

# Raisons et vérité

*De quelques leçons que l'on peut tirer de la philosophie de Jacques Bouveresse (II)*

---

Jean-Jacques Rosat

Mars 2015

---

Je partirai ce soir de la maxime kantienne des Lumières : « Aie le courage de te servir de ta propre raison. » Que dit cette maxime ? Elle dit que la raison est une capacité dont dispose chaque être humain, et qu'il peut s'en servir ou non. Cela dépend de sa volonté : « Aie le courage ! Ose ! ». C'est pourquoi Bouveresse préfère généralement la version ironique qu'en a donnée Lichtenberg.

Une des applications les plus étranges que l'homme ait fait de la raison est sans doute celle de considérer comme un chef d'œuvre le fait de ne pas s'en servir, et, né ainsi avec des ailes, de les couper et de se laisser tomber comme cela du premier clocher venu<sup>1</sup>.

Cette capacité est irréductiblement personnelle : *ta propre raison*. C'est moi qui me sers de *ma* raison. Aucune puissance – intellectuelle, politique, religieuse, morale, philosophique – ni personne d'autre ne peut le faire à ma place.

Mais en quoi consiste cette capacité ? La raison, c'est la capacité dont dispose chaque être humain de poser la question « pourquoi ? » et d'y répondre en donnant des raisons. Ici, il y a deux concepts de raison qui doivent être soigneusement distingués, deux jeux de langage très différents.



## ***1. La relation logique des raisons justificatives à la vérité***

### **1.1. Raisons explicatives et raisons justificatives**

On peut se demander pourquoi tel état de choses existe, tel fait s'est produit, tel événement a eu lieu. On répond alors en donnant des *raisons explicatives*, c'est-à-dire en cherchant et en trouvant les *causes* qui ont déterminé que tel état de chose existe (plutôt qu'un autre), que tel fait s'est produit (plutôt qu'un autre), que tel événement a eu lieu (plutôt qu'un autre).

On peut se demander aussi pourquoi quelqu'un (à commencer par soi-même) croit ce qu'il croit (au sens de : pourquoi il tient pour vrai ce qu'il tient pour vrai) ou bien pourquoi quelqu'un (à commencer par soi-même) agit comme il agit. Mais, dans le cas des croyances et des actions, il y a deux sortes de *pourquoi* et deux sortes de réponses. On peut se demander, comme dans les cas précédents, ce qui est *la cause du fait* que X a telle croyance ou ce qui est la cause du fait que X s'est conduit de telle façon : on demande alors simplement les raisons explicatives de sa croyance ou de

---

1. Lichtenberg, cité par Bouveresse, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit. Dix études sur Robert Musil*, Le Seuil, 2001, p. 77.

sa conduite. Cependant, quand X croit que C (c'est-à-dire croit que C est vrai), on peut aussi demander ce qui *justifie* que quelqu'un (lui ou un autre) tienne C pour vrai. Et quand X accomplit l'action A, on peut également se demander ce qui justifie (techniquement, politiquement, moralement, esthétiquement, etc.) que quelqu'un, dans sa situation, agisse comme il agit. On cherche alors non pas des raisons *explicatives* mais des raisons *justificatives*.

Bouveresse a consacré une part considérable de ses efforts et de son œuvre à clarifier les concepts que nous utilisons dans ces deux jeux de langage. Premièrement, s'agissant de la causalité, il assume, notamment dans ses travaux sur Leibniz, sur Boltzmann, sur Musil (sans oublier ses textes sur Bourdieu), une conception déterministe qui (pour aller vite), d'une part intègre l'existence de hasards objectifs dans la nature et dans l'histoire (qui accepte donc le caractère probabiliste des lois de la physique moderne et la contingence radicale des événements historique), mais, d'autre part, résiste à l'irrationalisme contemporain et à l'indéterminisme (y compris quand celui-ci est défendu par un rationaliste affiché comme Popper). Deuxièmement, à la dualité des causes et des raisons de l'action, il a consacré notamment un livre sur Wittgenstein lecteur de Freud et un important essai « La "causalité" des raisons ». Mais c'est à ce qu'il a écrit sur les raisons de la croyance que je me concentrerai aujourd'hui, et, plus précisément, aux relations entre raison justificative et vérité.

D'une manière générale, la *justification* est une relation à trois termes. Pour le dire très sommairement :

[1] On *justifie* quelque chose : une croyance, une assertion descriptive, une action, un jugement technique, moral, politique, esthétique ;

[2] On justifie *eu égard à* quelque chose : la vérité de la croyance, l'efficacité de l'action, son utilité, sa finalité (le bien, la liberté, l'égalité ou la solidarité, la beauté, etc.), etc.

[3] On justifie *à partir de* quelque chose : généralement, à partir d'une combinaison de croyances, d'une part, et de normes, de critères et des modèle de justification, d'autre part.

Dans la première partie de mon exposé, je traiterai principalement du « eu égard à quoi », autrement dit de la relation entre les raisons des croyances et la vérité ; dans un deuxième temps, je traiterai davantage du « à partir de quoi », c'est-à-dire des normes et des critères de justification en matière de vérité.

Commençons par clarifier la distinction entre raisons explicatives (ou causes) et raisons justificatives. Bouveresse l'affirme clairement :

La distinction entre les causes psychologiques, psychanalytiques et autres de la croyance et de l'action et les raisons objectives qui les justifient est le postulat de base sur lequel repose toute espèce de rationalisme<sup>2</sup>.

Cette différence logique décisive, dont tout découle, a été clairement posée par Frege (une fois de plus). Celui-ci écrit :

Les causes qui provoquent simplement le jugement [...] peuvent conduire aussi bien à l'erreur qu'à la vérité ; elles n'ont pas du tout de relation interne à la vérité ; elles se comportent de façon indifférente par rapport à l'opposition du vrai et du faux<sup>3</sup>.

À la différence des causes [explique Bouveresse commentant Frege], les raisons ont une relation interne à la vérité et peuvent justifier la croyance parce qu'elles garantissent la vérité de la proposition qui est crue ou, en tout cas, augmentent sérieusement ses chances d'être vraie<sup>4</sup>.

2. Bouveresse, *Le philosophe chez les autophages*, Minuit, 1984, p. 98

3. Frege, cité par Bouveresse dans « La "causalité" des raisons » [1992], *Essais III*, Agone, 2003, p. 159.

4. Bouveresse, « La "causalité" des raisons », p. 161.

Cette relation interne à la vérité est ce qui fait de ces raisons justificatives des raisons objectives. Comme Bouveresse encore le précise :

Bien qu'elles n'agissent qu'en devenant à un moment donné des raisons pour quelqu'un, [les raisons] sont en elles-mêmes impersonnelles et indépendantes des circonstances, du lieu et du moment<sup>5</sup>.

## 1.2. Les causes et les raisons. Trois exemples

Prenons tout de suite quelques exemples pour clarifier et justifier ceci.

*1<sup>er</sup> exemple.* Pourquoi les enfants croient-ils au Père Noël ? En posant cette question, on ne cherche pas à savoir si les enfants sont justifiés de croire au Père Noël, puisque cette croyance est notoirement fausse. On cherche à savoir quelles causes expliquent le fait qu'ils y croient. La réponse invoquera, par exemple, des causes socio-culturelles (la tradition qui, dans notre pays, veut que les adultes racontent cette histoire aux enfants) ou des causes psychologiques (la crédulité des humains en général, et des enfants en particulier, face à des récits agréables et merveilleux). Ce sont des raisons explicatives, données en 3<sup>ème</sup> personne, du point de vue de l'observateur.

