

SECTION IV

R E A L I S M E A B S O L U E T T H E O R I E C O N T R A D I C T O R I E L L E D E L A C O N N A I S S A N C E

PREAMBULE

Les trois sections précédentes de ce Livre III nous ont permis de voir : le statut épistémologique de la logique -et, par ce biais, comment la logique s'intéresse à la vérité sur le réel en général-; ce que nous entendons par 'vérité', = c-à-d -fondamentalement- l'existence, et pourquoi; enfin, ce qu'est à nos yeux l'existence, ses relations avec la quiddité et avec le non-être. Nous sommes désormais à pied d'oeuvre = pour couronner notre entreprise par la considération du problème du critère de vérité. C'est essentiellement ce problème = qui sera abordé dans cette Section. Ce problème avait déjà = été soulevé à plusieurs reprises tout au long de la recherche contenue dans les trois sections précédentes. En particulier, l'élucidation du statut épistémologique de la logique dans la Section I fut provisoire, en attendant l'explicitation d'une = critériologie épistémologique générale qui fût à même de justifier la conception de la logique qui avait été proposée et = la place et le rôle qui lui étaient dévolus dans l'économie = du savoir. Quel que pût être le critère de vérité en logique alors provisoirement admis, il devait être raffermi par la suite, au moyen d'une considération globale du critère de vérité en général. Il serait, en effet, arbitraire de soutenir qu'un critère de vérité est valable pour une discipline particulière sans étudier ce qu'est, ce que peut et doit être, généralement parlant, un critère de vérité. A la question de savoir comment connaissons nous la vérité de tel énoncé de logique, on peut répondre, en définitive, seulement par une élucidation = de la question de savoir sur quels critères peut reposer notre connaissance en général.

Nous avons dit : critère de vérité. Nous avons dit connaissance. En effet : tout critère de vérité est, pour = nous, le critère de la vérité de nos croyances, car la connaissance est, précisément, la croyance vraie. Aussi commencerons nous cette Section par l'étude de la croyance et de ses rapports avec l'intentionnalité, pour élaborer ensuite une logique doxastique et épistémique capable de constituer un éclairage = sous lequel on puisse mettre en évidence l'essentiel dans la relation cognitive et, par suite, broser les grandes lignes = d'une critériologie adéquate (n'oublions pas que tout critère de vérité est un critère de connaissance, en vertu de notre = identification connaissance = croyance vraie).

L'examen de la vérité des croyances va de pair avec celui des croyances fausses -avec la détermination des conditions de possibilité de l'erreur- et des croyances sur des = choses fausses -irréelles-, et ce d'autant que notre approche soutient que toute croyance, quand bien même elle n'existerait

que relativement, est, du moins en quelque sorte, vraie, et = porte toujours sur le réel. Quelle sera alors la place du = faux et de la fiction? Nous examinerons aussi ces problèmes = dans cette Section.

Enfin, la Section se terminera par une enquête sur l'opposition idéalisme/réalisme et sur les virtualités offertes par notre traitement pour adopter une position réaliste = radicale, à l'abri des objections idéalistes. Ceci était indispensable, puisque tout l'intérêt et l'orientation de notre approche résident en un rattachement direct et total de la = pensée et du savoir à l'être, tel qu'il est en soi : le statut épistémologique de la logique que nous avons défendu est celui d'un savoir sur le réel, d'un ensemble d'énoncés portant sur le monde en général; notre conception de la vérité est la conception réaliste conséquente qui réduit la vérité à l'être même des choses réelles. Or, supposons que ces choses-là n'existent pas réellement a parte rei; supposons que ce monde dont = la logique s'occupe soit une créature ou une émanation de notre moi; que l'être -dans lequel nous disons consister la vérité- se réduise lui-même à l'apparaître, au percipi ou à être un phénomène; que tout usage transcendantal, au-delà de l'expérience possible, soit illégitime; supposons quelque chose = de tout cela et notre approche échoue, tout au moins quant au but visé. Force nous était donc d'aller au-devant de ce redoutable danger.

