

■ Le Doute en question. Parades pragmatistes au défi sceptique

Claudine Tiercelin
Paris-Tel-Aviv, Éditions de L'Éclat, 2005
333 p., coll. « Tiré à part »
ISBN: 2-84162-094-8

En quoi le scepticisme constitue-t-il encore un « défi » que la philosophie contemporaine doit considérer ? Pourquoi est-il nécessaire ou urgent d'y parer, et sous quelles formes ? Telles sont les questions abordées par Claudine Tiercelin dans cet ouvrage, qui commence par rappeler l'analyse humienne de la signification philosophique du scepticisme.

Selon Hume, la philosophie doit constater à la fois l'abîme théorique ouvert par le scepticisme sous les constructions de la connaissance humaine, et son innocuité pratique. Le scepticisme peut revêtir plusieurs visages, nettement dessinés par Cl. Tiercelin dans son avant-propos, mais ils renvoient tous au même geste philosophique : l'instruction très argumentée du doute sur les fondements de nos prétentions à connaître. C'est ce doute qui constitue un défi, que selon Hume la théorie de la connaissance n'a pas les moyens de relever. Le scepticisme serait ainsi le destin de toute réflexion théorique sur les fondements de notre connaissance, car il réunit une collection d'arguments dont chacun, considéré pour lui-même, est irréfutable. Cependant, l'image globale de la connaissance qui procède de ces arguments n'emporte pas la conviction, et apparaît comme une extravagance si contraire à la nature que la position sceptique est traditionnellement dénoncée comme une posture affectée. Si sur le plan théorique le scepticisme est irréfutable, par nature on ne *peut* pas être sceptique. Considérons les quatre cibles traditionnelles du scepticisme selon P. F. Strawson⁸ : l'existence du monde extérieur et des

■ 8. Strawson P. F., *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York, London, University of Columbia Press, Methuen, 1985.

objets physiques ; la connaissance d'autres esprits ; la justification de l'induction ; la réalité du passé. Sur ces quatre points, le scepticisme présente des arguments qui réduisent nos prétendues *connaissances* à des *croyances* démunies d'un fondement logique et empirique complet ; et ces arguments ne se sont pas vu opposer des réfutations que la majorité des philosophes tiendraient pour convaincantes. Mais ici la nature supplée au défaut du discours, car nous ne pouvons pas nous empêcher de croire à l'existence des corps, ni de former des croyances et des attentes conformément aux canons de l'induction. La nature nous impose ici nos jugements, comme elle nous impose de respirer ou d'avoir des sensations.

Strawson se satisfait de cette situation, qui revient à une neutralisation (et non une réfutation) naturaliste du scepticisme théorique. La nature (selon des modalités complexes qui relèvent des théories de la perception et de l'évolution) fournit le cadre du monde auquel nous croyons – qui est physique et uniforme. La raison ne peut justifier ou fonder ce cadre, elle travaille à l'intérieur, sur le détail de ce que nous croyons. Et l'intérêt théorique du scepticisme est qu'il conduit à réviser et améliorer notre image de la connaissance.

Au centre de cette révision, on trouve la limitation des pouvoirs fondateurs de la raison et de la théorie : théoriquement, on peut mettre en doute ce dont la vie ne nous permet pas de douter, mais on ne peut fonder ce que la vie tient pour certain. À l'égard de ce qui est en question dans le doute sceptique, les arguments, qu'ils soient pour ou contre la position sceptique, se révèlent inefficaces et vains. C'est la nature qui tranche.

Cl. Tiercelin ne partage pas entièrement la sérénité de Strawson. Elle semble considérer ce divorce entre la philosophie comme discipline théorique, et notre nature dogmatique, comme une position insatisfaisante, et qui concède trop au scepticisme sur le plan théorique. Mais on peut d'abord se demander quel est le souci philosophique qui motive son exposition détaillée des paradoxes pragmatistes au scepticisme. Y a-t-il vraiment une menace sceptique sur la philosophie – au sens d'un doute sérieux à l'encontre de nos prétentions à connaître quoi que ce soit (doute qui affecterait la science et l'épistémologie, mais aussi bien le sens commun) ? Cl. Tiercelin suggère plutôt que le défi sceptique, s'il conduit à un usage fécond du scepticisme en philosophie, est aussi porteur d'un péril. L'usage philosophique du scepticisme est (traditionnellement, d'ailleurs, comme on le voit chez Descartes et Kant) que la confrontation au scepticisme est inévitable pour une théorie philosophique de la connaissance, et qu'elle conduit à une meilleure élucidation de nos prétentions à connaître. Le débat avec le scepticisme permet à la philosophie de dépasser le dogmatisme et l'objectivisme naïfs. Mais à en croire l'auteure, ce débat est aussi un combat contre un péril que nous devrions prendre au sérieux, en raison de l'audience dont bénéficie le scepticisme contemporain (notamment Richard Rorty, même s'il ne navigue pas explicitement sous pavillon sceptique). Ce péril est l'abandon de la vérité comme norme du discours philosophique et de l'enquête théorique, abandon qui aurait pour conséquences la contestation du privilège épistémique de la science « occidentale » (la qualifier ainsi, c'est déjà relativiser son statut), et le relativisme éthique et politique. C'est sur la manière dont il traite ces deux points, et surtout le dernier,