Mais on peut aussi chercher à savoir si, aux yeux des enfants eux-mêmes, il n'existe pas des raisons qui les justifient de croire au Père Noël, des raisons qu'ils auraient en 1<sup>ère</sup> personne. Si on demande à un enfant, « et toi, pourquoi crois-tu au Père Noël ? », il répondra peut-être « je lui ai écrit, il m'a répondu » ou « j'ai été photographié avec lui devant la devanture d'un magasin ». Dans quelle mesure les réponses de ce genre sont-elles tout à fait sincères ? Il est possible que l'enfant soit plus ou moins de mauvaise foi, et sache (d'une certaine manière) que ce sont des histoires mais ne veuille rien en savoir. C'est une question fort intéressante pour le psychologue, qui soulève d'ailleurs pour le philosophe des problèmes conceptuels également intéressants. Mais, quelque réponse qu'on lui apporte, on doit admettre que ces raisons invoquées par l'enfant ne justifient rien du tout ; ce sont objectivement de mauvaises raisons, puisqu'elles reposent sur des croyances fausses : l'enfant ignore qu'il existe un service de la Poste chargé de répondre aux lettres au Père Noël, et que des jeunes gens sont payés pour se déguiser et se faire photographier avec les bambins. Les raisons invoquées par l'enfant ne valent pas un clou. À proprement parler, ce ne sont même pas des raisons. Juste des illusions de raisons. On peut seulement les convertir en raisons explicatives, en 3<sup>ème</sup> personne : l'enfant croit au Père Noël parce qu'il croit (à tort) que celui-ci a répondu à sa lettre.

*2<sup>ème</sup> exemple.* Pourquoi croyons-nous que le théorème d'Archimède est vrai ? En posant cette question, nous ne cherchons pas simplement à expliquer le fait que nous le croyons vrai ; nous cherchons à savoir ce qui nous justifie de le croire vrai ; nous cherchons des raisons qui aient une relation interne à la vérité de ce théorème. La réponse est (très grossièrement) que, d'une part, il existe d'innombrables expériences, mesures et calculs, accompagnés de raisonnements, qui confirment ce théorème, et que, d'autre part, on n'a jamais relevé le moindre contre-exemple. Nous avons donc toutes les raisons de tenir ce théorème pour vrai, et aucune d'en douter. On remarquera qu'aucune de ces raisons ne relève de considérations culturelles, sociologiques, psychologiques ou autres, ni de quoi que ce soit qui ne reposerait pas sur l'expérience, la mesure, le calcul et le raisonnement, qui sont des capacités cognitives humaines universellement répandues. Ces raisons relèvent, pour reprendre une distinction fameuse de Reichenbach, du contexte de justification (qui est anhistorique), et du non contexte de découverte (qui est lui historique,

5. Bouveresse, « La "causalité" des raisons », p. 160-161.

sociologique, psychologique). Les raisons que nous avons de croire vrai le théorème en question n'ont, par exemple, rien à voir avec la vie d'Archimède ni avec les circonstances de sa découverte, ni avec les cheminements psychologiques qui l'ont conduit à cette idée. L'anecdote du bain et de la couronne du roi Hiéron peut servir d'exemple, facile et amusant, d'une application du théorème. Mais elle n'entre pour rien dans la justification de notre croyance en sa vérité.

Le récit de la manière dont il s'est fait que les hommes ont accepté une chose comme vraie n'est pas une démonstration et, dans le cas de la science également, l'histoire de la découverte d'une loi mathématique ou d'une loi naturelle ne peut remplacer l'indication de raisons qui justifient. Celle-ci sera toujours anhistorique ; c'est-à-dire que l'on n'aura pas à se préoccuper de savoir qui l'a donnée le premier, ce qui lui a fait prendre le chemin de pensée qui était le bon, et quand et où cette chose est arrivée, etc<sup>6</sup>.

Par conséquent, si quelqu'un refusait de croire que ce théorème est vrai, la seule réponse serait : « Eh bien, vois et juge par toi-même ! Expérimente, mesure, calcule et raisonne. Les raisons qui ont convaincu Archimède et des générations de physiciens après lui te convaincront à leur tour. Si tu croyais trouver une erreur dans leurs observations ou leurs raisonnements, reviens et nous en discuterons. D'un point de vue logique, nous n'excluons pas cette possibilité ; l'erreur est humaine et nous sommes faillibilistes. Mais eu égard à tout ce que nous savons, c'est totalement improbable. En revanche, si, sans trouver aucune erreur ou sans en chercher une, tu continues de ne pas croire que ce théorème est vrai, tant pis pour toi. Tu as renoncé à te servir de ta raison et nous ne pouvons rien pour toi. » Comme le suggère ce petit discours, les raisons justificatives sont à la fois objectives et subjectives. Elles sont objectives au sens où elles sont indifférentes aux particularités (sociales, culturelles, psychologiques ou autres) de chacun : elles ne se règlent que sur la logique, les mathématiques et sur la confrontation entre la réalité et les capacités cognitives de tout être humain. Mais elles sont subjectives au sens où elles sont reconnaissables par chacun et tirent de là leur légitimité.

Bien entendu, dans un état donné de la science, toutes les théories et tous les énoncés factuels sont bien loin d'avoir un caractère aussi définitif que le théorème d'Archimède ; et la plupart en sont certainement très loin. Néanmoins de telles théories, de tels théorèmes et de tels énoncés factuels existent en grand nombre, beaucoup plus que les discours dominants sur la science ne l'admettent. Et il est crucial de le rappeler. D'une part, parce que les sciences sont, dans bien des domaines, beaucoup plus assurées de ce qu'elles disent que ne l'admettent dans le débat public les scientifiques eux-mêmes. D'autre part, parce que c'est un fait massif dont une bonne partie de l'épistémologie et de la philosophie des sciences contemporaines ne se préoccupent guère de rendre compte et dont elles se sont même acharnées à vouloir démontrer l'impossibilité.

*Troisième exemple.* Pourquoi Newton croyait-il que l'univers était né en 3998 avant-Jésus-Christ ? Réponse : parce qu'il croyait disposer d'un savoir cosmologique fiable en combinant les données historiques qu'il estimait pouvoir tirer de la Bible et quelques données astronomiques sur les éclipses et sur la précession des équinoxes. Il n'était pas le seul à raisonner ainsi à cette époque : ses résultats convergeaient remarquablement avec ceux auxquels était parvenu un autre grand savant, Kepler (3993 av. J.-C.)<sup>7</sup>. Naturellement, Newton estimait avoir de très bonnes raisons de tenir cette datation pour vraie : elles étaient pour lui des raisons justificatives parfaitement légitimes. Nous savons qu'il n'en était

6. Frege, *Écrits posthumes*, Jacqueline Chambon, p. 11.

7. Hubert Krivine, *La Terre, des mythes au savoir*, Cassini, 2011, p. 25.

rien et qu'il s'agissait, en réalité, de très mauvaises raisons, des raisons objectivement aussi dépourvues de valeur que celles de l'enfant qui croit au Père Noël. Newton avait subjectivement des raisons, mais il avait objectivement tort.

Que peut-dire à ce sujet l'historien des sciences contemporain ? Premièrement, il peut expliquer la croyance de Newton à partir de facteurs culturels (on attribuait à l'époque à la Bible une autorité dans le domaine cosmologique) et à partir de facteurs psychologiques (les fortes convictions religieuses de Newton). Il s'agira là, bien entendu, d'explications causales. Deuxièmement, quelle qu'ait été l'expertise de Newton en matière biblique, l'historien des sciences peut éviter de faire de cette expertise un savoir *historique* ou, pire, un savoir *astronomique*. Connaître sur le bout des doigts les généalogies bibliques est une compétence, certes ; mais, en matière cosmologique, c'est un pseudo-savoir, qui, à certains égards, est pire que de ne rien savoir. Pour le dire autrement : il est peut-être vrai que, moyennant un certain nombre de conventions, le décompte des généalogies qu'on trouve dans la Bible a pour résultat que 3 998 années environ séparent l'apparition d'Adam et Ève de la naissance du Christ. Mais ce fait n'a aucune relation avec l'histoire du globe terrestre, et ne saurait en conséquence justifier ou infirmer aucune hypothèse concernant celle-ci.

