteiniennes et riemanniennes de l'espace et du temps. Mais on peut toujours défendre avec Reichenbach[63] la notion d'*a priori* kantien en distinguant d'une part les énoncés non-révisables pour l'éternité, et,

[62] PS, p. 22.
[63] Reichenbach, Hans, *Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori*, Berlin, Springer, 1920.

d'autre part, ceux qui sont constitutifs du concept même d' « objet scientifique » : bien que le premier ait été éliminé par la théorie de la relativité, on ne s'échappe pas du cadre transcendantal qui produit les conditions de possibilités de la connaissance empirique ; notre référentiel cognitif est capable de s'adapter en fonction des besoins théoriques. Kant n'a d'ailleurs jamais énoncé que les formes *a priori* de l'entendement étaient métaphysiquement nécessaires[64]. En effet, la nécessité transcendantale n'implique pas qu'une chose doit inconditionnellement exister : elle organise le monde de façon à ce qu'il se donne à un sujet selon certaines formes *a priori*. On pourrait très bien imaginer non pas douze, mais vingt-et-une catégories de l'entendement, et une intuition de l'espace en quatre dimensions. Choisir entre une géométrie euclidienne ou non-euclidienne ne remet pas en cause le projet transcendantal de la *Critique de la raison pure*[65]. Mais ces hypothèses relèvent de la métaphysique spéculative et non de la question transcendantale qui ne fait que décrire les conditions pour qu'un monde, des faits, ou une science soient possibles. Différentes formes *a priori* n'empêchent nullement la connaissance empirique qui doit nécessairement se modeler sur des principes transcendantaux[66]. Or, c'est à partir de cette variation de la notion *d'a priori* que le constructivisme cherche démontrer l'impossibilité métaphysique de concevoir des faits indépendamment de nos représentations ou de nos schèmes conceptuels. Nous verrons comment la métaphore constructiviste a été utilisée conceptuellement pour appuyer l'idée que les faits n'existent que relativement au choix conceptuel d'un sujet.

[64] Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, A-42, B-58.
[65] Friedman, Michael, "A Neo-Kantian Perspective", in *New Essays on the A Priori*. Paul Boghossian, Christopher Peacocke (dir.), Oxford University Press, 2000, p 370.
[66] Ibid.

B) La dépendance des faits à l'égard de leur description

1) La dépendance conceptuelle

Parmi plusieurs manières de construire les faits, l'argument de la dépendance conceptuelle est un des plus utilisés par la tradition analytique pour appuyer la thèse que les faits ne sont pas « trouvés » mais « construits ». Cette variante du constructivisme est censée contredire le réalisme des faits en affirmant que toutes les représentations des faits sont réalisées relativement à un ensemble de concepts choisis de manière plus ou moins arbitraire. Rorty illustre cette thèse de la sorte :

> « Prenez les dinosaures. À partir du moment où vous décrivez un dinosaure, la couleur de sa peau et sa vie sexuelle sont causalement indépendantes de la manière dont vous le décrivez. Mais avant que vous ne décriviez quelque chose comme un dinosaure ou comme quoi que ce soit d'autre, cela n'a pas de sens de dire qu'il est « là dehors » avec ses propriétés. […] Les gens comme Goodman, Putnam et moi-même, pensent qu'il n'y a pas de façon dont est le monde qui soit indépendante d'une description, pas de façon dont il est hors de toute description, ont tendance à utiliser les métaphores néo-kantiennes de matière et de forme. Nous avons tendance à dire qu'il n'y avait pas d'objets avant que le langage ne donne forme à la matière brute (à un matériau façon chose-en-soi, fait de pur contenu sans schème). Mais dès qu'on nous prend à dire ce genre de choses, on nous accuse d'avancer un jugement de causalité faux : de prétendre que c'est l'invention du mot « dinosaure » qui a causé l'apparition de dinosaures – d'être ce que nous adversaires appellent des « idéalistes linguistiques ».[67]»

L'idée n'est pas toujours évidente à comprendre, puisqu'il semble que l'argument de la relativité conceptuelle ne nie pas qu'un ensemble de faits soit causalement indépendant de nous. Cette relativité prétend seulement être la mise en forme d'une base matérielle à partir d'un schème forgé par nos formes *a priori* de la

[67] Rorty, Richard, *Truth and Progress*. *Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, 1998, p. 87-90 *op cit. in* PS, p. 36.

sensibilité, nos concepts, nos intérêts contingents etc. Mais d'un autre côté, l'argument de la relativité conceptuelle soutient qu'il faut d'abord avoir décrit ces faits pour qu'ils soient causalement indépendants de nous ; Rorty insiste même sur le fait que cela n'a « aucun sens » de dire que les objets existent en dehors de nous avec déjà toutes leurs propriétés et qui attendent d'être décrits par nos concepts. Il n'y a rien à dire de plus sur la réalité en soi, car c'est notre langage qui en constitue les traits. N'est-ce pas cependant contradictoire de soutenir que l'existence d'un objet est à la fois causalement indépendante de notre esprit et causalement dépendante du langage ? Si les faits doivent nécessairement être conceptualisés dans un langage, n'est-ce pas confondre ainsi la représentation de ces faits avec les faits représentés ? Boghossian propose d'appeler cette thèse la *dépendance des faits à l'égard de leur description* : les faits existent si et seulement s'ils sont décrits à l'aide d'un schème conceptuel[68]. Cette thèse représente-t-elle pour autant une objection authentique contre le réalisme ? Voyons d'abord comment certains philosophes prétendent construire des faits à partir d'un schème conceptuel. Nelson Goodman et Hilary Putnam sont les philosophes analytiques qui se sont le plus explicitement réclamés du relativisme conceptuel à travers deux arguments principaux : 1) d'une part, il n'y a pas de façon dont est le monde en lui-même, puisque décrire le monde nous engage d'emblée dans une certaine façon de l'ordonner et de l'agencer ; il n'y a donc aucune manière systématique et neutre de répondre à la question : « qu'y a-t-il devant nous ? »[69]. 2) D'autre part, le choix d'un système conceptuel nous permettant de décrire les faits est relatif à la pluralité des significations logiques ;

[68] PS, p. 36.

[69] Goodman, Nelson, *Manière de faire des mondes*, Paris, Gallimard, trad. Marie-Dominique Poppelard, 1992, p. 106, Putnam, Hilary, *Raison vérité et histoire*, trad. Abel Gerschenfeld, Les Editions de Minuit, 1984, p. 9.

choisir de construire le monde à partir d'éléments basiques, tels que les objets physiques chez Carnap[70], dépend du sens logique que l'on attribue au terme d' « objet »[71]. Voyons point par point la validité de chacune de ces deux thèses.

2) Goodman et l'emporte-pièce

Le premier point par lequel Goodman défend la relativité conceptuelle se fonde sur la métaphore de l'*emporte-pièce* : nos concepts fonctionnent comme des crayons qui dessinent des faits et les regroupent dans des catégories qui nous paraissent pertinentes. Par exemple, Goodman pense que les étoiles se mettent à exister pour nous à partir du moment où on les décrit et les regroupe par constellation[72]. Les faits ne sont pas préconstitués comme pense le réaliste, mais ils sont construits à l'intérieur d'un système conceptuel qui est une façon arbitraire parmi d'autres de décrire le monde. Rien ne prescrit comment les cieux doivent être découpés ou comment les constellations doivent être organisées, et les raisons pour découper le monde selon *x* ou *y* sont complètement relatives aux buts pragmatiques que nous nous sommes fixés. Toute description exacte ou inexacte des faits est relative à tel ou tel système conceptuel. Mais cette thèse est une méprise sur la position exacte du réalisme, car ce dernier ne dit pas comment les faits doivent être décrits, puisque nous pouvons très bien nous tromper dans notre tâche descriptive, mais seulement que ces faits sont ontologiquement indépendants de nos descriptions. Il y a simplement quelque chose au-dehors de notre esprit qui est susceptible de faire l'objet d'une description par des concepts

[70] Carnap, Rudolf, *La construction logique du monde*, trad. Thierry Rivain, revue par Elizabeth Schwartz, Vrin, Mathesis, 2002, §67.
[71] Goodman, Nelson, *Structure de l'apparence*, trad. Jean-Baptiste Rauzy, Paris, Vrin, 2005, p. 131, Putnam, Hilary, *Le réalisme à visage humain*, trad. Claudine Tiercelin, Paris, Gallimard, 2012, p. 240-242.
[72] Goodman, Nelson, *Of Mind and Other Matters*, Harvard University Press, 1984, p. 36.

choisis plus ou moins arbitrairement. Contrairement à ce que pensent Putnam et Goodman, le réalisme n'est pas une thèse épistémologique, mais une thèse ontologique[73] : la relativité conceptuelle n'ajoute rien à l'existence des faits, elle concerne simplement la connaissance de ces entités et non leurs déterminations existentielles. Il y a même plus : la construction conceptuelle des faits semble même présupposer le réalisme à titre transcendantal. Pour qu'existent des étoiles, des dinosaures, des neutrons etc., il faut bien qu'une réalité extérieure nous préexiste afin que ces concepts ÉTOILES, DINOSAURES, NEUTRONS[74] etc. renvoient à quelque chose d'extérieur à eux. Cela peut simplement correspondre à des faits très élémentaires comme une simple distribution d'énergie, un chaos de sensation, une fréquence sonore etc. Mais il y a toujours une pâte de base dans laquelle le constructiviste découpe des faits à partir de plusieurs concepts. Par exemple, un peintre utilise des couleurs pour peindre un motif : il construit des scènes et fait exister des objets qui ont des propriétés esthétiques et un style inédit. Or, même dans les peintures les plus abstraites, les objets esthétiques ont bien été constitués à partir d'une matière colorée et à partir d'un support qui ne résultent pas du travail de l'artiste, mais qui sont les conditions de possibilité de son travail. Ainsi, la métaphore de la construction va plutôt dans le sens du réalisme : toute construction suppose déjà que quelque chose lui préexiste sans quoi elle ne pourrait jamais construire quoi que ce soit. La matière terreuse dans laquelle sont faites les briques d'une maison n'est pas elle-même une construction. Le réaliste ne nie pas que les faits aient besoin d'être thématisés et qu'une infinité de descriptions soit possible à propos d'un même fait si l'on s'en tient à des critères pertinents : la relativité conceptuelle n'est donc plus une objection contre le

[73] Searle, John, *La construction de la réalité sociale*, p. 199.
[74] Selon la convention habituelle, nous utilisons les petites majuscules pour désigner les concepts exprimés par le mot et les guillemets pour désigner le mot lui-même.

réalisme puisqu'elle est rendue possible par l'indépendance ontologique des faits. Goodman peut difficilement nier qu'il existe des propriétés primitives qui ne sont plus déterminées sur le modèle de l'emporte-pièce[75]. Une fois que nous aboutissons aux faits basiques, la dépendance généralisée des faits à leur description conceptuelle s'arrête. C'est du moins la condition *sine qua non* pour ne pas être considéré comme un « idéaliste linguistique ».

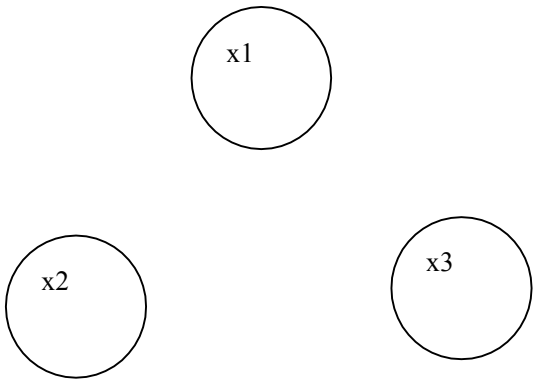
3) Putnam et la relativité conceptuelle

Le deuxième point concerne les motivations du choix conceptuel de tel ou tel système de description. Pour reprendre notre exemple du peintre, c'est le choix de telle ou telle couleur pour représenter l'objet qui est ici déterminant. Il est évident que le choix d'une couleur influe grandement sur la nature de l'objet représenté. Cependant, à partir de quels critères s'effectue un choix conceptuel ? Il est supposé qu'un tel choix influera notre manière de décrire comment est le monde relativement à un but descriptif. Dès lors, il serait absurde de se demander quel est le schème conceptuel qui correspond le mieux aux faits, puisque la description d'un fait présuppose déjà un choix conceptuel. Dire comment sont les choses en elles-mêmes pour qu'elles correspondent à notre schème, c'est déjà endosser une certaine manière de les décrire selon un certain but « réaliste ». Selon Putnam, le réalisme est censé de la sorte aboutir à des contradictions en admettant des descriptions différentes, mais également valides des mêmes faits. Pour contrer cet argument, Boghossian discute un exemple de Putnam, emprunté lui-même à la

[75] PS, p. 44.

méréologie de Lesniewski, concernant la somme des parties d'un tout d'objets[76]. Représentons une partie du monde organisée de la façon suivante :

Figure 1.



Combien y a-t-il d'objets dans cette portion de monde ? Selon Carnap et le sens commun il y a exactement trois objets. Or, Putnam pense que c'est une réponse incomplète, car ce résultat est relatif au choix d'un schème conceptuel qui calcule les objets de la sorte : x1+x2+x3. À l'instar de Lesniewski, la somme exacte du tout correspond à sept objets :

i) : x1

ii) : x2

iii) : x3

iv) : x1+x2

v) : x2+x3

vi) : x1+x3

vii) : x1+x2+x3

On pourrait compliquer les choses en disant qu'il n'y a pas sept, mais huit objets si l'on inclut dans cette somme l' « objet nul ». De cet argument, Putnam conclut qu'il n'y a pas de manière dont sont les choses en soi indépendamment du schème

[76] Putnam, Hilary, *Le réalisme à visage humain*, p. 241. *Op cit. in* PS, p. 45.

conceptuel que nous avons choisi pour les décrire. Si le réaliste pense que l'énoncé « il y a sept objets de ce monde » est faux, cela ne vaut que relativement aux critères du schème carnapien ou du sens commun. Putnam n'en déduit pas pour autant que la réponse à la question « combien y a-t-il d'objets ? » est strictement conventionnelle ou que la réponse dépende de normes culturelles : « ce genre d'exemple ne vient pas étayer le relativisme culturel[77]». Cet exemple montre plutôt que le sens logique attribué au terme d' « objet » (unité atomique ou partie d'un tout) peut varier dans tel ou tel schème conceptuel ; il n'y a pas de point d'Archimède à partir duquel nous pourrons donner un sens univoque à la question « combien d'objets existent-ils *réellement* ? »[78]. Selon Putnam, le réalisme ne peut pas comprendre le phénomène de relativité conceptuelle, puisque cela repose sur le fait que les notions d'objets ou d'existence ont plusieurs usages possibles plutôt qu'un seul sens absolu[79]. Le réaliste, en effet, dirait que cette description n'est pas neutre, mais partisane (elle reflète le choix du logicien polonais.) Mais si une telle description est logiquement possible, le réaliste doit alors accepter que le monde comporte plusieurs descriptions contradictoires. Toutefois, Boghossian pense que ce raisonnement est faux[80] : le réaliste peut très bien affirmer qu'il existe plusieurs descriptions possibles d'objets étant donné une certaine configuration du monde sans pour autant que cela soit des énoncés contradictoires. Nous n'avons pas besoin de savoir s'il existe un schème conceptuel neutre nous permettant de décrire les choses pour pouvoir endosser le réalisme. Nous pouvons soutenir que les choses sont indépendantes de comment nous les décrivons, sans pour autant rejeter qu'il y a de nombreuses descriptions

[77] Putnam, Hilary, *Le réalisme à visage humain*, p. 243.
[78] Ibid.
[79] Ibid., p. 242.
[80] PS, 46-47.

possibles, et également correctes, à propos d'une même portion d'espace-temps. Le réaliste admet autant de descriptions qu'il y a de schèmes conceptuels, pourvu qu'elles soient toutes cohérentes entre elles et qu'elles correspondent à ce qui existe : si face à une allée boisée j'énonce « il y a huit arbres », cela ne contredit pas l'autre énoncé « il y a quatre ormes et quatre platanes ». Certes, ce sont des descriptions différentes, mais elles désignent sous des concepts différents un même ensemble d'objets. Putnam n'apporte donc aucun soutient à l'argument qui consisterait à nier qu'il n'y pas de choix neutre à la question « qu'y a-t-il devant nous ? », puisque celle-ci présuppose l'existence d'une « pâte primitive » dans laquelle nous pouvons découper tel ou tel ensemble de faits en fonction d'un certain choix conceptuel. Mais ce choix descriptif n'est pas seulement guidé par le sens de nos concepts : il l'est aussi en relation avec la chose elle-même. Le réalisme reste ainsi le présupposé fondamental de la relativité conceptuelle.

C) La relativité sociale des faits

1) Trois problèmes pour le constructivisme des faits

S'il est possible de combiner un constructivisme des faits façon emporte-pièce avec un relativisme du choix conceptuel, nous avons vu que ces deux aspects de la dépendance des faits à l'égard de leur description ne sont possibles qu'à condition de présupposer le réalisme. Mais si cela est réellement le cas, nos descriptions sont exactes si, et seulement si, elles correspondent à la réalité telle qu'elle est indépendamment de toute description. Si le constructiviste persiste à croire que la réalité n'existe qu'en relation avec nos moyens de la décrire, et que ceux-ci peuvent être totalement différents, mais également valides, il doit faire face à une

série de problèmes : premièrement, celui du rapport de l'esprit avec le monde extérieur. Si le constructivisme a raison, alors l'esprit est causalement premier par rapport au monde, car les faits dépendent de ce que notre esprit est capable de se représenter. Mais comment cet argument peut-il s'accorder avec notre vision naïve et intuitive que les faits ont existé bien avant et continueront d'exister même après notre disparition ? Comment nos constructions conceptuelles peuvent-elles faire advenir des faits causalement indépendants de nous ? Défendre une telle thèse reviendrait à faire de l'esprit la seule réalité concrète, autre nom pour désigner le solipsisme méthodologique. Boghossian propose d'appeler cette thèse le « problème de *la causalité*[81] ». D'autre part, le constructivisme ne semble pas prendre en compte que c'est dans la définition analytique de certains de nos concepts que des faits ont existé indépendamment de nous ou que certains faits ont été construits par nous. Par exemple, l'existence indépendante de particules élémentaires est comprise analytiquement dans le concept de NEUTRONS, tout comme le concept de CÉLIBATAIRE comprend nécessairement l'existence d'une personne non-mariée. Dans d'autre cas, c'est dans la définition même d'un concept que certains faits sont constitués en partie par une description humaine : c'est par exemple dans le contenu du concept de CONSTELLATION que des étoiles sont regroupées selon un certain ordre arbitraire et relativement à un référentiel terrestre. Défendre comme le fait Goodman[82] un constructivisme généralisé des faits à partir de la dépendance de certains faits à l'égard de leur description est une extension conceptuelle abusive d'une description locale des faits à une description générale. Si comme nous l'enseigne la physique des particules, les neutrons sont les éléments fondamentaux qui composent toute matière, peut-on donner un sens à

[81] PS, p. 48.
[82] Goodman, Nelson, "Notes on the Well Made World", p. 156.

l'idée que leur indépendance causale est permise grâce à notre description ? N'est-ce pas non seulement quelque chose de faux, mais en plus quelque chose de conceptuellement incohérent ? Si c'était le cas, nous ne saurions pas réellement ce que le concept d'ÉLECTRONS signifie. Ce problème est désigné par Boghossian sous le nom de « problème de la *compétence conceptuelle*[83]». Il y a finalement un problème encore plus grave pour le constructivisme des faits façon emporte-pièce : si la construction d'un fait *p* par une communauté A est métaphysiquement contingente, il est également possible pour une autre communauté B de construire le fait que non-*p*. Or, si le constructivisme ne refuse pas la possibilité métaphysique que deux communautés construisent une version négative et une version positive d'un même fait, mais toutes les deux également valables, rien n'interdit alors Boghossian de tirer les conséquences logiques de ce qu'il nomme le « problème du *désaccord* »[84] :

1) Si A construit le fait que *p*, alors *p*.
2) Si B construit le fait que non-*p*, alors non-*p*.
3) Donc il est possible qu'à la fois *p* et non-*p*.

De toute évidence, la conclusion est impossible à soutenir puisqu'elle viole le principe de non-contradiction : *nécessairement, il est impossible qu'une chose puisse être et ne pas être en même temps, sous le même sujet et sous le même rapport*[85]. Indépendamment de tout intérêt pour l'*égale validité*, Boghossian estime qu'il suffit avoir endossé le constructivisme des faits pour qu'une telle

[83] PS, p. 48.
[84] PS, p. 49.
[85] Aristote, *Métaphysique*, Γ, 3, 1005b19-20. [(P V ¯P) & ¯(P&¯P)]

conclusion contradictoire soit métaphysiquement possible. Certains constructivistes, à l'instar de Goodman, pourraient protester que le conflit n'est qu'apparent si les versions contradictoires visent différents buts pratiques. Cependant, dans le cas des archéologues et des zunis, les deux communautés prétendent toutes les deux décrire les mêmes faits et dans un même but pratique qui consiste à connaître les origines du peuple indien. Si le conflit est réel, rien ne nous interdit pour l'instant d'admettre cette possibilité contradictoire. Mais comment les Amérindiens puissent-ils à la fois venir et ne pas venir en même temps d'Asie ? Le constructivisme des faits façon emporte-pièce se heurte ainsi à un dilemme : soit il adopte une position réaliste pour que sa théorie fonctionne réellement, soit il adopte une thèse incohérente en admettant des énoncés contradictoires. Le constructivisme peut néanmoins espérer trouver une échappatoire en faisant appel à la relativité sociale des descriptions.

2) La relativité sociale des descriptions

La thèse qui tente de donner un appui au constructivisme des faits est l'argument qui consiste à dire que leur description dépend du contexte social ; Boghossian la nomme *« relativité sociale des descriptions »* :

« Le schème que nous adoptons pour décrire le monde dépend, en définitive, du schème que nous trouvons utile d'adopter ; et le schème que nous trouvons utile d'adopter dépend, en définitive, des besoins et des intérêts contingents que nous avons en tant qu'êtres sociaux.[86] »

[86] PS, p. 39.

Cette thèse est censée prouver que nos choix descriptifs contenus dans un schème ne se font pas en vertu de ce que sont les choses, mais relativement à des intérêts sociaux contingents. Les descriptions sont donc susceptibles de varier et d'évoluer en fonction du schème que nous trouvons socialement utile d'adopter. Rorty apporte ici un éclairage fondamental de cette thèse :

« Nous décrivons les girafes comme nous le faisons, comme des girafes, à cause de nos besoins et de nos intérêts. Nous parlons un langage qui inclut le mot « girafe » parce que cela s'accorde avec nos buts. Il en va de même pour des mots comme « organe », « cellule », « atome », etc. c'est-à-dire pour tous les termes qui désignent ce dont les girafes sont, pour ainsi dire, composées. Toutes les descriptions que nous donnons des choses sont accordées à nos buts. […] La limite entre une girafe et l'air environnant est suffisamment nette si vous êtes un être humain qui cherche à chasser et à avoir de la viande. Mais si vous êtes une fourmi ou une amibe douées de parole, ou un voyageur de l'espace qui décrit le monde de tout là-haut, cette limite n'est pas si nette, et il n'est pas si clair que vous ayez besoin ou disposiez d'un mot « girafe » dans votre langage. Plus généralement, il n'est pas clair que, parmi les millions de façons de décrire la portion de d'espace-temps occupée par ce que nous appelons une girafe, l'une soit plus proche que toute autre de la façon dont les choses sont en elles-mêmes.[87]»

Plusieurs points méritent d'être relevés à propos de ce texte : la thèse que défend Rorty semble insister sur le fait que nous acceptons telle ou telle description non pas parce qu'elle correspond à la « façon dont sont les choses en elle-même», mais parce qu'elle sert nos intérêts pratiques immédiats. Or, comme ces intérêts pratiques peuvent varier avec les besoins des sociétés humaines, notre description actuelle de la réalité aurait très bien pu être différente si nous avions eu d'autres besoins. Nous retrouvons ici l'idée principale du pragmatisme que Rorty essaye de défendre : la description de la réalité correspond au schème qui est utile pour

[87] Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, 1999, p. xxvi.

nous d'adopter ; agir implique nécessairement un certain point de vue qui pourrait très bien varier en fonction de notre utilité sociale[88].

