

LA VALSE DES ÉTIQUETTES ET LA CHOSE EN SOI

Le but de mon exposé est d'essayer de montrer que l'adoption d'une théorie constructiviste de la vérité, analogue, mais non identique, à celle que développe Nelson Goodman, ne conduit pas nécessairement soit à une forme de pragmatisme, soit à une forme radicale d'idéalisme, en dépit de ce que suggèrent certaines formulations goodmaniennes et de ce que suggère plus directement encore la notion même d'une construction ou d'une fabrication symbolique ou cognitive du monde. L'idée que je voudrais établir est que même si l'on admet que nous faisons le monde en le pensant et que connaître, c'est, en un sens, faire ou fabriquer des faits, nous sommes en même temps obligés d'admettre, malgré ce que Goodman affirme, qu'il y a quelque chose que nous pensons ou construisons et quelque chose dont on peut décrire la structure ontologique d'une façon qui valent comme une sorte de justification ou de fondation réaliste du constructivisme. Autrement dit, je voudrais montrer, aussi paradoxal que cela puisse paraître, que le constructivisme peut être présenté comme une forme raffinée de réalisme et sans doute comme la seule forme acceptable d'une théorie externaliste de la vérité.

J'indique que je laisserai de côté, dans mon analyse, la thèse de Goodman selon laquelle il existe une pluralité de systèmes symboliques, les systèmes linguistiques ne jouissant d'aucun privilège logique et épistémique, et la thèse corrélatrice selon laquelle nous ne construisons pas seulement le monde mais des mondes. Cette thèse est chez lui un renfort important de son constructivisme, mais je pense qu'elle n'est pas nécessaire à l'adoption d'une théorie constructiviste de la vérité.

Je me concentrerai donc sur la théorie de la vérité des systèmes linguistiques, laissant de côté la connaissance par image ou par tout autre médium symbolique.

Qu'est-ce qu'une théorie philosophique de la vérité?

Je voudrais d'abord préciser rapidement ce que j'entends par « théorie de la vérité ».

Il me semble en effet qu'on peut entendre *trois* choses par l'expression « théorie de la vérité », parce qu'il y a trois problèmes distincts que l'on peut se poser à propos de la vérité :

1. Un premier problème est de définir le prédicat « vrai », c'est-à-dire de trouver le moyen de l'éliminer. Le prédicat « vrai » est, comme on le sait, un prédicat embarrassant, qui est impliqué dans la formulation de certains paradoxes célèbres et l'on comprend que l'on puisse désirer l'éliminer en le définissant. C'est à ce problème qu'on se confronte lorsqu'on réfléchit sur ce que signifie le mot « vrai » et c'est par exemple à ce problème que répond, à mon sens, la théorie de Tarski.

2. Un second problème, plus traditionnel, est de formuler un critère ou des critères du vrai, autrement dit de dégager les marques auxquelles on reconnaît le vrai. Un critère de vrai n'est évidemment pas une définition du vrai, pas plus qu'une symptomatologie médicale ne peut être confondue avec une étiologie. Quand on sait reconnaître la rougeole, on ne sait pas nécessairement ce qu'est la rougeole.

C'est par exemple à ce problème que répond, parmi mille autres, la *Recherche de la Vérité* de Malebranche.

3. Enfin, un troisième problème est, me semble-t-il, de décrire ce que c'est, pour une phrase, d'être vraie. Il ne s'agit plus ni du mot « vrai » et des particularités de son emploi, ni des critères du vrai, mais, pour employer un langage un peu compassé, de l'essence de la vérité. C'est un fait qu'il y a ou que nous croyons qu'il y a des phrases vraies et c'est un fait qui ne se confond pas avec le fait d'être une phrase, puisque toute phrase n'est pas vraie et qu'il en est de fausses. Il doit donc y avoir quelque chose en vertu de quoi une phrase est vraie plutôt que fausse, de même qu'il doit y avoir quelque chose en vertu de quoi une chose est bleue plutôt que rouge, ou est un homme plutôt qu'une femme.

Il me semble qu'une théorie philosophique de la vérité est une réponse à ce dernier problème et c'est en tous cas à ce seul problème que je vais m'intéresser ici.

Théories internalistes et théories externalistes de la vérité

Pour l'aborder, je partirai d'une phrase vraie quelconque, en l'occurrence: « les lapins ont de grandes oreilles », phrase dont je supposerai qu'on m'accordera qu'elle est vraie. Qu'est-ce que c'est, pour cette phrase, d'être vraie? Par quoi notamment cette phrase se distingue-t-elle de la phrase « les lapins ont de petites oreilles », dont j'admettrai qu'elle est une phrase fausse?

Comme on le sait, il existe deux grands types de réponses traditionnelles à cette question, que l'on peut qualifier les unes d'internalistes et les autres d'externalistes.

1. Une réponse internaliste décrira le fait que la phrase: « les lapins ont de grandes oreilles » est vraie comme le fait que nous sommes disposés à asserter cette phrase dans certaines circonstances, en l'occurrence si l'on nous présente un certain animal.

Plus précisément, puisqu'il arrive fort souvent que nous soyons disposés à asserter des phrases fausses, en les tenant pour vraies, une théorie internaliste de la vérité précisera que le fait pour une phrase d'être vrai, consiste, non dans le simple fait que nous sommes disposés à l'asserter, mais dans le fait normatif, que nous *devrions* être disposé à le faire.