Je souligne ce point parce que, dans les courants dominants de l'histoire et de la sociologie des sciences contemporaines, (1) on confond constamment explications causales et raisons justificatives ; (2) on néglige ou on nie purement et simplement le fait que des raisons justificatives puissent être subjectivement reconnues mais objectivement dépourvues de toute valeur ; c'est-à-dire qu'on néglige ou on nie le fait que des raisons, qui se présentent comme justificatives, puissent objectivement n'être pas des raisons du tout ; (3) on continue d'attribuer le statut de savoir (pas « science » mais « savoir ») à des compétences qui, dans les domaines auxquels elles prétendent s'appliquer, ne contiennent aucune espèce de connaissance ou de savoir (comme la compétence biblique de Newton quand elle s'applique à la cosmologie). La confusion entre explication causales et raisons justificatives est une des sources majeures de l'irrationalisation des sciences aujourd'hui.

De ces trois exemples, on peut tirer au moins quatre remarques concernant la différence entre explication par les causes et justification par les raisons.

### 1.3. Les causes et les raisons. Trois différences et une remarque

Premièrement, il y a de bonnes et de mauvaises raisons. Une raison que j'avais de croire que C peut se révéler fausse ; si elle ne justifie pas objectivement ma croyance, c'était une mauvaise raison et j'ai donc eu tort de croire que C. En revanche, les causes ne sont ni bonnes ni mauvaises. L'événement E est la cause de l'événement F s'il a été déterminant dans le fait que F a eu lieu. S'il n'a pas été déterminant, il n'a pas été la cause de F. Et c'est tout. — Les raisons sont normatives ; les causes ne le sont pas.

Deuxièmement. Pour qu'une raison soit justificative, il faut qu'elle soit reconnaissable subjectivement, *en 1<sup>ère</sup> personne*, par le sujet comme une raison de sa croyance : il faut qu'il puisse dire « oui, je crois C pour cette raison » ou « non, ce n'est pas pour cette raison que je crois C » ou encore « non, ceci n'est pas pour moi une raison valable de croire C ». Les raisons justificatives sont *subjectives* en ce sens : non pas au sens où elles seraient relatives à la psychologie du sujet, à sa culture, sa classe sociale ou son histoire (ce qui en ferait des causes) ; mais au sens où elles doivent être reconnaissables par le sujet, *en 1<sup>ère</sup> personne*. Précisons bien : « reconnaissables » ne veut pas dire nécessairement « reconnues ». D'une

part, le sujet n'est pas infallible sur lui-même et il arrive souvent qu'il se méconnaisse : il peut se tromper sur ses propres raisons, ou être de mauvaise foi. D'autre part, il peut arriver que, après-coup, à la suite d'une discussion avec d'autres, par exemple, je reconnaisse m'être trompé sur mes raisons, et que les autres ont, sur le moment, mieux identifié mes propres raisons que moi-même. — Aucune reconnaissance ou méconnaissance de ce genre ne concerne les causes : quelque chose peut être la cause de ma croyance sans j'en aie jamais conscience, ni même que je puisse en avoir conscience.

Troisièmement. Que les raisons doivent être reconnaissables en 1<sup>ère</sup> personne n'est nullement incompatible avec leur objectivité. D'une part, une raison R n'est justificative de la croyance C que si elle est elle-même vraie et si elle a avec C la relation logique et cognitive appropriée. Si R est fautive ou n'a pas avec C la relation logique appropriée, elle ne saurait justifier C. D'autre part, la raison R doit pouvoir être justificative de cette croyance C non seulement pour celui qui a cette croyance, mais pour tout un chacun.

Un des traits essentiels de la grammaire du mot raison est le fait que nous pouvons commenter et critiquer les raisons de quelqu'un, dire qu'il est persuadé pour de *mauvaises raisons*, essayer de le lui montrer, éventuellement y parvenir, etc.<sup>8</sup>

Quatrièmement. Qu'elles soient bonnes ou mauvaises, les raisons justificatives sont également des raisons explicatives : si je crois que C pour la raison R, R explique ma croyance ; R est la cause du fait que j'ai cette croyance. Quand R est une bonne raison, cela devrait aller de soi (je dis « devrait » car nombre d'historiens et de sociologues des sciences négligent ce fait ou ne l'admettent pas). Quand R se révèle être une fautive raison ou une mauvaise raison, ce qui se révèle alors est qu'elle n'a jamais, en réalité, été une raison justificative : elle n'a jamais justifié objectivement ma croyance C. Justifier ma croyance, seule une raison objectivement bonne peut le faire. Mais, bien sûr, tant que le sujet tient subjectivement R pour une bonne raison, R reste une explication de sa croyance, c'est-à-dire du fait qu'il a cette croyance.

#### 1.4. La relation interne (logique) entre raisons et vérité. — Ce que dit le principe de raison suffisante

Je voudrais maintenant revenir sur ce que j'ai dit être la clé de cette distinction entre causes et raisons de la croyance : la relation interne — autrement dit la relation logique — entre raison et vérité. Comme Bouveresse le dit (à la suite de Frege) : « À la différence des causes, les raisons ont une relation interne à la vérité. » Comment comprendre cela ? Qu'est-ce que cela implique ? Jusqu'où va cette idée et jusqu'où ne va-t-elle pas ?

Comme je l'ai expliqué lors de la précédente séance sur la vérité, la croyance et l'assertion contiennent implicitement l'une et l'autre une *prétention à la vérité*. (Croire que *p*, c'est par définition « tenir *p* pour vrai ». Et asserter *p*, j'y avais insisté, c'est implicitement asserter « *p* est vrai ».) Cette prétention à la vérité, logiquement incluse dans la croyance comme dans l'assertion, implique que, quand quelqu'un (y compris soi-même) croit ou assertera *p*, il est toujours possible de lui demander (ou de se demander à soi-même) : « Pourquoi croire ou assertera *p* ? Disposes-tu d'une justification objective de cette assertion (de cette croyance) ? As-tu une raison de croire ou d'assertera *p*, une raison que tu reconnais, toi, et que chacun pourrait reconnaître ? »

8. Bouveresse, *Wittgenstein : La rime et la raison*, Minuit, 1973, p. 188.

Autrement dit, asserter  $p$ , c'est ouvrir la possibilité que s'engage, au sujet de  $p$ , le jeu de langage des raisons. C'est ouvrir la possibilité d'un questionnement et d'un débat sur les raisons de tenir  $p$  pour vrai. Et – voilà le point qui m'importe maintenant – *du point de vue logique*, cette possibilité *ne peut pas* être refusée. C'est ce que dit le *principe de raison suffisante* hérité de Leibniz ou, plus exactement, c'est ce qu'il dit quand – comme fait Bouveresse – (1) on le ramène à son noyau logique (non métaphysique), (2) on l'applique aux croyances et aux assertions, et (3) on garde clairement à l'esprit la distinction frégréenne et wittgensteinienne entre causes et raisons.

De toute vérité on peut rendre raison<sup>9</sup>.

La maxime, à la fois modeste et exigeante qu'en tire Bouveresse est la suivante :

Ce n'est pas parce que vous n'avez pas trouvé de raison ou seulement des raisons insuffisantes que vous devez vous considérer comme autorisés à croire qu'il n'y a pas de raison<sup>10</sup>.