Premièrement, Rorty nous propose une expérience de pensée dans laquelle nous sommes des petits animaux tels que des fourmis ou des amibes ou un voyageur de l'espace qui verrait la terre d'en haut ; ce que cette expérience de pensée est censée montrer, c'est que nous n'aurions probablement pas eu le concept de GIRAFE dans chacun de ces cas étant donné la variation de nos besoins pratiques. Dès lors, il n'y a aucune description de la girafe qui soit plus proche de ce qu'elle est en elle-même, puisqu'il y a une infinité de descriptions possibles d'une même portion d'espace-temps qui sont relatives à nos intérêts pratiques. Nous sommes d'accord avec Boghossian pour soutenir que c'est une mauvaise défense de la thèse de la relativité sociale des descriptions, tout d'abord parce que cette expérience de pensée est totalement incohérente[89]. Une expérience de pensée propose un scénario imaginaire qui est censé se soustraire à une expérience réelle en raison de difficultés techniques ou matérielles. Si à partir d'une série de paramètres nous sommes capables de voir mentalement que certaines conséquences s'ensuivent, alors certains résultats d'une théorie peuvent être ainsi jugés cohérents ou incohérents. Néanmoins, ces expériences ne sont pas tant une démonstration qu'un argument de plausibilité : elles montrent les faiblesses ou les forces d'une idée. La tradition analytique, dont Boghossian et Rorty sont issus, utilise largement ces expériences de pensée, même si auparavant certains savants comme Galilée ou Schrödinger en avaient aussi fait l'usage. Toutefois, une *expérience* de pensée n'est pas une *fiction* de pensée : les modulations logiques qu'implique une expérience de pensée ne doivent pas être incompatibles avec les

[88] Nous reviendrons sur la critique du pragmatisme en II) B) C).
[89] PS, p. 38.

conditions de possibilités de notre expérience. Dans une fiction, le scénario peut tout à fait admettre des paramètres improbables si cela se justifie par l'intention de l'auteur : la fiction est simplement tenue par sa propre cohérence interne. Or, l'expérience de pensée n'a de force que dans le cas où la possibilité logique peut impliquer une possibilité contrefactuelle compatible avec nos conditions d'expérience[90] ; une simple possibilité logique est une condition nécessaire mais non suffisante pour impliquer une possibilité expérimentale. L'expérience de pensée n'a de poids que lorsqu'elle est circonscrite aux limites de notre expérience. Il ne faut pas ainsi confondre l'horizon de compatibilité d'expériences avec la simple possibilité logique. Kant résume parfaitement les conditions que doivent remplir une bonne expérience de pensée :

« D'autres formes de l'intuition (que l'espace et le temps), pareillement d'autres formes de l'entendement (que le forme discursive de la pensée ou de la connaissance par concepts) seraient-elles possibles, nous ne pourrions d'aucune façon nous en faire une idée et les rendre compréhensibles, mais, quand même nous le pourrions, elles n'appartiendraient pourtant pas à l'expérience, comme à la seule connaissance où des objets nous sont donnés […] D'ailleurs, l'indigence de nos raisonnements habituels saute aux yeux, de ces raisonnements par lesquels nous produisons un grand empire de la possibilité, dont tout réel (tout objet de l'expérience) n'est qu'une petite partie […] La seule chose qui, pour mon entendement, puisse s'ajouter à l'accord avec les conditions formelles de l'expérience, c'est la liaisons avec quelque perception ; et ce qui est lié avec celle-ci suivant des lois empiriques est réel, encore qu'il ne soit pas immédiatement perçu.[91]»

[90] Nous sommes redevables à André Charrak pour avoir attiré notre attention sur ce point. Voir *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle, La philosophie seconde des Lumières*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2006.
[91] Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, A-230, A-231, B-283, B-284.

Combien même nous pourrions imaginer un individu qui ne percevrait pas dans l'espace et le temps ou ayant une logique totalement différente de la nôtre, ces hypothèses de pensées ne seraient pas une authentique alternative à notre mode de connaissance actuel des objets empiriques, puisque l'entendement et l'intuition nous contraignent de façon transcendantale à observer les objets spatio-temporellement et dans leur enchaînement causal. L'expérience de pensée doit s'accorder avec l'anticipation de la perception et le cadre formel de notre expérience. La seule variation permise par notre entendement est un contenu imaginaire qui peut être hypothétiquement confronté à notre mode d'expérience. La nature du contenu de l'expérience de pensée ne change rien au fait qu'il doit s'accorder avec une expérience rendue possible par nos formes *a priori* de l'entendement et de la sensibilité. Comme nous l'avons vu, bien que les formes transcendantales ne soient pas métaphysiquement nécessaires, essayer de voir à quoi pourrait en ressembler d'autres relève de la spéculation métaphysique.

En quoi l'expérience de pensée précédente tombe sous ces objections kantiennes ? D'une part, elle nous demande d'imaginer à quoi pourrait ressembler l'expérience d'une amibe ou d'une fourmi. Or, il est tout simplement impossible de savoir « ce que cela fait » d'être une amibe, puisque cela nous demande de faire varier nos propriétés biologiques et notre architecture cognitive. Donc, cette possibilité est d'emblée exclue, car il faudrait pour cela imaginer une expérience que nous ne pouvons pas en droit connaître. D'autre part, le voyageur de l'espace se situe dans une portion de l'espace-temps qui l'empêche physiquement d'observer la girafe. En revanche, son impossibilité de fait ne contredit pas une possibilité de droit : si cet homme est constitué comme nous, il doit avoir accès en principe aux mêmes phénomènes que nous. Afin de prouver la relativité de nos

intérêts pratiques, Rorty essaie de voir comment nos variations des formes d'expérience influent sur nos intérêts pratiques, et, par conséquent, sur la description de la réalité. Mais si nous continuons sur cette lignée, nous pouvons imaginer n'importe quel exemple qui contredirait notre description actuelle du monde sur la simple base d'une alternative imaginaire. Invoquer contre une portion du réel l'infinité des possibilités de description relève d'une simple hypothèse métaphysique qui n'affecte en rien les formes transcendantales de notre connaissance empirique.

Deuxièmement, n'importe quel objectiviste acceptera qu'il y a plusieurs descriptions possibles d'un même fait mais selon des angles différents ; il n'acceptera pas pour autant l'idée qu'il n'y a pas de façon dont sont les choses en elles-mêmes[92]. Par exemple, nous pouvons décrire la portion d'espace-temps comme « une girafe en train de mâcher des feuilles d'eucalyptus » ou « un animal herbivore au zoo de Vincennes » etc. sans que ces descriptions soient à côté de ce que sont les choses dans la réalité. Certaines descriptions pourront probablement être préférées à d'autres si elles servent certains de nos intérêts théoriques ou pratiques, par exemple, celui d'un zoologiste ou d'un chasseur. Mais la relativité sociale des descriptions n'implique pas pour autant que toutes les descriptions soient également valables, car si nous décrivons la portion d'espace-temps occupée par une girafe comme un arbre ou un rocher, cela ne correspond en rien à ce que sont les choses réellement. Boghossian distingue ainsi relativité sociale des descriptions et dépendance des faits à leur description[93]. En effet, la relativité sociale des descriptions n'apporte aucun soutient à la dépendance des faits à l'égard de leur description, car ce sont deux thèses très différentes : l'une montre

[92] PS, p. 40.
[93] Ibid.

que nous acceptons certaines descriptions des faits parce qu'elles satisfont mieux nos intérêts pratiques ; l'autre montre qu'il n'y a pas de façon dont sont les faits indépendamment de nos descriptions. On peut donc très bien soutenir l'objectivité des faits sans pour autant nier que le choix d'un schème conceptuel se fasse relativement à certains intérêts pratiques. Néanmoins, Rorty pense qu'on peut très bien se passer de cette distinction en évacuant nos prétentions à vouloir être au plus proche d'une supposée réalité en soi.

3) Le constructivisme relativiste

Jusqu'à présent, nous avons oscillé entre des descriptions des faits qui cherchaient soit à insister sur leurs caractères intrinsèques (les caractères invariants parmi toute les description des faits, par exemple, la girafe telle qu'elle est en elle-même), soit à insister sur leurs caractères extrinsèques (les caractères relatifs à une description des faits, par exemple, la girafe telle qu'elle est représentée par nos concepts ou nos modes de cognition) ; et si cette distinction entre faits intrinsèques et extrinsèques était un faux-problème ? Si cela est vrai, ne devons-nous pas rejeter l'idée que nos croyances sont des représentations exactes ou inexactes de la réalité en soi, comme nous l'avons cru depuis Platon ? Voyons ce que pense Rorty à ce sujet :

« Ce que les personnes comme Kuhn, Derrida et moi croyons, c'est que cela est inutile de se demander s'il y a réellement des montagnes ou si cela est seulement plus commode pour nous de parler de montagnes. Nous pensons aussi que c'est inutile de demander, par exemple, si les neutrons sont des entités réelles ou des fictions heuristiques simplement utiles. C'est à peu près ce que nous voulons dire lorsque nous disons que c'est inutile de demander si la réalité est indépendante de nos manières d'en parler. Etant donné qu'il est manifestement avantageux de

parler de montagnes, l'une des vérités évidentes à propos des montagnes est qu'elles se trouvaient déjà là avant que nous en parlions. Si vous ne croyez pas cela, vous ne savez pas participer aux jeux de langage qui emploient le mot de montagne. Mais l'utilité de ces jeux de langage n'a rien à voir avec la question de savoir si la Réalité telle qu'Elle est En Soi, indépendamment de la façon dont les hommes trouvent pratique de la décrire, contient des montagnes.[94]»

Ce court extrait condense l'essence du pragmatisme rortien que Boghossian, à notre avis, ne souligne pas suffisamment. Sans préjuger ce que Kuhn ou Derrida pensent réellement à ce sujet, une des postures fondamentales de Rorty est de ne pas souscrire aux distinctions métaphysiques et épistémologiques traditionnelles entre réalisme ou anti-réalisme ; Rorty pense tout simplement que ces débats sont vains et sans importance pratique. Or, fidèle à l'enseignement de William James, ce qui n'a pas d'importance pratique n'a pas d'importance philosophique[95]. Ainsi, se poser la question de l'existence réelle ou conventionnelle des neutrons est, selon Rorty, une pure et simple perte de temps. Ces deux questions font partie d'une même pièce : elles présupposent d'une certaine façon une Réalité En Soi qui est soit dépendante, soit indépendante de nos descriptions. De cette manière, Rorty évite habilement l'alternative entre réalisme et idéalisme. Si on ne peut pas savoir ce que sont les choses indépendamment de ce que nous pouvons en dire, les vraies questions devraient être plutôt les suivantes : qu'est-ce qui est réellement avantageux pour nous de croire ? Quel impact cette description du monde aura sur nos pratiques réelles ? Les discours sur les faits ne sont ainsi que des discours sur la façon dont sont les choses selon un certain « jeu de langage »[96] qui reflète certains buts descriptifs qu'une communauté s'est prescrite. Ce n'est plus la

[94] Rorty, Richard, « Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions? », *Academe*, Novembre-Decembre 1994, p. 56-57.
[95] Engel, Pascal, Rorty, Richard, *À quoi bon la vérité*, Paris, Grasset, 2005, p. 59.
[96] Rorty reprend cette expression à Wittgenstein en la réutilisant dans un sens quelque peu différent.

Réalité En Soi qui contraint nos discours, mais les règles internes qui structurent notre manière de parler du monde *relativement* à certains buts pratiques. Les montagnes existaient bien avant nous, non pas en raison de leur nature intrinsèque ou extrinsèque, mais parce que cela est avantageux pour nous d'adopter cette croyance. Par exemple, les neutrons existent indépendamment de nous parce que cela nous est avantageux d'y croire dans la pratique que l'on nomme « science ». Également, les Amérindiens sont venus d'un peuple souterrain d'esprit non pas parce que cela correspond à ce qui est, mais parce que cela est avantageux pour eux d'y croire dans leur pratique qui se nomme « mythes ». Il est impossible de savoir ce qu'est réellement le monde indépendamment de notre esprit ou de nos schèmes descriptifs, puisque ces idées présupposent l'existence d'une Réalité En Soi. Le *constructivisme* des faits se transforme ainsi en *relativisme* des faits, car ce qui existe est uniquement ce dont nous pouvons parler *relativement* à un « jeu de langage » qui nous est utile d'accepter. Cependant, cela ne nous engage pas à dire simplement tout ce qui nous plaît : d'une certaine façon, la réalité ne s'opposera pas à tel ou tel jeu de langage, mais nos contraintes pratiques s'opposeront à un mauvais usage du concept de MONTAGNE qui désigne un fait ayant existé bien avant nous. Une fois qu'une communauté a construit son propre jeu de langage qui inclut l'énoncé « il y a des montagnes », avec les règles qui en définissent la signification, la référence et l'extension, il est vrai, relativement à notre « jeu de langage », que les montagnes sont causalement indépendantes de nous. Voilà ce qui résout le problème de *la causalité*, puisqu'on peut admettre l'existence indépendante des montagnes en fonction du jeu de langage que nous avons adopté et non en en vertu de ce que sont les choses en elles-mêmes. Le problème de *La compétence conceptuelle* est aussi réglé : si nous décrivons un fait

comme étant une « montagne », c'est parce que l'usage de ce concept est permis dans nos jeux de langage.

Pour résumer la thèse de Rorty, Boghossian pense qu'on peut concevoir les énoncés du relativisme constructiviste sur le même mode que les énoncés fictionnels [97]: un auteur peut très bien construire des personnages avec une certaine identité et un cadre romanesque qui délimite les critères de vérité d'une fiction. Par exemple, si Sherlock Holmes habite Baker Street à Londres, il sera faux de dire que, dans le cadre de la fiction *Les Aventures de Sherlock Holmes*, Sherlock Holmes vit rue Montmartre à Paris. Associer le sujet « Sherlock Holmes » avec le prédicat « vit rue Montmartre à Paris » est ne pas comprendre le jeu de langage d'Arthur Doyle. Cette analogie est éclairante, puisque les énoncés fictionnels n'ont pas besoin de correspondre nécessairement à ce qui est pour être vrai ; ils sont vrais *relativement* à ce que l'auteur décide d'adopter dans son univers fictionnel. Même si adopter telle ou telle règle d'usage au sein d'une communauté n'est pas techniquement aussi aisé que d'adopter telle ou telle contrainte dans un roman, nous pouvons transposer ce modèle fictionnel dans nos discours sur la réalité : tout comme une chose peut exister dans le cadre d'une fiction et ne pas exister dans le cadre d'une autre, un fait peut exister dans un certain jeu de langage tout comme il peut ne pas exister dans un autre. Nous parvenons ainsi à une solution élégante au problème du *désaccord* : si deux communautés A et B peuvent construire les faits *p* et non-*p*, le constructivisme admet des énoncés contradictoires. Pour éviter cela, il ne faut pas comprendre l'énoncé factuel :

« *p* »

[97] PS. 57-58. Boghossian, Paul, « What is relativism », in P. Greenough and M. Lynch (dir.), *Truth and Realism*, Oxford University Press, 2006, p. 24.

Comme décrivant un fait absolu :

p

Mais plutôt la proposition relativisée :

Selon le jeu de langage C1 que A trouve utile d'accepter, *p*

Qui ne contredit en aucun cas la seconde proposition relativisée :

Selon le jeu de langage C2 que B trouve utile d'accepter, non-*p*

Le constructivisme des faits est ainsi forcé d'admettre que tous les jugements de faits sont des propositions relativisées à un jeu de langage C. Comme il n'y a pas de concurrence entre C1 et C2, il n'y a pas réellement de désaccord, donc pas de contradiction. À moins de tomber dans l'incohérence, le constructivisme doit soit réaliser une relativisation généralisée de tous nos énoncés factuels, soit adopter une posture réaliste selon laquelle nos énoncés décrivent des faits absolus. Le constructivisme n'apporte donc aucun soutien au relativisme ; c'est même uniquement ce dernier qui permet un constructivisme cohérent. Le relativisme généralisé des faits résout le problème du *désaccord* en même temps que celui de *la causalité* et de *la compétence conceptuelle*. Sommes-nous pour autant forcés d'admettre ce relativisme généralisé à tous nos énoncés factuels susceptibles d'être vrais ou faux ? Nos descriptions vraies ou fausses sont-elles toujours relatives aux jeux de langage qu'induisent nos pratiques ? Peut-on réduire la vérité à ce qui est utile pour nous d'accepter ?

II) Le relativisme de la vérité

Nous avons vu que le constructivisme des faits ne pouvait être cohérent qu'à condition d'admettre nos énoncés factuels en des termes relativisants. Nous voyons ainsi que le relativisme des faits implique un dangereux glissement vers un relativisme de la vérité : à partir du moment où l'on nie l'existence de faits absolus, nos jugements ne peuvent plus être rendus vrais ou faux en vertu de ce que sont les choses indépendamment de nos préférences ou intérêts pratiques. On ne peut pas affirmer qu'un énoncé est vrai absolument, tout comme on ne peut pas dire que les faits existent de façon absolue, mais qu'il est vrai relativement à tel ou tel jeu de langage que nous trouvons utile d'accepter[98]. Comme il y a plusieurs jeux de langage, et qu'il n'y a pas de façon dont sont les faits en eux-mêmes, aucun ne peut être dite plus proche des faits qu'un autre. Le relativisme de la vérité semble ainsi coïncider avec l'*anti-essentialisme* (s'il n'y a pas de faits absolus, alors il ne peut pas y avoir pas de vérités absolues), l'*anti-fondationnalisme* (si nous ne pouvons pas fonder les conditions de vérité sur des critères factuels absolus, alors ces critères sont relatifs à ce que nous trouvons utile d'accepter) et l'*égale validité* (s'il n'y a pas de faits absolus, et si nos critères de vérité sont relatifs à nos pratiques, alors plusieurs énoncés alternatifs peuvent être également vrais, puisqu'aucun ne peut être dit plus proche des faits). Quelle est la place distincte du relativisme de la vérité par rapport au relativisme des faits ? Après avoir montré la légitimité d'une distinction entre fait et vérité, nous verrons comment les trois thèses fondamentales du relativisme peuvent recevoir un appui par A) le concept de vérité relative, B) le concept de vérité-utilité, et C) l'équivalence entre vérité et justification.

[98] PS, p. 64.

A) Le concept de vérité relative

1) La vérité-correspondance

Dans le chapitre consacré au rejet du relativisme généralisé[99], Boghossian semble traiter conjointement le rejet du relativisme des faits avec le relativisme de la vérité. Cela n'est pas un hasard, car les deux notions semblent à première vue indissociables : nos énoncés sont rendus vrais par des faits. Mais si tous les faits sont relatifs à une perspective, alors les énoncés vrais à propos de ces faits sont aussi relatifs à une perspective, puisque pour rendre un énoncé vrai, il faut qu'il corresponde aux faits qui n'existent que relativement à nous. Il faut cependant comprendre le lien logique qui unit les faits avec la vérité. En effet, on définit la vérité comme une relation de correspondance d'un énoncé avec les faits : c'est ce caractère indissociable des faits avec l'énoncé que l'on désigne par « vérité-correspondance ». Or, bien que tout à fait triviale, cette théorie est systématiquement malmenée par le relativisme. La vérité-correspondance soutient que nos énoncés sur le monde sont rendus vrais ou faux par des faits. La plupart de nos énoncés sont des tentatives pour décrire comment sont les choses indépendamment de la personne qui les prononce, autrement, il suffirait d'être capable d'énoncer une quelconque proposition pour qu'elle soit vraie. Les faits contraignent ainsi nos énoncés portant sur le monde. L'idée d'adéquation de nos représentations aux choses représentées trouve historiquement son sens chez Thomas d'Aquin dans sa résolution du statut aristotélicien de la vérité par l'*adaequatio rei et intellectus*[100] : la vérité est l'adéquation de notre pensée avec

[99] PS, p. 56-65.

[100] D'Aquin, Thomas, *Sur la vérité,* trad. Gilles-Jérémie Ceausescu, CRNS éditions, 2008, (Q. 1, 1-2, 8-9), Aristote, *Métaphysique*, E, 3, 1072b-25, « La vérité et l'erreur ne sont pas dans les choses [….] mais dans la pensée ».

les faits. La pensée vraie entretient ainsi une relation d'exactitude avec les faits, mais la vérité n'est pas contenue dans les faits en eux-mêmes : « vrai » et « faux » sont des prédicats liés à la pensée et non à la matière. La structure de la vérité correspondance se présente habituellement de la sorte :

Vérité-correspondance : l'énoncé « *p* » est vrai si, et seulement si, *p* correspond aux faits.

La citation « *p* » à gauche spécifie un énoncé quelconque et le côté droit spécifie une condition de vérité. On appelle ce processus de dédoublement la *décitation*, probablement parce qu'il s'agit de voir comment une proposition citée dans l'énoncé à gauche s'accorde au fait auquel elle est censée renvoyer. La proposition décitée à droite ne fait qu'indiquer le contenu qui peut rendre vrai l'énoncé à gauche. Comme le montre très bien John Searle, c'est le fait qui est un producteur de vérité : il est la condition pour qu'un énoncé soit jugé « vrai » ou « faux »[101]. Cependant, plusieurs auteurs en philosophie analytique ont contesté cette manière de définir la vérité[102], à commencer par l'un des fondateurs de ce courant : Gottlob Frege. Ce dernier pose une équivalence stricte entre les énoncés vrais et les faits : « qu'est-ce qu'un fait ? Un fait est une pensée qui est vraie.[103]» Il y a un lien logique interne qui unit les énoncés vrais et les faits, car si nous posons « fait » et « énoncé vrai » comme étant deux entités différentes unies par une relation de correspondance, on est en droit de savoir ce qui garantit la validité de la relation entre l' « énoncé vrai » et le « fait », mais au prix de tomber dans une régression à l'infini : pour savoir si la correspondance est vraie, nous devons

[101] Searle, John, *La construction de la réalité sociale*, p. 257.
[102] Strawson, Peter, « Truth », *Proceedings of the Aristotelian Society* suppl. vol. xxiv, 1950, p. 32.
[103] Frege, Gottlob, « la pensée », *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 191.

savoir si la correspondance avec la correspondance en question est vraie et ainsi de suite. Il n'y a donc rien de plus à dire au sujet de la vérité que cette simple équivalence triviale : il est vrai que « *p* » si et seulement si *p*. Les faits ont déjà la notion de vérité inscrite en eux, car pour spécifier un fait, il faut produire un énoncé vrai. Or, Boghossian se réclame explicitement d'une conception frégéenne du langage[104], d'où le traitement conjoint du relativisme des faits avec le relativisme de la vérité. Si « fait » et « énoncé vrai » sont réellement identiques, alors il n'y a pas lieu d'en faire un traitement distinct. Dans la préface à *La peur du savoir*, Jean-Jacques Rosat n'a donc pas tout à fait raison d'écrire que Boghossian ne présuppose pas son héritage frégéen[105] : nous voyons bien que cela a une incidence dans son traitement du relativisme, au point de confondre le relativisme des faits avec celui de la vérité. Si Boghossian prend la peine de distinguer clairement le relativisme des faits avec le relativisme de la justification, il semble passer du relativisme des faits au relativisme de la vérité sans réellement expliquer pourquoi. Nous ne prendrons personnellement pas ce chemin, car un tel traitement du relativisme n'implique pas tout à fait les mêmes arguments[106]. Bien qu'étroitement liées, nous nous efforcerons de montrer comment « fait » et « énoncé vrai » sont deux entités distinctes. En outre, le traitement conjoint du relativisme de la vérité avec le relativisme des faits omet un aspect important du positionnement de Rorty vis-à-vis de la vérité qu'il nous faut pourtant saisir.

[104] PS. p. 15, note I.
[105] PS. Rosat, Jean-Jacques, « préface », p.VIII.
[106] Harvey Siegel remarque aussi dans sa revue critique de *Fear of Knowledge* ce glissement injustifié des faits vers la vérité, sans pour autant montrer ce qui aurait pu motiver un tel changement.