Une théorie internaliste de la vérité s'efforcera donc de décrire la vérité, le fait qu'une phrase soit vraie plutôt que fausse, comme sa conformité *soit* avec certaines lois de fonctionnement de notre esprit *soit* avec certaines règles gouvernant nos jeux de langage. Le principal est que, pour ce genre de théories, la vérité d'une phrase ne consiste pas dans sa relation avec un monde ou une réalité extérieurs à l'esprit, mais qu'elle consiste dans la relation de cette phrase à l'esprit ou à la communauté des esprits, le problème étant seulement de savoir si l'esprit ou les esprits ont pour condition de fonctionnement des lois ou des règles, si les conditions d'assertabilité des phrases dépendent ou ne dépendent pas de nous.

Le point important est que lorsqu'on définit la vérité soit comme un coup correct dans un jeu de langage soit comme l'expression des

conditions subjectives de fonctionnement de notre entendement, on sépare fatalement la vérité de l'être et l'on se condamne à ne pouvoir donner aucun sens à l'idée d'une connaissance de la réalité.

2. C'est la raison pour laquelle, il me semble qu'une théorie internaliste de la vérité ne peut être qu'une solution de repli, à laquelle on doit consentir lorsqu'on croit ne pas pouvoir adopter une théorie externaliste de la vérité. Une réponse externaliste au problème de l'essence de la vérité décrira en effet le fait que la phrase « les lapins ont de grandes oreilles » est vraie, comme le fait que cette phrase possède une certaine relation, qu'elle soit de ressemblance, d'isomorphisme ou de dépendance causale, avec certains faits, certains objets, certains constituants du monde réel. Le fait que la phrase « les lapins ont de grandes oreilles » est vrai, c'est le fait que cette phrase possède une certaine relation avec un certain état de chose *extérieur* à l'esprit et *indépendant* de lui, ce qui implique évidemment que lorsque nous pensons une phrase de ce genre, nous connaissons la réalité avec laquelle elle est en relation.

À cette conception presque naturelle de la vérité, on peut toutefois faire au moins trois objections, dont il me semble cependant que la dernière seule, qui conduit, je vais le montrer, au constructivisme, est vraiment concluante.

1. La première objection, sur laquelle je passerai assez rapidement, est l'objection idéaliste classique, qui consiste à nier qu'il y ait un sens à parler d'objets ou d'états de choses extérieurs à l'esprit, parce qu'il n'y a rien qui soit extérieur à l'esprit. Le monde, ses objets, ses faits, est bâti dans l'étoffe de nos représentations. On est alors ramené à cette forme particulière d'internalisme qu'illustre exemplairement la doctrine de Kant, selon laquelle la vérité désigne un mode de production de nos représentations en accord avec les lois de fonctionnement de l'esprit ou les conditions de possibilité d'une conscience.

2. Le problème est que même si l'on écarte l'idéalisme, même si l'on pense qu'il y a une réalité extérieure à l'esprit, à laquelle nous avons accès, on peut encore rejeter la conception externaliste du vrai. On soutiendra cette fois que ce qui n'a pas de sens, ce n'est pas de parler d'objets et d'états de choses *extérieurs* à l'esprit, mais de parler d'objets ou d'états de choses, *indépendants* de l'esprit. Ce qu'on contestera, c'est moins la réalité du monde extérieur, que son indépendance à l'égard de nos systèmes conceptuels.

Le problème est que les raisons qu'on avance le plus souvent pour mettre en évidence la dépendance des faits vis-à-vis de nos concepts me paraissent insuffisantes.

a. Un premier type d'argument a, semble-t-il, également sa source chez Kant. Dans sa *Logique*, Kant écrit :

La vérité, dit-on, consiste dans l'accord de la connaissance avec l'objet. Selon cette simple définition de mot, ma connaissance doit donc s'accorder avec l'objet pour avoir valeur de vérité. Or, le seul moyen que j'ai de comparer l'objet avec ma connaissance, c'est que je le connaisse. Ainsi ma connaissance doit se confirmer elle-même¹.

Ce que Kant vise manifestement en formulant ce paradoxe, c'est une conséquence possible d'une conception externaliste du vrai. Cette conséquence serait que, si la vérité d'une phrase dépend de sa relation avec un état de chose, alors pour savoir si une phrase est vraie, il faut aller voir comment sont les choses. Or, on ne peut aller aux choses sans nos phrases. Donc on ne peut connaître qu'une phrase est vraie en la comparant avec le fait sans phrase qui lui correspond.

Cet argument est bien connu, mais il ne touche pas les théories externalistes du vrai, parce qu'il ne faut pas confondre, nous l'avons dit, le critère du vrai et la nature du vrai. Une chose est de savoir comment nous trions nos pensées et repérons nos pensées vraies, une autre est la question de savoir ce que c'est qu'une pensée vraie. Or, on peut être internaliste quant au critère du vrai, tout en étant externaliste quant à l'être du vrai. On peut le montrer à partir d'un petit apologue.