Il ne s'agit pas de prétendre qu'on n'aurait pas le droit d'asserter  $p$  tant que l'on n'a pas des raisons suffisantes de tenir pour vrai. Pour toutes sortes d'assertions, nous n'avons que des raisons tout à fait insuffisantes, ou des raisons qui ne sont pas du tout bonnes, – voire, nous n'avons dans un premier temps pas vraiment de raison, juste une impression, un sentiment, une intuition comme on dit. Mais ce qui est important, c'est que, à partir du moment où on asserte, on entre dans le jeu de langage des raisons. Qu'est-ce qui te (me) justifie de dire cela ? Est-ce que les raisons que tu as (que j'ai) sont bonnes ou mauvaises ? Est-ce qu'elles sont faibles ou fortes ? N'y en aurait-il pas de meilleures, de plus fortes, de plus décisives ?

Le principe de raison suffisante dit donc simplement : une fois que vous avez asserté  $p$ , vous ne pouvez plus *logiquement* refuser le jeu de langage des raisons.

Bien sûr, vous pouvez toujours le faire *empiriquement*. Si vous êtes un dictateur politique ou religieux, vous avez peut-être assez de pouvoir pour décréter : « Ce que je dis est vrai parce que je le dis ; je n'ai rien à faire de vos raisons, ni de raisons quelconques d'ailleurs. » Et s'il se trouve que vous êtes suffisamment puissant pour être craint ou obéi, ou suffisamment habile pour être persuasif, vous serez peut-être suivi. Mais, en réalité, du point de vue logique, vous ne le *pouvez* pas. Le décret du dictateur consiste à faire comme si l'on pouvait décider arbitrairement de ce qui est vrai et faux ; mais le vrai et le faux ne relèvent pas de décisions humaines. En matière de vérité et de raison, le dictateur n'a qu'un pseudo-pouvoir.

Bien sûr, vous pouvez aussi refuser le jeu de langage des raisons *philosophiquement* : vous pouvez prétendre que certaines assertions importantes sont injustifiables, qu'elles échappent à toute justification et à toute demande de justification. Et vous pouvez bâtir là-dessus toute une doctrine à la fois philosophique et politique : la demande de raisons justificatives serait une forme de violence inquisitoriale, ou bien la destruction de la pensée méditante et son remplacement par la pensée calculante, etc. Mais ce que vous prétendez là est logiquement impossible, et parfaitement absurde. Les dictateurs spirituels (pour parler comme

9. Leibniz, « Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis », *Philosophische Schriften* (Gerhardt), VII, p. 309, cité par Bouveresse, « Quelques remarques sur les relations entre le “principe de contradiction”, le “principe de raison” et le “principe du meilleur” chez Leibniz » in J.-M. Fleury (dir.), *Leibniz et le principe de raison* <http://books.openedition.org/cdf/3660>

10. Bouveresse, *Dans le labyrinthe : nécessité, contingence et liberté chez Leibniz. Cours 2009-2010*, Publications (numériques) du Collège de France, 2013, Cours 15, <http://books.openedition.org/cdf/1889>

Musil) ou les dictateurs philosophes n'ont pas plus de prise sur la vérité et la logique que les dictateurs politiques ou religieux. Ils n'ont eux aussi qu'un pseudo-pouvoir.

C'est à celui qui cherche le moyen de prendre en défaut le principe de raison de nous convaincre qu'il réussit véritablement à nous parler de quelque chose. Et il n'y a aucune chance pour lui de réussir à le faire si, comme le soutient Leibniz, le principe de raison est une conséquence qui résulte directement de la notion même de vérité<sup>11</sup>.

En quoi consiste l'impossibilité en question ? Ces gens prétendent asserter  $p$  (donc asserter que  $p$  est vrai), tout en déclarant qu'il ne saurait exister aucune raison objective d'asserter  $p$  (aucune justification objective de la vérité de  $p$ ). Mais asserter  $p$ , c'est asserter que  $non-p$  est faux. C'est soutenir qu'il est préférable ou plus correct – eu égard à ce qui est, eu égard à la réalité – de dire  $p$  plutôt que de dire  $non-p$ . Or, s'il ne pouvait y avoir aucune justification de  $p$ , aucune raison objective de soutenir  $p$  plutôt que  $non-p$ , alors il serait indifférent que  $p$  soit vrai ou faux. Indifférent non pas subjectivement (indifférent parce que ça ne m'intéresse pas), mais *indifférent objectivement*. Cela voudrait dire qu'il n'y aurait pas de différence entre un monde où  $p$  est vrai, un *monde- $p$*  et un monde où  $p$  est faux, un *monde- $non-p$* . Mais cela reviendrait à dire que ce monde où nous sommes pourrait être décrit indifféremment comme un *monde- $p$*  ou comme un *monde- $non-p$*  : ce serait un monde où  $p$  et  $non-p$  s'équivalent et sont également corrects. C'est parfaitement absurde et cela revient à vider complètement le concept de vérité de son sens : à liquider le concept de vérité et, par la même occasion, à rendre toute assertion vide et absurde<sup>12</sup>.

Leibniz insiste inlassablement sur le fait que, si nous avons des connaissances vraies, celles-ci doivent toujours pouvoir, au moins en droit, être justifiées par des raisons, sans quoi c'est notre concept ordinaire de vérité lui-même qui perd toute signification<sup>13</sup>.

Pour qu'il y ait un sens à parler de la vérité de l'assertion  $p$ , il faut qu'on puisse se demander si elle est ou non une description correcte du monde, c'est-à-dire : si les choses sont ou non telles qu'elle le dit. Il faut donc qu'il soit logiquement possible de donner une justification. Il faut qu'il *puisse* y avoir une raison de dire : « oui, le monde est bien ainsi ». S'il ne pouvait exister aucune justification objective permettant de dire « oui, le monde est bien ainsi », alors il n'y aurait aucun sens à affirmer  $p$  plutôt que  $non-p$ <sup>14</sup>.

Encore une fois, dire « *il faut qu'il soit possible de donner des raisons* » ne veut pas dire : « *on doit avoir toutes les raisons* » ; cela veut dire seulement : « *on doit pouvoir chercher et (si possible) donner des raisons qui justifient objectivement  $p$*  ». Ajoutons que, si l'on veut réellement connaître la vérité, il est même *recommandé de chercher* ces raisons. (C'était le sens, dans mon exemple de tout à l'heure du théorème d'Archimède de la réponse faite à celui qui ne voudrait pas en reconnaître la vérité : il refuse de participer au jeu de langage des raisons ; mais, du coup, il s'exclut de toute recherche de la vérité et, donc, de tout accès à la vérité dans ce domaine.)

11. Bouveresse, « Quelques remarques ... ».

12. Pour le dire autrement. S'il ne pouvait pas y avoir de *raison objective* d'asserter que nous sommes dans le *monde- $p$*  plutôt que dans le *monde  $non-p$* , alors il n'y aurait plus de différence du tout :  $p$  et  $non-p$  seraient deux descriptions également légitimes, également vraies (ou également non vraies). Ce qui est parfaitement absurde.

13. Bouveresse, « Quelques remarques .... ».

14. Pour le dire autrement. Si le concept de vérité a un sens, il y a une différence entre un *monde- $p$*  et un *monde- $non-p$* , et le monde où nous sommes ne peut être à la fois l'un et l'autre, ou indifféremment l'un et l'autre. S'il est correct d'asserter  $p$ , eu égard à ce que ce monde est, il est incorrect d'asserter  $non-p$ . Il faut donc qu'il soit *possible* de donner des raisons objectives d'asserter  $p$  plutôt que  $non-p$ .