2) La vérité relative

Qu'est-ce qui nous justifie de traiter à part le relativisme de la vérité ? Tout simplement parce que les faits et les énoncés vrais ne représentent pas exactement les mêmes entités : bien que liés logiquement, les faits sont des entités causalement indépendantes de nos énoncés, tandis que nos énoncés sont jugés vrais s'ils énoncent de façon exacte l'identité des faits. On ne peut donc réduire les faits à de simples énoncés vrais. Par exemple, cela a du sens d'énoncer : « le *fait* que Napoléon n'a pas su percevoir le danger sur son flanc gauche a été la cause de sa défaite », tandis que cela est absurde de dire « l*'énoncé vrai* que Napoléon n'a pas su percevoir le danger sur son flanc gauche a été la cause de sa défaite »[107]. Ainsi, les faits fonctionnent causalement, c'est-à-dire, indépendamment de toute énonciation, tandis que les énoncés vrais sont des descriptions linguistiques exactes de ces mêmes faits. Le fait est une entité réelle : il est ce qui se trouve en dehors de l'énoncé et ce qui le rend vrai. « Vrai » et « faux » sont principalement des entités linguistiques : ce sont des termes d'ajustement de nos énoncés au monde. Or, le but d'un énoncé vrai est de correspondre à un fait particulier ; mais si l'exactitude des faits est relative à un cadre de référence, l'exactitude d'un énoncé l'est nécessairement. Donc, le relativisme de la vérité veut montrer que la notion d'exactitude des énoncés vrais est relative à l'individu ou à une communauté. La vérité relative est ainsi comprise en un sens descriptif : pour nous, ce sera par la correspondance avec ce que sont les choses en elles-mêmes ; pour Protagoras, c'est la manière dont nous paraissent les choses ; pour Rorty, c'est ce que notre communauté trouve utile de croire etc. Par exemple, si nous sommes tous les trois d'accord sur la vérité de l'énoncé

[107] Searle, John, *La construction de la réalité sociale*, p. 266.

« l'herbe est verte », dans le premier cas, il est vrai absolument en vertu des faits, tandis que dans les deux autres cas il est vrai relativement à l'individu ou à la communauté. La controverse ne porte ainsi pas tant sur la nature des faits en eux-mêmes que sur les conditions qui rendent vrai l'énoncé « l'herbe est verte ». Le concept de vérité relative transforme ainsi le schéma de la vérité correspondance de la sorte :

Vérité relative : « *p* » est vrai *pour* x si, et seulement si, *p pour* x.

Remarquons l'introduction de la clause « *pou*r x » qui désigne le sujet auquel est relativisée la vérité. Cette définition ne nous donne cependant pas d'indices sur les paramètres C auxquels x adhère afin de légitimement proclamer que *p* est vrai-pour-lui : est-ce nos pratiques culturelles ? Un critère d'utilité ? Une base phénoménale ? Il y a un problème dans la notion de vérité relative que le simple relativisme des faits ne relève pas : ce qui est en jeu, ce n'est pas l'existence réelle ou présomptive des faits, mais c'est la manière dont un énoncé n'est jamais vrai *simpliciter*, toujours vrai *pour* un tel ou un tel en raison d'un ou plusieurs paramètres. La décitation à droite spécifie les conditions de vérités relatives qui permettent de rendre l'énoncé cité à gauche relativement vrai. Or, ce sont ces conditions de vérités que le relativisme pose comme variables en vertu des paramètres adoptés par le sujet.

L'analyse de Boghossian ne permet pas forcément de relever certaines de ces subtilités : dans la partie concernant la distinction entre *relativisme local* et *relativisme généralisé*, Boghossian rapproche le relativisme généralisé aux faits

de Rorty à la doctrine de l' « homme mesure » de Protagoras[108]. Il montre plus loin comment les arguments traditionnels que Platon utilise contre le relativisme de Protagoras, ainsi que leur reformulation contemporaine par Thomas Nagel[109], peuvent être appliqués au relativisme des faits défendu par Rorty : si les faits construits sont relatifs aux intérêts de diverses communautés, et si les faits sont des énoncés vrais, alors la vérité est relative aux intérêts d'une communauté. Étant donné que Boghossian semble tenir « fait » et « énoncé vrai » comme deux notions équivalentes, le rapprochement entre Rorty et Protagoras n'est donc pas immotivé : l'argument auto-réfutant de Socrate visant le relativisme de la vérité défendu par Protagoras peut tout aussi bien s'ajuster au relativisme des faits défendu par Rorty. Toutefois, ce rapprochement est biaisé, car les arguments de Platon ne portent pas sur le même type de relativisme : ce que vise Platon, c'est le relativisme de la vérité en un sens épistémique, c'est-à-dire, ce qui concerne les conditions de vérité de nos énoncés. L'argument de Protagoras ne porte pas tant sur la relativité des faits en eux-mêmes que sur la relativité des croyances individuelles à propos des faits[110]. Or, Rorty cherche précisément à dissoudre tout problème explicatif concernant la vérité en considérant seulement ce que nos pratiques sociales trouvent utiles d'accepter, et ce sans chercher à se demander si cela correspond réellement aux faits[111], alors que Protagoras tente d'abolir des conditions de vérité absolues pour y substituer des conditions de vérité relatives à l'individu. En traitant conjointement relativisme des faits et relativisme de la vérité, Boghossian passe à côté de cette distinction fondamentale. Avant de poursuivre, mettons pour l'instant de côté les arguments de Boghossian afin

[108] PS, p. 59.
[109] Nagel, Thomas, *The Last Word*, p .15.
[110] Burnyeat, M.F, « Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus », *The Philosophical Review*, Vol. 85, No. 2 (Avril., 1976), p. 173.
[111] Rorty, Richard, *Objectivisme, relativisme et vérité*, p. 40.

d'étudier en détail ce qu'implique réellement la doctrine épistémologique de l' « homme mesure ».

3) L'autoréfutation de la vérité relative chez Protagoras

L*'homo mensura* apparaît dans le *Théétète* lorsque ce dernier définit la science comme étant la sensation[112]. Socrate en conclut que si tel est le cas, alors connaître l'être des choses équivaut à juger de leur apparaître. Or, comme il est possible qu'une chose apparaisse à l'un et n'apparaisse pas à l'autre, la vérité d'un jugement est relative à celui pour lequel la chose apparaît. Donc, pour qu'une chose soit jugée vraie, il suffit qu'elle m'apparaisse ; et comme l'expérience est variable en fonction des individus, personne ne peut avoir tort à propos de la vérité des apparences dont l'individu est le seul juge. L'homme est ainsi mesure de toute vérité : « telle m'apparaît chaque chose, telle elle est pour moi, et telle elle t'apparaît à toi, telle à nouveau elle est pour toi.[113]» La doctrine de l'homme mesure chez Protagoras peut donc être formalisée de la sorte :

Homme mesure (M) : « *p* » est vrai *pour* x si, et seulement s'il semble à x que *p*.

Pour appuyer une telle conception de la vérité relative, Protagoras a besoin de réduire l'être d'une chose à son apparaître : s'il semble à x que p, alors il est vrai-*pour*-x que *p*. L'apparence détermine les conditions de vérité à partir de laquelle l'énoncé « *p* » peut être jugé vrai ou faux. Tout l'enjeu de Protagoras est d'arriver à maintenir jusqu'au bout cette équivalence : « il semble à x que *p* » et « il est vrai pour x que *p* ». L'objection la plus courante contre cette équivalence est celle-ci :

[112] 151-e.
[113] 152-a.

selon (M), ce qui est vrai pour Socrate est ce qui lui paraît être vrai. Or, s'il paraît à Socrate que non-(M), alors il est vrai pour Socrate que non-(M). Donc, si (M) est vrai pour Protagoras, alors (M) est faux, car la croyance de Socrate que non-(M) est rendue possible par (M). Si Protagoras reconnaît que (M) peut paraître faux à Socrate, et si (M) paraît faux à Socrate, alors Protagoras reconnaît lui-même que (M) est faux[114]. Si Protagoras persiste en admettant que (M) est vrai pour tous, y compris Socrate, il se contredit, car il admet contrairement à (M) qu'un énoncé est vrai absolument. Si (M) est vrai absolument, alors (M) est faux. Dans le premier cas, (M) n'engage que ceux qui y croient ; dans le deuxième cas, (M) se contredit. Donc (M) est une doctrine auto-réfutante, car à partir du moment où elle est énoncée, elle est immédiatement abandonnée[115]. Pour éviter ces contradictions, Protagoras doit reconnaître que sa propre doctrine peut paraître fausse *pour* Socrate, tout en étant vraie *pour* lui. La seule manière de sauver (M) est de dépasser la simple équivalence entre « sembler être » et « être vrai » : si la théorie de Protagoras veut réellement être une théorie de la vérité, elle ne doit pas simplement défendre la simple tautologie que s'il semble à x que *p*, alors *p*, mais il faut qu'elle établisse des conditions de vérité permettant que *p* soit vrai *pour* x[116]. Or, comme chacun de nous vit dans un monde privé constitué par une succession d'apparences momentanées[117], qui sont vraies pour l'un sans nécessairement l'être pour l'autre, il en résulte que la simple croyance dans une proposition est une condition nécessaire et suffisante pour établir sa propre vérité. La vérité est simplement affaire d'assentiment purement privé à ce qui nous semble vrai. Si Socrate pense que (M) est faux, cette croyance est rendue possible

[114] 171-c.
[115] Structure logique d'une auto-réfutation : !, si ! → !, et si ! → ∼!, alors ! → ∼! : donc ∼!.
[116] Burnyeat, M.F, « Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus », p. 190.
[117] 153-e, « car rien jamais n'est, mais à chaque fois vient à être. »

dans son propre monde et n'engage finalement que lui. Si la vérité et la fausseté ne valent jamais que *pour* un individu, alors (M) est seulement faux *pour* les opposants de Protagoras. Les prédicats « vrai » et « faux » sont reliés par une clause relativisante qui semble ainsi immuniser Protagoras de l'auto-contradiction précédente :

Homme mesure (M1) : il est vrai *pour* x que tout jugement *p* est vrai *pour* x.

Protagoras permet ainsi que (M1) soit faux relativement aux autres sans pour autant que (M1) soit réfuté, car ce rejet n'engage simplement que celui qui l'énonce. En revanche, accepter cela, c'est avouer qu'il y a au moins un individu qui n'est pas mesure de toute chose : Protagoras pose (M1) comme étant une théorie de la vérité valide pour les jugements et les croyances de tous, y compris les siennes. Il accepterait tout à fait qu'un individu qui le contredit juge correctement : mais si Protagoras tente de prouver (M1) à Socrate, il serait forcé d'abandonner (M1) pour adopter une vérité absolue qui vaut dans le monde relativiste de chacun, puisqu'il veut que (M1) engage aussi ses adversaires. La seule manière de défendre (M1) est donc de le placer en des termes absolus :

Homme mesure (M2) : « *p* est vrai *pour* x » (relativement), si et seulement si, « *p* est vrai *pour* x » est vrai (absolument).

Cependant, s'il faut réellement comprendre (M2) de cette façon, alors nous ne défendons plus une théorie relativiste de la vérité, mais une théorie absolue de la vérité, puisque les conditions de vérité de (M2) ne sont plus relatives à Protagoras

ou à Socrate, mais applicables à tous les individus. C'est donc une vérité absolue que (M2) est vrai pour Protagoras et Socrate. Or, si (M2) permet une condition de vérité qui ne soit pas relative, on ne voit pas pourquoi il ne pourrait pas exister d'autres conditions de vérité qui ne seraient pas relatives. À partir du moment où les conditions de vérité de (M2) ne sont plus relatives, la défense ou la critique de (M2) ne sont plus elles-mêmes relatives à autre chose. Ainsi, pour défendre la notion de vérité relative, il faut nécessairement présupposer des vérités absolues, donc abandonner l'idée de vérité relative. Si toutefois Protagoras persiste à défendre la cohérence d'une vérité relative de la même forme que (M1), il ne pourra la justifier qu'en réitérant les mêmes conditions de vérité relative :

Homme mesure (M3) : « *p* est vrai *pour* x » (relativement), si et seulement si, « *p* est vrai *pour* x » est vrai *pour* x (relativement).

Mais si Protagoras nie à nouveau que sa clause relativisante est une vérité absolue, quoique redondante, l'opération se réitère alors à l'infini :

Homme mesure (M4) : « *p* est vrai *pour* x » (relativement), si et seulement si, « '*p* est vrai *pour* x' est vrai *pour* x » est vrai *pour* x (relativement) etc.

Il est évidemment absurde de soutenir que nos conditions de vérité résultent de propositions infinies que nous ne pouvons pas asserter, donc ne pas comprendre. Le dilemme de Protagoras est alors insurmontable : soit il adopte la version (M2) de l'homme mesure, mais doit en même temps abandonner la notion de vérité relative, soit il adopte la version (M4) qui est inintelligible. Finalement, le cœur

des critiques du protagoréisme, antique comme contemporain, est le suivant : pour engager une quelconque conversation avec un interlocuteur rationnel, nous devons présupposer qu'une chose au moins doit être vraie absolument[118].

Nous pourrions appliquer le même raisonnement à la solution de Rorty au problème du désaccord concernant les conditions de vérité de nos énoncés factuels[119] : après tout, les deux communautés A et B doivent défendre la relativité de leurs énoncés de façon absolue si elles ne veulent pas tomber dans la même incohérence de Protagoras. Mais si tel est le cas, il est alors possible de critiquer l'une des deux positions de façon absolue. Ce genre d'argument reste cependant sans suite chez les tenants des thèses relativistes qui pensent que cela relève d'un simple artifice logique qui n'a de prises sur les vrais enjeux. Nous pensons cependant avec Putnam, Nagel et Boghossian que c'est une erreur[120] : si une thèse est fausse *selon son propre verdict*, elle ne nous a donné aucune bonne raison pour laquelle nous pourrions l'endosser. Si on nous demandait d'accepter la doctrine de l'« homme mesure », cela relèverait de la simple pétition de principe et non de l'argumentation rationnelle. Néanmoins, Rorty pense que cette critique passe à côté des arguments qu'il a longtemps essayé de défendre contre le schéma correspondantiste de la vérité et qu'il faut désormais analyser en détail[121].

[118] PS, p. 70-71, Boghossian parvient à une conclusion similaire.
[119] Cf. supra II) C) 3).
[120] PS, p. 66, Nagel, Thomas, *The Last Word*, p. 15. Putnam, Hilary, « Why Reason Can't Be Naturalized», *Realism and Reason: Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, 1983, p.194.
[121] Malgré les dénégations de Rorty, l'argument contre Protagoras s'applique parfaitement à la phrase suivante « seule importe la faculté de parler à d'autre de ce qui vous semble vrai, et non ce qui est en effet vrai » Rorty Richard, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. Pierre Emmanuel Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993, p. 243.

B) Le concept de vérité-utilité

1) Le rejet de la vérité-correspondance

Nous avons vu que l'adoption du concept de vérité relative n'était pas une option réellement viable pour rejeter le schéma correspondantiste de la vérité. Il y a pourtant une autre manière de le rejeter à travers l'effort pragmatiste qui consiste à « déraciner » le désir de fonder la vérité en termes d'adéquation de nos croyances avec le réel :

« Les humanistes aussi bien que le public aspirent à la rationalité telle qu'elle a été définie au sens fort du terme, celui qui est associé à la vérité objective, à la correspondance avec le réel, à une méthode et à des critères. Au lieu de tout faire pour répondre à cette aspiration, nous ferions bien mieux de nous attacher à la déraciner.[122]»

Il semble que la volonté d'abolir le schéma de la vérité-correspondance est au premier plan de la conception pragmatiste de la vérité, du moins telle que Rorty la conçoit. Mais le dessein dépasse bien plus le simple cadre d'une controverse sur la nature de la vérité. C'est la nature même d'une épistémologie et d'une métaphysique de la vérité qui est ici remise en question :

« À l'opposé, ceux qui souhaitent réduire l'objectivité à la solidarité – appelons-les « pragmatistes » - ne réclament ni une métaphysique ni une épistémologie. Ils considèrent la vérité, conformément à la formule de James, comme ce qu'il est avantageux pour *nous* de croire. Aussi n'éprouvent-ils pas le besoin de rendre compte d'une relation de « correspondance » entre

[122] Rorty, Richard, *Science et solidarité, la vérité sans le pouvoir*, p. 49.

les croyances et les objets, pas plus que des capacités cognitives de l'homme qui garantissent que notre espèce est capable de prendre part à une telle relation.[123]»

Qu'est-ce que les pragmatistes reprochent réellement à la vérité-correspondance ? Quels arguments posent problème ? En quoi sont-ils insolvables ? Qu'est-ce qui justifie le pragmatiste à écarter tout simplement les questions concernant la nature de la « vérité » ? Comment ce concept conserve-t-il malgré tout son usage courant ? Nous devons avouer qu'il est parfois difficile de trouver chez Rorty des réponses claires et convaincantes à toutes ces questions. Trop souvent, Rorty s'appuie sur un préjugé tenace qui consiste à croire que les entreprises métaphysiques et épistémologiques ont échoué à rendre compte de la nature de la correspondance, et que nécessairement les entreprises futures seront toutes aussi vouées à l'échec, ce qui n'est pas sans rappeler la manière dont Carnap répudiait les questions de métaphysique comme simplement dépourvues de sens[124]. Toutefois, plusieurs arguments décisifs reviennent régulièrement : 1) Rorty cherche à montrer qu'en dehors de nos usages pratiques, la « vérité » ne désigne aucune propriété substantielle, 2) que ce qui est « vrai » se confond bien souvent avec ce qui est « justifié » pour une communauté, 3) et, enfin, que la vérité n'est pas une valeur supérieure ou un idéal de convergence. Ces thèses ont souvent valu à Rorty et aux pragmatistes d'être qualifiés de « relativistes ». Nous verrons dans quelles mesures un tel label peut être applicable.

Rappelons tout d'abord la définition pragmatiste de la vérité selon James : « le vrai est le nom que nous donnons à tout ce qui se révèle avantageux au regard de

[123] Rorty, Richard, *Objectivisme, relativisme et vérité*, p. 38.
[124] Putnam, Hilary, *Le réalisme à visage humain*, p. 132 « Lorsqu'il [Rorty] rejette une controverse philosophique telle que celle qui porte par exemple sur le « réalisme » et l' « anti-réalisme », il le fait en prenant un ton carnapien – il dédaigne la controverse ». Rorty semble approuver cette attitude dans sa réponse à la conférence de Putnam, « réponse à Hilary Putnam », in *Lire Rorty*, p. 226.

nos croyances, pour des raisons définies et assignables.[125]» Formellement cela nous donne :

Vérité-utilité : « *p* » est vrai si, et seulement si, *p* se révèle avantageux *pour* x en vue de *q*.

Si cette définition est correcte, il est clair qu'elle permet d'éliminer le problème de l'adéquation, puisqu'elle ne suppose pas que nos énoncés doivent s' « accrocher » au monde pour être vrais. La vérité correspond tout simplement à ce qui est avantageux *pour* une communauté d'accepter, tout en pouvant ne pas l'être pour une autre. Cette théorie peut aussi résister à l'auto-contradiction : si nous pensons qu'il n'est pas avantageux *pour* nous de croire que la *vérité-utilité* est vraie en vue de *q*, les pragmatistes peuvent très bien nous répondre que *q* est un mauvais but pour notre communauté, car il y en a probablement un meilleur qui répondra mieux à nos besoins. La validité de ce but ne sera pas pour autant une fin « objective », au sens où elle transcende nos particularités, étant donné que l'hypothèse d'une meilleure fin n'est jamais exclue. Cette validité est simplement circonscrite à ce que notre communauté trouve avantageux de croire à un moment donné de son histoire. Le pragmatiste semble ainsi adhérer à une version « absolue » de la vérité, si l'on entend par « absolue » ce qui s'accorde le mieux avec les fins d'une communauté. On peut cependant adresser une première critique concernant l'équivalence entre vérité et utilité : comme l'avait déjà remarqué Russell à propos de James[126], il y a beaucoup de choses qui nous sont utiles de croire, mais fausses, tandis que plusieurs choses sont vraies, mais inutiles

[125] James, William, *Pragmatism*, Harvard University Press, 1978, p. 37.
[126] Russell, Bertrand, *Essais philosophiques,* traduction François Clémentz, Jean-Pierre Cometti, Paris, PUF, 1997, p. 173.

dans l'état actuel de nos besoins. Par exemple, nous n'avions pas eu besoin au XIIe siècle de faire voler des avions, mais cela n'empêchait pas que la loi de gravitation était vraie. *A contrario*, adopter un référentiel géocentrique est probablement utile pour un navigateur en haute mer, mais cette croyance est fausse au regard de l'astronomie. Les pragmatistes déforment ainsi le concept de connaissance en opérant un glissement injustifié des raisons épistémiques aux raisons pratiques : savoir que *p*, c'est savoir que *p* est vrai ; or, si savoir que *p* c'est savoir qu'il est utile de croire *p*, alors il s'ensuit, par exemple, lorsque nous voulons savoir s'il est vrai que le chat est sur le paillasson, nous voulons savoir s'il est utile de croire à cette proposition. Néanmoins, cela n'était pas notre question de départ, car on nous a demandé de nous prononcer sur la vérité d'une croyance et non sur son utilité. Il vaudrait mieux renverser l'équation entre vérité et utilité de la sorte : ce n'est pas parce qu'une chose est utile qu'elle est vraie, mais c'est parce qu'elle est vraie qu'elle peut se rendre utile. Si la proposition [le chat est sur le paillasson] est vraie, elle peut se rendre utile si nous voulons caresser le chat. Comme le remarque Pascal Engel, il faut distinguer la croyance qui m'informe sur la manière dont est le monde, et mes désirs qui désignent ma capacité à agir sur le monde à partir de ce que les croyances m'informent[127].

L'explication du succès de certaines croyances repose sur le fait qu'elles sont vraies et non sur leur utilité : la correspondance avec la réalité est ainsi présupposée par le pragmatiste afin que le critère d'utilité fonctionne.

Conscient de ces problèmes, Rorty tente d'échapper à cette stricte équivalence entre vérité et utilité. Il propose une dissolution du problème explicatif de la vérité en la réduisant aux trois usages suivants[128] :

[127] Engel, Pascal, *La vérité*, p.32.
[128] Rorty, Richard, *Science et solidarité : la vérité sans le pouvoir*, p. 16.

1) L'usage approbatif,
2) L'usage qui exprime la circonspection,
3) L'usage décitationnel permettant d'user de propos métalinguistiques tels que : « *p* » est vrai si, et seulement si, *p*.

Hormis ces trois usages pratiques, la vérité ne désigne ni une propriété substantielle qui transcende nos usages habituels, ni le but de nos assertions. Elle n'est pas non plus la recherche d'une adéquation exacte de nos représentations aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes : comme insiste Rorty, le pragmatisme doit à tout prix éviter une définition de la vérité dont les termes mettent en relation des croyances à des non-croyances[129]. Il faut ainsi éviter un « problème de la vérité », ou une « théorie de la vérité », car sinon le pragmatisme se contredirait : même s'il n'y a rien à dire de plus sur la vérité que ces trois aspects, il affirmerait tout de même une nature intrinsèque de la vérité en formulant une définition positive. Il faut donc interpréter ces trois usages comme étant simplement le reflet de nos usages courant de la « vérité » tout en ayant à l'esprit les mots d'ordre pragmatistes suivants : « le moins signifie le plus », « la thérapie vaut bien mieux que l'édification de système »[130]. Ces trois usages peuvent-ils néanmoins rendre compte réellement de nos pratiques courantes lorsque nous employons le mot « vrai » ? Nous traiterons en priorité les usages 1) et 3) de la vérité. L'usage 2) sera traité en C) avec l'assimilation de la vérité à la justification.

[129] Ibid., p. 15-16.
[130] Ibid., p. 17.

2) Vérité et approbation : un modèle expressiviste ?