Imaginons un extraterrestre qui survolerait la Terre dans une soucoupe sans portes ni fenêtres. Dans sa cabine, des images s'affichent qu'il tient pour des images de la Terre. Mais il sait en même temps que sa soucoupe a été fabriquée par une entreprise appelée « le Grand Trompeur », dont il sait que les productions sont d'autant plus fourbes qu'elles ne le sont pas toujours. Notre monade extraterrestre devra donc trouver quelque moyen pour, en comparant les images qui défilent dans la cabine, détecter celles qui représentent des faits et celles qui ne lui montrent que des chimères. Ce faisant, notre voyageur est, par la force des choses, internaliste quant

1. AK IX, 49-50, trad. fr. Guillermit, Paris, Vrin, 1970, p. 54.

au critère du vrai, mais il n'est pas nécessairement internaliste quant à la nature du vrai, car il n'est pas obligé de croire qu'une image vraie, une image qui n'est pas une chimère, est une image qui est en accord avec les lois de fonctionnement d'une soucoupe non viciée. Il peut donc croire qu'une image vraie, quel que soit le moyen qu'il adopte pour la distinguer des fausses, est une image qui le met en présence des faits ou, pour parler comme Frege, dans sa première *Recherche Logique*, qui lui « ouvre le monde ».

b. On peut toutefois dériver du paradoxe mentionné par Kant un argument un peu différent visant celui-là explicitement une théorie externaliste de la nature du vrai et non la question de son critère. L'idée est cette fois que, pour donner un sens à une théorie externaliste du vrai, il faut pouvoir donner un sens à la notion même de faits, objets ou états de chose indépendant de l'esprit, que nous puissions ou non nous y rapporter effectivement. Or, nous ne pouvons citer ou mentionner aucun fait de ce genre, dès lors que les seuls faits ou états de chose que nous puissions mentionner sont des faits et états de choses conceptualisés. Parce que nous ne pouvons pas penser sans penser, parler sans parler, décrire un fait sans le décrire, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pas de sens à parler d'un fait indépendant de l'esprit, non conceptualisé ou non décrit et auquel nos concepts ou nos descriptions devraient s'accorder pour être vraies.

Cet argument a évidemment beaucoup de ressemblance avec l'argument de Berkeley, selon lequel il n'y a pas de sens à parler d'une réalité indépendante de l'esprit percevant, puisque nous ne pouvons accéder à une réalité qu'en la percevant et que nous ne saurions faire référence à un objet sans en avoir en nous-mêmes l'idée.

Cette ressemblance est telle que l'un et l'autre argument se réfutent de la même manière. Rien ne prouve en effet que les conditions subjectives nécessaires d'accès à un objet soient des conditions de l'être même de cet objet. De ce que nous ne pouvons pas ne pas percevoir un objet, il ne s'ensuit pas que son être consiste à être perçu. De la même manière, de ce que nous ne pouvons pas ne pas penser un objet sans le conceptualiser ou l'étiqueter, il ne s'ensuit pas que son être consiste à être étiqueté. Un lapin est certes toujours, dès que nous y pensons, ce qui tombe sous notre étiquette de « lapin », mais il ne s'ensuit pas que être un lapin consiste à être étiqueté « lapin ». De ce qu'un microscope électronique est nécessaire pour

percevoir une molécule, il ne s'ensuit pas qu'une molécule n'est que l'ombre portée de notre microscope. La conséquence serait bonne si l'on adoptait en principe une philosophie de type intuitionniste, au sens que Jules Vuillemin donne à ce terme. Dans ce cas, on pourrait inférer des conditions du connaître aux conditions de l'être. Mais si on refuse de le faire, rien ne permet d'inférer des conditions de la connaissance aux conditions de l'être et le fait que nous ne puissions accéder à des faits non conceptualisés n'implique nullement que les faits conceptualisés auxquels nous accédons dépendent dans leur être de nos concepts. Si connaître un objet, c'est l'étiqueter, il ne s'ensuit pas que être, pour cet objet, ce soit être étiqueté.

Le constructivisme et l'argument de la contingence de nos catégorisations

Pour montrer la dépendance des objets vis-à-vis de nos étiquettes, il faut un argument plus fort et en tous cas qui soit aussi neutre que possible vis-à-vis de telle ou telle option philosophique et j'appellerai cet argument l'argument de la contingence de nos catégorisations. Il consiste à mettre en évidence la dépendance des objets vis-à-vis de nos étiquettes, en montrant que les objets varient en même temps que varient nos systèmes d'étiquettes. Cet argument est notamment tiré des développements de Goodman sur blert et vleu et même si initialement ces variations conceptuelles ne servent pas à cela, Goodman l'exploite en ce sens dans ces derniers livres constructivistes.

Pour donner une idée de cet argument, je reviendrai à mon exemple de départ, à la phrase « les lapins ont de grandes oreilles ». Supposons qu'on nous apporte l'animal qui, selon l'externaliste, est une occurrence du fait qui rend vraie cette phrase. L'argument est que ce même animal pourrait aussi bien être une occurrence du fait qui rendrait vrai la phrase suivante: « les palins ont de grandes oreilles », un palin étant un membre de notre classe des lapins unis à celle des ânes. Ou même de la phrase, « les palins ont de grandes obeilles », une obeille étant un membre de notre classe des oreilles unie à celle des cuillères.

Or, une théorie externaliste du vrai paraît impliquer que l'on peut inférer du vrai à l'être, que s'il est vrai que les lapins ont de

grandes oreilles, alors cela implique, au moins, qu'il y a des lapins, des oreilles, des choses grandes et que c'est en vertu de la connexion ontologique de ces objets que la phrase est vraie.

Or, ce que l'argument suggère, c'est que ce qu'il y a dans le monde dépend de ce que nous disons qu'il y a. Ce qui se présente à nous, et dont la réalité extérieure n'est nullement en question, est lapin ou palin, oreille ou oseille, vert ou bleu selon les descriptions vraies que nous en donnons. Et bien sûr, ce qui change, ce n'est pas seulement le nom. C'est aussi et surtout le découpage, la délimitation de l'objet, le réseau de nos classes.