Chapitre 1.- CROYANCE ET INTENTIONALITE

§1.- Dans cette étude nous avons abattu toutes les frontières catégorielles. Mais une certaine ambiguïté du mot 'individu' ou 'chose' est restée : au sens large, un individu est tout = ce qui, au sens large, existe, i.e. tout ce qui existe du = moins en quelque sorte (tout tenseur aléthique contenant au moins un item non nul); au sens étroit, un individu est tout = ce qui existe foncièrement ou globalement (i.e. tout tenseur aléthique ayant au plus un nombre fini de tenseurs aléthiques nuls ou, plus exactement, de trous aléthiques). Un sens intermédiaire, qu'il vaut la peine d'indiquer, est celui-ci : est = un individu ou une chose tout ce qui est du moins relativement réel (i.e. tout tenseur aléthique possédant un nombre infini = d'items non nuls). Tout ce qui est un individu au sens étroit est un individu au sens intermédiaire; tout ce qui est un individu au sens intermédiaire est un individu au sens large; = mais les réciproques sont, bien entendu, tout à fait fausses. Les variables individuelles (c-à-d les variables quantifiables) de la théorie des ensembles Am n'ont pour champ de variation = que l'ensemble des individus au sens étroit; cette théorie = des ensembles pourrait être élargie, moyennant un certain = nombre de conditionalisations, afin de constituer une théorie unisortale des ensembles dont les variables auraient pour = champ de variation soit les individus au sens intermédiaire, soit même les individus au sens large. Lorsqu'à la fin de la Section II nous avons montré qu'il y a des raisons plausibles pour soutenir que chaque individu possède toutes les propriétés, nous étions en train d'employer les mots 'individu' et = 'propriété' au sens étroit, car nous faisons allusion seulement à ce qui appartient au champ de variation des variables = quantifiables de Am. Dans d'autres passages, nous avons employé ces mots au sens large. (Nous espérons que le contexte aura suffi à dissiper toute équivoque).

Dans cette Section nous emploierons, de préférence, le mot 'individu' au sens large; lorsqu'un risque d'équivocité se fasse sentir, nous tiendrons à préciser le sens visé.

Ceci dit, entrons dans le vif du sujet. Pour nous, la croyance, si elle existe du moins relativement, est une relation réelle entre un sujet et un objet, lequel objet est un individu au sens large. Ce que l'on croit, ce sont donc des choses au sens large. Et ce sont ces choses-là qui sont crues ou pensées par nous. En revanche, une croyance qui n'existe qu'en quelque sorte, c-à-d telle qu'elle est absolument inexistante, est une simple propriété -au sens large- d'un sujet.

La relation qu'il y a entre une chose ou un état de choses et un sujet -dans laquelle consiste la croyance du moins relativement réelle de la chose par le sujet- est une vérité relative de la chose par rapport au sujet. Pour l'exprimer nous introduirons un prédicat primitif à deux places (noté symboliquement : xop : x croit que p , ou il est vrai que p par rapport à x). C'est notre second et dernier prédicat. Quoiqu'il s'agisse d'un prédicat à deux places, il ne présuppose pas que ce qu'il désigne soit forcément une relation, car, si la deuxième place est occupée par une expression qui ne soit pas susceptible d'être remplacée par une variable quantifiée (c-à-d par une expression à laquelle ne soit pas applicable la règle EG), alors il peut s'agir, non pas d'une relation, mais d'une propriété de la chose désignée par le terme qui occupe la première place (ou de la chose qui est assignée comme valeur à la variable qui occupe la première place), propriété conjointement exprimée par le signe 'o' et l'expression occupant la seconde place. Mais les axiomes que nous proposerons dans le Chapitre 2 feront voir que, chaque fois qu'il est du moins relativement vrai que ' xop ', il y a, non pas une simple propriété de x , mais une relation entre x et p .