Le premier usage 1) de la vérité concerne ce que Rorty appelle l'*approbation* : le terme « vrai » ne sert qu'à exprimer l'estime que l'on porte à certains énoncés. Dire que « *p* est vrai » revient simplement à approuver *p*. « Vrai » est un compliment que l'on adresse aux croyances que nous trouvons justifiées[131]. À strictement parler, « vrai » n'a pas d'usage descriptif ; il est la marque de succès de toutes nos assertions. Nous pouvons aussi parler d'un sens performatif du mot « vrai », de la même façon qu'Austin attribuait une signification aux énoncés sans référent qui ont une valeur d'action [*speech-act*], par exemple, dans certaines injonctions (« chut ! », « Bravo ! ») ou certaines phrases solennelles (« je vous déclare mariés », « vous êtes désormais des nôtres », « je vous bénis ») etc[132]. Nous retrouvons un usage similaire d'approbation lorsque nous répondons à une affirmation « c'est vrai ! », ce qui sous-entend les propositions : [vous avez raison] ou [j'approuve pleinement ce que vous dites]. Hormis un usage emphatique, « vrai » ne désigne rien de plus substantiel. Selon Pascal Engel, Cet usage de « vrai » est comparable à la théorie expressiviste en méta-éthique qui refuse d'admettre que les prédicats « bon » ou « mauvais » dénotent une propriété réelle[133] : les jugements axiologiques sont simplement l'expression d'une approbation ou d'une désapprobation émotionnelle qui reflètent seulement les préférences morales des individus. Pour reprendre l'exemple d'Ayer, l'un des pionniers de cette théorie, l'énoncé « voler de l'argent est mal » revient simplement à énoncer « voler de l'argent ! » avec un ton particulièrement dur ou insistant[134]. En effet, les énoncés ne sont vérifiables que dans la mesure où ils

[131] Rorty, Richard, *Objectivisme, relativisme, et vérité*, p. 40.
[132] Austin, J.L. *How to do things with Words*, Ed. Urmson, Oxford, 1962.
[133] Engel, Pascal, Rorty, Richard, *À quoi bon la vérité*, p. 26.
[134] Ayer, A.J, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, 1990, p. 110.

peuvent être empiriquement confrontés à des faits ou analysables de façon *a priori*. Or, les valeurs étant simplement des projections émotives dans nos énoncés, elles ne désignent rien d'autre qu'un état psychologique d'ordre non-cognitif. De cette manière, un énoncé affirmant « voler de l'argent est bien » ne peut pas contredire le mien, puisqu'en utilisant le prédicat axiologique « bien », mon contradicteur ne fait qu'exprimer ses émotions. Une émotion n'est ni vraie, ni fausse, car elle ne désigne rien d'autre qu'elle-même : ce serait comme demander si notre sentiment de peur est vrai ou faux ; un sentiment s'éprouve ou ne s'éprouve pas[135]. Dès lors, si l'énoncé adverse oppose des sentiments contraires aux miens, il ne fait que solliciter mes propres sentiments pour que j'adhère aux siens[136]. Celui qui gagnera la dispute est au mieux celui qui aura le plus insisté émotionnellement à ravir les sentiments d'autrui dans son propre camp : on ne peut pas parler de « bonnes raisons » d'adopter une valeur plutôt qu'une autre si l'on juge à l'aide d'une valeur. Transposé dans le domaine de la vérité, ce modèle cherche à utiliser le concept VRAI comme la simple expression d'un état émotionnel visant à ravir l'approbation de notre auditoire ou à approuver ou désapprouver les croyances d'autrui : l'énoncé « il est vrai que le chat est sur le tapis » peut être ainsi retraduit en « le chat est sur le tapis ! ». VRAI n'est donc qu'un pseudo-concept ne désignant rien de plus que ce qui est déjà contenu dans nos croyances : le locuteur ne fait qu'insister sur le bien-fondé de ses croyances, le tout sur un ton à la fois pressant et autoritaire. Cette conception se heurte toutefois à des objections majeures : si « vrai » est réellement une projection émotive, il en découle que les prémisses d'un argument ne peuvent être ni vraies ni fausses. Or, comment un argument peut-il être « valide », au sens classique, où

[135] Nous pouvons certes feindre certaines émotions par un comportement différent de ce que nous ressentons réellement.
[136] Ayer A.J., *Language, Truth, and Logic*, p. 111.

la vérité des prémisses est conservée dans la conclusion[137]? Nous voyons pourtant que certaines règles d'inférence seront tout simplement fausses si elles ne respectent pas certaines étapes. En quoi cela a-t-il un rapport avec notre désapprobation émotive ? Qu'est-ce qui régulerait ainsi l'enchaînement de nos propositions mis à part notre sentiment que c'est « la bonne manière » de faire ? Si « vrai » n'est qu'une approbation, de la même façon qu'on acclame ou hue une personne qui plait ou déplait, reconnaître la « validité » d'un *modus ponens*[138]ne reviendrait alors qu'à faire l'objet d'une approbation expressive. Mais si tel est le cas, ne devons-nous pas changer toute notre manière actuelle de concevoir la vérité logique ? Il ne semble pas que Rorty a de telles prétentions, du moins, il n'a rien proposé qui aurait pu tendre vers ce but. Si nous pouvons concéder à Rorty la possibilité de certains usages performatifs de « vrai », il serait erroné de penser que la vérité se réduit simplement à la simple approbation des énoncés.

3) Vérité et sémantique : une métaphysique désamorcée ?

L'usage 3) de la vérité se rapproche fortement de la conception frégéenne[139] et de la sémantique tarskienne qui pose l'équivalence entre fait et énoncé vrai : énoncer « *p* est vrai » revient tout simplement à énoncer « *p* ». L'équivalence que prône la théorie décitationnel semble être une tautologie dont on ne saisit pas toujours bien les usages anti-correspondantistes que Rorty peut en tirer. Toutefois, ce schéma d'équivalence implique un puissant rejet de toute propriété substantielle que recouvrerait le terme de « vrai » : dire que « *p* » est vrai revient

[137] Engel, Pascal, Rorty, Richard, *À quoi bon la vérité ?*, p. 26, note 1. Geach, Peter, « assertion » *Philosophical Review*, 1962.
[138] Structure logique d'un *modus ponens* : **!, ! → ! ∴ !**
[139] Frege pensait toutefois que la vérité, bien qu'indéfinissable, était une propriété substantielle de nos assertions.

tout simplement à asserter *p*. « Vrai » ne dénote ici aucune autre propriété que l'assertion elle-même. Ce terme n'a donc qu'un usage sémantique que l'on peut mettre sur le même plan que certains opérateurs logiques tels que « et », « ou », « ne…pas »[140]. Cette conception qu'on appelle parfois « déflationniste » ou « redondantiste », propose ainsi une élimination des problèmes métaphysiques qui se rattachent au concept de vérité en proposant une interprétation purement sémantique. Cet usage s'applique à des phrases en tant qu'instrument de décitation, mais ne s'applique pas au contenu même des propositions : nous pouvons décharger ainsi de toute notion métaphysique le terme « vrai » en le réduisant à son simple usage décitationnel. Cet usage installe simplement un dispositif nous permettant de parler de nos énoncés, de les approuver, ou de les rejeter mais en aucun cas à désigner un monde objectif, une réalité absolue qui transcenderait les approbations qui ont lieu au sein de notre communauté. À l'égal des simples connecteurs logiques, la vérité ne désigne pas plus un idéal ou un but qu'il faudrait atteindre : elle est simplement un instrument, d'où l'idée de « vérité-utilité », nous permettant d'asserter des croyances et de les évaluer[141]. Les débats entre réalisme et idéalisme n'ont dès lors aucun espoir de fonder une quelconque définition « épaisse » de la vérité, car ils présupposent déjà un sens minimal de « vrai » qui repose sur l'équivalence entre la phrase et son contenu : il n'y a donc pas d'assertion sur la nature du vrai qui ne soit pas circulaire. Mais s'il n'y a réellement que ce sens minimal à chercher dans le prédicat « vrai », dire que certaines théories scientifiques sont vraies au sens déflationniste ne signifie rien d'autre que nous les acceptons comme telles : il n'y a pas à se demander si les énoncés scientifiques, tels que « les neutrons sont les composants élémentaires de

[140] Engel, Pascal, *La vérité*, p. 36.
[141] Wright, Crispin, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, 1994, p. 14.

la matière », renvoient à des entités réelles ou arbitraires. « Vrai » renvoie tout simplement au contenu de nos assertions sans désigner une entité extérieure. On peut toutefois résister à cet usage par les deux arguments suivants que propose Pascal Engel en s'inspirant de Crispin Wright[142]: d'une part, assimiler la vérité à la simple assertion n'est pas toujours évident, car nous pouvons dans certains cas faire une assertion au moyen d'un énoncé sans considérer que l'énoncé est vrai, ce qui donne le paradoxe de G.E Moore[143]: « je crois *p*, mais *p* n'est pas vrai », par exemple, affirmer qu'il pleut, mais croire que cela n'est pas vrai. L'énoncé n'est pas *stricto sensus* absurde, mais cela contredit pragmatiquement un usage courant : lorsque nous affirmons une croyance, c'est que nous croyons qu'elle est vraie. S'il est cependant possible de concevoir un énoncé que l'on peut asserter sans croire qu'il est vrai, il faut bien distinguer l'assertion en elle-même et les raisons qui nous poussent à y croire. Il y a donc bien un lien non réductible entre croyance et vérité : les croyances sont des états mentaux qui ont un certain contenu factuel rendu vrai ou faux par l'état des choses. Or, si une croyance est « vraie » ou « fausse » par rapport à ce que le monde contient, il n'est alors pas superflu d'ajouter le terme de « vrai » à nos croyances, puisqu'on peut très bien croire une chose sans que cela soit vrai si la réalité dément le contenu de notre croyance. Dans nos usages courants, nous sentons intuitivement que les énoncés « Robespierre est mort en 1794 » et « il est vrai que Robespierre est mort en 1794 » ne sont pas strictement identiques. Dans le premier cas, on peut tout à fait émettre une simple hypothèse qui doit être vérifiée par les historiens ; dans le deuxième, la croyance est en quelque sorte garantie par un ensemble de contraintes factuelles qui peuvent être convoquées si nous demandons les raisons

[142] Engel, Pascal, *La vérité*, p. 47-51, Wright, Crispin, *Truth and Objectivity*, p. 12-32.
[143] Ibid., p.48.

valables de cette assertion. Le lien non réducteur entre assertion, croyance et vérité, nous guide ainsi vers une intuition correspondantiste. D'autre part, si nous ne croyons pas n'importe quoi et n'importe comment, il faut alors des raisons pour croire ceci ou cela. Toute la question consiste à savoir si ces raisons sont de « bonnes » ou « mauvaises » raisons, ce qui n'est jamais trivial. Si le déflationniste persiste à soutenir qu'on juge un énoncé « vrai » simplement parce qu'on l'asserte, il faut regarder de plus près les raisons pour lesquelles nous avons cherché à produire cette assertion : si par « raisons » nous entendons de « bonnes raisons », c'est-à-dire, ce qui justifie objectivement et rationnellement telle ou telle croyance, alors la notion de vérité contient une dimension normative qui est implicite dans le simple schéma décitationnel. Le prédicat « vrai » ne recouvre ainsi pas simplement les énoncés que notre communauté a l'habitude de citer ou de déciter : il implique une norme épistémique de l'assertion et de la croyance[144]. La version correspondantiste peut alors légitimement refaire surface : une des normes permettant de justifier nos assertions, c'est l'adéquation de nos croyances aux objets qu'elles sont censées représenter. Nos assertions et nos croyances visent la vérité en cherchant à s'ajuster au monde. Bien entendu, nous pouvons mentir ou nous tromper, mais ces cas sont rendus possibles par le but premier des assertions qui est de chercher le vrai : si nous sommes facilement crédules, c'est bien parce que nos assertions visent *a priori* la vérité[145]. En cherchant à évacuer toute métaphysique, le schéma d'équivalence réintroduit en sous-main la norme aléthique qui régule le but de nos assertions et de nos croyances. La seule manière d'éviter la théorie correspondantiste est de nier que nos assertions visent des

[144] Wright, Crispin, *Truth and Objectivity*, p. 15.
[145] Engel, Pascal, Rorty, Richard, *À quoi bon la vérité*, p. 31-33.

normes absolues, mais seulement des normes relatives à notre auditoire : ce qui nous ramène à l'usage 2) dit « circonspect » du mot « vrai ».

C) Vérité et justification

1) L'usage circonspect de la vérité

Voyons si l'usage circonspect de la vérité peut résoudre les difficultés de l'usage approbatif et de l'usage sémantique ou décitationnel. Habituellement, la « circonspection » désigne une forme de prudence ou de réserve à l'égard d'actions ou de paroles. Cet usage se traduit de la manière suivante : « votre croyance *p* est justifiée, mais elle n'est peut-être pas vraie.[146]». Dans ce cas, « vrai » est un terme qui nous permet de démentir certaines croyances *p* justifiées en opposant les nôtres : il n'exprime tout au plus que la capacité de nos assertions à être rejetées par notre auditoire. Toutefois, Rorty nous rappelle que « la justification est relative aux croyances qui sont supposées fonder *p*[147]» ; en d'autres termes, les raisons que nous avançons pour garantir la vérité de nos croyances et de nos assertions sont relatives soit aux individus, soit aux groupes auxquels ils appartiennent. Lorsque nous opposons le terme « vrai » aux autres systèmes de croyances, ou bien nous leur demandons simplement de réviser leur propre croyance, ou bien nous manifestons notre refus de leurs procédures de justification. En aucun cas nous ne leur opposons un critère extérieur à nos systèmes de croyances qui permet de départager celui qui a tort de celui qui a raison. Nous retrouvons ici l'usage rhétorique du mot « vrai » dans l'usage

[146] Rorty, Richard, *Science et solidarité*, p. 16.
[147] Ibid.

approbatif[148]. En revanche, une personne qui affirme « *p* est justifié, mais n'est pas vrai » dit-elle réellement « *p* est justifié pour tel auditoire, mais pas pour tel autre » ? Si c'est le cas, la personne en question ne fait pas de distinction entre les raisons qui motivent les individus à adopter certaines croyances et la façon dont ces croyances représentent une réalité indépendante[149]. Or, lorsque nous disons « vous êtes justifiés à croire que la terre est plate, mais cela n'est pas vrai », nous ne voulons pas dire « vous êtes justifiés à croire que la terre est plate, et nous sommes justifiés à croire que la terre est ronde », mais plutôt « vous êtes justifiés à croire que la terre est plate, mais votre croyance ne s'accorde pas avec la réalité ». Sans nécessairement croire à une réalité absolue qui transcenderait toutes nos assertions, nos usages courants du terme « vrai » semblent dresser un contraste entre les raisons que nous avons de croire une chose avec l'exactitude de nos croyances à pouvoir représenter des faits absolus. Dire d'une croyance qu'elle est fausse est une objection fatale, car elle impose la modification de son contenu et de notre attitude vis-à-vis de nos propres croyances : si nous continuons d'y croire, cela est dû soit à des raisons irrationnelles, soit à des raisons pragmatiques. L'usage circonspect ne donne ainsi aucune description acceptable de la distinction que nous faisons entre ce qui est vrai et ce qui est justifié : dire qu'une croyance est vraie signifie qu'elle désigne un état du monde ; dire que cette même croyance est justifiée, c'est convoquer de bonnes raisons qui poussent à croire que cette croyance est vraie. Nous pouvons toutefois nous tromper dans notre manière de justifier nos croyances et adopter une croyance qui est fausse ; inversement, nous pouvons adopter une croyance vraie sans pouvoir la justifier pleinement devant un auditoire, tout simplement parce que nous manquons de bonnes raisons pour

[148] Cf. supra II) C) 3).
[149] Engel, Pascal, Rorty, Richard, *À quoi bon la vérité ?*, p. 35-37.

l'appuyer. Ainsi, le concept de croyance semble impliquer une distinction entre la justification et la vérité dont l'usage circonspect ne rend pas suffisamment compte.

2) *Vers une fin de la Vérité ?*

Rorty se contredirait s'il cherchait à changer nos usages courants du terme « vrai » : c'est au contraire les discours constructifs à propos de la vérité qu'il cherche absolument à éviter. En réponse à cette objection, Rorty précise que l'usage circonspect de la vérité n'introduit pas une distinction entre de l'humain (nos croyances, nos intérêts, nos valeurs etc.) et du non-humain (la réalité en soi, l'*a priori*, la vérité absolue etc.) ; cet usage introduit la simple possibilité que les croyances justifiées des êtres humains pourront être révisées dans le futur s'il s'avère qu'une communauté propose de meilleures croyances[150]. « Vrai » n'est qu'un prédicat permettant de marquer la surenchère de nos croyances contre celles des autres[151]. Au sujet de cet usage circonspect de la vérité, Rorty ajoute ceci :

> « D'un point de vue pragmatiste, lorsqu'on dit que ce qu'il est pour nous actuellement rationnel de croire peut ne pas être *vrai*, c'est comme si l'on disait que quelqu'un peut toujours se présenter avec une meilleure idée. Autrement dit, il y a toujours de la place pour une croyance meilleure, puisqu'une nouvelle preuve, de nouvelles hypothèses, ou un vocabulaire entièrement neuf, peuvent toujours se faire jour. Pour les pragmatistes, le désir d'objectivité ne se confond pas avec le désir de se soustraite aux limitations de sa communauté ; il s'agit simplement du désir d'une entente intersubjective aussi étendue que possible, du désir d'étendre la référence du « nous » aussi loin que nous pouvons.[152]»

[150] Ibid., p.67-68
[151] Rorty parle parfois d'une valeur d' « avertissement » du mot « vrai », Voir « Réponse à Hilary Putnam » in *Lire Rorty*, p. 248.
[152] Rorty, Richard, *Objectivisme, relativisme et vérité*, p. 38.

Rorty insiste ici sur la dimension sociale et communautaire de tout discours sur la vérité et sur les règles concernant l'objectivité de nos croyances. On retrouve un esprit similaire dans le « consensus idéal » de Popper, ou bien avec « la communauté idéalement libre » de Habermas. Rorty s'en distingue clairement en éliminant la dimension objectiviste de Popper en termes d'accord idéal et l'idée chez Habermas d'une convergence rationnelle dans la conversation. En effet, si chez ce dernier la conversation vise nécessairement un accord et un consensus rationnel qui, une fois atteint, met un terme à la conversation, Rorty pense que cette attitude est une trahison contre le seul appui qui peut nous offrir de nouvelles idées. Une croyance actuelle que l'on tient pour rationnelle peut toujours en droit être révisable si une meilleure croyance peut se présenter. Cela concerne nos vérités les plus élémentaires tout comme les vérités supposées *a priori*[153]. Toutefois, comment une nouvelle croyance peut-elle être jugée meilleure s'il n'y a pas de critères rationnels qui transcenderaient nos simples approbations ou de réalité à laquelle se référer ? Pour dire qu'une croyance est meilleure qu'une autre, il faut au moins avoir quelques notions *objectives* de ce qu'est une bonne ou une mauvaise croyance. Il semble que ce choix soit toujours pour Rorty le produit d'une contrainte « intersubjective », c'est-à-dire, concernant l'accord de principes entre plusieurs individus sur des critères non-transcendants. Bien que séduisante par un prétendu rejet de l'*a priori*, l'intersubjectivité telle qu'elle est esquissée par Rorty n'apporte aucun soutien à l'argument, car elle présuppose les principes qu'elle est censée rejeter : si A se met d'accord avec B au sujet de la nature de *p*, cela présuppose, d'une part, 1) que nous pouvons en droit nous référer aux mêmes

[153] Quine W.V.O. a ainsi montré que même les énoncés *a priori* étaient révisables. Voir « deux dogmes de l'empirisme » *Du point de vue logique, Neuf essais logico-philosophiques*, trad. Sandra Laugier *et alii*, Paris, Vrin, 2003.

objets, c'est-à-dire, partager un monde objectif qui est le garant de toutes nos assertions vraies ; d'autre part, 2) l'intersubjectivité implique qu'il y ait un but commun, par exemple, la recherche de la vérité, qui soit universellement partagé afin que la discussion ait un sens. Si le pragmatisme de Rorty ne répudie pas à conserver le terme d' « objectivité », il en change à nouveau son usage habituel : l' « objectivité» n'est plus la manifestation d'un critère surplombant toutes les communautés humaines, mais une simple présomption fondée sur des valeurs intersubjectives. C'est par ce moyen que Rorty entend rattacher l'objectivité à la solidarité. Pour qu'un énoncé soit fondé autrement que socialement, il faudrait qu'il existe un quelconque *a priori* qui serait imposé soit par la « réalité », soit par la nature des facultés du sujet connaissant. Or, l'intuition de ces entités *a priori* n'est pas de l'ordre du connaissable pour un pragmatiste. Donc, l'objectivité permettant d'établir la vérité d'un énoncé ne peut pas être fondée sur de l'universel. La justification d'une thèse ou d'un énoncé « vrai » n'est rien d'autre qu'un phénomène social et non une opération qui met le « réel » en jeu[154] : la seule contrainte contingente est celle qui nous serait opposée par un autre groupe avec d'autres valeurs. La « vérité » ne désigne rien d'autre qu'un usage culturel qui a lieu dans la conversation : elle n'est qu'un vocabulaire parmi d'autres que nous valorisons parce que nous y prenons beaucoup d'intérêt et de passion, mais nous pourrions très bien nous en débarrasser si nous estimons que cela en vaut la peine, tout comme nous pouvons ne pas l'ériger en une valeur suprême[155]. Néanmoins, Rorty semble encore faire une pétition de principe à propos du fait que la vérité, étant une entité inaccessible, ne peut pas être le but de nos

[154] Rorty, Richard, *L'homme spéculaire*, p. 20.

[155] Paul Veynes semble tenir une thèse similaire : « cela fait d'abord un drôle d'effet de penser que rien n'est ni vrai ni faux, mais on s'y habitue rapidement, et pour cause : la valeur de la vérité est inutile […] la vérité est le nom que nous donnons à nos options dont nous ne démordrions pas. […] [les nazis] disaient qu'ils avaient raison […] nous aurions pu leur rétorquer qu'ils se trompaient mais à quoi bon ? Ils n'étaient pas sur la même longueur d'ondes que nous. » *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes*, 1986, p. 137.

recherches. En effet, Bernard Williams relève avec pertinence que Rorty transforme lui-même la vérité la plus banale en une Vérité métaphysique, en jouant sur les majuscules polémiques, qui, nécessairement, devient un objet inconnaissable ou trop vague pour être la norme de nos enquêtes[156]. Sous des aspects démystificateurs, Rorty est lui-même l'auteur des mythes qu'il combat. Il n'y a pas besoin de croire en une réalité transcendante, ou un ciel des Idées, pour voir que nos énoncés les plus triviaux visent intrinsèquement la vérité. La « vérité » est une norme conceptuelle qui régule nos assertions et en aucun cas exprime la moindre adhésion à une entité métaphysique ; si nous définissons le terme de « norme » au sens de « règle constitutive d'une pratique », nous ne voyons pas en quoi introduire la vérité comme norme distinguant les croyances justifiées avec la réalité objective exprimerait une contrainte métaphysique ou morale[157]. Il est d'ailleurs étonnant que ni Rorty, ni les philosophes dit « négateurs » ou « véritophobes »[158], ne relèvent ces usages tout à fait banals lorsqu'ils dédaignent le concept de « vérité ». Néanmoins, un problème reste encore irrésolu : si la « vérité » peut être réduite à la simple « garantie intersubjective au sein d'une communauté », sommes-nous pour autant autorisés à confondre vérité et justification ?

3) Le pragmatisme est-il un relativisme ?