Cela veut donc dire que ce qui est dans le monde est fonction de nos descriptions vraies, puisque si l'on change nos descriptions vraies, le monde change avec. C'est un peu comme si l'on percevait, sur le sol, une tache noire anthropoïde. Nous aurions un instant la conviction qu'il y a dans le monde des taches noires anthropoïdes. Mais si nous bougions un peu nos bras, que nous nous déplaçons et voyions la tache noire épouser fidèlement nos mouvements et suivre pas à pas nos déplacements, nous aurions sans doute une tendance irrépressible à penser que cette tache, quoique présente hors de nous, n'est pas indépendante de nous.

L'idée est qu'il en va de même du monde. Si le monde change avec nos descriptions vraies, s'il est tantôt vert, tantôt bleu, s'il est tantôt lapin, tantôt palin, c'est que la vérité ne peut se définir comme une relation entre nos phrases et ce qu'il y a dans le monde, dès lors que ce qu'il y a dans le monde semble n'être que l'ombre portée de nos phrases.

Plus généralement, à toute description verbale vraie de la réalité, il est possible d'en substituer une autre qui opérera un réarrangement de ce que nous affirmons qu'il y a. Ces réarrangements peuvent prendre la forme d'une reclassification ou d'un relistage des objets, comme dans l'exemple précédent, mais ils peuvent aussi prendre plus radicalement la forme d'une redéfinition du mode d'être des objets. Ainsi, à toutes nos descriptions de la forme sujet/prédicat, nous pouvons substituer des descriptions de forme événementielle du type: « Chaque fois que ça lapine, ça oreille grandement. »

Quiconque croit que les lapins et les ânes ont de grandes oreilles devrait croire que les palins ont de grandes oreilles et quiconque croit que les lapins ont de grandes oreilles devrait croire que chaque fois que ça lapine, ça oreille grandement. Ce qui permet d'inférer, si

on admet le critère fré géen d'identité des pensées, que nous avons affaire aux mêmes pensées. Or, si nous avons affaire aux mêmes pensées, nous n'avons manifestement pas affaire au même monde, dès lors que ni les objets ni les faits ne sont les mêmes. D'où l'on infère que si le monde change avec nos descriptions vraies, c'est qu'il est en quelque façon dépendant d'elles et qu'il n'est donc pas possible de définir la vérité de nos descriptions comme leur relation avec des objets ou états de choses qui manifestement dépendent d'elles, qui manifestement sont faits ou construits par elles.

Quelques objections à l'encontre de cet argument

Cet argument suppose toutefois, pour être accepté, au moins deux conditions que je voudrais rapidement mentionner.

1. On pourrait d'abord objecter que nous voyons des lapins et des ânes, et non des palins, que nous percevons des différences entre eux et que par conséquent les objets possèdent une certaine présence et une certaine évidence perceptive antéprédicative. La réponse du constructiviste est que nous voyons ce que nous croyons, qu'il n'y a pas de regard innocent, que percevoir c'est juger et donc étiqueter. L'argument constructiviste a pour condition d'acceptabilité une thèse générale sur la nature de la perception, que nous ne discuterons pas ici et qui fait de la perception un processus épistémique, ce qui, je l'indique en passant, est parfaitement compatible avec un réalisme direct.

2. Une autre objection, plus redoutable en un sens parce qu'elle accroît encore le prix du constructivisme est que même si on admet la thèse qui lie notre conscience sensible d'un objet avec l'étiquetage de cet objet, il ne s'ensuit pas que nos étiquetages soient contingents. On peut certes toujours forger des catégorisations alternatives et expliquer que nous pourrions percevoir un autre monde, il n'en reste pas moins que nous avons tel système de catégorisation plutôt que tel autre et qu'il doit y avoir une raison pour laquelle nous avons celui-ci et pas un autre. Or, étiqueter c'est fixer, isoler une différence qui est en même temps une ressemblance. Une étiquette opère nécessairement un classement et un objet n'est jamais qu'un élément dans une classe. Or, on ne saurait construire une classe sans isoler une différence qui est en même temps une ressemblance. On peut dès lors soutenir que si nous disposons de

tel système d'étiquettes plutôt que de tel autre, c'est qu'il y a certaines différences/ressemblances qui jouissent d'une prégnance naturelle et dessinent ce que Lewis appelle des classes d'élites.

Précisons bien le sens de cet argument, qui nous semble l'objection la plus forte que l'on puisse faire au constructivisme. Il ne s'agit pas d'en revenir à la naïve assertion qu'il existe des essences ou des classes naturelles que nous saisirions par une manière d'intuition intellectuelle et qui seraient quelque chose comme les idées selon lesquelles Dieu aurait créé le monde. Si Dieu a créé le monde, il l'a fait sans y penser. On admet donc, comme le faisait déjà Locke dans son essai, que sont données des différences ou, devrait-on plutôt dire, puisque la notion de différence implique celle de comparaison et donc une réflexion, des saillances impressives. Or, comme Locke déjà le remarquait, on peut sur cette base bâtir diverses sortes d'espèces naturelles et l'argument que nous évoquons ne nie nullement que l'on puisse catégoriser en blert ou en palin. Ce qu'il affirme, c'est qu'il y a un fondement ontologique au fait que nous ayons procédé à telle catégorisation plutôt qu'à telle autre.