S'il était concevable que la vérité n'ait pas de raison, à quoi pourrait bien ressembler une recherche de la vérité et de la connaissance, puisqu'il est pour le moins difficile d'imaginer une recherche de la vérité qui ne soit pas d'abord une interrogation sur les raisons qu'il peut y avoir de reconnaître comme vraies certaines propositions et d'autres comme fausses ? La mise en question du principe de raison se réfute tout simplement elle-même dans la mesure où elle supprime toute possibilité de parler encore de vérité<sup>15</sup>.

### 1.5. Raison et réalité. La justification à la lumière des autres et la justification à la lumière des faits

Ce petit examen du *lien logique* (de la *relation interne* entre raison et vérité) suffit à montrer que la base première de la rationalité, en matière de croyance et de connaissance, ce n'est pas la discussion, la conversation, le consensus, l'intersubjectivité, mais la relation que les raisons de croire ou d'asserter entretiennent avec la vérité, et donc avec la réalité. Il y a chez Bouveresse un lien direct entre son réalisme de la vérité et son rationalisme. Pour le dire un peu grossièrement : ce n'est pas parce que les humains s'accordent entre eux qu'ils arrivent à la vérité ; c'est, à l'inverse, la relation logique entre la vérité et les raisons objectives justifiant les croyances qui rend possible l'accord entre les humains. Comme le dit Conant :

On n'a pas besoin de présupposer une métaphysique quelconque pour dire simplement qu'il existe une distinction entre une assertion *justifiée à la satisfaction des autres* et une assertion *justifiée à la lumière de faits*<sup>16</sup>.

Il est clair que, pour Bouveresse, c'est la justification à la lumière des faits qui est première et qui fonde, éventuellement « la justification à la satisfaction des autres » et non l'inverse. Ou, pour le dire autrement, son rationalisme présuppose le réalisme de la vérité (que j'ai décrit lors de la séance précédente). C'est ce qui le rend très solide et très clair face à la sociologie des sciences contemporaines :

Pour qu'une chose en vienne à être considérée comme un fait scientifiquement établi, il faut effectivement que les scientifiques réussissent à se mettre d'accord pour répondre positivement à la question de savoir si elle doit ou non être reconnue comme un fait de cette sorte. Mais le pouvoir de décider de ce qui doit être reconnu comme un fait établi [...] n'a rien à voir avec celui de décider de ce qui est un fait et de ce qui n'en est pas un, une chose que, n'en déplaise à Latour, il incombe en principe bel et bien à la réalité ou à la nature, comme on les appelle, et à elles seules de décider : si la Terre n'est pas creuse et la Lune pas faite de fromage de Roquefort, ce n'est pas nous qui avons décidé qu'elles ne l'étaient pas, mais la réalité, telle que nous estimons être parvenus à la connaître<sup>17</sup>.

Ce qui rend possible que les savants finissent par se mettre d'accord, c'est que la réalité a déjà tranché. Et non l'inverse.



15. Bouveresse, « Quelques remarques ... »

16. James Conant, *Orwell ou le pouvoir de la vérité*, Agone, 2012, p. 140.

17. Bouveresse, « Ce dont la vérité décide », <http://www.opuscles.fr/ce-dont-la-realite-decide-remarques-sur-la-verite-dans-les-sciences/>

## 2. La chaîne des raisons a une fin

### 2.1. L'objection historiciste : « les critères de justification sont historiques », et comment y répondre

Mais nous n'avons fait jusqu'ici que la moitié du travail. J'ai dit en commençant que la justification était une relation à trois termes : on *justifie* quelque chose (ici, une croyance ou une assertion) *eu égard à* quelque chose (ici la vérité) *à partir de* quelque chose (un combinaison, avais-je dit, entre, d'une part, d'autres croyances et, d'autre part, des normes, des critères, des modèles de justification). C'est de ce *à partir de quoi* qu'il faut maintenant nous occuper.

Dans tout ce qui précède, j'ai défendu l'anahistoricité de la relation entre vérité et raison, en disant, d'une part que la vérité elle-même est anahistorique (c'est l'exposé du mois dernier) et, d'autre part, que, si les *causes* de la découverte de son théorème par Archimède sont historiques, les *raisons* que les hommes ont depuis plus de 2000 ans de le tenir pour vrai ne le sont pas. Mais tout cela fera doucement rigoler la grande majorité des historiens, sociologues et philosophes des sciences contemporains, qui me diront : « Tu te fais la partie trop facile avec le bain d'Archimède et la couronne de Hiéron, qui sont, nous pouvons tout à fait l'admettre, des circonstances extérieures à la justification. Si la vérité des croyances est irréductiblement historique, si on ne peut qu'être historiciste, culturaliste et donc relativiste, c'est parce que les normes, les critères et les modèles de justification par les raisons sont eux-mêmes intrinsèquement historiques et culturels. C'est le *à partir de quoi* de la justification qui est historique et culturel de part en part. Et s'il l'est, alors les raisons le sont aussi, et, par conséquent, la rationalité et la vérité également. »

Ma réponse sera à peu près la suivante : « Et d'où tirez-vous l'idée que, pour donner des raisons objectives, il faudrait se placer depuis un point de vue de nulle part, hors histoire, hors culture, hors humanité ? Dans ce que j'ai dit jusqu'ici, la raison n'a pas été posée comme un fondement, un principe premier, une instance supérieure, un cadre transcendantal, ou un absolu quel qu'il soit. La seule exigence que le rationaliste vous a demandé de reconnaître est une exigence *logique* : quand vous assertez *p* ou tenez *p* pour vrai, vous entrez dans le jeu des pourquoi et des raisons. Que, dans ce jeu, le "à partir de quoi soit culturel, historique, anthropologique", qui le niera ? Mais le jeu n'est pas arbitraire pour autant. D'abord, la logique, la vérité et la réalité y ont aussi leur part, sans quoi ce ne serait plus le jeu de langage des raisons de croire et d'asserter ; et, ensuite, il fait partie du jeu que le "à partir de quoi" (les normes, les modèles, les critères) puisse être *modifié*, et modifié *non pas arbitrairement mais pour des raisons objectives elles aussi* : il peut y avoir des raisons de modifier et d'améliorer les critères, des raisons qu'il fait aussi partie du jeu d'élaborer et de justifier. Bref, il fait partie du jeu qu'on puisse en modifier et en améliorer les règles *pourvu que* cette modification soit toujours en vue de la vérité : la seule raison qui justifie qu'on change les règles du jeu, c'est que les nouvelles règles nous permettent de découvrir davantage de vérités et d'éliminer davantage d'erreurs ; et il y a des règles qu'on peut avoir des raisons objectives de tenir pour meilleures en ce sens. »

### 2.2. « La chaîne des raisons a une fin » et « Leur savoir est plus pauvre que le nôtre » (Wittgenstein)

Il nous faut donc examiner maintenant d'un peu plus près la grammaire du jeu de langage des raisons. Et ici ce n'est plus Frege qui sert de guide à Bouveresse, mais Wittgenstein.

Une raison ne se laisse donner qu'à l'intérieur d'un jeu. Or la chaîne des raisons a une fin, à la limite du jeu. (Raison et cause.) [*Ein Grund lässt sich nur innerhalb eines Spiel angeben. Die Kette der Gründe kommt zu einem Ende und zwar an der Grenze des Spiels. (Grund und Ursache.)*<sup>18</sup>]

Qu'est-ce à dire ? À la différence des causes, dont la recherche enclenche une régression potentiellement infinie, les justifications ont une fin ; toute recherche de raisons justificatives bute rapidement sur le socle de l'injustifié.