§2.- Certains philosophes postulent, par contre, des situations ou états de choses intentionnels qui seraient, à proprement parler, irréels et extra-mondains. Cette doctrine remonte à la scolastique tardive; elle fut développée par Brentano, Husserl et toute la phénoménologie. Il est vrai que tous ceux qui admettent la nécessité de prédicats intentionnels n'insistent pas toujours sur le caractère irréel des états de choses où ces prédicats interviennent. Mais, si les prédicats en question doivent posséder une qualité particulière, outre celle d'être mentaux, c'est bien -ce nous semble- celle d'être irréels, i.e. de déterminer des états de choses qui ne seraient pas vrais dans le monde réel ou naturel, mais sur un autre plan, le plan égologique transcendantal, p.ex. (Si on enlève une telle connotation au mot 'intentionnel' et qu'on le réduit ainsi à un synonyme de 'mental', nous n'avons aucun inconvénient à ce qu'il soit employé, et nous-même l'employons parfois, toujours en ce sens naturaliste). Il y aurait ainsi une scission entre deux sphères : d'un côté, la sphère du réel (ou, si l'on veut, celle du monde naturel), d'autre part la sphère du mental-intentionnel.

La raison principale que l'on invoque en faveur du caractère intentionnel ou irréel des prédicats de croyance et d'autres similaires c'est qu'ils ne supposent pas l'existence de leur objet. Nous nous inscrivons en faux contre cette affirmation : si quelqu'un croit, relativement du moins, quelque chose, ce quelque chose-là doit exister, ne fût-ce qu'en quelque sorte.

Mais, dira-t-on, quand cela serait, il reste que l'existence de l'objet d'une attitude propositionnelle est requise, non pas globalement, foncièrement, mais seulement en quelque sorte. Dès lors, il y a une différence entre l'entraînement d'existence d'un état de choses réel (où chaque chose = à propos de laquelle est cet état de choses doit exister à tous égards) et l'entraînement d'existence d'un état de choses intentionnel, où, comme nous l'avons dit, il est requis seulement que la chose qui soit le corrélat de l'expression qui figure à la deuxième place du prédicat de croyance existe en quelque sorte. A cela nous répondrons que ce qui existe seulement en quelque sorte est certes infiniment moins réel que ce qui existe du moins relativement, et ce qui existe seulement relativement est infiniment moins réel que ce qui existe globalement ou foncièrement; mais, néanmoins, exister ne fût ce qu'en quelque sorte est exister, et exister réellement; ce n'est pas exister ou "subsister" idéalement beaucoup (ou dans une sphère extra-réelle quelconque, ou d'une manière tout aussi sui generis que l'on voudra): c'est exister réellement = fort peu.

On pourrait cependant limiter d'une manière plus convaincante - les propriétés et relations réelles à celles qui existent à tous égards - c-à-d globalement ou foncièrement - et que possède, aussi à tous égards, tout individu au sens étroit du mot, c-à-d les propriétés ou relations appartenant au champ de variation des variables quantifiables de Am. En ce sens, on peut considérer que le prédicat 'être vrai par rapport à' (ou 'être cru par') n'a pas pour corrélat une propriété ou relation réelle. Il s'agit là d'une question terminologique. En tout cas, notre conception de ce prédicat et de ce qu'il désigne demeure tout à fait éloignée des vues intentionalistes - pour lesquelles les objets des actes intentionnels peuvent être superabsolument inexistant, dans le monde réel tout au moins -.

Nous nous abstenons de traiter le prédicat de croyance catégorématiquement et, de la sorte, nous nous évitons la postulation d'une entité irréelle (bien que, en ce sens de 'irréel', nous admettons parfaitement dans notre ontologie des choses irréelles, qui sont des individus dans les sens intermédiaire et large, bien qu'elles ne le soient point au sens étroit).