La réponse du constructiviste à cet argument est qu'il est difficile de démêler sur ce point l'ontologique du pragmatique. Nous disposons d'exemples, empruntés aussi bien au monde animal qu'aux cultures et langues humaines, qui attestent que la contingence des catégorisations n'est pas seulement un artifice contrefactuel, mais un fait repérable. On connaît sur ce point, par exemple, les ressources qu'offrent la comparaison de la division linguistique du spectre des couleurs dans différentes langues. D'autre part, la différence qu'a isolé Goodman entre prédicats projectibles et non-projectibles jointe à l'intérêt que l'on se sait avoir pour la projection, renforce l'idée que nos catégorisations semblent moins répondre à une évidence ou à une intensité impressive (laquelle pourrait d'ailleurs être liée à la complexion de nos organes) qu'à diverses nécessités pragmatiques, pour ne pas parler de toutes les contingences pures. Tout cela renforce l'idée qu'une classe d'élite pourrait n'être qu'une prégnance pragmatique ou cela suggère du moins que tant qu'on ne possédera pas de critère décisif pour départager sur ce point l'ontologique du pragmatique ou du physiologique, on ne pourra disposer d'un argument solide pour contrer le choix constructiviste en faveur d'une solution « subjectiviste », autrement dit en faveur de l'idée que nos étiquetages ne répondent qu'à des contraintes d'ordre interne.

Le constructivisme est-il fatal à l'externalisme?

J'en viens maintenant aux conséquences de l'adoption d'une position de ce genre sur la question de la nature de la vérité.

Au premier abord, une telle position semble fatale à une conception externaliste du vrai. Il n'y a guère de sens à définir la vérité comme une relation entre nos phrases vraies et des faits puisque ces faits sont fabriqués par nos phrases vraies. Comme y insiste Goodman, le constructivisme est fatal à l'idée d'un monde *ready-made* et puisqu'une conception externaliste du vrai semble présupposer l'existence d'un monde *ready-made*, l'adoption d'une théorie constructiviste de la connaissance obligerait à se replier vers des théories internalistes du vrai.

Le paradoxe est toutefois, comme Goodman y insiste, que le constructivisme n'implique pas que tout soit permis. Si, par exemple, nous construisons le fait que les lapins ont de grandes oreilles, nous ne pouvons construire le fait que les lapins ont de petites oreilles. Toutefois, il semble qu'aux yeux de Goodman, ce qui vient limiter notre pouvoir créateur n'est pas le monde extérieur. Goodman a le sentiment qu'il serait contradictoire de soutenir d'une part que nous construisons le monde en l'étiquetant et d'autre part que le monde exerce une contrainte sur nos étiquetages. Comment ce qui n'est pas pourrait-il faire quelque chose, comment le néant pourrait-il avoir des propriétés?

À notre sens, il est toutefois possible de rendre le constructivisme compatible avec une certaine forme d'externalisme, d'admettre, autrement dit, que les contraintes qui pèsent sur la fabrication des faits ne sont pas seulement d'ordre interne, exprimant soit des règles de nos jeux de construction linguistique soit des nécessités pragmatiques ou physiologiques. Notre argument est que si le constructivisme interdit d'inférer du vrai à l'être, il n'interdit pas et même oblige à inférer du faux à l'être.

Pour le montrer, nous partirons d'une formule de Goodman, paradoxale à souhait et où se résume l'atmosphère très protagonassienne de sa philosophie. Dans *Of mind and others matters*, Goodman écrit :

Je pense que, en un sens qui est parfaitement clair, les choses sont blanches parce qu'elles sont ainsi nommées et que l'application d'un prédicat unaire à plusieurs choses ne réclame aucune propriété subsistante et que le prédicat classe (et je devrais même dire *fait*)

et parfois ordonne des individus plutôt qu'il ne nomme des propriétés ou dénote des classes ou séries ².

Il convient, nous semble-t-il, de bien entendre cette formule et, notamment, de bien distinguer l'idée que Goodman énonce de celle qui consisterait à affirmer que nos étiquettes créent la substance du monde. Le constructivisme n'a rien à voir, nous l'avons souligné, avec l'idéalisme classique. Le problème n'est pas de savoir si le blanc est une apparence subjective, formé par l'esprit ou bien une entité extérieure à l'esprit et appartenant au monde extérieur. Le problème n'est pas de savoir s'il y a un monde extérieur à nous ou bien si ce à quoi nous avons affaire consiste seulement en représentations de notre esprit. Ce n'est pas nous l'avons dit sur l'être du monde que l'on s'interroge, mais sur sa quiddité, sur ce qu'il y a.

Ce que la formule de Goodman énonce, c'est que nous faisons ce qu'il y a en l'étiquetant et qu'en conséquence être blanc, c'est être étiqueté blanc. Cela ne veut pas dire que nous faisons la couleur blanche, que nos étiquettes sont des pots de peinture, mais cela veut dire que nous faisons que nous nous arrêtons sur cette région du spectre des couleurs, que nous tenons qu'il y a dans le monde des choses blanches et d'autres qui ne le sont pas. Et si l'on précise qu'en outre, notre perception est guidée par nos étiquettes et que le blanc est une qualité sensible, alors on comprend que nous faisons le blanc jusqu'à un point assez avancé, incluant notre conscience sensible.