que l'ouvrage devra être jugé. Mais avant cela, il faut examiner ce qu'il en est des arguments sceptiques (qui, dans les théories contemporaines de la connaissance, semblent avoir nettement supplanté la fondation transcendantale des sciences; emblématique à cet égard est le mot de Quine dans son célèbre article «L'épistémologie devenue naturelle»: «La condition humienne est la condition humaine»), et surtout des conséquences qu'il convient d'en tirer. Accepter certains arguments sceptiques n'engage pas à assumer une position sceptique. Et il se pourrait que le pragmatisme, non le criticisme, permette de sortir du dilemme et de l'alternance du dogmatisme et du scepticisme.

Claudine Tiercelin examine successivement la nature et la portée du défi sceptique aujourd'hui, *i.e.* les principaux arguments sceptiques que la philosophie contemporaine doit considérer (chap. I et II); les réponses de Peirce et de Wittgenstein à ces arguments (chap. III); la conception pragmatiste de la vérité (chap. IV), des normes morales et de leur justification (chap. V), et enfin du rapport entre notre esprit et le monde extérieur (chap. VI). Le livre propose donc un parcours ordonné des problèmes topiques légués par la tradition sceptique, et un exposé très détaillé des réponses que leur apportent Peirce et Putnam, et dans une moindre mesure W. James et Wittgenstein. La question du scepticisme constituant un continent argumentatif immense et complexe, il faut d'abord saluer le courage de l'entreprise (sa «témérité» dit l'auteure dans la note 274), et souligner son très grand intérêt. Le scepticisme fournit sur les œuvres de Peirce et de Putnam un éclairage qui complète les précédents ouvrages de l'auteure (voir *C. S. Peirce et le Pragmatisme*⁹, et *Hilary Putnam et l'Héritage pragmatiste*¹⁰). Ajoutons que les esprits qui ont le goût de l'argumentation seront à la fête.

On peut espérer (sans trop y croire) que se réduise le pénible antagonisme de ce qu'on appelle la philosophie continentale et la philosophie analytique anglo-saxonne. On remarquera que le livre de Cl. Tiercelin, qui relève évidemment de la seconde tradition, présente quelques traits qui le rattachent à la première, et peut-être pas de la manière la plus satisfaisante. Ainsi, la bibliographie comprend environ 525 références (livres et articles), et les 268 pages de texte ne s'adjoignent pas moins de 307 notes. Un tel appareil est propre à convaincre du sérieux de l'auteur et de sa compétence technique, mais il installe une parenté un peu curieuse entre son livre et, par exemple, un ouvrage érudit d'histoire de la philosophie antique. Une telle manière de travailler semble très éloignée de la pratique de Wittgenstein! Sans aller jusqu'à un cas aussi extrême, si on compare le livre de Cl. Tiercelin à deux références importantes de la bibliographie anglo-saxonne sur le sujet, le livre de Strawson et *The Significance of Philosophical Skepticism* de Barry Stroud¹¹, on sera frappé de la différence, alors même qu'il s'agit d'ouvrages à vocation historique. On peut donc voir dans *Le Doute en question* un exemple de ce qu'est la philosophie analytique à la française. L'auteure y avance très rarement une thèse en son nom propre, ou un argument qui ne soit pas tiré d'un article

■ 9. Tiercelin C., *C. S. Peirce et le Pragmatisme*, Paris, Puf, 1993.

■ 10. Tiercelin C., *Hilary Putnam et l'Héritage pragmatiste*, Paris, Puf, 2002.

■ 11. Stroud B., *The Significance of Philosophical Skepticism*, Oxford, Blackell, 1984.

ou d'un livre; elle procède plutôt à une recension et une classification d'arguments (plus ou moins profondément examinés), dans un paysage supposé connu d'arguments et d'auteurs (en dépit de la valeur pédagogique de ce travail, la part de l'implicite y est parfois importante). Il est évident que par son esprit et son imposant appareil, l'ouvrage donne de la philosophie l'image d'une discipline hautement spécialisée, réservée à un public académique restreint, inaccessible et inutile au profane, ce qui est pour une part inévitable, mais ne correspond peut-être pas à l'intention des fondateurs du pragmatisme. Ce qui est peut-être plus discutabile est que la démarche est ici constamment menacée par le double écueil de la scolastique et de la doxographie (impression que l'on n'a jamais en lisant Strawson et Stroud, sans parler de Wittgenstein).

Pour le dire simplement, on a parfois le sentiment que la méditation gagnerait à être plus engagée, et moins constamment assurée par des références bibliographiques. Notamment, les analyses consacrées à Wittgenstein et à sa critique de la fondation cartésienne de la science, si elles restent toujours plausibles, euphémisent à mon avis la radicalité des hypothèses et réflexions consignées dans *De la certitude*. On peut s'y attarder un moment, car cette critique de Descartes jette un éclairage décisif sur l'enjeu de la confrontation pragmatiste au scepticisme.