Nous ne pourrions jamais donner de raisons s'il n'y avait des raisons que nous utilisons sans en demander raison, qui sont bonnes en elles-mêmes, et non pas pour d'autres raisons, qui justifient sans avoir à être justifiées (des concepts, des règles, des étalons, des critères, des « conventions », etc.). Nous ne pouvons répondre à la question « Pourquoi croyons-nous ou disons-nous ou faisons-nous cela ? » dans certains cas que pour autant que nous n'y répondons pas, qu'elle n'a pas de sens, dans d'autres cas<sup>19</sup>.

Il y a toujours en fait quelque chose qui doit être accepté d'abord si l'on veut pouvoir simplement chercher des raisons : un langage, une culture, une « forme de vie », et cela même si l'on cherche des raisons pour imposer précisément un changement de langage, de culture, de forme de vie<sup>20</sup>.

De toute façon, l'effort de justification est contraint de s'arrêter tôt ou tard à des croyances qui ne peuvent pas être justifiées. Comme le dit Wittgenstein, « au fondement de la croyance justifiée il y a la croyance non justifiée »<sup>21</sup>.

Mais il n'en découle aucun arbitraire. Bouveresse poursuit :

Ce serait évidemment une erreur de conclure de cela que toutes les croyances sont en fin de compte également arbitraires et qu'il est parfaitement vain d'essayer de justifier l'une quelconque d'entre elles. Le fait que, comme le dit Wittgenstein, la chaîne des raisons a une fin n'autorise en aucune façon à conclure qu'il n'y a jamais de raisons. C'est au contraire justement parce que la chaîne des raisons s'arrête à un moment donné qu'il peut y avoir et que l'on peut donner des raisons<sup>22</sup>.

Dans la conférence d'où cette dernière citation est tirée, Bouveresse donne un exemple qu'il emprunte à *De la Certitude*, un livre écrit pour l'essentiel en 1951, soit 18 ans avant les premiers pas d'Armstrong sur la Lune. Wittgenstein imagine qu'un homme d'une autre culture que la nôtre raconte à quelqu'un qui a notre culture scientifique et technique que des hommes sont déjà allés sur la Lune et qu'ils y vont même souvent. Évidemment, l'homme de notre culture refuse (nous sommes en 1951) de croire une chose pareille ; néanmoins, observe Wittgenstein, il sera vraisemblablement incapable de convaincre son interlocuteur que personne n'est jamais allé sur la Lune.

Si nous pensons dans notre système, alors il est certain qu'aucun homme n'est jamais allé sur la Lune. Non seulement une chose de cette sorte ne nous a jamais été rapportée sérieusement par des gens raisonnables, mais tout notre système de physique nous interdit de croire cela. [...] Mais que se passerait-il si [...] on nous répliquait: Nous ne savons pas *comment* on va sur la lune, mais ceux qui y vont savent aussitôt qu'ils y sont, et même toi tu ne peux pas tout expliquer. De quelqu'un qui dirait cela nous nous sentirions intellectuellement très éloigné<sup>23</sup>.

18. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, III, § 55, p. 132 de la traduction française (Folio).

19. Bouveresse, *La rime et la raison*, p. 188.

20. Bouveresse, *La rime et la raison*, p. 189.

21. Bouveresse, « L'éthique de la croyance et la question du "poids de l'autorité" », in A. Compagnon, *De l'autorité. Colloque annuel 2007 du Collège de France*, Odile Jacob, 2008, p. 263. (La citation de Wittgenstein est tirée de *De la certitude*, § 253.)

22. Bouveresse, *Ibid.*, p. 263.

23. Wittgenstein, *De la certitude*, § 108.

Commentant cet exemple, Bouveresse écrit :

Rien de tout cela ne nous oblige à conclure qu'il n'y a pas de vérité objective et qu'il n'est ni vrai ni faux que quelqu'un soit allé sur la Lune. Et cela ne nous oblige pas non plus à dire des gens qui, dans les années cinquante, auraient affirmé qu'il est possible d'aller sur la Lune, et que cela arrive parfois, qu'ils auraient été dans le vrai autant ou aussi peu que nous. Wittgenstein dit que notre système de savoir, qui laisse une latitude beaucoup moins grande à la croyance [...] est beaucoup plus riche que celui des hommes qui croient ce genre de choses :

« Nous disons : il y a beaucoup de choses que nous savons et que ces gens-là ne savent pas. Et ils peuvent être aussi sûrs qu'on veut de leur affaire – ils sont dans l'erreur, et nous le savons. Si nous comparons notre système de savoir avec le leur, alors le leur se révèle être de beaucoup le plus pauvre<sup>24</sup>. »

Cette remarque sur ce que nous disons quand nous sommes confrontés à un système comme celui dont il s'agit ne suggère pas que nous avons tort de dire ce que nous disons et que nous devrions faire preuve de plus d'humilité. Nous pouvons avoir raison de penser – et “avoir raison” ne veut pas dire ici simplement “avoir raison de notre point de vue” – que nous savons qu'ils se trompent et qu'ils ignorent des choses que nous connaissons. Mais il ne suffirait pas, pour les convaincre d'adopter notre point de vue, de leur dire cela. Ils peuvent penser, en effet, qu'il y a d'autres façons de savoir et être aussi certains que nous qu'ils savent, même s'ils ne sont pas capables d'expliquer comment ils sont parvenus à savoir<sup>25</sup>.

### 2.3. La réponse Putnam-Bouveresse à l'historicisme relativiste

Qu'est-ce qui justifie Bouveresse (à la suite de Wittgenstein) de soutenir cela ? Le fait que les normes, les critères et les modèles de production des raisons ont beaucoup varié au cours de l'histoire est le plus souvent présenté comme une objection à tout rationalisme et à tout objectivisme.

Dans *Le philosophe chez les autophages* (1984), Bouveresse déclare que sa position est très proche de celle de Putnam, dont il cite en l'approuvant une déclaration tirée de *Raison, vérité et histoire* (1983). Mais comme Bouveresse est, dans ce pamphlet, un peu lapidaire, je vais d'abord présenter la conception de Putnam à partir d'un essai de lui qui est un peu ultérieur (« La réalisme à visage humain », 1987), puis je reviendrai au texte de Bouveresse et à la citation de Putnam.

Dans cet essai, Putnam pose, concernant la justification des assertions (ou leur garantie comme il dit – mais pour simplifier je continuerai d'employer justification), quatre principes que, me semble-t-il, Bouveresse partage tout à fait<sup>26</sup>.

Les deux premiers principes posés par Putnam sont clairement réalistes.

(1) Dans des circonstances ordinaires, il y a habituellement un fait décisif qui permet de dire si les énoncés que font les gens sont justifiés ou non.

(2) Qu'un énoncé soit justifié ou non ne dépend pas de la question de savoir si la majorité (ou si l'un) de nos pairs culturels (ou éventuellement l'un d'entre eux) serait prêt à *dire* qu'il est justifié ou non.

Putnam observe alors qu'une manière de discuter la validité de ces *deux premiers principes* est de poser la question : y a-t-il « des “canons” transhistoriques de la croyance justifiée qui *définissent* la justification,

24. Wittgenstein, *De la certitude*, § 286.

25. Bouveresse, « L'éthique de la croyance ... », p. 267-268

26. Dans les paragraphes qui suivent, je commente et cite Putnam, *Le réalisme à visage humain* [1990], Le Seuil, 1994, p. 135-14. Putnam donne dans ces pages cinq principes. J'en laisse de côté un qui me paraît, pour mon propos, superflu et dont je doute que Bouveresse l'endosserait entièrement.

indépendamment de la question de savoir si une personne ou une culture donnée est capable d'établir ces canons » ? C'est l'alternative bien connue entre le Rationalisme (avec un grand R) et le Relativisme (avec un grand R également). Mais, aussitôt Putnam, « ce n'est pas ainsi qu'il faut défendre la thèse de l'indépendance de la justification par rapport à l'opinion de la majorité ». (Bouveresse, comme on va le voir dans un instant, est explicitement d'accord avec lui sur ce point.)