Ce qui choque toutefois dans la formule de Goodman, c'est que, prise au pied de la lettre, elle semble impliquer qu'il suffirait de nommer une chose « rouge » pour la rendre rouge et qu'il suffirait au paysan de nommer « pluie » les rayons du soleil pour arroser son champ. N'est-ce pas là adhérer à une philosophie de manitous? L'absurdité de telles conséquences montre que ce n'est manifestement pas ainsi qu'il faut comprendre l'affirmation selon laquelle une chose est blanche parce qu'elle est étiquetée « blanche ». L'alternative n'est pas en effet un autre nom de couleur ou un autre membre du même « schème », selon l'expression de Goodman, c'est-à-dire un terme syntaxiquement substituable au précédent mais sémantiquement contraire ou alternatif. L'alternative est plutôt une autre classification ou un autre schème qui, en délimitant autrement

2. Nelson Goodman, *Of mind and other matters*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1984, p. 50.

le champ perceptif visuel, regrouperait par exemple sous une même étiquette ce que « blanc » dénote avec ce que « gris » dénote (« bris »). Une étiquette ne va en effet jamais seule et se trouve toujours solidaire d'un réseau d'autres étiquettes. Je cite ici Goodman et Elgin, dans le premier chapitre de *Reconceptions en philosophie et dans d'autres arts*:

Habituellement, [une] étiquette appartient à une famille d'alternatives qui classent collectivement les objets d'un champ. Une telle famille d'alternatives peut être appelé un schème et les objets qu'elle classe son domaine (*realm*). « Si bémol » appartient ainsi à un schème qui ordonne le domaine des tons musicaux et « éléphant » à un schème qui ordonne le domaine des animaux ³.

Lorsqu'il est dit que la neige est blanche, parce qu'elle est étiquetée « blanche », ce à quoi l'on songe n'est donc pas au fait que la neige pourrait être bleue, si on l'étiquetait « bleue », mais au fait qu'elle pourrait être blache ou violanche si l'on reschématissait l'ensemble du domaine des couleurs. Par contre, à l'intérieur du schème qui fait que la neige est blanche, il serait évidemment faux de dire que la neige est noire.

Si nous sommes donc libres, jusqu'à un certain point, de créer des schèmes, de les reprendre, de les reformer, nous ne sommes manifestement pas libres, à l'intérieur d'un schème fixé, de procéder à n'importe quel étiquetage. Il y a dans ce cas manifestement des descriptions fausses et même le constructiviste doit reconnaître que la neige n'est pas noire quoiqu'il soit fort possible de soutenir qu'elle n'est pas blanche mais blache.

Le problème est alors de comprendre comment le faux est possible. Il est évidemment exclu d'expliquer le faux en arguant qu'il n'y a dans le monde aucun fait correspondant à notre phrase fausse. C'est nous qui faisons les faits, c'est nous qui faisons le fait que la neige est blanche ou que les lapins ont de grandes oreilles. Le faux ne peut donc s'expliquer par l'existence de faits *ready-made* qui excluraient ce qu'énonce la phrase fausse.

Par contre, ce qu'on peut dire, c'est que le faux s'explique par ce que nous avons fait. Ce qui explique le faux, c'est que, une fois

3. N. Goodman, C. Z. Elgin, *Reconceptions in Philosophy and other Arts and Sciences*, Indianapolis – Cambridge, Hackett Publishing Company, 1988, trad. fr. J.-P. Cozzetti, R. Pouivet, Paris, PUF, 1994.

que nous avons fait que p , nous ne pouvons plus faire que $non-p$. Une fois que nous avons fait que la neige est blanche, nous ne pouvons plus faire que la neige est noire.

Nous avons un schème dans lequel les objets peuvent être ou blancs ou noirs. Nous pourrions très bien avoir un schème dans lequel les objets seraient ou blars ou vlancs et il se pourrait que l'un et l'autre schème ne classent pas identiquement les objets, deux objets pouvant être dans la même classe des objets blancs, mais séparés en blars et vlancs dans l'autre schème. Il y aurait toutefois quelque chose de commun à nos deux schèmes. C'est que si un objet est blanc, il est faux qu'il est noir et si un objet est blar, il est faux qu'il est vlar.

On peut donc distinguer ainsi ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous. Ce qui dépend de nous, ce qui constitue par conséquent l'unité de fabrication autant que de choix, ce n'est jamais une étiquette ou sa contradictoire, mais un système d'étiquettes ou un autre. L'unité de variabilité, l'élément que l'on fait varier, c'est donc le système des objets. On peut changer l'ameublement ontologique et idéologique ultime du monde et le monde change avec. C'est l'ombre qui bouge avec nous et nous conduit à inférer sa « subjectivité ». Par contre, ce qui ne dépend pas de nous, c'est que, à l'intérieur de tel ou tel schème, telle chose tombe sous P ou tombe sous $non-P$. C'est un fait que, quel que système qu'on choisisse, il doit être consistant et ne pas permettre aussi bien p que $non-p$.

La question est donc: que signifie cette consistance? Comment interpréter le fait que si, dans un certain schème, nous avons fait que P , nous ne sommes plus libres de faire que $non-P$?

On pourrait être tenté de dire, et il semble que ce soit la position de Goodman, que cette consistance est un réquisit interne: nous n'acceptons que des mondes consistants. C'est une règle de nos jeux de constructions.

Mais le problème est: pourrait-on accepter un monde inconsistant ?