À suivre la *Méditation I* de Descartes, le défi sceptique porte sur deux points essentiels: l'existence du monde, et la fiabilité épistémique de l'esprit humain (*i.e.* la qualification du sujet pensant pour l'entreprise de la connaissance, et la validité de ses modes de pensée, de connaissance, de preuve). Ce sont les deux points qui sont suspendus par la fiction du malin génie. Et ils sont au centre des réflexions recueillies dans *De la certitude*: même si Descartes n'est pas nommé par Wittgenstein, les deux analyses les plus profondes du scepticisme, aux époques moderne et contemporaine, se rejoignent dans l'identification des problèmes déterminants.

La visée de Descartes est de donner à l'édifice de nos connaissances un *fondement* analysable en terme d'*évidence*. Le savoir est normé par l'idéal de la *certitude*, qui donne à la vérité le caractère de l'évidence (soit, ce qui est connu comme indubitablement vrai), *i.e.* qui opère le passage du vrai au su. Le problème est que, de l'aveu de Descartes, qui y insiste, seule la garantie du dieu vérac permet d'étendre le champ de la certitude ainsi entendue au-delà de ma propre existence comme chose pensante, et de légitimer notamment la confiance que nous accordons aux opérations méthodiques de notre esprit et à l'existence des choses matérielles; confiance présupposée par la constitution des sciences (on pourrait dire que Hume ramène cette confiance à une croyance naturelle qu'aucun dieu vérac n'arrache à la contingence).

Que Descartes prétende fonder la certitude qui s'attache aux vérités mathématiques sur une vérité évidemment beaucoup moins certaine, à savoir l'existence de Dieu, est le signe patent de l'échec de sa stratégie, que Cl. Tiercelin définit comme un «fondationnalisme internaliste» (p. 41). Pour triompher du défi sceptique, Descartes cherche à fonder un «je sais» où tout doute soit théoriquement impossible, et à étendre universellement la fondation épistémique de ce «je sais». Or, Wittgenstein soutient que je ne peux trouver en

moi (*i.e.* dans mes représentations) les conditions d'un tel « je sais » : je ne peux jamais qu'autoriser mon « je sais » par des règles « grammaticales » communes (*i.e.* apprises en commun).

La position de Wittgenstein, et de tout pragmatisme (sur leurs rapports, voir *Le Doute en question*, p. 64) procède de ce scepticisme à l'égard de la visée fondationnelle internaliste. Ce n'est pas un état mental (la certitude) qui peut fonder la valeur logique d'un savoir. « Je suis sûr que *p* » signifie seulement : je me suis conformé aux règles qui, en l'espèce, et de manière générale, évitent l'erreur. La différence entre croire et savoir est une différence catégorielle entre le subjectif et l'objectif, et non une différence d'état mental : il n'y a aucune raison pour que le savoir se signale par un état mental distinct ; et il n'est pas un état mental, mais la démonstration objective d'un fait. À cela, un cartésien pourrait répondre que cette « démonstration objective d'un fait » n'est rien, tant qu'elle n'est pas reconnue comme telle par un esprit ; et que cette reconnaissance prend justement l'allure d'un état mental spécifique, à savoir la certitude qui s'attache seulement à ce qui est assez clair et distinct. Mais c'est précisément là ce que Wittgenstein conteste : nous ne parvenons jamais à un tel état mental. Une démonstration n'est reconnue que parce qu'elle est conforme à ce que nous reconnaissons comme démonstration, vérification, calcul..., en fonction de règles grammaticales enveloppées dans une pratique. L'analyse de nos états mentaux ne remonte pas en deçà du *grammatical*, *i.e.* ne rejoint pas un champ d'objectivité ou d'évidence absolus. On peut donc parler d'une inversion par Wittgenstein du geste fondateur cartésien : les règles de la méthode priment l'évidence, définissent ce que nous tenons pour tel, et ne peuvent être fondées sur elle. On ne peut effectuer aucun pas en deçà du méthodologique, qui permettrait d'assurer celui-ci dans un savoir métaphysique.

Sur ce point central, Cl. Tiercelin montre bien comment la réflexion de Wittgenstein s'accorde à la critique peircéenne de l'*intuition*, *i.e.* d'une théorie de la connaissance fondée sur un rapport originaire au vrai, rapport saisi et réalisé dans une intuition (voir *Le Doute en question*, chap. III. « Deux stratégies pragmatistes face au doute : Peirce et Wittgenstein »). Dès 1868, Peirce établit les deux thèses suivantes :

D'une part, nous n'avons aucun pouvoir d'intuition : toute cognition est déterminée logiquement par des cognitions antérieures. Il n'y a donc pas de fondement intuitif de la connaissance. Dans la connaissance, il n'y a que des commencements (voir *De la certitude*, § 471 : « Il est tellement difficile de trouver le commencement. Ou mieux : il est difficile de commencer au commencement. Et de ne pas essayer d'aller plus loin en arrière. »)

D'autre part, nous n'avons aucun pouvoir de penser sans signes. Comme le dit Wittgenstein (voir *Fiches*, § 391), le concept est chez lui dans le jeu de langage, précisément parce que le jeu de langage ne s'origine pas dans une réflexion pré-linguistique (mais dans une pratique).