Si le traitement formalisé des actes mentaux ou de croyance nous contraint à reconnaître un nouveau prédicat primitif à deux places et, ce faisant, à élargir notre engagement idéologique (au sens de Quine), cet élargissement reste suffisamment limité pour éviter tout risque de gonflement.

Au demeurant, nous contestons que ce prédicat ou, plus exactement, son corrélat extra-linguistique doive être considéré comme "irréel" en quelque sens particulièrement dur ou fort - i.e. comme superabsolument irréel -. Tout comme ses objets, i.e. les seconds membres de la relation - lorsque c'est une relation, c-à-d lorsqu'elle existe au moins relativement - de croyance, cette relation pourrait exister en quelque sorte - ou peut-être relativement -, sans exister globalement ou simpliciter. Mais ce n'est pas sûr : rien ne paraît prouver que la croyance n'est pas une classe (d'individus et de couples ordonnés) foncièrement réelle, i.e. réelle à tous égards, encore que certains seconds membres de couples ordonnés qui lui appartiennent plus qu'infinitésimalement ne sont des individus qu'au sens large. Il se peut même qu'une réduction appropriée de la propriété-relation de croyance à d'autres propriétés et

relations soit possible. Notre approche reste neutre sur cette question. Elle est donc naturaliste, tout en demeurant neutre par rapport aux tentatives réductionnistes.

Un inconvénient de la théorie qui postule des prédicats intentionnels ou irréels au sens le plus fort du terme = c'est qu'elle entraîne une pluralité catégorielle et, par suite, la plurivocité du terme 'étant'. Ce désavantage est heureusement évité grâce à notre traitement de la croyance comme être vrai par rapport à, qui permet d'admettre quelque degré de réalité de cette propriété-relation et de refuser ainsi = tout sens alternatif irréductible du terme 'étant'. (Pour = prévenir une confusion, relevons que notre admission de trois sens des termes 'chose', 'individu', 'étant', etc. n'est pas l'admission d'une véritable plurivocité, car on peut aisément réduire les autres sens à des restrictions du sens large; dans les traitements pluricatégoriels, en revanche, les divers = sens doivent demeurer mutuellement irréductibles). L'univocité du terme 'étant' est la seule garantie d'intelligibilité = des expressions 'quelque chose', 'tout', 'n'importe quoi', etc.

§3.- Nous rejetons le relativisme, mais ce rejet n'entraîne = point le rejet de la notion de vérité relative; il entraîne = seulement le rejet de la thèse comme quoi toute vérité est relative (i.e. comme quoi 'être vrai' est un prédicat à deux = places). Nous acceptons que 'p est vrai par rapport à x' est vrai pour certains substituts de 'p' et de 'x'; ces substituts de 'x' peuvent être des noms de moments du temps, d'endroits, de personnes, ou peut-être aussi d'autres encore. Lorsqu'il = s'agit de personnes, nous avons la croyance. Dès lors, et = quoiqu'il ait été indiqué plus haut que notre approche introduit un prédicat primitif à deux places de croyance, nous de = vons nuancer une telle affirmation et dire, à meilleur escient, que ce que nous postulons c'est un prédicat primitif de "être vrai relativement à", qui peut avoir plusieurs applications. = Dans une extension ultérieure de la théorie, qui engloberait = une logique temporelle -peut-être aussi une logique topologique et d'autres développements similaires-, les axiomes de la logique doxastique Ad -qui sera exposée tout à l'heure, au chapitre 2 de cette Section- devraient être conditionalisés, = un antécédent indiquant que les variables prennent comme valeurs des individus qui soient, plus qu'infinitésimalement, = intelligents.

On a cependant attaqué l'idée -protagoricienne, originellement- selon laquelle 'être vrai pour quelqu'un' peut = avoir un sens et être vrai. Hospers (H:22, pp. 119-20) affirme que dire 'p est vrai en ce qui me concerne' ou 'p est vrai pour moi' est seulement une façon trompeuse de dire 'je crois que p'; le caractère trompeur tient à ce qu'on paraît être en train de dire quelque chose en sus du fait qu'on croit que p. Mais, en fait, la croyance à la vérité de p est compatible = avec la fausseté de p.