On dira peut-être qu'un monde inconsistant heurterait simplement nos principes les mieux enracinés (*entrenched*). Or, on pourrait accepter un monde en blert et vleur si l'on renonçait à faire des inductions. On pourrait imaginer une conversion de l'humanité à la philosophie d'Aristippe: *carpe diem*. Dans une telle communauté, les schèmes favorisant les inductions ne jouiraient donc d'aucune espèce de privilège. On peut donc concevoir ici que le critère de

projectibilité qui nous fait accepter des schèmes permettant la projection plutôt que des schèmes ne la permettant pas constitue un réquisit interne, une règle traduisant une préférence pragmatique pour des mondes permettant de s'assurer de l'avenir.

Mais peut-il en aller de la consistance comme de la projectibilité ? Pourrait-on concevoir un monde dans lequel le cinabre serait tantôt blert tantôt reu ? Un monde dans lequel la neige serait à la fois blanche et noire, en donnant aux étiquettes « blanche » et « noire » l'extension qui est désormais la leur ?

La réponse me semble manifestement négative, et ce pour au moins deux raisons, dont une me paraît décisive.

La première raison avait déjà été dégagée par Aristote, dans sa tentative de réfutation de Protagoras : le principe de non-contradiction est la condition pour qu'un langage soit informatif. Un langage qui permettrait que à la fois, en même temps et sous le même rapport, *P* et *Non-P*, ne dirait rien.

Toutefois, c'est là n'invoquer qu'une simple loi de fonctionnement de notre entendement. Ce n'est pas une règle arbitraire, culturelle par exemple, mais une loi nécessaire. Toutefois cela reste une loi subjective et, à ce titre, nous ne sommes pas sorti de l'internalisme.

Mais il y a encore une autre raison qui peut expliquer que nous pouvons construire des mondes inconsistants, raison qui va peut-être réussir à nous faire sortir de nous même et nous faire entendre la Voix Sourde de l'Être.

Construire, au moyen d'étiquettes linguistiques, c'est classer. Une étiquette classe. Toutes sortes de classements sont possibles. Il n'y a ni essences ni classes d'élite qui nous imposeraient nos classements. Mais on ne saurait classer, nous l'avons déjà remarqué, sans isoler des ressemblances et des différences. Sans doute faut-il admettre qu'une étiquette fait une classe de ressemblance. Comme le dit encore Goodman, il n'est rien qu'on ne puisse classer avec n'importe quelle autre chose. Il n'y a pas de ressemblances naturelles ou ontologiquement plus prégnantes que d'autres et n'importe quoi peut ressembler à n'importe quoi et partant être classé avec n'importe quoi et servir ainsi à fabriquer des objets.

Seulement, il n'arrive jamais, dans aucun monde, que chaque objet que l'on fait soit une manière de Dieu, réunissant en lui-même la totalité de tous les traits étiquetables, de telle sorte que tout ce qui peut se dire de l'un puisse se dire de l'autre. Si n'importe quoi peut être classé avec n'importe quoi, ce n'est pas que n'importe

quoi possède toujours tous les traits étiquetables, mais c'est qu'il se trouve toujours au moins un trait en commun entre deux positions. Mais il y a en même temps au moins toujours une position qui ne possède pas un trait que deux autres possèdent en commun.

Cela veut donc dire que si, à l'intérieur d'un schème que nous avons fait, nous ne pouvons plus construire à notre guise, la raison n'est pas seulement que cela violerait une loi de fonctionnement de notre esprit, mais que cela nous est en outre simplement rendu impossible par l'effective distribution des traits qui sont la cause occasionnelle de nos classements. Si nous faisons les domaines d'objets et de faits, en y appliquant des schèmes d'étiquettes, nous subissons cependant au moins une contrainte externe: c'est celle qui naît du fait que les traits qu'isolent nos étiquettes forment des réseaux qui commandent l'architecture de nos systèmes d'étiquettes. Une étiquette isole une série de traits singuliers et les rend ressemblant. Il est toutes sortes de traits, beaucoup plus que nos étiquettes en isolent. Mais il ne se trouve jamais que tous les traits isolables soient coprésents en tous points. Si nous pouvons isoler une différence ou une autre, si nos étiquettes isolent tel trait classifiant ou tel autre, nous ne faisons pas le réseau de ces étiquettes, le graphe qu'elles forment et qui commandent l'architecture de nos systèmes d'étiquettes.

La question est maintenant: qu'est-ce qui prouve cette thèse? Comment sait-on que les traits qui tracent le parcours de nos étiquettes forment des réseaux qui pré-dessinent le parcours? Qu'est-ce qui prouve que le parcours d'une étiquette n'est pas produit par cette étiquette?

Deux arguments:

1. Le premier apagogique, analogue à celui qui permet à Kant d'introduire sa chose en soi. Si on ne pense pas ce réseau, on ne peut échapper à l'argument de Wittgenstein selon lequel ce qui règle le parcours de nos étiquettes, c'est le consensus de la communauté. L'autre alternative serait de revenir aux essences, mais personne d'honnête n'y consentira.

2. Un argument plus direct peut être tiré d'un usage du principe des indiscernables: si tous les traits sont coprésents en tous points, si tous les points sont des dieux ou un idéal transcendantal, alors il n'y a aucune raison pour laquelle nous classons ceci avec cela.

On dira que c'est en revenir à l'idée de classes d'élite et violer l'idée que n'importe quoi peut être classé avec n'importe quoi. Mais si n'importe quoi peut aller avec n'importe quoi, ce n'est pas parce

que chaque position a tous les traits mais qu'il y a un trait commun à n'importe quel couple de positions.