Le pragmatisme se constitue donc (de manière essentielle, mais pas exclusive : dans le chapitre I, Cl. Tiercelin expose brillamment les différentes démarches internalistes et externalistes, et leurs difficultés) sur les ruines de la démarche fondatrice cartésienne (ou transcendantale) qui veut que le sujet trouve dans sa représentation des éléments nécessaires (*e.g.* la règle de l'ordre

de succession des représentations chez Kant) ; donc objectifs. En fait, dans mes représentations, je ne trouve que ce que je crois ; et la croyance que les autres (à qui je crois) y croient aussi. Mais quelle est la conséquence à tirer de l'échec de la fondation métaphysique du savoir ? La conséquence la plus évidente de l'échec de Descartes est la crise de l'image cartésienne de la science. On ne peut plus schématiser idéalement le processus de constitution de la science comme une démarche (cartésienne) partant du doute radical (comme attitude théorique initiale, pure et libre) ; dégageant, par la méthode du doute, des premiers principes comme évidences absolues ; et enchaînant toutes les propositions subséquentes de la science, par un embrigadement ordonné de toute l'information disponible dans une exposition déductive. Cette idée cartésienne d'une science humaine parfaite n'est plus plausible, d'autant plus qu'elle fige l'attitude scientifique dans un dogmatisme dangereux. Mais la ruine de la conception dogmatique de la science n'entraîne pas la ruine de la science, *i.e.* elle ne livre pas le tout du savoir au doute sceptique.

Dans l'exposition minutieuse par Cl. Tiercelin des parades pragmatistes aux tentations sceptiques, on peut repérer deux axes argumentatifs principaux : d'une part, la critique de la possibilité même du doute sceptique ; d'autre part, les efforts pour maintenir la vérité comme norme.

Il n'est pas facile de cerner la position exacte de Wittgenstein à l'égard de la première ligne d'argumentation, mais il me semble excessif de dire qu'il insiste sur le caractère inintelligible du scepticisme radical. Ce serait d'ailleurs un argument assez faible, comme le note Cl. Tiercelin, puisque la force du scepticisme est que nous ne comprenons que trop bien ses doutes (voir *Le Doute en question*, p. 106). *De la certitude* n'a pas pour point de départ une critique du scepticisme, mais tout au contraire la répugnance à l'égard de la tentative de Moore pour conférer aux croyances du sens commun (notamment en ce qui concerne l'existence du monde extérieur) la valeur d'une *connaissance*, d'une certitude absolue. L'attitude initiale de Wittgenstein dans sa discussion de Moore est donc assez proche du scepticisme (doute sur l'existence du monde, sur le fondement des mathématiques). À mon sens, il ne critique pas les arguments sceptiques en tant que tels, *i.e.* le genre de doutes que le scepticisme construit théoriquement et rationnellement. Wittgenstein ne dit pas qu'on ne peut mettre en doute l'existence de la Terre, car un tel doute est justement possible. C'est précisément parce qu'il ne peut jamais être absolument évacué par une fondation, que les mots de «savoir» et de «connaissance» ne conviennent pas pour désigner nos croyances les plus basiques. Wittgenstein ne dit donc pas qu'un tel doute est impossible, mais que *de facto* nous ne le pratiquons pas, et que nous devrions nous satisfaire de ce *de facto* (même si c'est difficile). Il ne prend pas pour cible les arguments sceptiques un à un, mais l'idée d'une position sceptique, d'une forme de vie sceptique (qui lui paraît contradictoire). Ce qui peut rendre sa position difficile à cerner est que parfois il critique l'usage d'arguments sceptiques, mais c'est alors parce qu'ils interviennent dans une stratégie fondationnaliste et mentaliste (chez Descartes au premier chef).

Ce serait même une sorte de contresens que de soutenir que pour Wittgenstein nous ne pouvons pas remettre en cause les propositions-pivots de notre image du monde. Cela reviendrait à dire que personne ne peut être catholique,

puisque le catholicisme remet en cause des propositions aussi fondamentales que la continuité des états de la matière (avec l'eucharistie) et l'idée que tout être humain naît de l'union de deux parents (avec le dogme de l'Immaculée Conception). Le statut des propositions-pivots ne rend pas « inintelligible » le doute sceptique, et la visée de Wittgenstein est plutôt de remettre en cause le principe épistémologique selon quoi une croyance n'est légitimement soutenue que si elle est fondée dans l'évidence cartésienne (principe commun aux sceptiques et aux dogmatiques). Il partage avec Hume l'idée que nos croyances dans l'existence des corps et dans la fiabilité de l'induction n'ont pas un fondement complet, mais qu'elles ne sont pas pour autant ouvertes à un doute effectif et opératoire. Assez proche de Hume est aussi l'idée que nous ne croyons pas au monde extérieur comme à l'hypothèse la plus probable, la meilleure pour expliquer notre expérience sensible. Une telle idée – parfois avancée par Quine – signifierait que nous avons à ces croyances le même rapport qu'aux théories scientifiques. Or ce n'est pas ainsi que notre nature est dogmatique, selon Hume. Cependant, même si Strawson parle de « naturalisme social » à propos de Wittgenstein, on peut se demander si l'idée de naturalisme lui convient. Wittgenstein apparaît plutôt comme un penseur anti-naturaliste, dans la mesure où il a toujours une conception subtile et complexe de la manière dont la nature fait valoir ses droits. Et il substitue à la Nature humienne les jeux de langage appris dès l'enfance dans un contexte social. C'est bien pourquoi un penseur pluraliste comme Rorty, qui est certainement anti-naturaliste, peut (à bon droit, selon moi) se réclamer de lui.