Selon Putnam, la bonne manière de discuter la validité de ces deux principes est la suivante :

Il vaut mieux reconnaître qu'il s'agit uniquement d'une propriété inhérente au concept de justification ; ou bien [...] disons simplement que cela fait partie de notre conception de la justification. Dire que 'l'acceptation avec ou sans justification d'un jugement donné dans une situation problématique est indépendante de la question de savoir si la majorité de nos pairs culturels s'accorderait à le tenir pour garanti dans cette situation', c'est simplement montrer qu'on a le concept de justification.

Putnam veut dire ici tout simplement ceci : l'idée que la justification ne dépend pas de l'accord de mes pairs mais de l'accord avec la réalité est une idée qui fait partie de notre concept de justification de l'assertion. Cette idée découle (comme je l'ai montré tout à l'heure) de la prétention de toute assertion à la vérité. En somme, « la bonne manière de discuter » proposée par Putnam, c'est d'*adopter le point de vue logique*. Là-dessus, Bouveresse est évidemment d'accord.

Les deux autres principes avancés par Putnam concernent l'historicité des normes et des modèles de rationalité.

(3) Nos normes et modèles d'assertabilité sont des produits historiques ; ils évoluent avec le temps.

(4) Nos normes et modèles de *quoi que ce soit* – y compris d'assertabilité justifiée – sont susceptibles d'être réformés. Il y a des normes et des modèles plus ou moins bons.

Putnam admet que « en un sens, l'"historicité" des normes et des modèles est simplement un fait acquis ». Mais ajoute-t-il, « il y a une sorte de *boucle de feed-back* ».

En nous appuyant sur nos critères et modèles de justification existants, nous découvrons des faits qui conduisent parfois eux-mêmes à un changement dans les conceptions qui informent ces normes et ces modèles (et par là même, indirectement, à un changement dans les normes et les modèles eux-mêmes). La découverte des phénomènes anormaux qui a conduit aux théories succédant à la physique newtonienne – la relativité et la mécanique quantique – et des méthodologies post-newtoniennes accompagnant ces théories en constitue un bon exemple.

Ces quatre principes de Putnam éclairent, me semble-t-il, une page dense et un peu lapidaire du *Philosophe chez les autophages*, où Bouveresse soutient qu'il n'existe pas d'organon ou de canon anhistorique qui définirait ce que c'est que d'être rationnel, mais que cela ne nous condamne ni à l'historicisme ni au relativisme comme on le prétend souvent. Je reprends ici cette page en partant de la fin :

Il n'y a pas lieu de se prononcer entre le mythe d'une philosophie transcendantale qui prétendrait exhiber d'un seul coup la constitution immuable de la raison humaine et la prétendue « réalité » de l'historicisme universel et indistinct<sup>27</sup>.

En effet :

Même s'il est vrai que le savoir est par nature historique, tout n'y est pas forcément historique, ni historique de la même façon.

27. Bouveresse, *Le philosophe chez les autophages*, p. 59.

J'explique un peu. Les historicistes, culturalistes et relativistes ont certainement raison de dire que le « à partir de quoi » est historique. Mais ils ont tort de prétendre qu'il est *intégralement* historique : ils oublient ou négligent le rôle décisif du logique. Et ils ont tort, également, d'identifier systématiquement l'historique avec l'instable et le discontinu : il y a aussi dans ce qui est historique des constances, du stable et des continuités.

Par conséquent :

Il n'y a aucune raison d'accepter [de devoir choisir entre] ou bien [dire qu'] il existe un système de principes premiers accessibles à la connaissance, qui déterminent une fois pour toutes ce que le monde doit être et ce que nous devons être pour que la connaissance en général, telle qu'elle évolue, soit possible, ou bien [dire que] les principes eux-mêmes sont strictement liés, au même titre et de la même façon que tous les autres éléments de la connaissance, à une étape déterminée et provisoire du développement de la connaissance.

Et Bouveresse de conclure :

Même si elle n'est, pour l'instant, ni très courante ni très considérée, il est tout à fait possible d'adopter sur ce point une position de principe comme celle de Putnam : « Je ne crois pas que la rationalité est définie par un ensemble de "canons" ou de "principes" immuables ; nos principes méthodologiques sont liés à notre vision du monde, à notre vision de nous-mêmes et ils changent au cours du temps. Je suis donc d'accord avec les philosophes subjectivistes pour dire qu'il n'existe pas de canon fixe et a-historique qui définisse la rationalité ; mais le fait que nos conceptions de la rationalité puissent évoluer historiquement ne me porte pas à conclure que la raison peut elle-même être *n'importe quoi*, ou évoluer vers *n'importe quoi*, et je ne finis pas par adopter un mélange compliqué de relativisme culturel et de "structuralisme" comme celui des philosophes français. Le choix entre les canons a-historiques et immuables de la rationalité et le relativisme culturel relève pour moi d'une dichotomie dépassée<sup>28</sup>.

Pour le dire un peu abruptement, ne vous laissez pas enfermer dans le dilemme : ou Bruno Latour ou Julien Benda.

#### 2.4. Un exemple de révolution conceptuelle rationnellement justifié : l'invention du temps historique par Thucydide

Je conclurai cet exposé sur un exemple que je vais un peu développer et qui devrait me permettre (1) de donner un peu de corps à cette idée de changements rationnellement justifiés dans nos critères et canons de la rationalité, (2) de revenir sur une idée de mon précédent exposé sur la vérité, qui a soulevé des questions, et (3), je l'espère d'ouvrir vers d'autres questions qui seront peut-être abordées par Martin et Jean-Matthias le mois prochain, ou qui, en tout cas, risquent de rôder à proximité de leur exposé.

Dans son livre *Véracité et vérité* – un livre paru en anglais en 2002 et sur lequel Bouveresse s'appuie fortement depuis lors chaque fois qu'il parle de la vérité –, Bernard Williams consacre un chapitre à ce qu'il appelle « l'invention du temps historique » dans la Grèce du v<sup>e</sup> siècle avant J.-C. (il l'associe à Thucydide) et aux modifications que ce changement dans la conception du temps (dans le concept de temps) a apporté à l'application du concept anhistorique et unique de vérité dans le domaine de l'histoire.

Quelle est *notre* conception du temps historique ?

(1) Nous avons « une conception objective du passé, selon laquelle chaque événement peut avoir sa place fixée dans un ordre chronologique ».

Le temps historique donne au passé une structure rigide et bien définie. De deux événements appartenant au passé, il est nécessaire ou bien que

28. Hilary Putnam, *Raison, vérité et histoire* [1981], Minuit, 1984, p. 8.

l'un se soit produit avant l'autre, ou bien qu'ils se soient produits en même temps.

(2) Cette conception du temps historique est nécessaire à l'idée de vérité historique.

Dire qu'une déclaration concernant un événement est historiquement vraie implique que celui-ci soit situé de façon précise dans la structure temporelle ; s'il ne l'est pas, le temps historique ne lui laisse d'autre solution que de sortir tout à fait de l'histoire pour devenir un mythe ou une erreur pure et simple<sup>29</sup>

Quelle était la conception qu'on trouve chez les Grecs avant Thucydide, et encore à l'époque d'Hérodote soit une génération avant ?