Mais ceci ne constitue pas une objection sérieuse, car il se pourrait que p fût faux lors même que 'il est vrai pour x que p' serait vrai. Par conséquent, même dans le cadre d'une logique classique on pourrait accepter la possibilité de vérités relatives sans courir aucun risque d'inconsistance.

Dans le cadre d'une logique multivalente contradictoire, la possibilité de vérités relatives apparaît encore plus clairement, car on peut même postuler (ce qui est impossible dans le cadre d'une logique bivalente) que, pour quelque

x, p est vrai pour x seulement s'il n'est pas superabsolument faux que p. La non saturation de la théorie ne coure aucun danger du fait qu'on postule cela. Il n'y a aucun risque de surcontradiction ou d'inconsistance absolue qui entoure la théorie des vérités relatives.

Mais nous n'avons pas encore justifié l'utilité de cette théorie, contre la critique formulée par Hospers, selon laquelle on n'ajoute rien en disant 'ceci est vrai pour moi' au lieu de dire 'je crois que p'. A ceci nous avons à répondre que 'je crois que p' est à analyser comme 'p est vrai par rapport à moi'. Autrement dit : la croyance d'une proposition par une personne n'est rien d'autre que la vérité relative de ladite proposition vis-à-vis de ladite personne. Pourquoi cette analyse? Parce que la notion de 'être vrai vis-à-vis de quelqu'un' est assimilable à celles d'être vrai par rapport à un moment du temps, à un monde possible, à un endroit. Par suite, la notion de vérité relative -permettant ces diverses applications- peut contenir, comme un cas particulier, la notion de vérité vis-à-vis d'une personne, i.e. la notion de croyance, sans qu'il faille introduire une notion intentionnelle irréductible.

C'est pourquoi nous préférons admettre l'existence de vérités relatives plutôt que d'admettre une notion intentionnelle de croyance extérieure au monde. En outre, notre approche est conforme à la façon normale de s'exprimer, puisqu'on dit 'il est vrai que p selon (ou aussi : pour) x'. Au lieu d'y voir une paraphrase de 'x croit que p', nous voyons dans cette deuxième formule une abréviation ou une variante stylistique (un allomorphe en distribution libre) de la première.

§4.- Notre théorie de la connaissance s'articule aussi, comme on le constatera mieux par la suite, en un perspectivisme complémentariste, où chaque perspective ou corps de croyances est, non seulement une présentation subjective du réel, mais un moment réel, où chaque chose qui y est présente subit telle ou telle modification (une modification qui peut être occasionnellement identique ou nulle). Chaque perspective est une ontophanie : c'est la façon dont le réel apparaît à une personne (ou, peut-être aussi, à une communauté de consciences). Il faut dépouiller ici le terme 'ontophanie' et celui de 'apparaître' de toute connotation subjectiviste. Ce ne pas seulement qu'il nous semble que les choses sont de telle manière; elles sont apparemment de cette manière là, et être-apparemment c'est être, être relativement à quelqu'un ou quelque chose, certes, mais après tout être. Danton pour x n'est pas strictement identique à Danton pour y (en tout cas peut ne pas l'être), tout comme Danton-en-1792 n'est pas identique à Danton-en-1772. Ces différentes perspectives sont complémentaires en ceci : il y a une loi de compensation qui fait subir à chaque chose dans certaines perspectives des modifications inverses de celles qu'elle subit dans d'autres perspectives ; dans chaque perspective certaines propriétés d'une chose sont conservées avec moins d'altérations, d'autres propriétés subissent des modifications plus grandes. Mais il y a quelque côté du réel que chaque perspective saisit mieux que les autres perspectives élémentaires.