Dans le même ordre d'idées, la réflexion de Wittgenstein conserve toujours une tonalité plus sceptique, plus relativiste que celle de Peirce. Ce dernier articule la croyance et la science selon un schéma assez rassurant, qu'on peut décomposer en trois étapes (voir la fin de l'article de Pascal Engel sur « Les croyances¹² ») :

- la croyance est culturellement produite comme habitude, fixée et stabilisée dans des dispositions d'action ;
- la publicité et la communication des croyances les engagent dans un jeu de confrontation et de relativisation, qui favorise le sens critique et produit leur déstabilisation (c'est le moment sceptique) ;
- le savoir scientifique opère la « restabilisation » de certaines croyances.

On pourrait voir ce processus comme le passage de la croyance de son état culturel (donc particulier, relatif) à son état légitime parce que scientifiquement fondé (donc universel). Il est indéniable qu'il y a des différences importantes entre les croyances scientifiques et les croyances populaires ou socialement admises. Mais Wittgenstein rappelle que l'adhésion aux procédures scientifiques de preuve n'a d'autre origine que l'apprentissage collectif dans le cadre d'une société où la forme de vie accorde une très grande place à la science, à la preuve, à des modalités bien précises du savoir. Les croyances de base, culturellement produites, forment l'arrière-plan de notre pensée et de notre action, et l'on ne peut pas vraiment remonter en deçà de cet arrière-

■ 12. Engel P., « Les croyances », in *Notions de philosophie*, Kambouchner D. (dir.), Paris, Gallimard, 1995, coll. « Folio essais », vol. II.

plan. Ce n'est en tout cas pas le projet de la science, qui présuppose l'arrière-plan fondamental, bien plus qu'elle ne le fonde ou ne le rationalise.

Toutes les pensées d'inspiration pragmatiste, quelles que soient leurs différences, se rejoignent dans leur conception et leur rejet du scepticisme. Celui-ci apparaît comme une interprétation hyperbolique et fallacieuse de la crise du fondationnalisme. De ce qu'il n'y a pas un savoir métaphysique qui fonde notre usage ordinaire du verbe « savoir », de ce que le philosophe ne parvient pas à un savoir différent en nature du savoir dans son usage ordinaire, le sceptique déduit que tous nos usages du verbe « savoir » sont illégitimes. Mais c'est qu'il partage l'image dogmatique du savoir : il est comme Descartes soutenant que s'il n'y a pas de dieu vérac, alors il n'y a pas de science du tout. Wittgenstein nous propose au contraire d'admettre que le seul usage légitime de « je sais » est celui de la communication linguistique ordinaire, où dans le cadre d'un jeu de langage (celui de la science, ou du sens commun, ou autre), nous pouvons faire avec pertinence la différence entre l'usage correct et l'usage incorrect. Par exemple, je sais que cette couleur s'appelle « rouge » en français ; je ne le crois pas, je le sais (parce que le français est ma langue maternelle et que je ne suis pas daltonien). Je sais que l'objet du *Gorgias* est l'*akolasia* et non l'*hybris* – je ne le crois pas, je le sais (parce que je l'ai lu en grec, etc.). Et ainsi de suite. La faillite du fondationnalisme signifie que nous ne pouvons remonter de ces usages spécialisés à un savoir absolu antérieur à toute règle grammaticale. Mais cette absence de fondement ne nous empêche nullement de développer nos jeux de langage épistémiques, où nous distinguons les usages corrects du « je sais », qui sont toujours des usages spécialisés, contextuels, et liés à des conditions épistémiques favorables. C'est par nostalgie et confusion que le scepticisme renvoie toutes nos attitudes propositionnelles à des croyances illégitimes.

À partir du moment où l'on peut définir les conditions épistémiques et logiques où il est légitime de distinguer « je sais que p » de « je crois que p » (ou de « je ne sais pas si p », « je doute que p »), le pragmatisme est en mesure de barrer la route aux formes les plus radicales de discours sceptique et relativiste. Sur le terrain épistémologique, cela signifie ne pas abandonner la vérité comme norme (contrairement à certaines déclarations fracassantes de Rorty, avant qu'il ne se replie sur une conception minimaliste de la vérité qu'il pense trouver chez Davidson). Cl. Tiercelin montre bien comment, à cet effet, Putnam amende la définition pragmatiste de la vérité. Il maintient l'interdépendance entre le vrai et l'utile, la pratique, ce qu'il est satisfaisant de croire, ce qu'il faut vérifier ou infirmer. Mais cette interdépendance n'est pas une réduction. De plus, l'utilité doit être comprise avant tout comme utilité cognitive, *i.e.* comme une valeur de connaissance et d'enquête. La vérité reste une norme (et pas seulement un mot qui consacre l'intensité de nos convictions), au sens où elle reste ce que vise l'enquête, qui pour cela obéit à des normes de rationalité, partagées intersubjectivement par une communauté de chercheurs qui s'accordent sur elles et les prennent pour maximes. Le faillibilisme issu de la crise du fondationnalisme maintient d'ailleurs un écart de principe entre l'ensemble de nos croyances justifiées par la raison et l'expérience, et le pôle idéal d'une justification définitive, qui aime la