Appelons *accidents singuliers*, pour reprendre le vocabulaire de la métaphysique classique, ce qui sert de point d'appui à nos classements. Une théorie constructiviste du vrai qui voudrait s'expliquer la limitation de son pouvoir constructif devrait donc poser qu'il y a un socle des mondes, formé par une trame d'accidents singuliers. Un accident singulier n'est ni un objet, ni un fait, ni une essence. Si le monde est l'ensemble des objets ou l'ensemble des faits, et si le monde est en même temps la référence de nos phrases, il reste vrai de dire que la vérité n'est pas la conformité de nos phrases à un monde *ready-made*. Le monde est fait en même temps que nos versions vraies. Ce qui est *ready-made* par contre, c'est la trame des accidents singuliers qui sert d'assise à nos mondes possibles. C'est là, en un sens, la chose en soi, parce qu'il n'est évidemment rien possible d'en dire. Dire, c'est étiqueter, c'est-à-dire faire des objets, des classes d'objets et un accident n'est pas une classe d'objets. Un accident est ce qui sert à dire mais ne peut être dit.

Toutefois, nous pouvons, sans contradiction, décrire ce qui rend nos mondes possibles et exerce sur eux une contrainte à la marge, contrainte qui se manifeste dans le fait que lorsque nous avons fait un monde nous ne pouvons plus y faire n'importe quoi, même si nous aurions pu en faire un autre. Les accidents ne dictent ni nos systèmes d'objets, ni nos ensembles de vérités ou de faits, mais seulement le caractère ordonné de nos mondes, la manière dont, dans un schème donné, un domaine se trouve ordonné.

Le fait que nous fassions les mondes et que nous jouissions ce faisant d'une certaine liberté trouve en même temps son explication. La variabilité des étiquetages s'explique par l'existence d'une certaine disproportion entre nos ressources conceptuelles et la richesse de la réalité. Il y a plus de ressemblances ou de similitudes dans la réalité que nos langages ne peuvent en étiqueter. On s'arrête fatalement sur certaines similitudes, les plus grossières ou les plus proches de nos besoins, puis, à mesure que notre regard s'aiguise et que notre attention s'affine, on accroît ou rend plus complexes nos réseaux d'étiquettes. Ce faisant a) nos ressources symboliques étant finies tandis que les ressemblances objectives sont infinies, on a bien le sentiment d'une certaine liberté dans nos étiquetages, le sentiment de pouvoir en modifier le dessin général mais b) on se borne bien toujours à découvrir un *infini ready-made*.

Goodman dit que la vérité ne pouvant plus être définie comme l'accord avec un monde *ready-made*, il faudrait plutôt penser la différence entre le vrai et le faux par analogie avec la différence entre un puzzle dont les pièces s'ajustent et un puzzle dont les pièces ne s'ajustent pas. Cette image laisse dans le flou la nature des pièces. On osera donc une autre image, celle de ces jeux de dessin pour enfants où des dizaines de petites croix sont réparties sur la page que l'enfant doit relier et dont il voit se dégager une forme familière. On imaginera un jeu plus complexe où un nombre indéfini de croix formeraient l'assise d'un nombre également indéfini de formes, la difficulté étant de relier ensemble celles qui appartiendraient à la même forme, mais que rien ne permettrait de distinguer, sinon nos essais et erreurs.

Les croix sont nos accidents singuliers, les formes sont des mondes, les essais et erreurs nos mises à l'épreuve des mondes. Les formes que nous isolons ne sont qu'un petit nombre des formes possibles, celles qui deviendront familières parce qu'elles furent les premières que nous ayons commencé à isoler. Et si ces formes ne peuvent surgir que du fait des traits que nous traçons entre les croix, si ces formes n'ont à ce titre de réalité qu'en vertu de nos opérations graphiques, elles trouvent bien leur pré-condition dans l'architecture des croix, même si cette architecture ne nous est connue qu'à la faveur et au travers des formes que nous traçons.

Une métaphysique minimale des accidents singuliers est donc la condition propre à rendre le constructivisme compatible avec une forme elle-même minimale d'externalisme, ce qui implique que le parti adopté, semble-t-il, par Goodman, de donner une tournure pragmatiste au constructivisme, n'est qu'un parti et non la conséquence nécessaire de l'adoption d'une théorie constructiviste de la connaissance.

C'est donc

la divinité qui doit être la mesure de toutes choses, au degré suprême, et beaucoup plus, je pense, que ne l'est, prétend-on, l'homme⁴.

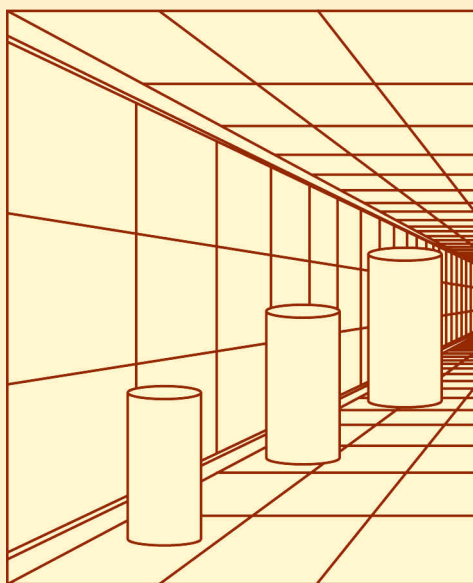
Stéphane CHAUVIER

Université de Caen

4. Platon, *Lois*, 716c.

Cahiers de Philosophie
de l'Université de Caen

Philosophie analytique



1997-1998 N° 31-32

Presses Universitaires de Caen