Toute notre approche garde, sur ce point, des analogies intéressantes avec les gnoséologies du Cardinal Nicolas de Cuse, Leibniz et Hegel; on trouve aussi certaines idées si

milaires chez Emerson. La parenté de notre conception est = aussi étroite avec le perspectivisme de José Ortega y Gasset = (cf., p. ex. O:7, pp. 26-7), mais sans tous les côtés franche= ment subjectivistes et critico-idéalistes de l'écrivain madri= lène. Plus intéressantes encore sont nos coïncidences avec la doctrine de la complémentarité de l'école de Copenhague, = dont les soubassements et la signification philosophiques ont été profondément analysés par Apostel, qui a projeté sur cette doctrine une nouvelle lumière, en a montré la fécondité et a= mis en évidence les rapports qu'on peut établir entre la com= plémentarité, diverses classes d'algèbres -comme les treillis= non distributifs- et beaucoup d'autres sujets. C'est pourquoi nous recommandons avec empressement la lecture des pp. 272-347 de A:9.

Une remarque importante ne doit pourtant pas être = omise : à la différence du complémentarisme -qui sacrifie les lois de distributivité et/ou interdit la loi d'adjonction-, = notre approche admet la possibilité de conjoindre, d'unifier= et synthétiser une pluralité de plus en plus étendue de pers= pectives en une seule perspective, par le truchement de fonc= tions de traduction appropriées. Il est vrai que de telles = synthèses doivent forcément être simplement inconsistantes= -et, si on admet en outre, comme nous le faisons, la loi d'ad= jonction, elles doivent être antinomiques-. Mais c'est précì= sément l'intérêt d'une logique contradictoirelle que de per= mettre l'élaboration de théories simplement inconsistantes et antinomiques, où l'on puisse mettre ensemble des vérités mutu= ellement contradictoires que les complémentaristes ont sépa= rées par des cordons sanitaires, afin d'éviter des paradoxes. Car le fond même de l'idée de complémentarité réside dans = l'existence simultanée de vérités contradictoires, comme l'a manifesté N. Bohr (nous empruntons cette citation à Apostel, A:9, p. 306) :

however contradictory may appear these experiences when = we try to represent the course of atomic events in a clas= sical fashion, we should consider them as complementary ; in the sense that they yield, about atomic systems, equal= ly essential knowledge, and that, taken together, they ex= haust this knowledge.

(Sur ces problèmes, vid. l'Annexe N° 2 de ce Livre).

§5.- Nous clôturerons ce chapitre sur la croyance et l'inten= tionalité par la considération d'un des plus graves problèmes qui se sont posés dans ce domaine : celui de savoir s'il est= possible pour un homme un acte de croyance qui porterait sur l'ensemble de ses croyances. Autrement dit : est-il possible pour l'homme un acte mental de réflexion totale? Cette possi= bilité a été contestée, voire niée. D'aucuns ont affirmé que ce serait contraire à la finitude humaine que de pouvoir effec= tuer un acte semblable : un étant fini serait inévitablement= sujet à l'incapacité de fermer la boucle de sa propre action, dans quelque domaine que ce fût, et ne pourrait jamais parve= nir à une pleine auto-possession. Or, un acte de réflexion = parfaite entraînerait une auto-possession pleine dans le domai= ne du savoir. Dès lors, cet acte serait impossible pour nous.

Cet argument est erroné, car, si la majeure est, = grosso modo, vraie (mais aurait besoin d'être nuancée, car il faudrait préciser en quel sens et sous quels rapports une "cho= se finie" -ou, plus exactement, un élément- est incapable d'au= topossession pleine), la mineure est fausse. Un acte de réflé