recherche ou l'enquête. Pour le dire autrement, que nos connaissances ne soient que des croyances probables et provisoires signifie justement que nous devons chercher à les améliorer – selon une norme de vérité (même dans une version faible).

Le faillibilisme essaye donc de trouver une voie plausible entre le dogmatisme et le scepticisme (qui est un avatar du dogmatisme, on l'a vu). Étant donné l'extravagance du scepticisme et la faillite du dogmatisme quand il est privé de son soutien théologique, on pourrait croire qu'il s'agit là d'une entreprise aisée. Or, comme on peut le voir sur le terrain de l'éthique, elle peut se révéler assez ardue, et en matière de normes morales, la voie est étroite entre le dogmatisme et le relativisme.

Plus exactement, Putnam souhaite tenir à distance, sur le terrain éthique, le scepticisme aussi bien que le scientisme. Sa définition du pragmatisme éthique passe par l'élaboration de problèmes théoriques déterminés :

- les critères de la justification éthique ;
- la différence entre justification éthique et justification épistémique ;
- la distinction fait-valeur ;
- la neutralité ontologique de l'éthique.

C'est sur le troisième point que sa contribution semble essentielle. La distinction fait-valeur peut être considérée comme le troisième dogme de l'empirisme (humien), et elle est aussi au centre de la sociologie des valeurs, ou de l'existentialisme sartrien. Putnam s'en prend d'abord à la présupposition qu'il existe des faits absolument indépendants des valeurs : « Fait, théorie, valeur et interprétation sont tous interdépendants¹³. » La science, notamment, pré-suppose des valeurs ; elle ne peut être réduite à des descriptions objectives de *sense data* testant des prédictions de la forme « si A, alors B ». D'autre part, Putnam refuse la conséquence immédiate de la distinction fait-valeur, qui est de faire des valeurs une affaire de choix irréductible à toute forme de connaissance. Tout en maintenant une distinction entre justification éthique et justification épistémique, il tente de définir une connaissance éthique, *i. e.* un mode de justification qui fasse sortir l'éthique de l'ordre de la pure décision (et de la cohérence avec laquelle on s'y tient). Même si l'éthique doit elle aussi renoncer à tout espoir de fondation métaphysique, elle n'est pas pour autant réductible à une question de goût (encore que les fondateurs du pragmatisme, Peirce et James, aient beaucoup accordé à l'esthétique et au goût dans leur conception de nos évaluations éthiques).

Le chapitre consacré par Cl. Tiercelin à la question « Percevons-nous le monde extérieur ? » mériterait à lui seul une longue discussion. Même s'il commence avec Kant et le parallogisme de l'idéalité, il a moins pour objet la preuve de la réalité extérieure, que la façon dont Putnam conçoit les rapports entre perception, concepts et « réalité », dans le cadre d'une philosophie de la perception. Putnam reprend à son compte l'idée que la perception est informée par un contenu conceptuel, par les capacités de notre esprit (ainsi formulée, cette idée n'est guère originale, mais c'est son élaboration qui importe). Cela a immédiatement une conséquence sur le rapport de la théo-

■ 13. Putman H., *Pragmatism, an Open Question*, Cambridge (Mass.), Blackwell, 1995.

rie à l'expérience : notre perception est à ce point informée par un ensemble de concepts et de principes qu'il y a certainement une bonne dose de circularité dans la relation entre nos théories et les informations perceptives censées les vérifier. Mais cela ne signifie pas que ces informations soient sans aucun pouvoir sur nos théories. Si, en radicalisant la circularité par un renversement paradoxal de l'empirisme vulgaire, on soutient que nos théories informent nos perceptions *et* que le « contenu » de la perception est sans influence sur nos théories, alors, comme ces théories informent nos perceptions, cela revient à dire que nous pouvons percevoir n'importe quoi, que nos perceptions sont aussi arbitraires que les théories qui les informent. Une telle hypothèse est évidemment ridicule, même si en effet nous souhaitons que nos théories modifient nos perceptions et notre manière de voir le monde, *i.e.* les améliorent. Il importe donc à Putnam de penser, entre nos concepts et nos perceptions, un jeu tel que, tout en gardant conscience de la circularité, on maintienne une indépendance du contenu perceptif. Putnam refuse le réalisme métaphysique (*i.e.* l'idée d'une réalité en soi, indépendante de notre esprit), mais il tient à conserver l'intuition réaliste d'une certaine irréductibilité du monde à nos schèmes conceptuels et linguistiques, car c'est à ses yeux le seul moyen d'éviter la perte du monde (l'idée que notre esprit, dans son prétendu accès au réel, ne rencontre jamais que lui-même), et le relativisme qui en découle. Sa conception de la perception est donc cohérente avec son vérificationnisme modéré : la vérité d'un énoncé reste liée à un état de fait, selon des normes d'assertabilité susceptibles d'évoluer – ce qui implique que ces normes peuvent progresser, *i. e.* être plus ou moins bonnes, et non qu'elles sont entièrement relatives à des circonstances historiques. La vérité fonctionne toujours à l'intérieur d'un langage ; mais elle fonctionne bel et bien comme *norme* de ce langage.