Nous avons vu que Rorty se défendait explicitement de ne pas souscrire au relativisme : il suit Putnam en disant que le relativisme est une attitude complice

[156] Williams, Bernard, *Vérité et véracité*, p. 156-157.
[157] Engel, Pascal, Rorty, Richard, *À quoi bon la vérité*, p. 42, Wright, Crispin, *Truth and Objectivity*, p. 15-17.
[158] L'expression est de Pascal Engel, ibid. p. 16.

du désir réaliste d'adopter un point de vue de nulle part[159]. L'ethnocentrisme pragmatiste de Rorty, contrairement au réalisme interne de Putnam, semble être la *via media* à adopter entre les deux attitudes[160]. Arrive-t-il cependant à surmonter cette alternative ? Au regard des affirmations précédentes, Rorty résume la conception pragmatiste de la vérité : « […] nous devons penser le « vrai » comme un mot qui s'applique aux croyances au sujet desquelles nous sommes capables de manifester notre accord, un mot que nous tiendrons pour rigoureusement synonyme de justifié.[161]» Il y a dans ces quelques lignes une thèse centrale qui est au cœur de la conception pragmatiste et ethnocentrique de la vérité : tout énoncé « justifié » pour une communauté est une condition nécessaire et suffisante pour qu'il soit « vrai ». Il n'y a donc pas de différence à faire entre vérité et justification, encore moins entre ce qui est *vrai* et ce qui est *tenu pour vrai*, puisque ces distinctions supposent une entité supra-communautaire qui ne nous est pas accessible. L'assimilation entre vérité et justification a été nommée par Bernard Williams l'*argument d'indiscernabilité*[162], en référence au principe leibnizien qui consistait à ne pas distinguer deux êtres ayant des propriétés strictement identiques. En quoi consiste cet argument ? Supposons que le but de nos recherches soit de parvenir à la vérité. Nous défendrons ainsi certaines croyances comme étant vraies, tandis que d'autres seront considérées comme fausses. Le problème est de savoir le moment où ce but est atteint : quand est-ce que nous pouvons raisonnablement soutenir que « notre croyance *p* est vraie » ? Pour Rorty ce sentiment est très clair : il correspond au moment où nous nous trouvons dans une situation où le consensus social est tel que nous pouvons

[159] Rorty, Richard, « Réponse à Hilary Putnam », in *Lire Rorty* p. 233.
[160] Rorty, Richard, *Objectivisme, relativisme et vérité*, p. 50 « […] si le pragmatiste, dominé par son désir de solidarité, peut être critiqué, ce n'est peut-être que pour prendre sa propre communauté trop au sérieux. On peut le critiquer pour son ethnocentrisme, pas pour son relativisme. »
[161] Rorty, Richard, *Science et solidarité*, p. 54.
[162] Williams, Bernard, *Vérité et Véracité*, p. 157.

déclarer sans ambages : « notre croyance *p* se justifie ». Par exemple, lorsque nous considérons que l'énoncé « la terre est ronde » est justifié, cela signifie que cette croyance est largement partagée par un auditoire et qu'elle n'aura pas beaucoup de résistance à s'imposer. Il n'y a pas à se demander en plus si cette croyance est vraie, car cela supposerait que nous puissions sortir de nos croyances justifiées pour voir comment sont les choses en elles-mêmes. Si l'on accepte avec Rorty que nos croyances ne cherchent qu'à obtenir ce sentiment de consensus, alors elles ne font que conforter un objectif social tel que l'accord le plus large possible (« étendre la référence du *nous*[163] *»,* comme l'écrit Rorty). Ajouter le prédicat « vrai » est totalement oiseux, car il n'apporte rien de plus au contenu de notre accord et désigne encore moins un but extérieur à ce consensus. Cet argument implique ainsi la chose suivante : pour toute croyance *p*, nous ne pouvons pas distinguer le fait qu'elle est vraie et le fait que nous l'acceptons comme vraie ; par conséquent, vérité et justification sont identiques. Les objections que l'on pourrait adresser sont les suivantes[164] : il est tout simplement faux de confondre « vérité » et « justification », car la glose de nos états sociaux ou psychologiques en « notre croyance *p* est justifiée » invoque implicitement la notion de vérité. Lorsqu'on tente de justifier une croyance, nous faisons soit appel à un certains nombre de méthodes ou de principes, soit à des évidences trop flagrantes pour être sérieusement rejetées dans le doute. Si nous cherchons à justifier *p*, c'est parce que nous avons des raisons de penser que *p* est vrai. Les méthodes utilisées apportent des raisons de penser que *p* est vrai *simpliciter* et non à augmenter notre sentiment que *p* est séduisant, comme si nos justifications n'étaient qu'un appui rhétorique supplémentaire à nos croyances. Il y a donc un lien intrinsèque entre

[163] Rorty, Richard, *Objectivisme, relativisme et vérité*, p. 38.
[164] Williams, Bernard, *Vérité et véracité*, p. 158-159.

vérité et justification, mais qui n'est pas un lien d'identité, puisque la justification présuppose elle-même la vérité. D'autre part, si les méthodes nous apportent des raisons de penser qu'une croyance est vraie, nous pouvons légitimement nous demander quels procédés de justification ne nous permettent pas d'obtenir des croyances vraies : l'usage de drogues, les lavages de cerveaux, une réponse tirée au sort, sont des procédés qui ne conviennent pas lorsque nous voulons savoir si « *p* » est vrai. Or, jamais le pragmatiste ne remarque que les croyances obtenues par ces procédés sont d'emblée exclues de nos méthodes : Rorty répondrait que cet argument est un manque de tolérance qui se fonde sur le désir de parvenir à un algorithme universel nous permettant d'exclure *a priori* tous les discours qui ne conviennent pas à *nos* normes de recherche[165]. Mais est-ce qu'un groupe de personnes qui est justifié à croire que les éléphants roses existent après avoir pris des plantes hallucinogènes peut légitimement nous faire douter de nos croyances ? Après tout, ces personnes sont aussi bien convaincues que celles qui ont des croyances vraies. Cependant, même en l'absence d'un algorithme universel, nous savons d'emblée que ce groupe de personnes ne présente pas une alternative sérieuse à nos procédures. Il n'est pas certain qu'on puisse évaluer une croyance vraie sur le critère d'un simple sentiment de justification, car il faut aussi que cette croyance corresponde aux faits. Les bons procédés de justification sont ceux qui aboutissent tout simplement à des croyances vraies, et non pas ceux qui procurent seulement un sentiment de justification socialement partagé. *A contrario*, s'il suffisait que nos croyances soient justifiées pour être vraies, nous ne voyons pas comment le réel pourrait les démentir : une communauté A peut donc très être bien justifiée d'asserter *p*, tout comme une communauté B peut également être justifiée pour croire que non-*p*, sans pour autant qu'il y ait quelque chose comme

[165]Rorty, Richard, *Conséquences du pragmatisme*, p. 309.

une « raison objective » permettant de valider ou d'invalider nos raisons de croire *p* ou non-*p*. D'autres facteurs bien plus importants que la vérité comme l'intérêt, l'utilité, le bon, le beau, nous justifient à adopter telles ou telles croyances. Si réellement la justification est identique à la vérité, et si la justification est relative aux intérêts contingents, alors la vérité est relative aux intérêts contingents des groupes humains.

Ainsi, malgré toutes ses dénégations, si telle est la conclusion de Rorty, nous voyons mal en quoi l' « ethnocentrisme » pragmatiste n'est pas un « relativisme », au sens le plus classique du terme, et comment il ne s'expose pas aux objections décisives que nous lui avons adressées plus haut[166]. En effet, Rorty semble penser que pour être relativiste, il faut présupposer les distinctions épistémologiques traditionnelles entre objectif et subjectif, réalité et représentation, justification et vérité etc[167]. Étant donné que les pragmatistes les refusent catégoriquement, ils pensent être justifiés à abandonner aussi toutes les positions qui se fondent sur ces distinctions (scepticisme, relativisme, réalisme, idéalisme etc.). À notre avis c'est une nouvelle erreur, car nous avons montré que la relativité est avant tout une relation conceptuelle qui est censée unir un domaine particulier avec un cadre qui détermine les conditions d'assertion dans ce même domaine[168]. Si cette relation est cohérente, il n'y a aucun mal à soutenir la relativité d'un énoncé à un cadre référentiel[169]. Il n'y a donc pas besoin de présupposer le vocabulaire de la métaphysique classique pour être légitimement qualifié de « relativiste ». La relativité de la justification à des procédures particulières est-elle cependant une

[166] Cf. supra I) C) 1) et II) A) 3).

[167] Rorty, Richard, *Objectivisme, relativisme et vérité*, p. 40, « n'ayant aucune épistémologie, il ne saurait avoir, *a fortiori*, une épistémologie relativiste.»

[168] Cf. Supra, Introduction, c).

[169] Qui oserait dire que Kaplan ou Einstein étaient des « relativistes postmodernes » autoréfutant simplement parce que l'un pense que certains énoncés sont indexés sur leur contexte, tandis que l'autre montre qu'il y a une relativité de la masse en fonction du référentiel ? Sur ce point voir MacFarlane, John, « Making Sense of Relative Truth », *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 105, 2005, p. 321-339.

position tenable ? Comment prouver à ceux qui prennent des plantes hallucinogènes qu'ils utilisent un mauvais procédé de justification, même s'ils sont eux-mêmes convaincus que cela leur apporte des connaissances ? N'y a-t-il pas une impossibilité à justifier auprès d'autrui la validité de nos procédures épistémiques en des termes non-coercitifs et non-circulaires ?

III) Le relativisme de la justification

Le relativisme de la vérité, en même temps que celui des faits, ne semble pas pouvoir échapper au dilemme suivant : soit sa conception est relativement vraie, mais ne présente pas une alternative sérieuse au modèle classique de la connaissance ; soit sa conception est absolument vraie, mais s'autoréfute en adoptant malgré elle le modèle classique de la connaissance. Cependant, l'assimilation de la vérité à la justification nous a conduit vers une tout autre forme de relativisme : tout en admettant qu'il puisse exister des faits absolus, le relativiste pense il n'y a pas de faits absolus concernant la justification de nos croyances, mais seulement des faits relatifs à ce que nos *systèmes épistémiques* nous autorisent de croire. Nous sommes de l'avis de Boghossian[170] que ce relativisme est probablement un des plus difficiles à combattre, car il semble s'appuyer sur une hypothèse tout à fait plausible : bien qu'ayant accès exactement au même ensemble de faits, si deux individus adoptent des systèmes épistémiques radicalement différents, il y a de très fortes chances pour qu'ils tirent des conclusions tout à fait différentes en raison du choix de leur système. Quant à savoir lequel des deux systèmes est le meilleur, on ne saurait en juger sans adopter nous-mêmes le système que nous privilégierons en fonction d'intérêts pratiques ou culturels : il n'y a donc pas de critères objectifs nous permettant de choisir la science plutôt que les mythes. Voilà qui apportera un argument de poids à l'*égale validité*. Le problème qui se pose est de savoir s'il existe *réellement* des systèmes épistémiques *radicalement* différents au point où il ne serait pas possible de savoir si l'un est plus correct qu'un autre. Nous verrons comment la justification peut être relative à différents systèmes épistémiques A), puis nous tenterons de

[170] PS, p. 79.

formuler une défense du relativisme de la justification en étudiant le problème de la circularité B) ; finalement, nous verrons s'il est possible de désamorcer cette circularité afin de défendre une conception absolutiste de la justification de nos croyances C).

A) Le relativisme épistémique

1) Faits épistémiques et justification

Au début du chapitre V de *La peur du savoir*, Paul Boghossian présente les fondements du relativisme concernant la justification :

> « Tout comme il y a des relativistes moraux qui pensent qu'il n'y a pas de faits moraux universels, il y a des relativistes épistémiques qui pensent qu'il n'y a pas de faits épistémiques universels : que les faits concernant la question « Quelle croyance est justifiée par telle ou telle donnée ? » peuvent varier selon les communautés. Si ces philosophes ont raison, il est alors possible que des personnes différentes parviennent rationnellement à des conclusions opposées, même dans le cas où elles admettent toutes les mêmes données ; ou du moins c'est ce qu'il semble.[171]»

Le relativisme de la justification part d'un constat tout à fait trivial : tout comme il est possible qu'au sujet de savoir ce qui est bon ou mal, il se peut qu'il n'y ait pas de faits universels qui nous permettent de trancher sur une question d'éthique, il est également possible qu'à propos de savoir si une croyance est justifiée ou non, il n'y ait pas de faits épistémiques décisifs qui permettent de justifier absolument une croyance. Par « faits universels » Boghossian entend la thèse épistémologique qui consiste à penser que les faits sont connaissables pour tous les individus, et ce

[171] PS, p. 73-74.

malgré leurs particularités culturelles ou historiques qu'il ne s'agit évidemment pas de nier. Un fait moral concerne ce qui permet de justifier une action comme moralement bonne ou mauvaise. Or, si la justification est relative aux principes moraux que nous acceptons, les faits moraux permettant de justifier nos croyances sont relatifs à nos principes moraux. Donc, à la question de savoir « quelle action est moralement bonne ou mauvaise ? », il n'y a pas de réponse absolue qui puisse être donnée en dehors d'un système de principes moraux. Selon Boghossian, il semblerait que ce modèle vaille aussi pour le domaine de la connaissance : on ne peut pas déterminer quel fait est pertinent pour justifier telle ou telle croyance, car la prise en compte de ce fait dans le processus de justification est relative à un *système épistémique* qui contient tout un ensemble de *principes épistémiques*[172].

Comme dans le relativisme moral, il semblerait qu'au sujet d'un même fait, plusieurs justifications également valides peuvent être possibles. S'il n'y a pas de faits épistémiques absolus, c'est-à-dire, de faits qui à eux seuls permettent la justification de nos croyances, alors, *a fortiori*, un système épistémique peut tout aussi bien être justifié à croire *p*, tandis que l'autre peut être justifié à croire non-*p* ; selon le système épistémique qui se nomme « science », les archéologues peuvent être justifiés à croire que les Indiens sont passés par le détroit de Béring, il y a 10 000 ans, et selon le système épistémique qui se nomme « mythes », les Indiens peuvent aussi être justifiés à croire qu'ils viennent d'un peuple souterrain. Le problème du désaccord est ainsi évité, puisque l'existence des faits absolus n'est pas remise en cause : c'est uniquement la pertinence épistémologique des faits qui est relative à plusieurs systèmes épistémiques, qui eux-mêmes ne sont pas plus corrects les uns par rapport aux autres. Alors que l'objectiviste pense qu'une croyance *p* peut être justifiée par l'existence de faits absolus, le relativiste

[172] PS, p. 30.

pense que nous pouvons uniquement justifier la croyance *p* relativement à un système épistémique culturellement et historiquement déterminé. Nous pouvons formuler ainsi une définition du relativisme de la justification de la sorte :

Relativisme de la justification (RJ) : pour tout individu S assertant que *p* est justifié par *q*, S énonce en réalité le jugement de la forme : *p* est justifié par *q* relativement au système épistémique C de la communauté de S[173].

Éliminons d'emblée la version forte et autoréfutante du relativisme de la justification qui dirait « rien n'est justifié objectivement » : si cette version de (RJ) est correcte, elle admet au moins un énoncé justifié objectivement, à savoir le sien. Elle devient donc fausse selon son propre verdict. Si elle n'est vraie que relativement à l'individu qui l'énonce, soit elle tend vers une régression à l'infini et n'a dans ce cas même pas de sens[174] ; soit elle énonce ce qui lui plaît de dire et nous pouvons l'ignorer. Dans les deux cas, ce relativisme extrême ne menace pas l'absolutisme concernant la justification. Un des échappatoires peut consister à étendre (RJ) dans la communauté des non-relativistes[175]. Nous ne sommes ainsi pas autorisés à ignorer d'emblée ce qu'énonce le relativiste, puisque nous pouvons très bien présupposer (RJ) lorsque nous défendons l'objectivité des raisons. Nous devons dès lors nous pencher sur la nature des principes qui composent le système épistémique C. Il faut aussi savoir si ces principes sont eux-mêmes justifiés par d'autres principes ou s'ils sont des principes primitifs et indéfinissables. Mais avant de répondre à ces questions, nous illustrerons notre propos à travers

[173] Boghossian, Paul, *Content and Justificatio*n, p. 248.
[174] Cf. supra II), A), 3).
[175] Ibid., p. 249.

l'exemple de deux systèmes épistémiques qui se sont affrontés durant la révolution astronomique au début du XVIIe siècle.

2) Bellarmin et Galilée : l'incommensurabilité des paradigmes

Lorsque Copernic publia en 1543 son ouvrage *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, la conception ptoléméenne d'un univers clos, avec la Terre immobile au centre et les corps célestes, le soleil, les planètes et les étoiles tournant autour dans un mouvement régulier et complexe, se trouva sérieusement menacée. En effet, Copernic remarqua, à l'appui de plusieurs observations de savants, que la conception ptoléméenne de l'univers comportait de nombreuses difficultés à prédire certains phénomènes astraux, au prix de sophistications et d'hypothèses *ad hoc*, et que l'on pouvait bien mieux comprendre les mouvements célestes si l'on supposait que la Terre tournait sur elle-même en un jour et autour du soleil en un an. Les ajustements de Copernic n'étaient cependant pas suffisants pour bouleverser la vision ptoléméenne de l'univers : ils étaient simplement un outil heuristique permettant de fournir de meilleurs calculs dans des desseins théoriques et pratiques bien précis. Entre 1609 et 1615, à l'aide des premiers télescopes, Galilée put découvrir de nombreuses preuves qui allèrent dans le sens des hypothèses de Copernic : la découverte des satellites de Jupiter, les phases de Vénus, la découverte d'une centaine d'étoiles jusqu'ici inobservées, la présence de montagnes sur la lune, étaient autant d'éléments qui contredisaient à la fois la trajectoire des épicycles de Ptolémée et le géocentrisme d'Aristote, qui se fondaient sur la distinction entre ordre sublunaire et supralunaire, permettant d'appuyer « scientifiquement » l'autorité des Écritures. En 1615, après quelques années de troubles au sein des Universités, l'inquisition accusa Galilée d'hérésie et le convoqua à Rome pour s'expliquer au sujet de ses nouvelles théories. Le

cardinal Bellarmin, un des principaux théologiens du Vatican qui dirigea le procès contre Giordano Bruno en 1600, lui demanda d'abjurer les thèses coperniciennes qui allaient à l'encontre des Écritures. Boghossian mentionne l'histoire apocryphe qui raconte que lorsque Galilée invita Bellarmin à constater lui-même dans le télescope l'existence des montagnes sur la lune, ce dernier aurait refusé en répondant qu'il disposait d'une bien meilleure source à propos de la nature des cieux, à savoir, les Écritures elles-mêmes[176]. Cette anecdote est toutefois démentie par la propre source historique de Boghossian[177], puisqu'apparemment Bellarmin aurait bien accepté de regarder dans le télescope ; c'est en réalité l'obstiné péripatéticien Cesare Cremonini qui refusa. Quoi qu'il en soit, même cette erreur va dans le sens de l'argumentation de Boghossian : car si Bellarmin regarda vraiment à travers la lunette, cela implique que Galilée et Bellarmin eurent accès aux mêmes faits, mais qu'ils tirèrent des conclusions radicalement opposées. Si cette divergence n'était pas due aux faits, elle était nécessairement causée par les systèmes épistémiques des deux protagonistes. Par exemple, dans une lettre contre un partisan de l'héliocentrisme, Bellarmin cite le passage décisif de l'Ecclésiaste où Salomon dit : « La terre à jamais reste à sa place. Le Soleil se lève, le Soleil se couche ; puis il regagne en hâte le point où il doit se lever de nouveau.[178]» *A contrario*, Galilée s'en remet dans une très grande mesure au témoignage de ses sens et en appelle sans cesse à l'expérimentation contre l'argument d'autorité et les spéculations théologiques.

Ce conflit tout à fait caractéristique des périodes de révolutions scientifiques peut être rapproché de la notion d*'incommensurabilité des paradigmes* développée par Thomas Kuhn : un paradigme est généralement un ensemble de

[176] PS, p.75-76.
[177] De Santillana, Giorgio, *Le procès de Galilée*, trad. Adriana Salem, Club du meilleur livre, 1995, p. 45-46.
[178] Ibid., p. 120. Lettre du 12 avril 1615 à Paolo Antonio Foscarini.

normes, de procédures et de méthodes qui sont partagées par une communauté de savants. Dans le cas où ce paradigme est dominant, Kuhn appelle cet état la *science normale*[179]. Le paradigme s'identifie assez bien à ce que Boghossian appelle le système épistémique. Toutefois, la notion de paradigme ne se limite pas aux simples normes, procédures et méthodes qu'emploient les savants à un moment donné de l'histoire[180] : le paradigme définit une une série de problèmes et une façon légitime d'y répondre ; il caractérise aussi un *ethos* de la profession scientifique. Le paradigme permet ainsi aux individus de s'identifier au sein d'un même groupe qui partage des valeurs de scientificité et oriente une certaine conception métaphysique de ce qu'est la nature. Un moment de crise survient lorsque la science normale accumule un certain nombre d'anomalies qui demeurent de plus en plus irrésolues. Durant ces périodes, de nombreux paradigmes concurrents voient le jour pour tenter de résoudre les anomalies inexpliquées par la science normale. Bien souvent, le paradigme dominant résiste en réalisant des hypothèses *ad hoc* et en essayant à tout prix de faire correspondre les phénomènes aux « boîtes » prédéfinies par le paradigme[181]. Ce qui a souvent choqué les lecteurs, c'est que Kuhn laisse suggérer que l'adoption d'un nouveau paradigme est plus une guerre idéologique qui se fonde sur des valeurs extrinsèques à la science et non sur un processus rationnel : « la concurrence entre paradigmes n'est pas le genre de bataille qui se gagne avec des preuves.[182]» En effet, les faits ne suffisent pas toujours pour choisir objectivement entre deux théories concurrentes, puisque l'introduction d'un nouveau paradigme implique

[179] Kuhn, Thomas, *Structure des révolutions scientifiques,* trad. Laure Meyer, Paris, Flammarion, 2008, p. 30.
[180] Il est inutile de tenter d'épuiser la notion de « paradigme » tant elle est plurivoque et ambigüe : Margaret Masterman, en a relevé vingt-deux caractérisations différentes rien que dans *La structure des révolutions scientifiques*. Voir « The Nature of paradigm», in Lakatos, Imre, Musgrave, Alan (dir.), *Criticism and the Growth of Knowledge,* Cambridge University Press, 1970, p. 61-65.
[181] Kuhn, Thomas, *Structure des révolutions scientifiques*, p. 46-47.
[182] Ibid., p. 204.

aussi des valeurs de scientificité qui sont absentes dans le paradigme dominant. Une fois la science « extraordinaire » adoptée, il se produit ce que Kuhn appelle un phénomène d'incommensurabilité des paradigmes, littéralement « ce qui n'a pas de mesure commune », qui prend encore une fois plusieurs sens. Parmi ceux qui nous intéressent, l'incommensurabilité désigne[183] : 1) le fossé explicatif entre les langages d'observation des théories ; 2) la redéfinition complète du monde dans lequel travaille le savant ; 3) l'absence de critères objectifs nous permettant de choisir entre deux paradigmes concurrents. Le monde dont parlent les paradigmes de Bellarmin et de Galilée est incommensurable, car l'appréhension des phénomènes, la résolution des problèmes, le vocabulaire employé pour désigner les faits deviennent radicalement différents. Bellarmin n'était donc pas en mesure de comprendre réellement le monde que décrivait Galilée en vertu de son paradigme ptoléméen. La tâche principale de Kuhn est de donner un sens aux énoncés suivants qui sont censés représenter des cas d'incommensurabilité des paradigmes : « bien que le monde ne change pas après un changement de paradigme, l'homme de science travaille désormais dans un monde différent [184]», « bien que l'historien puisse toujours trouver des hommes – Priestley par exemple – qui ont manqué de raison en résistant aussi longtemps qu'ils l'ont fait, il ne découvrira pas un point où la résistance deviendrait illogique ou antiscientifique.[185]»

[183] Ibid., p. 206-208.
[184] Ibid., p. 170.
[185] Ibid., p. 218.

3) « Grilles » épistémiques et incommensurabilité

Dans *l'Homme spéculaire,* Rorty radicalise les énoncés de Kuhn pour nier l'idée qu'il existerait un étalon rationnel et universel nous permettant de départager les controverses scientifiques. Il pense que Kuhn a été trop hésitant à refuser l'idée qu'il existait des critères communs nous permettant d'évaluer la « scientificité » de différents paradigmes. Pour illustrer son propos, Rorty commente l'exemple de la révolution galiléenne :

« Avons-nous les moyens de dire que les considérations avancées contre la théorie copernicienne par le cardinal Bellarmin - la description de la structure des cieux contenues dans les Écritures – *étaient* « illogiques ou non scientifiques » ? […] pour défendre sa conception, [Bellarmin] a affirmé que nous avons d'excellentes données indépendantes (scripturaires) qui autorisent à croire que les cieux sont pour l'essentiel ptolémaïques. Importait-il des données relevant d'un autre domaine ? Restreignait-il sa perspective de façon non-scientifique ? Au nom de quel critère juge-t-on que les Saintes Écritures ne sont pas une excellente source de données sur l'organisation des cieux ?[186]»

Le cœur de la dispute entre Kuhn et ses détracteurs se fondait généralement sur ces questions. Après la parution de la *Structure des révolutions scientifiques*, Kuhn a eu tendance à répondre vaguement par la négative, ce qui lui a valu d'être qualifié de relativiste[187] ; mais il a constamment révisé ses jugements pour tendre finalement vers l'affirmative. Pour Rorty, il est clair que la réponse doit être la suivante :

[186] Rorty, Richard, *L'homme spéculaire*, p.363-365 *op. cit. in* PS, 76-77.
[187] Shapere, David, « la structure des révolutions scientifiques », in *De Vienne à Cambridge*, *L'héritage du positivisme logique,* Pierre Jacob (dir.), Paris, Gallimard, Tel, 1980, p. 335. Kuhn, Thomas, « Reflections on my Critics », in Lakatos, Imre, Musgrave, Alan (dir.) *Criticism and the Growth of Knowledge*, p. 264-265.