xion parfaite n'est pas un acte de pleine auto-possession, même pas dans le domaine du savoir. Une pleine auto-possession épistémique consisterait, p.ex., dans une thématization explicite et simultanée de tous les contenus de pensée, chacun avec son propre profil, accompagnée d'un procédé effectif de décision pour assigner à chacun la valeur de vérité qui lui correspond réellement. L'un et l'autre sont impossibles pour nous. La thématization explicite de chaque pensée et de toutes simultanément est impossible à cause du fait que notre pensée est exprimée linguistiquement, et chaque langue est, ou bien syntaxiquement ouverte (i.e. béante), ou bien sémantiquement ouverte, ou bien trop pauvre en moyens d'expression et/ou en axiomes. Ces limitations de nos moyens d'expression constituent une manifestation de l'entrecroisement de l'être et du non-être dans la temporalité où nous sommes plongés. Mais un acte de réflexion totale peut être un acte qui, sans thématizer explicitement tout contenu de pensée, réfère à une totalité des contenus de pensée, totalité qui contient tout contenu de pensée. Tel est l'acte de pensée que j'expérimente lorsque je dis : la totalité de mes actes de pensée existe. Dès lors, un acte de réflexion parfaite existe. Notre esprit peut donc obtenir une auto-compréhension ou auto-intellection globale saisissant en bloc l'économie de sa propre activité mentale, laquelle est ainsi, globalement, transparente pour soi-même. Ce que notre esprit ne peut pas faire c'est une actualisation thématique effective de tous ses actes mentaux et de chacun d'entre eux. Il peut se référer à la totalité de ses pensées et, par ce biais (et seulement par ce biais), à chacune d'elles, mais il ne peut pas les avoir toutes actuellement et consciemment présentes en lui, chacune avec sa propre physionomie.

Un deuxième argument avancé contre la possibilité d'un acte mental de réflexion totale ou parfaite chez l'esprit humain tient aux théorèmes de limitation des systèmes formels prouvés par Tarski, Gödel et d'autres logiciens (nous avons déjà fait allusion à ce problème dans notre réponse au premier argument). Mais ces théorèmes ont été prouvés seulement pour des systèmes qui remplissent la double condition d'être simplement consistants et syntaxiquement fermés. Nous croyons qu'aucun de ces théorèmes ne s'applique à un système syntaxiquement ouvert. Une modification minimale de la logique classique, qui consisterait à abandonner la décidabilité de la classe des fbf du système, pourrait peut-être suffire à nous affranchir du cauchemar que ces théorèmes constituent. Il faut certes payer un prix; ce prix est l'impossibilité d'une thématization effective et simultanée de tous les énoncés du système. Mais ce prix est facile à payer, car il y a des motifs indépendants pour supposer qu'une telle thématization n'est pas à notre portée (précisément notre finitude et notre insertion dans la trame de l'être-non-être que constitue la temporalité). En revanche, rien n'empêche qu'une formule soit bien formée et vraie qui parle de toutes les formules du système, p.ex. : toutes les fbf du système sont bien formées. Ce disant, nous faisons cet acte de réflexion parfaite, car chaque fbf peut instancier cette loi générale, y compris la loi elle-même.

On peut conclure donc que, en dépit de sa finitude, notre esprit rationnel possède une puissance et une clairvoyance bien plus grandes que ne le supposent certains philosophes, dont le penchant sceptique est déterminé par des motifs divers selon les cas, mais convergents sur le point de rabaisser la capacité de l'intellect humain et de lui refuser la possibilité

té d'une clarté totale (ne fût-ce que globale, et non pas détaillée) sur l'ensemble de son propre contenu. (Parmi ces motifs figurent : dépréciation du fini, afin de rehausser la distance qui le sépare de l'infini ou de l'absolument réel; crainte des antinomies; méfiance à l'égard d'un discours totalisant qui, atteignant le zénith de son auto-intellection et de ses normes, se passerait de tout renvoi à quelque chose d'extérieur et, vivant de ses propres ressources, pourrait mettre fin à tout besoin de transformation ou d'enrichissement ultérieurs). Mais toutes ces craintes, dans la mesure où ce qui est craint doit effectivement être redouté, ne justifient pas le refus sceptique de la réflexion totale, laquelle n'entraîne pas les conséquences qui effrayent ceux qui en repoussent la possibilité.