L'effort de Putnam vise à rendre cohérent le faillibilisme anti-sceptique qui caractérise le pragmatisme. Comme on l'a vu, le scepticisme se heurte à la force dogmatique de notre nature, mais la visée du pragmatisme est de dépasser le divorce de la théorie et de la pratique, et donc de réconcilier la réflexion et la vie. Il s'agit cependant moins de fonder en raison nos croyances vitales ou de naturaliser nos croyances rationnelles (Putnam critique cette dernière stratégie), que d'élucider de manière satisfaisante la signification philosophique de ce qu'on peut appeler la *présomption de connaissance* : à savoir l'intuition, invincible au scepticisme, que nos enquêtes rationnelles ont produit une très grande quantité de connaissances bien réelles, théoriquement validées par des procédures de justification très exigeantes, et sans cesse mises en pratique. Sur la base de cette présomption, Cl. Tiercelin se demande si les philosophes contemporains ne concèdent pas trop au scepticisme. On pourrait même remettre en question le faillibilisme, d'autant plus que l'idée d'une « connaissance faillible » paraît contradictoire – elle revient à dire « je sais, mais je peux me tromper » ! Cependant, il ne faudrait pas aller trop loin dans la parade au scepticisme. Il est exact que le faillibilisme donne prise au scepticisme, ou enveloppe un risque sceptique, mais le pragmatisme ne peut y renoncer sans renoncer à lui-même. De plus, la prétendue contradiction contenue dans la position d'un savoir admettant la possibilité de sa fausseté

ne fait qu'exprimer la nostalgie d'une connaissance justifiant ses prétentions par l'exhibition de certitudes absolues. Or, nous devons renoncer à un tel idéal, « qui sied mieux à Dieu qu'à l'homme » (F. Ramsey). Et concrètement, le savant faillibiliste n'est pas un homme qui passe son temps à dire « je sais cela, mais c'est peut-être complètement faux ». C'est plutôt quelqu'un qui d'une part, adopte une attitude méthodologique d'ouverture à la révision en ce qui concerne ses propres descriptions du monde (même si sur certains points, cette révision apparaît comme très peu probable) ; et qui d'autre part, a conscience que ses gestes de connaissance ne peuvent revendiquer un fondement métaphysique absolu.

Il me semble que Wittgenstein a bien exprimé cette situation. La présomption de connaissance correspond à l'usage ordinaire du verbe « savoir », dans le jeu de langage de la science ou du sens commun. Dans le cadre de tels jeux de langage, le verbe « savoir » reçoit un sens (*i.e.* un usage) clair dans des conditions et des contextes déterminés : je sais que je ne suis jamais allé à Macao, que l'eau bout à 100°, et que « le logicien de Milford » est une périphrase pour désigner Peirce. Cependant, les règles grammaticales de ces jeux de langage ne peuvent être fondées sur des évidences cartésiennes. L'usage ordinaire du verbe « savoir » ne peut s'adosser à une signification métaphysique de ce verbe, la grammaire du savoir reste ordinaire, donc contextuelle. Cette situation devrait nous conduire à forger une nouvelle image de la science, et non à mettre en doute les connaissances scientifiques. Il ne s'agit pas de dire que nous ne savons pas ce que nous savons, ou qu'il n'y a pas de science de la nature, et donc pas de progrès de la science de la nature de Galilée à Einstein. C'est la justification métaphysique de notre prétention à savoir qui est contestée par Wittgenstein, et non la capacité du jeu de langage de l'enquête rationnelle à départager ce que nous savons de ce que nous ne savons pas, de manière satisfaisante (ou assez satisfaisante) dans toutes les situations où nous avons besoin de le faire. Nous devons donc renoncer, non à la science, mais à l'interprétation dogmatique du savoir ; réinterpréter ce que nous entendons par « science de la nature », et non répudier la présomption de connaissance.

L'effroi devant l'idée d'une « connaissance faillible » semble donc un faux problème, qui révèle surtout combien il est difficile de modifier l'image de la connaissance. Mais nous n'avons pas besoin d'une « connaissance infaillible absolument » pour rester fidèle à notre présomption de connaissance. Il suffit pour cela d'une détermination univoque du faux, et de méthodes d'enquête permettant d'améliorer ou d'affiner nos descriptions.