(1) Les Grecs de l'époque d'Hérodote, quand ils racontent une histoire située dans un passé récent (quelques mois, quelque années, il y a une ou deux générations) se demandent exactement comme nous si ce récit est vrai ou si c'est seulement une histoire.

La question « est-ce vrai ? » est une question qui se pose effectivement partout en relation avec ce qui est familier et récent.

(2) Mais

Au fur et à mesure que les histoires remontaient à un passé plus éloigné, on savait mal comment on en était venu à les raconter ; elles se référaient rarement à une période précise. Leur temps s'appelait seulement « avant », « autrefois », « les temps anciens »<sup>30</sup>.

Donc on sort de la chronologie appliquée aux événements de l'histoire récente.

(3) Et du coup, on ne posait plus à ces histoires – histoires de héros fondateurs de cités, histoires de métamorphoses d'humains en animaux, en végétaux ou en constellations, histoires de demi-dieux, d'humaines accouplées à dieux ou de déesses accouplées à des humains, etc.) le même genre de questions que celles sur le passé récent (sur ce que le voisin a fait la veille, ou sur ce que tel homme politique a dit ou fait il y a trois ans ou trente ans). Williams reprend ici à son compte une formule de Paul Veyne (dans deux notes, il moque son « relativisme extravagant », mais sur le point précis, il endosse sa position) :

Ces mondes de légende étaient crus vrais, en ce sens qu'on en doutait pas, mais on n'y croyait pas comme aux réalités qui nous entourent<sup>31</sup>.

En quoi a consisté la révolution thucydidienne ?

Elle n'a pas consisté, explique Williams, à introduire une nouvelle définition ou une nouvelle théorie de la vérité, et encore moins un nouveau concept de vérité.

Elle a consisté à exiger que la structure chronologique rigide du temps soit étendue au passé lointain de telle sorte qu'on puisse « poser aux histoires de ce passé lointain les mêmes questions que celles qu'on pose dans la vie courante aux histoires du passé immédiat : “Est-ce vrai ? Ou est-ce simplement une histoire ? »

Tous les hommes, partout, ont déjà une notion de la vérité ; mieux, ils ont tous la même notion de la vérité. Cependant ils n'ont pas la même façon d'appliquer la notion de vérité au passé lointain : dans la mesure où ils ne le font pas, on peut dire que, même s'ils ont tous, partout, une certaine notion du passé, ils n'ont pas tous la même notion du passé. Thucydide a imposé une nouvelle conception du passé, en réclamant qu'on étendît au passé lointain une habitude qu'on avait déjà concernant le passé immédiat, celle de traiter ce qu'on en disait comme étant, à sérieusement parler, vrai ou faux.

29. Bernard Williams, *Vérité et véracité* [2002], Gallimard, 2006, p. 196.

30. *Ibid.*, p. 193.

31. Cité *ibid.*, p. 194.

Williams appelle cette extension un « glissement d'un point de vue "local" à un point de vue "objectif" sur le passé. Voici comment il décrit ce point de vue objectif

C'est toujours une vue *du passé*, mais dans le sens où nous devenons conscients d'être des personnes parmi d'autres dans la temporalité ; et, en même temps, naît l'idée qu'une partie de ce qui est pour nous le passé a été pour d'autres leur présent, que notre présent a été pour d'autres leur avenir et ainsi de suite : en particulier, ce qui appartient pour nous au passé lointain était pour d'autres leur passé récent, voire leur présent. Une fois admise cette idée que, si éloignée dans le temps que puisse être la journée d'un être humain, elle a été pour lui sa journée au présent, on doit reconnaître qu'on ne peut traiter implicitement le passé lointain comme une zone spéciale où des événements et des individus mal définis pouvaient exister<sup>32</sup>.

Au terme de son analyse, Williams pose deux questions.

*1<sup>ère</sup> question.* « Est-ce que ce changement a accru *les capacités d'explication* ? ». Il répond :

Oui, certainement [...]. Ce n'est pas seulement par goût ou par mode que l'on préfère une explication à la manière de Thucydide de ces structures antiques qui étaient appelés « murs cyclopéens » à celle qui disait qu'elle avait été bâtie par une race de géants. Il y a bien sûr une différence culturelle entre un contexte où la seconde explication a encore cours et un autre où elle ne l'a plu, mais il y a aussi une période de mutation culturelle au cours de laquelle un des contextes s'efface au profit de l'autre ; et, dans cette période, il devient clair qu'aux nombreuses questions et aux réponses nombreuses de style thucydidéen, le récit traditionnel n'a rien du tout à répondre. Le récit traditionnel reste sans voix sur de tels sujets et, avec lui, le nombre décroissant de ceux qui s'y accrochent<sup>33</sup>.

L'invention du temps historique « laisse [comme dit Wittgenstein] une latitude beaucoup moins grande à la croyance » et offre « un système de savoir beaucoup plus riche » : un système de savoir qui est, objectivement, largement supérieur.

*2<sup>ème</sup> question.* « Est-ce à dire que ceux qui se placent dans cette perspective nouvelle, qui ont une conception "objective" du temps seraient plus rationnels, ou encore mieux informés que les autres ? » À cette question, Williams répond : « En un sens, non. »

Non, si cela implique que les tenants de la manière traditionnelle avaient des pensées *confuses* ou croyaient à quelque chose de *faux*.

Certes, il reconnaît bien volontiers que :

La méthode nouvelle exprime la pensée que tout ce qui est passé lointain pour l'un a été le présent d'un autre, et on en viendra à formuler cette opinion explicitement, d'une manière ou d'une autre, comme étant *une vérité, ce qu'elle est effectivement*.

Ce point me paraît décisif et j'y insisterais, pour ma part, bien davantage que ne le fait Williams. En effet, ce changement de cadre conceptuel (ce changement de paradigme) qu'est l'invention du temps historique n'est pas survenu arbitrairement. Et la supériorité du nouveau cadre (ou du nouveau paradigme) sur l'ancien ne réside pas seulement dans sa fécondité. La nouvelle conception du passé s'appuie sur la découverte ou la prise de conscience d'une idée vraie : que tel jour de notre passé le plus lointain a été pour ceux qui l'ont vécu leur présent. Le changement de cadre conceptuel est *objectivement* justifié. C'est un point crucial contre tous les historicismes, culturalismes et relativismes.

Mais – observe Williams – la méthode ancienne ne contestait pas cette vérité ; simplement, elle ne s'y intéressait pas.

32. *Ibid.*, p. 196-197.

33. *Ibid.*, p. 204.



Par ailleurs – poursuit-il –, le fait qu'elle ne s'y intéressait pas ne signifie pas que ceux qui vivaient ainsi eussent des pensées confuses. En particulier, on ne devrait pas dire qu'ils croyaient à quelque chose de nécessairement faux, à savoir que la différence entre le réel et le mythique aurait été une différence d'ordre temporel.

L'invention du temps historique fut un progrès intellectuel, mais tous les progrès intellectuels ne consistent pas à réfuter l'erreur ou à dénoncer la confusion. Comme bien d'autres inventions, elle a permis aux hommes de faire des choses qu'ils ne pouvaient concevoir de faire avant sa découverte<sup>34</sup>.

Certains progrès intellectuels, et peut-être les plus décisifs, consistent moins à réfuter des erreurs qu'à découvrir de nouvelles manières de voir. Mais pour qu'il s'agisse bien non pas seulement d'un changement mais d'un progrès il faut qu'on ait des raisons de penser qu'on a gagné quelque chose eu égard à l'exigence de vérité.

Dire cela, c'est ouvrir la question des relations entre raisons, vérité, et manières de voir. Nous aurons l'occasion d'en reparler. Peut-être dès le mois prochain.

---

34. *Ibid.*, p. 205.