« Se demander si Bellarmin (et aussi, forcément, les défenseurs de Galilée) importait des considérations extérieures et « non-scientifiques » revient, me semble-t-il, à se demander : y a-t-il un moyen préalable de déterminer si un énoncé est pertinent pour un autre ? Y a-t-il une « grille » (pour reprendre l'expression de Foucault) qui détermine quel genre de données est requis par les énoncés sur les mouvements des planètes ? Voici où je veux en venir : on ne disposait pas, au début du XVIIe siècle, au moment du procès de Galilée, de la « grille » qui a émergé à la fin du XVIIe et au XVIIIe siècle, et l'on ne pouvait donc pas y faire appel. Aucune épistémologie imaginable, aucune étude sur la nature de la connaissance humaine n'aurait pu la « découvrir » avant qu'elle soit forgée. L'idée de « scientificité » était encore en formation. Si l'on accepte les valeurs […] partagées par Galilée et Kant, alors, oui, Bellarmin était « non-scientifique ». Et, bien entendu, la plupart d'entre nous […] adoptent de plein gré ces valeurs. Nous sommes les héritiers de trois cents ans d'une rhétorique qui a insisté sur l'importance de distinguer clairement entre science et religion, science et politique, science et philosophie, etc. C'est cette rhétorique qui a donné sa forme à la culture européenne. Elle nous a fait ce que nous sommes aujourd'hui, et nous avons la chance qu'aucune de nos petites perplexités en épistémologie ou en histoire des sciences ne soit en mesure de la ruiner. Mais proclamer notre allégeance à ces distinctions n'est pas dire qu'il existe des normes « objectives » et « rationnelles » en faveur de leur adoption. Galilée a, pourrait-on dire, gagné la bataille, et nous sommes tous désormais installés sur un sol commun : la grille de « pertinence » et de « non-pertinence » développée par la « philosophie moderne » en conséquence de cette victoire. Mais qu'est-ce qui pourrait montrer que le différend Bellarmin-Galilée est « d'une autre espèce » que le différend Kerensky-Lénine, ou que celui qui opposa la Royal Academy et Bloomsbury pendant les années 1910 ?[188] »

Nous pouvons être frappés de voir à quel point ces thèses apparemment radicales à l'époque où elles ont été rédigées sont devenues désormais un lieu commun du relativisme postmoderne. L'argumentation semble rigoureuse : Bellarmin et Galilée ont tous les deux d'excellentes raisons pour tenir leurs énoncés comme étant vrais. L'un dispose des Écritures qui l'informent sur la manière dont les

[188] Rorty, Richard, *L'homme spéculaire*, p. 365-366.

cieux doivent être organisés, l'autre dispose d'un ensemble d'observations et de calculs qui coïncident avec la théorie copernicienne. Bien entendu, nous pensons tous aujourd'hui que l'attitude de Bellarmin était anti-scientifique, car il introduisait des éléments non-pertinents pour justifier des hypothèses physiques. La démarcation entre science et non-science nous semble évidente parce que nous sommes les héritiers de Galilée et des Lumières. Cependant, Rorty estime que ce choix est d'emblée faussé, car remis dans le contexte de découverte du XVIIe siècle, cela n'était pas moins « rationnel » ou « scientifique » de penser que les Écritures étaient une bonne source de données pour répondre aux problèmes liés à l'astronomie. Il n'y a donc aucun critère objectif qui nous permet de dire raisonnablement que Bellarmin était non-scientifique, puisqu'il ne partageait pas les mêmes valeurs de scientificité que nous avons hérité de Galilée. Proclamer notre allégeance à la pensée scientifique est tout au plus une « rhétorique » qui s'est avérée fructueuse : si nous avons aujourd'hui adopté le système épistémique des Lumières, ce n'est pas parce que ses promoteurs employaient des arguments rationnels permettant de justifier objectivement leur propre supériorité, mais simplement parce qu'ils ont accaparé le discours scientifique à un moment de l'histoire. Adopter un système épistémique semble plus être pour Rorty le résultat d'une persuasion, réalisée à l'appui de slogans et d'instruments rhétoriques comme l'*Enquête sur l'entendement humain*, l'*Encyclopédie*, les *Prolégomènes à toute métaphysique future* etc., que le fruit d'une argumentation justifiée rationnellement. Accuser Bellarmin d'être « irrationnel » est tout au plus une forme sophistiquée d'injures qui reflète uniquement notre adhésion historique au système épistémique sorti victorieux de la révolution scientifique des XVIIe et XVIIIe siècles[189].

[189] PS, p. 78.

Ainsi, Bellarmin et Galilée procèdent selon deux systèmes épistémiques différents, ou pour reprendre le lexique foucaldien, relativement à une « grille » (notons sa proximité avec le « paradigme » de Kuhn) en vertu de laquelle ils répondent à la question « quel genre de données est requis par les énoncés sur les mouvements des planètes ? ». Or, il n'y a pas de « normes objectives » nous permettant de dire qu'une « grille » est meilleure qu'une autre : nos jugements épistémiques ne sont justifiés que relativement à une « grille » historiquement déterminée et à ce qu'elle nous autorise de croire. Les faits ne sont jamais des données absolues qui permettent de trancher entre deux systèmes épistémiques concurrents, puisque ces derniers n'accordent pas le même poids épistémologique dans les faits. Rorty conclut en montrant que la science n'est peut-être pas si « objective » ou préservée de l'irrationalité qu'elle a toujours pu paraître. Les controverses concernant les sciences physiques n'ont donc pas lieu d'être distinguées des discussions politiques, esthétiques ou morales où plusieurs individus ne partageant pas les mêmes valeurs se disputent au sujet du beau, du bon, du juste etc. Choisir de nous fier aux planètes et non aux Écritures n'est « rationnel » et « scientifique » que *relativement* à notre grille galiléenne, tout comme choisir d'être bolchevik ou menchevik n'est justifié que *relativement* aux valeurs politiques auxquelles nous adhérons.

Cette forme de relativisme semble échapper aux problèmes précédents. Elle propose de relativiser simplement les faits concernant les croyances justifiées et non tous les faits ou tous nos énoncés vrais. L'objectivisme des faits peut même être concédé sans aucun souci : c'est peut-être une question de fait de savoir si les cieux sont ptolémaïques ou coperniciens, mais il est impossible de savoir quels sont les faits pertinents qui permettent de départager objectivement deux individus

qui ne partagent pas le même système épistémique et qui n'attribuent pas le même poids explicatif aux faits. Quelle est cependant la « grille de pertinence et de non pertinence » que nous, post-galiléens, avons adoptée ?

B) Systèmes épistémiques et circularité

1) Le système épistémique post-galiléen

Comme trop souvent, les auteurs relativistes tiennent pour acquis l'incommensurabilité des « grilles » sans forcément prendre la peine d'analyser leur nature et leurs modes de fonctionnement. Nous conserverons ici la notion de « système épistémique » pour désigner l'ensemble des principes qui nous permettent de former des croyances vraies et de les justifier. Si le but de nos croyances est de rechercher la vérité, alors nous devons être capables de justifier rationnellement ce qui nous pousse à tenir ces croyances pour vraies. Pour accomplir cette tâche, nous suivons un certain nombre de principes qui nous informent sur ce qui est le plus *rationnel* de croire en fonction de certains faits épistémiques. Boghossian distingue trois principes *a priori* qu'il tient pour fondamentaux dans l'élaboration de notre système épistémique actuel[190]. Premièrement, n'importe qui admettra que pour former des croyances, nous devons avoir certaines impressions visuelles que nous relions à des contenus propositionnels :

[190] PS, p. 80-87, Boghossian, Paul, *Content and Justification*, p. 109.

Observation (O) : pour toute proposition observationnelle *p*, par exemple, [il y a un chat devant la porte], s'il semble visuellement à S que *p* et si les conditions visuelles E sont remplies, alors S est justifié *prima facie* à croire que *p*.

Le principe d'observation est dit « génératif »[191], car il n'engendre une croyance que sur la base d'un état perceptif et non sur une autre croyance. Pour pouvoir être justifiés à établir une régularité entre deux croyances observationnelles, nous utilisons le principe d'induction :

Induction (I) : pour tout événement approprié A et B, si S a observé suffisamment souvent qu'un événement de type A est suivi par un événement de type B, alors S est justifié à croire que tous les événements de type A seront suivis par des événements de type B.

Étant donné que les raisonnements *inductifs* sont tirés de l'expérience, nous savons depuis Hume qu'ils ne sont pas nécessaires, car il n'est pas contradictoire que notre expérience future vienne démentir notre expérience passée. Nous pouvons prédire raisonnablement certains événements à partir de ce que nous avons eu l'habitude de constater, mais ceci ne nous permet pas de conclure que ces régularités sont des nécessités intrinsèques aux objets. Nous projetons nous-mêmes un lien de causalité entre deux objets que nous avons habituellement vu fonctionner ensemble. Pour autant, il existe une structure logique nécessaire qui nous permet de passer d'une croyance justifiée vers une autre sur la base d'un raisonnement *déductif* :

[191] Ibid., p. 82.

***Modus ponens* (MP)** : si S est justifié à croire *p*, et si *p* implique de façon évidente *q*, alors S est justifié à croire *q*.

Un raisonnement déductif part de prémisses vraies vers une conclusion vraie. Il nous permet de faire une transmission logique à partir de certaines croyances justifiées vers d'autres croyances justifiées. Le principe (MP) prescrit simplement l'ordre logique nécessaire que doivent suivre nos raisonnements pour être valides.

Ainsi, ces trois principes (O), (I) et (MP), constituent pour la majeure partie des principes fondamentaux du système épistémique « post-galiléen ». Nos connaissances les plus triviales, tout comme les prédictions les plus rigoureuses des sciences, se fondent *a priori* sur ces principes élémentaires. En effet, ces principes fondamentaux sont *élémentaires,* ou *primitifs*, car ils ne peuvent pas être dérivés d'un autre principe épistémique. Ces principes semblent ainsi inhérents au processus cognitif d'un individu : ils sont la condition *sine qua non* pour pouvoir former des connaissances. Il est néanmoins possible de constituer à partir des principes *fondamentaux* des principes *dérivés*. Par exemple, si à partir des principes épistémiques fondamentaux nous arrivons à conclure que Mediapart.fr est une bonne source d'information concernant les scandales financiers, alors nous serons épistémiquement justifiés à poser le principe dérivé suivant :

Médiapart : s'agissant des propositions portant sur les scandales financiers, si Médiapart dit à S que *p*, alors S est justifié à croire que *p*.

Accepter un tel principe dérivé n'est évidemment pas à l'abri de la révision : s'il est démenti par l'un des trois principes fondamentaux, il doit soit être abandonné, soit être remplacé par un autre principe dérivé plus fiable.

Pour voir réellement en quoi diffère le système épistémique de Bellarmin, il faudrait inclure un principe fondamental qui soit en même temps une *authentique* alternative aux trois autres principes (O), (I) et (MP) :

Révélation (R) : pour certaines propositions *p*, dont celles qui portent sur les cieux, S est justifié de prime abord de croire que *p*, si *p* est la parole révélée de Dieu telle qu'elle est rapportée dans la Bible.

Ce principe est censé retranscrire la source fondamentale que représentaient les Écritures pour la justification des propositions concernant la physique. Si la Bible confirme la thèse de Ptolémée, alors nous sommes épistémiquement justifiés à croire que les cieux sont tels que Ptolémée les a décrits. Concédons pour l'instant que ce principe soit une *authentique* alternative, c'est-à-dire que pour un même ensemble de données disponibles, ce principe doit produire des jugements qui entrent radicalement en conflit avec les nôtres[192] : ce que Galilée semble remettre en cause, c'est l'autorité fondamentale des Écritures par rapport au principe d'observation dans le domaine de la physique, alors que Bellarmin utilise les Écritures comme étant un principe supérieur à celui de l'observation. C'est avant tout sur cette hiérarchie des principes que s'affrontent Bellarmin et Galilée. Or, il est clairement reconnu aujourd'hui que (R) *n'est pas* un principe épistémique fondamental et que nous, post-galiléens, considérons qu'un individu qui utilise (R) pour justifier des énoncés concernant la physique est en quelque sorte

[192] PS, p. 90-91.

irrationnel, ou du moins n'adopte pas une démarche scientifique. C'est précisément ce manque de tolérance que combat Rorty, car, pense-t-il, l'affrontement entre Galilée et Bellarmin est avant tout un combat idéologique autour de la place du discours religieux dans la science, et en aucun cas un débat sur les faits. Proclamer notre allégeance à Galilée n'est plus une question de faits épistémiques, et accuser Bellarmin d' « irrationalité » est simplement faire preuve de chauvinisme épistémologique, comme en témoigne cette citation de Wittgenstein : « Là où deux principes se rencontrent effectivement qui ne se peuvent concilier l'un l'autre, chacun traite l'autre de fou et d'hérétique.[193]» Si réellement nous persistions, et que nous essayons de justifier de la supériorité de nos principes (O), (I) et (MP) face à un principe alternatif (R), que se passerait-il ? Comment prouver que Bellarmin a tort d'adopter (R) ? Peut-on sortir de son propre système épistémique pour choisir objectivement entre deux systèmes concurrents ?

2) La circularité des principes : la version faible

Si le relativisme de la justification nous semble si irrésistible, c'est parce qu'il s'appuie sur un argument assez intuitif pour défendre l'idée qu'il n'y a pas de critères objectifs qui nous permettraient de choisir entre deux systèmes épistémiques authentiquement différents[194]. Le raisonnement est le suivant : pour justifier l'idée que notre système épistémique est supérieur à un système alternatif, nous tenterons d'offrir des arguments montrant que ce dernier est faux tout en démontrant le bien-fondé du nôtre. Mais en ayant recours à ce genre d'argument,

[193] Wittgenstein, Ludwig, *De la certitude*, §611, trad. Jacques Fauve, Gallimard, Tel, p. 140. *op cit in* PS, p. 87.
[194] PS, p. 96-97.

nous puisons déjà dans notre propre système épistémique. De la même manière, le système épistémique concurrent peut nous répondre que notre argument n'est pas recevable s'il n'est pas autorisé par son système épistémique ; toutefois, en disant cela, il se fonde aussi sur un principe épistémique qu'il a déjà endossé et que nous refusons. Nous ne faisons ainsi que nous renvoyer la balle. Dans ce scénario les deux systèmes épistémiques ne font que se cautionner eux-mêmes et ne prouve rien de substantiel aux yeux de leurs adversaires. Ils ne font qu'insister sur leur propre principe sans atteindre réellement quoi que ce soit de décisif du système épistémique concurrent. Comme le remarque Wittgenstein, en faisant référence à la pratique oraculaire des Azandé[195] : « Ont-ils tort de consulter un oracle et de se régler sur lui ? Si nous appelons cela un « tort », ne sommes-nous pas en train de sortir notre jeu de langage pour *combattre* le leur ?[196]». La question est évidemment rhétorique[197], car il est paradoxal de vouloir sortir de son jeu de langage pour pouvoir en attaquer un autre à partir d'un langage neutre : combattre un autre jeu de langage se fait toujours sur la base d'un jeu de langage que nous avons accepté. Peu importe sa forme, un jeu de langage est toujours requis pour énoncer quoi que ce soit. En somme, nous ne pouvons pas critiquer un cadre conceptuel concurrent sans déjà présupposer un cadre conceptuel (ce qui inclut à la fois « paradigme », « schème conceptuel», « jeu de langage », « système épistémique », « grille », « *Weltanschauung »,* « formes *a priori »* etc.). Il y a une leçon profonde dans cet argument, car cela impliquerait non seulement qu'il n'y a pas de faits absolus concernant la justification, mais de plus qu'un système

[195]Voir Evans-Pritchard, E.E, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, traduction Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1972.
[196] Wittgenstein, Ludwig, *De la certitude*, §609.
[197] La traduction anglaise de ce passage par D. Paul et G.E.M. Ascombe, « *Aren't we using our language-game as a base from which to* combat *theirs ?* », bien que littéralement fautive, retranscrit assez bien cet usage rhétorique là où Wittgenstein écrit en allemand « *Gehen wir nicht schon von unserm Spachspiel aus und* bekampfen *das ihre ?* ».

épistémique ne peut être critiqué qu'à l'intérieur d'un système épistémique particulier. Néanmoins, Boghossian remarque que cet argument n'est pas décisif contre l'absolutisme de la justification[198] : après tout, même si le système en question refuse nos arguments, cela n'implique pas, du moins à nos yeux, que notre critique n'a pas été substantielle. Si c'est le cas, ce n'est plus le problème de l'objectivisme de savoir si nos adversaires sont prêts ou non à admettre nos objections : leur jugement s'est peut-être laissé obscurcir par des facteurs extrinsèques à leur système épistémique, comme des préjugés ou des contraintes idéologiques, ou bien leur refus n'est que figure de mauvaise foi. Bien qu'importante, l'interprétation de Wittgenstein version argument transcendantal ne pose pas un problème majeur à une conception absolutiste de la justification : les justifications se fondent toujours à partir d'un système épistémique particulier, soit ; toutefois, cela ne nous empêche pas de formuler à partir de ce système des arguments décisifs en faveur du nôtre et de critiquer objectivement le système concurrent.

3) La circularité des principes : la version forte

La seconde interprétation de la citation de Wittgenstein est beaucoup plus radicale[199], car elle se base sur un principe logique élémentaire, mais assez convaincant lorsqu'il est appliqué à notre problème. En effet, concernant la validité de notre propre système épistémique, notre argumentation précédente n'aura pas seulement rien prouvé *aux yeux de notre adversaire*, mais ne nous aura rien prouvé *à nos propres yeux* ; nous ne pouvons pas prouver ce qu'il est légitime de faire dans notre propre système épistémique sans déjà présupposer ce qu'il était

[198] PS, p. 97.
[199] PS, p. 98-99.

légitime de faire. Notons la différence avec l'argument précédent : la question n'est pas simplement de savoir si nous pouvons contempler de façon tout à fait neutre et objective les deux systèmes épistémiques concurrents ; il s'agit de savoir si notre système épistémique est capable de s'auto-justifier, c'est-à-dire, de considérer qu'il est bien *le* bon système épistémique qu'il faut adopter. Cependant, cette démarche tombe dans une inévitable circularité : pour savoir si le raisonnement qu'autorise notre système épistémique est justifié, nous devons faire appel aux raisonnements autorisés par notre principe épistémique. En somme, il n'y a pas de raisonnement pour justifier qu'il est légitime d'adopter tel raisonnement dans un système épistémique donné, puisque ce même raisonnement est présupposé par ce que notre système épistémique autorise ou interdit. L'argument que donne le relativiste est ici très proche d'un argument sceptique que l'on nomme parfois *trilemme d'Agrippa*[200] : si je m'arrête arbitrairement dans l'ordre des raisons, je commets un *arrêt dogmatique* ; si j'admets que toute proposition doit nécessairement être justifiée sur d'autres propositions, je commets une *régression à l'infini* ; si pour me justifier je fais appel à des propositions qui sont à démontrer, je commets un *cercle*. Or, peut-on justifier un système épistémique simplement en assurant que c'est celui-là et pas l'autre qu'il faut adopter ? Non, car ce serait réaliser une simple pétition de principe. La dernière option du trilemme semble retenir ici notre attention : la justification de notre système épistémique tombe dans un raisonnement circulaire, c'est-à-dire, un raisonnement qui présuppose déjà ce qu'il doit prouver :

[200]Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 164-169. Peut être aussi appelé « trilemme de Münchhausen » en référence au baron qui prétendait s'être sauvé de la noyade en tirant sur sa natte.

Circularité de la justification : si S utilise *q* pour justifier *p*, et si *q* a besoin de *p* pour être justifié, alors S a produit une justification circulaire de *p*

Un raisonnement circulaire n'apporte rien de plus à notre connaissance, puisque la conclusion que nous cherchons à démontrer nous renvoie aux prémisses de départ : nous ne faisons simplement que tourner en rond. Dans notre cas, l'argument est normativement circulaire : nous disons que nos principes épistémiques sont justifiés parce qu'ils nous autorisent à produire une telle justification. Par exemple, si Galilée demande à Bellarmin de justifier la validité de son principe épistémique (R), il ne peut le faire qu'à moins d'appeler le principe épistémique (R) ; inversement, si Bellarmin demande à Galilée de justifier le principe épistémique (O), Galilée ne peut pas justifier (O) sans faire encore appel à (O). On ne peut pas prouver la révélation sans révéler quelque chose, ni prouver l'observation sans observer quelque chose etc. Ainsi, ni Bellarmin, ni Galilée ne sont en mesure de fournir des justifications non-circulaires pour défendre l'objectivité de leurs principes épistémiques fondamentaux[201]. Si tout principe épistémique fondamental est un principe « primitif », alors il ne peut pas être jugé correct ou incorrect en vertu d'un autre principe plus fondamental. Or, puisque nous ne sommes même pas capables de reconnaître le fondement rationnel et non-dogmatique de notre propre système épistémique, de quel droit permettons-nous de critiquer d'autres systèmes épistémiques ? Il semble que le relativisme de la justification soit parvenu à ses fins : il a permis de prouver que toute justification d'un système par un autre était

[201] Thomas Kuhn semble avoir aussi cette idée à l'esprit lorsqu'il écrit : « Quand les paradigmes entrent – ce qui arrive forcément- dans une discussion sur le choix de paradigme, leur rôle est nécessairement circulaire. Chaque groupe se sert de son propre paradigme pour y puiser ses arguments de défense. » *La structure des révolutions scientifiques*, p. 136.

nécessairement relative à un système qui autorisait ou interdisait certaines procédures rationnelles. Si toute justification est relative à un système épistémique, il est alors impossible que l'on puisse justifier la supériorité de notre système de façon non-circulaire, c'est-à-dire, sans justifier notre pratique par cette pratique elle-même. Wittgenstein résume très bien la situation dans laquelle nous nous trouvons : « Si j'ai épuisé les justifications, je suis maintenant parvenu au rocher dur, et ma bêche se recourbe. J'incline alors à dire : « C'est ainsi, tout simplement, que j'agis.[202]» L'argument de la circularité des principes semble ainsi inévitable : résiste-t-il cependant à l'analyse ?