La résistance à la modification de notre image de la connaissance (résistance à quoi Wittgenstein fait souvent allusion) vient peut-être de ce que l'échec du fondationnalisme devrait conduire à une attitude pluraliste à l'égard des différents jeux de langage que nous rencontrons. Or ce pluralisme est difficile à assumer, parce qu'il interdit au langage de l'enquête rationnelle de revendiquer une valeur universelle dans l'absolu, et une autorité normative dans l'évaluation des discours auxquels il est confronté. Il semble que Cl. Tiercelin ne soit pas prête à un tel renoncement, et que ce soit là qu'elle situe le péril qu'elle nomme scepticisme ou relativisme. Et c'est parce que, au contraire,

Rorty accepte joyeusement ce qu'il appelle la contingence du langage, et donc de son propre langage rationnel et argumentatif, qu'il constitue la cible privilégiée des «parades pragmatistes» de Cl. Tiercelin. À mon sens, cette polémique récurrente contre Rorty affaiblit l'ouvrage, parce qu'elle reste beaucoup trop furtive pour être vraiment convaincante. Les positions de Rorty ne sont jamais présentées de manière complète et compréhensive, et ce qui en est dit ne leur rend pas du tout justice. Les critiques qui lui sont adressées sont sourdes à la générosité du ton et des idées de Rorty, et de toute façon elles sont trop rapides.

Bien évidemment, le désir de parer au relativisme ou d'atténuer le faillibilisme peut très bien se comprendre, il a des arguments en sa faveur. Cl. Tiercelin emprunte à Putnam un exemple intéressant : un énoncé comme «l'esclavage est un mal» ne devrait pas être considéré comme révisable. Le premier intérêt de l'exemple est de montrer que le terrain de l'éthique interdit le scepticisme de façade. Le lecteur de Quine accepte de gaieté de cœur l'hypothèse de la révision de « $2 + 2 = 4$ », mais c'est peut-être parce qu'il n'a qu'un rapport théorique (et non moral) à cette hypothèse, et qu'il ne considère pas sérieusement (dans le tout et dans les détails) le genre de bouleversement dans les connaissances qu'une telle révision envelopperait. Nous feignons d'accepter l'hypothèse, parce que nous sommes convaincus que cela ne peut pas arriver (même si nous ne pouvons démontrer cette conviction). Une telle feinte est impossible en éthique, parce que l'esclavage nous apparaît très possible, et qu'un affect nous attache au principe que Putnam veut fixer à jamais (c'est justement pourquoi Peirce dit que l'attitude morale s'oppose à l'attitude épistémique). En morale, nous sommes beaucoup plus prêts à défendre nos convictions, et leur caractère non révisable ou non négociable (indéconstructible, aurait dit Derrida). Cela ne nous rend cependant pas plus aptes à les démontrer sur le fondement d'évidences cartésiennes – même si elles sont solidement argumentées, «bien pesées». Ce qui nous attache à nos convictions morales n'est pas que «là, nous ne pouvons pas nous tromper».

Il faudrait donc examiner quel genre d'énoncés moraux nous tenons pour non révisables (donc universels et absolus). De plus, c'est aller trop vite que de supposer que la contingence du langage remet en cause l'existence d'obligations universelles, comme celle qui condamne l'esclavage. Le problème pour Rorty n'est pas l'universalisme, mais le genre d'universalisme : la contingence du langage est incompatible avec l'universalisme de surplomb (car celui-ci prétend constituer un langage définitif et complet exposant la nature des choses), mais pas avec l'universalisme latéral (Merleau-Ponty) et réitératif (Walzer), qui est un pluralisme. Un autre problème est de délimiter le domaine de ce que nous tenons pour universel et non révisable. On ne peut pas accorder le même statut à l'interdiction de l'esclavage et à l'interdiction des signes religieux dans le cadre de l'école laïque. Mais le genre de dogmatisme qui nous attache à nos convictions morales risque pourtant d'englober ces deux principes dans un même langage moral s'autorisant d'une idée universelle de l'homme (et de la femme), de sa liberté, de ses droits... L'exemple de l'esclavage est fait pour nous persuader que ce qui est le plus urgent, ce qui doit solliciter la responsabilité publique des philosophes, c'est toujours de

barrer la voie au relativisme, au scepticisme. Cette idée paraît pourtant bien discutable. Dans de nombreuses conjonctures, la responsabilité des philosophes pourrait bien être plutôt de plaider pour le pluralisme et le libéralisme intellectuel, et d'aiguiser le sens de la contingence de nos jeux de langage et de nos formes de vie. À ce titre, la lecture de Rorty (comme celle de Montaigne) me semble moins périlleuse que salubre. ■

P. L.

N.B. : à propos du pragmatisme, il faut saluer la publication, sous la direction de Jean-Pierre Cometti, d'un choix d'*Œuvres philosophiques* de John Dewey, en six volumes (Publications de l'Université de Pau, Farrago/Éditions Léo Scheer). Cette entreprise éditoriale commencée en 2002, et dont on espère qu'elle va se poursuivre et s'achever à bon train, est exemplaire (grande qualité des traductions, des introductions). La profondeur et en même temps la fraîcheur de la réflexion de Dewey sont un constant bonheur philosophique pour le lecteur.