C) Désamorcer la circularité des principes

1) Raison contre raisons

Le relativisme n'est-il pas en fin de compte le « dernier mot » concernant la justification ? Dans *The Last Word*, Thomas Nagel pense que nous ne devrions pas tirer de conclusions trop hâtives, car les prémisses du relativisme de la justification reposent sur un présupposé majeur : l'appel à la raison pour critiquer des normes rationnelles. En effet, on ne peut pas critiquer la raison sans faire appel à la raison elle-même ; l'objectivité de la raison est un cadre qui reste toujours présupposé dans toute critique de la raison[203]. Pour appuyer l'autorité absolue de la raison humaine, Thomas Nagel réinterprète de façon très convaincante le sens du *cogito* cartésien[204] : dans la démarche du doute méthodique, Descartes tente de voir ce qui peut subsister en soumettant à la

[202] Wittgenstein, Ludwig, *Recherches philosophiques*, trad. Rigal *et alii*, Paris, Gallimard, 2004, §217.
[203] Nagel, Thomas, *The Last Word*, p. 15-16.
[204] Ibid., p. 19.

critique toutes nos croyances concernant le monde extérieur, l'esprit d'autrui, l'existence corporelle etc.[205] En explorant toutes les possibilités d'un scepticisme radical, Descartes parvient à la conclusion suivante : même si nous pouvons en droit douter de l'existence de tout, nous ne pouvons pas néanmoins nous extraire de la pensée de ce doute. Toute critique de notre connaissance est soumise à la faculté qui nous permet de connaître. Si cela n'était pas le cas, nous ne serions même pas capables de formuler quoi que ce soit sur nous-mêmes ou sur le monde. Si nous ne possédions pas la raison, il serait impossible de réaliser tout jugement sceptique ou relativiste. Plus que la découverte du sujet à la première personne, Thomas Nagel pense que le sens du *cogito* est d'avoir montré qu'il y a des pensées dont on ne peut pas s'extraire[206]. Descartes a ainsi repéré la limite à partir de laquelle un sujet peut légitimement s'observer de l'extérieur : les possibilités émises par l'attitude sceptique ou relativiste, ne peuvent être acceptées que sur la base des facultés rationnelles qui nous permettent de les formuler. La contradiction de ces deux attitudes réside dans l'espoir de contempler la raison de l'extérieur. Mais lorsque le relativisme cherche de bonnes raisons pour rejeter l'absolutisme des raisons, il fait appel à la même faculté qu'il est en train de critiquer ; quoi que l'on pense, nous ne pouvons pas nous extirper de la raison. Par conséquent, toutes les raisons que l'on a de critiquer la raison sont présupposées par la raison elle-même. Thomas Nagel propose une illustration très représentative de l'erreur que commet le relativisme concernant la justification :

« Si quelqu'un décidait de questions factuelles ou pratiques en lisant dans les feuilles de thé, nous estimerions absurde que, pour répondre à toute remise en cause de sa méthode, il recoure à nouveau à chaque fois à la consultation des feuilles de thé. Pourquoi en va-t-il différemment quand

[205] Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, première et deuxième médiation.
[206] Ibid., p. 20.

nous raisonnons sur les remises en cause de la raisons ? La réponse est que le recours à la raison est implicitement autorisé par la remise en cause elle-même ; c'est donc une façon de montrer que cette remise en cause est inintelligible. On ne peut pas accuser quelqu'un de passer à côté de la question sans qu'il existe une méthode alternative – sans examiner les raisons pour et contre l'affirmation mise en question, tout en suspendant le jugement à son sujet. Mais, dans le cas de la raison, aucune méthode de ce genre n'est disponible, puisque toutes les considérations contre la validité objective d'un certain type de raisonnement sont inévitablement des tentatives pour offrir des raisons contre celui-ci – raisons qui, à leur tour, doivent être rationnellement évaluées. Le recours à la raison dans la réponse n'est pas une importation gratuite du défenseur. Il est exigé par le caractère des objections présentées par l'auteur de la remise en cause. En revanche, la remise en cause de l'autorité des feuilles de thé ne nous reconduit pas d'elle-même aux feuilles de thé.[207]»

Il semblerait que l'argument de la circularité des normes aille plutôt dans le sens de l'absolutisme concernant la justification, puisqu'on ne peut pas remettre en cause un système épistémique sans faire appel à la raison : il y aurait donc un cercle vertueux à remettre en cause nos raisons de croire une proposition. Proclamer la relativité de la raison se fait sur la base d'une raison non relative : la raison est la garantie universelle de la validité de nos principes épistémiques. Dans le cas où nous demanderions à Bellarmin de justifier son recours à la révélation pour révéler les cieux, ce dernier ne peut pas faire autrement que d'invoquer des raisons, par exemple, l'autorité de la Bible, qui est la parole révélée de Dieu, et qui ne pourrait ainsi se tromper sur ses propres créations ; nous pourrions répondre également que l'autorité de la Bible ne vaut que dans certains domaines, et qu'elle ne permet pas de rendre compte de certaines observations inaccessibles aux hommes qui l'ont rédigée à l'époque etc. C'est donc un sophisme de prétendre que la révélation renvoie elle-même à la révélation, tout

[207] Ibid., p. 24. *op cit in* PS, p. 101-102.

comme il est absurde de revendiquer l'autorité de l'irrationnel par l'irrationnel. Le paradoxe est que pour justifier l'autorité de l'irrationnel, nous devons faire appel à des raisons : l'irrationnel doit faire appel au rationnel pour être légitimé. Or, la raison est une faculté qui n'est ni locale, ni relative à quelque chose d'autre ; comme Thomas Nagel l'indique avec justesse, elle est une entité qui n'appelle rien d'autre qui soit au-dessus d'elle et dont la validité est inconditionnée : « Raisonner est penser systématiquement de telle sorte que n'importe qui pouvant vérifier mon raisonnement doit être capable d'approuver sa justesse. C'est cette règle générale que nient les relativistes et les subjectivistes.[208]» Les raisons de croire peuvent à leur tour être publiquement vérifiables et faire l'objet d'évaluation rationnelle par le biais de la même faculté que nos objecteurs ont invoqué contre la nôtre : nous nous mettons ainsi sur le terrain commun de la raison. Cependant, Boghossian estime que la critique de Nagel passe à côté des arguments du relativisme de la justification[209]: la circularité des principes n'est pas tant une objection à la raison elle-même qu'une objection contre la capacité à élire un mode supérieur de raisonnement. L'individu qui justifie ses propositions en lisant dans les feuilles de thé ne cherche pas tant à s'opposer contre la raison, dirait le relativiste, qu'à offrir un principe alternatif de raisonnement. Or, qualifier un système épistémique d'irrationnel ne pourrait être que l'expression de notre propre adhésion à une certaine idée de la rationalité. Qui sait, peut-être que celui qui lit dans les feuilles de thé pense qu'il est tout à fait rationnel d'agir ainsi, et nous n'aurons aucun moyen de lui prouver qu'il en va autrement si ce n'est par des arguments circulaires ou coercitifs : le relativiste peut toujours dire que cela

[208] « *To reason is to think systematically in ways that anyone looking over my shoulder ought to be able to recognize as correct. It is this generality that relativists and subjectivists deny.* », Nagel, Thomas, *The Last Word*, p. 5.
[209] PS, p. 102-103.

est rationnel *pour* un certain système épistémique de lire dans les feuilles de thé, tandis que cela est irrationnel *dans notre propre* système. Nous devons pourtant reconnaître que l'argument de la circularité des principes épistémiques est hautement problématique : cette thèse n'est effectivement tenable que dans la mesure où elle peut trouver des systèmes épistémiques qui soient authentiquement et radicalement différents du nôtre ; mais à quelles conditions ?

2) Rencontre et justification

Si nous nous rappelons des conditions qui ont permis au relativisme d'appuyer la circularité des principes épistémiques, c'est avant tout parce qu'il supposait l'existence de systèmes épistémiques normativement incommensurables. Si nous devions rencontrer un système épistémique E2, fondamentalement et authentiquement différent du nôtre, nous serions ainsi incapables de justifier la supériorité de notre système épistémique de façon non circulaire. Toutefois, il faut qu'un tel système épistémique ne soit pas une simple possibilité idéale : peut-on trouver un tel système épistémique ?

Malgré sa grande tolérance, le relativiste ne doit pas se donner trop de facilités : Boghossian pose plusieurs conditions *a priori* pour voir dans quelles mesures un système épistémique peut réellement être présenté comme une alternative authentique[210]. Tout d'abord, il faut que le système épistémique en question ait une certaine cohérence interne en remplissant les critères suivants : premièrement, il ne doit pas engendrer des croyances *contradictoires*. Si un principe épistémique nous autorise de croire *p* et non-*p* en face d'une même impression visuelle, il est évident qu'il ne pourra pas être réellement une

[210] PS, p. 121-124.

alternative authentique à notre principe d'observation. Également, un *modus ponens protagoréen,* qui pourrait admettre sans raison à la fois *p* et non-*p* dans son principe déductif, ne serait pas non plus une alternative sérieuse à notre *modus ponens*. Il y a donc certaines conditions *a priori* de cohérence qui peuvent nous permettre d'éliminer d'emblée certains systèmes épistémiques. En outre, une autre condition *a priori* de cohérence est d'accepter uniquement des principes épistémiques qui ne sont pas *autodestructeurs*, c'est-à-dire, ceux dont la validité n'entraîne pas l'annulation de ce même principe. Par exemple, admettons qu'une communauté accepte le principe suivant : « pour toute proposition *p*, il est justifié de croire *p* si et seulement si le professeur de philosophie dit que *p* ». Si nous demandons au professeur de philosophie s'il est justifié de croire une proposition concernant la physique, il nous répondra, s'il est honnête, que cela ne relève pas de sa compétence disciplinaire : ce principe est abandonné dès lors qu'il est soumis à l'examen. Probablement qu'il est tout à fait cohérent dans certains départements de sociologie des sciences de demander au professeur de philosophie s'il est justifié de croire une proposition concernant la physique. Le sociologue des sciences ne peut en revanche qu'admettre ce principe uniquement dans le cadre bien délimité de la physique : il devient alors un principe dérivé. Si l'autorité du professeur de philosophie en matière de croyance était un principe *fondamental*, et si le philosophe acceptait d'incarner ce rôle, cela reviendrait à faire du philosophe un « maître de vérité » sur tous les jugements épistémiques particuliers, ce qui n'est pas en soi contradictoire, mais hautement problématique à plusieurs égards : le professeur de philosophie doit donner d'abord l'apparence qu'il est plus compétent que quiconque dans tous les domaines et avoir autant de force explicative que n'importe quel autre principe pour prétendre légitimement

au titre de principe fondamental. Le problème réside dans le fait que le professeur de philosophie présuppose certains principes fondamentaux, comme le *modus ponens* ou l'observation pour asseoir son autorité. Or, si nous partageons avec lui de tels principes, il nous est évidemment possible de faire aussi l'usage de ces mêmes principes. En vertu de quel principe épistémique se réclame-t-il alors « maître de vérité » ? Le principe épistémique du « professeur de philosophie » ne peut être ainsi qu'un principe dérivé, subordonné à la critique absolue des autres principes fondamentaux : il ne présentera pas une alternative authentique à notre système.

En outre, Boghossian estime que le problème de la circularité des principes n'est pas un argument décisif contre l'absolutisme, car pour ne pas pouvoir justifier nos propres principes épistémiques, il faut que nous ayons d'abord de bonnes raisons pour en douter[211] : cela ne serait possible que si nous sommes face à une alternative qui produirait des résultats suffisamment *effectifs* et *impressionnants* permettant de concurrencer notre système[212]. Dès lors, ce système concurrent doit pouvoir expliquer au moins autant de faits que le nôtre avec un degré égal de précision et de simplicité. Ce critère est cependant décevant par rapport à l'économie générale de *La peur du savoir* : il est assez étonnant de voir que Boghossian introduise en sous-main une conception platement instrumentaliste de la science, c'est-à-dire en concevant les mérites de la science simplement à partir de critères d' « efficience », de « réussites » et de « résultats impressionnants », sans discuter à un seul moment la pertinence ou la précision de ces critères de scientificité. En somme, nous aurions adopté la science simplement parce qu'elle « fonctionne mieux » que les mythes ; mais cela ne nous dit pas pour

[211] PS, p. 125.
[212] Ibid., p. 125-127.

quelles raisons épistémiques nous avons choisi la science moderne, et non les mythes zunis, afin de « fixer nos croyances », pour reprendre une expression de Charles S. Peirce. En outre, Boghossian ne se distingue pas explicitement des thèses instrumentalistes défendues par Thomas Kuhn[213] ou Pierre Duhem[214] pour lesquels l'activité scientifique ne se résume qu'à produire un ensemble d'hypothèses utiles en vue de résoudre des énigmes ou de représenter des phénomènes, mais qui n'ont aucun fondements réels dans la nature des choses ou dans la nature du sujet connaissant, ce qui est plutôt une forme d'ironie pour un auteur qui en propose une critique systématique plus loin dans l'ouvrage[215].

À ce stade, nous n'avons qu'une raison instrumentale pour éliminer des concurrents potentiels à notre système épistémique, mais en aucun cas une raison épistémique. Cette raison instrumentale est cependant insuffisante pour une bonne et simple raison : imaginons que les mythes soient des modèles nous permettant de nous représenter plus simplement et plus efficacement pour nos pratiques quotidiennes les mêmes faits décrits par l'archéologie. Nous pourrions tout à fait trouver que les faits tels qu'ils sont décrits dans les mythes sont bien plus cohérents avec nos principes épistémiques que ceux qui sont décrits dans l'archéologie. Nous aurions donc une bonne raison instrumentale d'adopter les principes épistémiques utilisés dans les mythes plutôt que ceux qui sont aux fondements de l'archéologie[216]. Pour éviter une telle conclusion, et combler la lacune épistémologique, il est possible de reprendre l'argument de B. Williams dans *Vérité et véracité*[217] afin de trouver un meilleur critère épistémologique à ce

[213] Kuhn, Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, p.233.
[214] Duhem, Pierre, La *théorie physique, Son objet*, *sa structure*, Vrin, 2007.
[215] PS, p. 148-160.
[216] Bien entendu, cette thèse trouve quelques limites lorsqu'il s'agit d'envoyer des avions ou des fusées en l'air, c'est-à-dire, lorsque nous cherchons à déduire certaines applications pratiques à partir de connaissances théoriques.
[217] Williams, Bernard, *Vérité et véracité*, p. 158-159.

problème : en effet, il est tout à fait absurde de douter de la validité de notre système épistémique face à un système qui utiliserait des procédures ayant peu de chances d'aboutir à des croyances vraies et justifiées, par exemple, en ayant recours au hasard ou à l'usage de drogues. Mettre dos-à-dos des procédures de justification qui sont en réalité inégales, c'est réaliser une conjecture par symétrie en partant du principe que si E2 ne peut pas justifier la supériorité de ses méthodes de façon non circulaire, alors E1 ne le peut pas non plus. Or, cet argument relève du sophisme sceptique : si l'on compare les réussites et les mérites de chacun, les systèmes épistémiques E1 et E2 ne sont pas légitimement superposables. L'alternative entre E1 et E2 est donc faussée dès le départ, car nous ne pouvons pas admettre n'importe quel candidat à la liste des concurrents légitimes à notre système épistémique.

Choisir l'archéologie plutôt que les mythes dans l'explication des faits concernant la préhistoire n'est donc pas un choix arbitraire : c'est l'alternative la plus rationnelle qui puisse s'offrir à nous. Probablement que nous ne saurions pas justifier ce choix autrement que par des jugements qui se réfèrent déjà à ce que nous considérons comme rationnel, cohérent, ou efficient ; même si les mythes peuvent donner l'impression d'expliquer beaucoup plus de choses que l'archéologie lorsqu'ils utilisent des raisons *ad hoc,* leur pouvoir de justification n'est cependant pas une condition suffisante pour légitimement concurrencer la science. Il ne suffit pas qu'un système puisse prétendre tout expliquer pour qu'il soit un concurrent légitime : il doit avant tout produire des résultats rationnellement acceptables et qui correspondent à la nature des faits.

Il semble toutefois que le système épistémique de Bellarmin passe le cap de ces deux conditions *a priori*, puisque remise dans le contexte de découverte, la théorie

copernicienne n'arrivait pas forcément à mieux expliquer certaines anomalies que la théorie ptoléméenne[218]. Nous pouvons ainsi concéder au relativiste que le système épistémique de Bellarmin est suffisamment cohérent et impressionnant pour pouvoir *en droit* présenter une alternative authentique à notre système épistémique post-galiléen. La question est de savoir si *de fait* Bellarmin utilise un système épistémique différent du nôtre.

3) Bellarmin et Galilée : l'unicité des principes

Nous arrivons au nerf de la critique contre le relativisme de la justification : l'enjeu est de pouvoir montrer qu'il est possible d'avoir des raisons épistémiques absolues pour croire une proposition. Bien que nous ne puissions pas sortir de notre système épistémique, et que plusieurs individus vont être attirés par des systèmes épistémiques différents, nous pouvons toutefois prétendre à une objectivité des raisons qui reposerait sur la simple base des faits épistémiques. La différence des systèmes épistémiques est-elle cependant une différence de nature ou de degrés ? Plutôt que d'explorer d'hypothétiques scénarios de science-fiction, où des martiens sophistiqués refusent notre *modus ponens*, qui, nous l'avons vu avec Kant[219], ne font que spéculer sur le plus grand empire du possible, essayons d'étudier un cas concret : même si nous admettons que le système épistémique de Bellarmin est suffisamment cohérent et impressionnant pour nous faire douter de notre propre système, il n'en résulte pas moins que Bellarmin *ne* possède *pas* un système épistémique authentiquement et radicalement différent du nôtre.

Examinons en détail le fonctionnement du système de Bellarmin : en ce qui concerne les cieux, Bellarmin n'accepte pas les mêmes faits épistémiques pour

[218] Kuhn, Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, p. 112.
[219] Cf. supra, I) C) 2).

justifier ce qu'il faut croire au sujet de la théorie copernicienne. Chez Galilée, ce sont les observations au télescope des montagnes sur la lune qui lui donne des raisons épistémiques pour croire que la théorie de Copernic est vraie ; chez Bellarmin, c'est le témoignage des Écritures qui donnent des évidences probantes en faveur de la théorie de Ptolémée ; et bien sûr, Bellarmin pense que la Bible vaut bien mieux en matière d'autorité épistémique que la simple observation d'humains qui sont sujets à l'erreur, au péché et au dépérissement. Cependant, Boghossian pense que cette controverse n'est qu'un malentendu lié au poids épistémique que l'on attribue à certains faits en fonction de certains principes dérivés, plutôt qu'une dispute authentique sur des principes fondamentaux :

« Certes, pour déterminer ce qu'il faut croire au sujet des cieux, le cardinal consulte sa Bible et ne regarde pas dans le télescope ; mais ce que contient sa Bible, il n'essaie pas de le deviner : il utilise ses yeux pour la lire. Il ne l'ouvre pas non plus à chaque heure pour s'assurer qu'elle dit toujours bien la même chose : il se fie à l'induction pour prédire qu'elle dira demain la même chose qu'aujourd'hui. Enfin, c'est par la déduction qu'il tire de ce qu'il a lu ses conclusions sur la constitution des cieux.[220]»

Ce passage est décisif, puisqu'il semble que Bellarmin utilise *exactement* les mêmes principes fondamentaux que Galilée pour lire sa Bible, déduire certaines croyances à partir de sa lecture, et savoir que ces croyances vaudront pour le futur[221]. En outre, Bellarmin utilise l'observation lorsqu'il contemple les phases de la lune, tout comme il utilise l'induction pour former des croyances tout à fait triviales, comme savoir que le soleil se lèvera demain. Il semblerait que pour

[220] Ibid., p. 129.
[221] Ce paradoxe est étonnement très bien mis en relief par le personnage du mathématicien dans la pièce de Bertolt Brecht : « cher Galilée, il m'arrive de temps en temps, aussi démodé que cela puisse vous paraître, de lire Aristote, et là je puis vous assurer que j'en crois mes yeux. ». *La vie de Galilée*, Paris, l'Arche, 2010, p.43.

certaines propositions concernant la nature des cieux, Bellarmin utilise le témoignage de sa Bible plutôt que celui de ses sens. Cela signifie-t-il que Bellarmin utilise la Bible comme un principe fondamental ? Si c'était le cas, il faudrait que la Révélation s'applique à tous les objets environnants : Bellarmin ne devrait ainsi s'en remettre qu'au témoignage de sa Bible pour savoir s'il existe des objets extérieurs, si ces derniers continueront d'exister et si les règles du *modus ponens* sont valides. Cependant, si cela était le cas, il y aurait une incohérence entre les croyances qu'il justifie par le témoignage de ses sens et celles qu'il justifie par le biais de la Bible : comment Bellarmin peut-il à la fois utiliser ses yeux pour lire les mots de la Parole révélée, mais ne plus croire ses yeux lorsqu'il perçoit les montagnes sur la lune ? Il peut s'en tirer en utilisant le même raisonnement que Malebranche[222]: parmi toutes les apparences douteuses qui constituent le monde extérieur, il y a un livre qui m'apprend que Dieu est le créateur d'un monde constitué de créatures, d'étoiles, de montagnes etc. Or, comment douter de leur réalité si la Bible est la Parole révélée de Dieu ? Voilà donc toutes mes apparences changées en réalité. Néanmoins, ce raisonnement présuppose les principes épistémiques fondamentaux qui sont partagés avec Galilée : avant de proclamer la vérité de la Parole révélée, Bellarmin doit bien percevoir quelque chose et réaliser l'enchaînement de plusieurs propositions vraies entre elles. Si Bellarmin présupposait les mêmes principes fondamentaux que Galilée pour justifier l'autorité de la Bible, alors la Parole révélée ne peut être qu'un principe dérivé s'appliquant à certaines propositions concernant le ciel. Lorsque Bellarmin regarda dans la lunette, les faits en question contredisaient ceux qui sont décrits dans le passage de l'Ecclésiaste. Si Bellarmin avait voulu être cohérent avec ses principes, il aurait dû réviser l'application du principe de la

[222] Malebranche, Nicolas, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VI, 8.

révélation par le biais du principe d'observation : finalement, la vérité des Écritures n'est peut-être pas si littérale et Dieu a peut-être voulu que nous découvrions ses créations par nos propres moyens. La question est désormais la suivante : sommes-nous rationnellement justifiés de croire qu'un livre qui a été écrit à une époque où les lunettes astronomiques n'existaient pas, avec parfois certaines contradictions internes, est une meilleure source que l'observation concernant la nature des cieux ? Nous ne trancherons pas sur la question, car c'est un débat qui existe depuis au moins les Lumières. À moins de penser que le système de Bellarmin est incohérent, nous devons admettre qu'il partageait avec Galilée les mêmes principes fondamentaux : la critique du système de Bellarmin et de Galilée reste ainsi soumise à l'autorité des principes épistémiques fondamentaux qui sont partagés par les deux protagonistes. Le problème de la circularité des principes ne nous concerne donc pas dans ce cas précis, puisque la remise en cause de l'autorité de la Bible est soumise à l'autorité de l'observation. Bien évidemment, Bellarmin devait très bien comprendre la menace que représentaient les observations de Galilée : certains facteurs extrinsèques comme les intérêts de l'Église, la place de la théologie au sein des universités, l'hostilité au progrès scientifique[223], ont pu suspendre les raisons épistémiques de Bellarmin pour laisser place à des raisons pragmatiques. Il n'en demeurait pas moins que certains faits épistémiques pouvaient à eux seuls justifier objectivement certaines croyances concernant les cieux.

La différence entre Bellarmin et Galilée est peut-être un écart dans l'application de certains principes dérivés, mais en aucun cas une différence de nature qui impliquerait deux systèmes épistémiques radicalement opposés : leur désaccord est même rendu possible par la possession d'un fondement épistémologique

[223] De Santillana, Giorgio, *Le procès de Galilée*, p. 115.

commun, autrement, il serait impossible pour Bellarmin et Galilée de se comprendre mutuellement et d'identifier leurs points de divergence. Quoique dans un registre différent, la solution de Boghossian s'apparente à celle de Donald Davidson : si une telle rencontre devait se produire, nous ne serions même pas capable d'attribuer des pensées à des individus qui ont des principes totalement différents des nôtres, faute de pouvoir être comparés à quoi que ce soit de commun[224]. Une telle possibilité de divergence reste donc très hypothétique et vient rarement corroborer un échec complet de traduction entre deux systèmes différents. L'écart entre différents principes, parfois immense, doit néanmoins pouvoir se mesurer à quelque chose de commun : pour qu'il y ait comparaison, il faut qu'il y ait du comparable. Comme le remarque Karl Popper, le travail de comparaison entre deux principes épistémiques différents n'est jamais en droit insurmontable : « De nos jours, le Mythe du Cadre de Référence est le rempart principal de l'irrationalisme. Mon contre-argument est que cela exagère simplement une difficulté en une impossibilité.[225]». Si une telle comparaison est possible, il est donc incohérent de parler comme Kuhn ou Rorty d'*incommensurabilité* entre deux systèmes épistémiques pour ensuite les décrire en détails et repérer exactement le point névralgique à partir duquel ils s'opposent. Si nous pouvons réellement trouver un terrain commun entre deux systèmes épistémiques, alors il n'y a pas de raison d'accepter le relativisme de la justification, car il est tout à fait possible pour nous tous d'arriver à des croyances justifiées concernant certains faits épistémiques, et ce quel que soit notre horizon culturel.

---

[224] Davidson, Donald, « De la véritable idée de schème conceptuel », *op cit. in La pensée américaine contemporaine*, John Rajchman et Cornel West (dir.), Paris, PUF, 1991, p. 238-239.

[225] « *The Myth of Framework is, in our time, the central bulwark of irrationalism. My counter-thesis is that it simply exaggerates a difficulty into an impossibility*. », Popper, Karl, « Normal Science and Its Dangers», *in* Lakatos, Imre, Musgrave, Alan, *Criticism and The Growth of Knowledge*, p. 56-57.

Ainsi, Boghossian semble concéder au relativisme l'idée que l'on ne peut pas comparer nos principes à partir d'un point de vue de nulle part. Nous sommes malgré nous enfermés dans un système épistémique qui nous contraint à raisonner selon certains principes. S'il n'est pas métaphysiquement impossible de concevoir deux systèmes épistémiques radicalement différents, il est très difficile dans les faits de trouver une telle dissemblance. Un hiatus peut toujours exister entre deux perspectives en raison de nos principes épistémiques dérivés, mais ce choix reste toujours soumis à l'autorité des principes fondamentaux qui semblent être universellement admis. Si nous pouvions rencontrer réellement un système épistémique suffisamment cohérent et impressionnant qui utiliserait d'autres principes fondamentaux, cela pourrait effectivement réanimer le problème de la circularité. Le problème de la circularité des normes épistémiques n'est donc pas exclu en droit, car il est toujours possible d'imaginer un principe épistémique qui pourrait présenter une alternative contrefactuelle. Nous avons cependant remarqué qu'il était toujours très difficile de trouver dans les faits une telle alternative, mais que si celle-ci devait exister, elle ne serait jamais non plus insurmontable en droit.

Conclusion

« Le relativisme conceptuel est une doctrine entêtante et exotique, ou qui le serait si l'on pouvait lui donner un sens convenable. L'ennui, comme si souvent en philosophie, c'est qu'il est difficile de gagner en intelligibilité sans perdre en passion.[226]» Fidèles à la lettre de Donald Davidson, nous avons tenté de mettre les passions gravitant autour du relativisme de côté : qu'avons-nous ainsi gagné en intelligibilité ? Il y a plusieurs manières de relativiser les trois catégories qui composent le modèle classique de la connaissance : la structure cognitive, le schème conceptuel, les intérêts sociaux, la sensation individuelle, l'utilité, le consensus social, les systèmes épistémiques ont été les principaux cadres que nous avons étudiés. Néanmoins, la plupart de ces options se heurtent à des difficultés majeures : d'une part, le relativisme engendre des jugements contradictoires et ne peut pas être sérieusement défendu s'il n'admet pas au moins quelques entités absolues ; la version forte du relativisme ne peut donc pas être une doctrine cohérente à moins d'abandonner l'idée même de relativité. D'autre part, la version faible du relativisme est plus cohérente, mais elle exagère les différences qui existent entre des systèmes épistémiques qui sont en réalité bien plus proches dans leurs principes fondamentaux que l'on pourrait croire à première vue. S'il ne s'agit pas de nier les facteurs sociaux, culturels et historiques qui influencent bon nombre de nos croyances sur le monde, nous ne devons toutefois pas confondre l'influence avec la dépendance au contexte social ou idéologique ; dans le premier cas, le contexte favorise ou défavorise l'apparition de telle ou telle croyance ; dans le deuxième, c'est le contenu même de nos croyances qui est déterminé par le contexte. Les conceptions humaines à propos des faits, de la vérité et de la

[226] Davidson, Donald, « De la véritable idée de schème conceptuel », p. 222.

justification changent en fonction des époques, c'est indéniable : il n'en reste pas moins que les faits, la vérité et la justification subsistent indépendamment de ce que les humains peuvent en dire ou en penser. Dans l'essai sur *Le sceptique*, Hume avait déjà remarqué qu'il n'était pas en notre pouvoir de changer le concept de vérité ou de changer la nature des faits selon les besoins du moment : « la vérité et l'erreur ne peuvent varier avec les diverses manières humaines d'appréhender la réalité. Même si la race humaine tout entière concluait définitivement que le soleil se meut et que la terre demeure en repos, le soleil ne bougerait pas d'un pouce de sa place en conséquence de tous ces raisonnements et ces conclusions seraient éternellement fausses et erronées.[227]» Contre nos objections, le relativiste peut toujours donner en guise de dernier mot la même ritournelle obsessionnelle : « certes, *vos* arguments confortent la conviction que c'est *vous* qui avez raison ; mais cela n'est que la manifestation des contingences locales qui sont les vôtres ; or, cela ne correspond pas à *notre* sentiment de ce qui est raisonnable *pour nous* etc. », et nous pourrions répondre en vain la même objection systématique que si cette perspective est vraie, alors elle doit accepter qu'il y a une perspective selon laquelle nous pouvons obtenir des croyances rationnelles et objectives à propos des faits ou de la vérité etc. Ces deux arguments peuvent se renvoyer ainsi la balle éternellement jusqu'à ce que l'un des deux s'épuise. Pour sortir de ce cercle vicieux, nous devrions arrêter de fournir une objection générale au relativisme, mais montrer comment chaque domaine spécifique échappe à la réduction relativiste[228] : bien que nous nous soyons simplement penchés ici sur les questions qui concernaient la philosophie de la connaissance, beaucoup de travail reste encore à faire dans les domaines éthiques

[227] Hume, David, *Enquêtes sur les principes de la morale*, *Les quatre philosophes,* trad. André Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1957, p. 238.
[228] Nagel, Thomas, *The Last Word*, p. 26-27.

et esthétiques qui sont peut-être encore plus en proie au relativisme. Parmi les multiples défenses locales que nous proposerons, nous pourrions nous opposer en détail aux arguments vagues et généraux du relativisme par une réponse précise quant à la question de l'objectivité du domaine en question. Après tout, la tâche principale de l'épistémologie n'est pas de réfuter à tout prix les extravagances du relativisme, mais de préserver la connaissance et l'objectivité en montrant qu'elles sont possibles[229].

L'intelligibilité du relativisme est désormais suffisamment claire : que reste-t-il des passions ? Les postures relativistes sont souvent liées aux courants soi-disant « progressistes » du multiculturalisme et du post-colonialisme qui pensent que les catégories épistémiques fondamentales sont des notions trop « Occidentales » et menacent la diversité des cultures et des sous-cultures : « Le postulat de l'universalisme constitue l'un des piliers du pouvoir colonial, car les caractéristiques « universelles » associées à l'humanité appartiennent dans les faits aux dominants.[230]» Ces courants nourrissent ainsi un soupçon généralisé à l'égard de l'« universalité des raisons » que l'on associe au pouvoir qu'exercent les « discours dominants » sur les discours dominés ; le pluralisme relativiste serait enfin l'espoir redonnant à chacun la voix qu'il aurait perdu à cause du poids écrasant de l' « objectivité scientifique ». S'il est louable de vouloir se protéger du nivellement culturel, la contrepartie ne doit pas être un nivellement épistémologique : car si nous réduisons l'objectivité simplement à l'expression des rapports de forces qui existent entre deux discours, ou si nous nions comme Rorty l'existence d'un monde de faits objectifs à partir desquels nous pouvons

[229] Boghossian, Paul, *Content and Justification*, p. 265.
[230] Bill Aschroft, Gareth Griffiths, Hellen Griffin (dir.), *The postcolonial Studies Reader*, Routledge, Londres, 1995. *Op cit. in* « L'universalisme, une arme pour la gauche », Vivek Chibber, *Le monde diplomatique*, Mai 2014, p. 22.

mesurer nos thèses, qu'est-ce qui peut bien encore imposer des limites à nos discours, à l'abus des mots et à la rhétorique politique, si ce n'est les intérêts idéologiques de notre communauté ? Par définition, les vainqueurs de cette bataille seront ceux qui détiennent déjà le pouvoir sur les mots ; au grand dam des chantres de l'émancipation, ce pouvoir n'est malheureusement pas détenu par la sphère de l'université, des savants ou des intellectuels : il est l'apanage des hommes politiques, des médias et de l'économie mondialisée[231]. Boghossian pense également que le relativisme n'est pas la solution la plus enviable pour faire face à ce problème politique, « car si les puissants ne peuvent plus critiquer les opprimés parce que les catégories épistémiques fondamentales sont inévitablement liées à des perspectives particulières, il s'ensuit également que les opprimés ne peuvent plus critiquer les puissants. Voilà qui menace d'avoir des conséquences profondément conservatrices. Pour les éviter, il faudrait alors faire « deux poids deux mesures » : on pourrait critiquer une théorie quand elle est soutenue par ceux qui détiennent des positions de pouvoir – le créationnisme chrétien-, mais pas quand elle est soutenue par les dominés – le créationnisme zunis.[232]» Cette attitude en dit long sur la probité intellectuelle et sur la cohérence argumentative des défenseurs du relativisme : les communautés d'intellectuels ne se soucient guère plus de respecter des critères de déontologie professionnelle, préférant faire passer avant tout leurs propres intérêts « politique » ou « éthique ». Mais la vérité n'est-elle pas au-dessus de toutes les querelles partisanes pour ou contre le multiculturalisme ? La philosophie ne doit-elle pas se soucier de donner la possibilité de faire un usage critique de sa raison plutôt que de satisfaire des idéaux abstraits (égalité, solidarité ou justice) qui eux-mêmes n'ont pas fait au

[231] Williams, Bernard, *Vérité et véracité*, p. 22.
[232] PS, p. 162.

préalable l'objet d'une enquête rationnelle ? Cela est d'ailleurs tout à fait ironique de voir que les mêmes intellectuels qui en appellent à la tolérance, aux valeurs de solidarité avec les minorités opprimées, sont en même temps capables de piétiner leur déontologie professionnelle et à abandonner toute forme de responsabilité intellectuelle[233]. Mais pourquoi une telle « peur du savoir » ? On considère aujourd'hui que les catégories épistémiques sont dangereuses parce que certains individus les ont utilisés pour parvenir à leurs fins : mais est-ce raisonnable de vouloir abandonner les notions de « vérité » ou d'« objectivité » simplement parce que certains politiciens ou dictateurs en abusent ? Ne doit-on pas accuser les motivations peu scrupuleuses des humains qui en font un tel usage plutôt que les notions elles-mêmes ? La vérité la plus triviale n'est-elle pas finalement le dernier rempart des opprimés contre les raisons arbitraires des puissants ? Après plusieurs décennies de soupçons, peut-être est-il désormais temps de renouer avec l'universalisme des Lumières afin de s'extraire du solipsisme communautaire et se donner les moyens de penser objectivement l'oppression.

[233] Boghossian, Paul, « What the Sokal Hoax Ought to Teach Us? » *Times Literary Supplement*, Dec. 13, 1996, pp. 13–14.

Bibliographie

1) Ouvrages et articles de Paul Boghossian

- *La peur du savoir, Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*, traduction Ophélia Deroy, préface et annexes par Jean-Jacques Rosat, Marseille, Agone, collection « banc d'essai », 2009.
- *Content and Justification, Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford University Press, 2008.
- *New Essays on the A Priori*, direction avec Christopher Peacocke, Oxford University Press, 2000.
- « What is relativism? », in P. Greenough and M. Lynch (dir.), *Truth and Realism*, Oxford University Press, 2006.
- « What the Sokal Hoax Ought to Teach Us? » *Times Literary Supplement*, Dec. 13, 1996, pp. 13–14.

2) Ouvrages et articles de Richard Rorty

- *À quoi bon la vérité ?* avec Pascal Engel, édité par P. Savidan, Paris, Grasset, « nouveau collège de philosophie », 2005.
- *Philosophy and Social Hope*, Penguin, 1999.
- *Truth and Progress*. *Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, 1998.
- « Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions ? : Academic Freedom and the Future of The University », *Academe*, Novembre-Decembre, 1994.

- *Objectivisme, relativisme et vérité*, traduction Jean-Pierre Cometti Paris, PUF, 1994.
- *Contingence, ironie et solidarité*, traduction Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993.
- *Conséquences du pragmatisme*, traduction Jean-Pierre Cometti, Paris, Point Seuil, 1993.
- « Réponse à Hilary Putnam », *Lire Rorty*, *Le pragmatisme et ses conséquences*, Jean-Pierre Cometti, (direction et traduction), Paris, Editions l'Eclat, 1992, p. 223-250.
- *L'homme spéculaire,* traduction Thierry Marchaise*,* Paris, Point Seuil, 1990.
- *Science et solidarité : la vérité sans le pouvoir,* traduction Jean-Pierre Cometti, Combas, Éditions de l'Éclat, 1990.

3) Ouvrages et articles généraux

- D'AQUIN, Thomas, *Sur la vérité*, traduction Gilles-Jérémie Ceausescu, Paris, CNRS éditions, 2008.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, I, II, traduction Jules Tricot, Paris, Vrin, 1974.
- AUSTIN, J.L. *How to do things with Words*, Ed. Urmson, Oxford, 1962.
- AYER, A.J, *Language, Truth, and Logic*, Penguin, 1990.
- BERKELEY, Georges, *Principes de la connaissance humaine,* traduction Marilène Phillips, in *Œuvres I*, Paris, PUF, Epiméthée, 1985.
- BOUDON, Raymond, *Le juste et le vrai,* Paris, Fayard, 1995.

- BOUDON, Raymond, *Le relativisme est-il résistible ? Regards sur la sociologie des sciences*, avec Maurice Clavelin, Paris, PUF, 1994.
- BLOOR, David, *Knowledge and Social Imagery*, Second Edition, The University of Chicago Press, 1991.
- BRECHT, Bertolt, *La vie de Galilée*, traduction, Eloi Recoing, Paris, l'Arche, 2010.
- BURNYEAT M.F, « Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus », *The Philosophical Review*, Vol. 85, No. 2 (Avril.1976), p. 172-195.
- CARNAP, Rudolf, *La construction logique du monde*, traduction Thierry Rivain, revue par Elizabeth Schwartz, Vrin, Mathesis, 2002.
- CHARRAK, André, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle, La philosophie seconde des Lumières*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2006.
- CHIBBER, Vivek, « L'universalisme, une arme pour la gauche », *Le monde diplomatique*, Mai 2014, p. 22-23.
- DAVIDSON, Donald, « De la véritable idée de schème conceptuel », *La pensée américaine contemporaine*, John Rajchman et Cornel West (dir.), Paris, PUF, 1991, p. 221-240.
- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, traduction Michelle Beyssade, Paris, folio, 1990.
- DUHEM, Pierre, *La théorie physique, Son objet*, *sa structure*, Vrin, 2007.
- ENGEL, Pascal, *La vérité, Réflexions sur quelques truismes*, Paris, Hatier, 1998.

- EVANS-PRITCHARD, E.E, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, traduction Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1972.
- FEYERABEND, Paul, *Contre la méthode*, Paris, Point Seuil, 1979.
- FEYERABEND, Paul, *Science in a Free society*, Londres, New Left Books, 1978.
- FREGE, Gottlob, *Ecrits logiques et philosophiques*, traduction C. Imbert, Paris, Point Seuil, 1971.
- FRIEDMAN, Michael, "A Neo-Kantian Perspective", in *New Essays on the A Priori*. Paul Boghossian, Christopher Peacocke, Oxford University Press (dir.), 2000
- GEACH, Peter, « assertion », *Philosophical Review*, 1962.
- GETTIER, Edmund, « Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance ? », traduction Julien Dutant, in *Philosophie de la connaissance,* Julien Dutant et Pascal Engel (dir.), Paris, Vrin, 2005.
- GOODMAN, Nelson, *Structure de l'apparence*, traduction Jean-Baptiste Rauzy, Paris, Vrin, 2005.
- GOODMAN, Nelson, *Manières de faire des mondes*, traduction Marie-Dominique Popelard, Jacqueline Chambon, Paris, Gallimard, 1992.
- GOODMAN, Nelson, « Notes on the Well-Made World », in Peter McCornick (dir.), *Star-Making, Anti-realism and Irrealism*, The MIT Press, 1996.
- GOODMAN, Nelson, *Of Mind and Other Matters,* Harvard University Press, 1984.
- HACKING, Ian, *Entre science et réalité, La construction sociale de* quoi *?* Paris, La découverte, textes à l'appui, 2001.

- HUME, David, *Enquêtes sur les principes de la morale*, *Les quatre philosophes,* traduction André Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1957.
- JAMES, William, *Pragmatism*, Harvard University Press, 1978
- JONHSON, Georges, « Indian Tribes' Creationists Thwart Archeologists »**,** *New York Times,* 22 octobre 1996.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduction Jules Barni, Paris, Gallimard, 1980.
- KUHN, Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, traduction Laure Meyer, Paris, Flammarion, 2008.
- KUHN, Thomas, « Reflections on my Critics », Lakatos, Imre, Musgrave, Alan (dir.), *Criticism and the Growth of Knowledge,* Cambridge University Press, 1970. p. 231-278.
- MACFARLANE, John, « Making Sense of Relative Truth », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2005, n° 105, p. 321-339.
- MALEBRANCHE, Nicolas, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion,* Paris, Vrin, 1945.
- MASTERMAN, Margaret, « The Nature of Paradigm », Lakatos, Imre, Musgrave, Alan (dir.), *Criticism and the Growth of Knowledge,* Cambridge University Press, 1970. p. 59-89.
- NAGEL, Thomas, *The Last Word*, Oxford University Press, 1997.
- NOZICK, Robert, « les conditions de la connaissance », traduction Julien Dutant, *Philosophie de la connaissance,* Julien Dutant et Pascal Engel (dir.), Paris, Vrin, 2005.
- PLATON, *Théétète*, traduction Michel Narcy, Paris, GF, 1995.

- POPPER, Karl, « Normal Science and its Dangers », Lakatos, Imre, Musgrave, Alan (dir.), *Criticism and the Growth of Knowledge,* Cambridge University Press, 1970. p. 51-58.
- PUTNAM, Hilary, *Le réalisme à visage humain*, traduction Claudine Tiercelin, Paris, Gallimard, Tel, 2011.
- PUTNAM, Hilary, *Raison vérité et histoire*, traduction Abel Gerschenfeld, Paris, Les éditions de Minuit, « Propositions », 1984.
- PUTNAM, Hilary, « Why Reason Can't Be Naturalized», *Realism and Reason: Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, 1983.
- QUINE, W.V.O., *Du point de vue logique, Neuf essai logico-philosophiques*, traduction Sandra Laugier *et alii*, Paris, Vrin, 2003.
- REICHENBACH, Hans, *Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori*, Berlin, Springer, 1920.
- RUSSELL, Bertrand, *Essais philosophiques,* traduction François Clémentz, Jean-Pierre Cometti, Paris, PUF, 1997.
- DE SANTILLANA, Giorgio, *Le procès de Galilée*, traduction Adriana Salem, Paris, Le club du meilleur livre, 1955.
- SEARLE, John, *La construction de la réalité sociale*, traduction Claudine Tiercelin, Paris, Gallimard, 1998.
- SEXTUS EMPIRICUS*, Esquisses pyrrhoniennes*, traduction Pierre Pellegrin, Paris, Point Seuil, 1997.
- SOLER, Léna, « relativisme », *Grand dictionnaire de la philosophie*, Michel Blay (dir.), Paris, CNRS éditions, Larousse, 2012.
- SIEGEL, Harvey, *Relativism Refuted : A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*, Dordrecht, Reidel, 1986.

- SHAPERE, David, « la structure des révolutions scientifiques », in *De Vienne à Cambridge*, *L'héritage du positivisme logique* Pierre Jacob (dir.), Paris, Gallimard, Tel, 1980.
- STRAWSON, Peter, « Truth », *Proceedings of the Aristotelian Society* suppl. vol. xxiv, 1950.
- SWOYER, Chris, « True For », in *Relativism: Cognitive and Moral*, Jack Meiland, Michael Krauzs (dir.), University of Notre Dame Press, 1982.
- VEYNES, Paul, *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Point seuil, 1986.
- WILLIAMS, Bernard, *Vérité et véracité, Essai de généalogie*, traduction Jean Lelaidier, Paris, Gallimard, 2006.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *De la certitude*, traduction Jacques Fauve, Paris, Gallimard, Tel, 1965.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, traduction Rigal *et alii*, Paris, Gallimard, Tel, 2004.
- WRIGHT, Crispin, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, 1994.

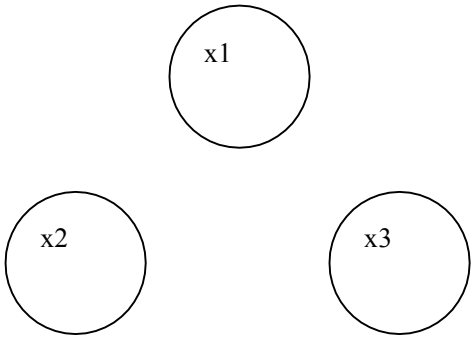
4) Sources internet et revues critiques

- BRICMONT, Jean, « La peur du savoir : sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance », *Science et Pseudo-science*, SPS n° 289, janvier 2010 http://www.pseudo-sciences.org/spip.php?article1328
- DACCACHE, Michel, « La querelle du relativisme », *La Vie des idées*, 8 février 2010. <URL : http://www.laviedesidees.fr/La-querelle-du-relativisme.html>.

- DEROY, Ophélia, « Des menaces postmodernistes au défi relativiste. À propos de *Fear of Knowledge* de Paul Boghossian », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 12 | 2007, mis en ligne le 18 avril 2008, <URL : http://traces.revues.org/220 ; DOI : .10.4000/traces.220>
- DUFOUR, Lucas « Paul BOGHOSSIAN, *La peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance* », *Questions de communication*, 17 | 2010, mis en ligne depuis le 30 juin 2012, <URL : http://questionsdecommunication.revues.org/225>
- MAZAURIC, Simone, « La science, une croyance comme une autre ? » L'Humanité, septembre, 2009.
- PINTO, Louis, « La peur du savoir : sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance », Le Monde diplomatique, avril 2009
- SIEGEL, Harvey, « Fear of Knowledge : Against Relativism and Constructivism », mis en ligne le 1 janvier 2007, <URL=http://ndpr.nd.edu/news/25184-fear-of-knowledge-against-relativism-and-constructivism/>
- SWOYER, Chris, "Relativism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/relativism/>.

Liste des illustrations

Figure 1.



Liste des symboles logiques utilisés

p, q : variables propositionnelles

& : signe de conjonction (« et »)

∨ : signe de disjonction (« ou »)

~ : signe de négation (« ne…pas »)

x, y, z : variables d'individus

A, B, C : constantes d'individus ou noms propres

R : relation pertinente entre deux individus

→ : signe de conditionnel matériel (« si…alors »)

∀ : quantificateur universel (« pour tous »)

∃ : quantificateur existentiel (« il existe »)

∈ : appartenance ensembliste

Table des matières

Introduction

a) Le retour de Protagoras 5

b) *La peur du savoir* : méthodes et controverses 10

c) Notions préliminaires 19

d) Le problème 22

I) Le relativisme des faits 26

A) La construction cognitive des faits

1) L'idée de « construction » 27

2) « La maison de Kant » 29

3) Le constructivisme objectiviste 32

B) La dépendance des faits à l'égard de leur description

1) La dépendance conceptuelle 35

2) Goodman et l'emporte-pièce 37

3) Putnam et la relativité conceptuelle 39

C) La relativité sociale des faits

1) Trois problèmes pour le constructivisme des faits 42

2) La relativité sociale des descriptions 45

3) Le constructivisme relativiste 51

II) Le relativisme de la vérité 56

A) Le concept de vérité relative

1) La vérité-correspondance 57

2) La vérité relative 60

3) L'autoréfutation de la vérité relative chez Protagoras 63

B) Le concept de vérité-utilité

1) Le rejet de la vérité-correspondance 68

2) Vérité et approbation : un modèle expressiviste ? 73

3) Vérité et sémantique : une métaphysique désamorcée ? 75

C) Vérité et justification

1) L'usage circonspect de la vérité 79

2) Vers une fin de la Vérité ? 81

3) Le pragmatisme est-il un relativisme ? 84

III) Le relativisme de la justification 90
A) Le relativisme épistémique
1) Faits épistémiques et justification 91
2) Bellarmin et Galilée : l'incommensurabilité des paradigmes 94
3) « Grilles » épistémiques et incommensurabilité 98
B) Systèmes épistémiques et circularité
1) Le système épistémique post-galiléen 102
2) La circularité des principes : la version faible 106
3) La circularité des principes : la version forte 108
C) Désamorcer la circularité des principes
1) Raison contre raisons 111
2) Rencontre et justification 115
3) Bellarmin et Galilée : l'unicité des principes 120
Conclusion 126
Bibliographie 131
Liste des illustrations 139
Liste des symboles logiques utilisés 140