Il faut d'ailleurs relever que si l'acte de réflexion parfaite était impossible, alors l'acte mental par lequel on affirme qu'un acte de réflexion parfaite est impossible est impossible, car cet acte -là parle de tout acte mental y compris lui-même. On peut répondre -à la manière de Brentano à propos de difficultés similaires- que, puisqu'un énoncé universellement quantifié est une négation d'un jugement d'existence (ou, plus exactement, la négation d'un énoncé existentiellement quantifié), il ne parle pas des instances singulières qui tombent sous lui, car alors ce serait un énoncé affirmatif et non pas négatif. Mais tout énoncé affirmatif est négatif et vice versa. Affirmer qu'il n'y a aucun acte mental parfaitement réflexif c'est dire que chaque acte mental ne l'est pas; ce n'est certes pas dire de chaque acte mental qu'il n'est pas parfaitement réflexif, mais il y a là tout de même un renvoi, si indirect soit-il, à chacun des actes mentaux, à chacun des contenus de pensée.

Grâce à l'élucidation de la possibilité d'un acte mental humain de réflexion totale nous pouvons, dans l'axiomatisation de la logique doxastique et épistémique que nous allons entreprendre tout de suite, au chapitre 2, utiliser un seul et unique signe, à savoir 'o', pour parler aussi bien de la pensée humaine que de la pensée de l'absolument réel, c-à-d de la pensée en soi, de la pensée qui s'identifie sans résidu à l'être même. On a prétendu fort souvent que notre pensée n'avait rien à voir avec la pensée de l'absolument réel -i.e. avec la pensée absolument réelle-, car l'une est incapable et l'autre est capable de réflexion parfaite. Et nous venons de voir que de tels propos sont intenables et immotivés (c-à-d, sans fondement réel).

L'importance de notre conclusion dans la discussion présente est aussi énorme pour l'élaboration ultérieure d'une critériologie cohérentialiste, qui sera présentée plus loin dans cette même Section. Cette critériologie n'aurait pas de sens (peut-être même la question générale du ou des critères de vérité n'aurait-elle pas de sens) n'était la possibilité d'actes humains mentaux de réflexion totale.

Chapitre 2.- LOGIQUE EPISTEMIQUE, DOXASTIQUE ET PISTIQUE

Dans ce chapitre nous esquisserons la base d'une extension doxastique, épistémique et pistique de Am, et nous en discuterons la base intuitive. Nous nous abstiendrons dans ce chapitre, sauf d'une manière incidente, de considérer les logiques doxastiques et épistémiques proposées jusqu'ici. =

Sur les grandes lignes des options ouvertes dans le cadre de la logique classique, ainsi que sur leurs motivations, on lira avec fruit le chap. VI du travail de Rescher R:15, pp. 99ss).

§1.- Tout d'abord, nous commencerons par exposer la base du système Ad, système contradictoire de logique doxastique et épistémique.

Les règles de formation de Ad sont les mêmes que celles de Am plus celle-ci :

Si "p" est une fbf et si 'x' est une variable individuelle ou une constante individuelle, alors "xop" est une fbf.

Tout théorème de Am est un théorème de Ad; toute règle d'inférence de Am est une règle d'inférence de Ad. En outre, Ad contient onze autres axiomes et une autre règle d'inférence. Nous ajouterons aussi une définition. Les voici :

Ad1 $xopD\cancel{H}(xoNp)$
 Ad2 $Fp+.pIIqD.xopIIxoq$
 Ad3 $pIqD.xopIxoq$
 Ad4 $xopDWp$
 Ad5 $xo(p.q)DW(xoJp)$
 Ad6 $xopIxo(xöp)$
 Ad7 $lopIp$
 Ad8 $xöpCxox$
 Ad9 $Hx+Ey(xIy..xoxDxöy)$
 Ad10 $Hx+(xIIy)+.yopCEz(xöz\%yöz)$
 Ad11 $Eu(xoy\%zoyD.xo(yu)\%zo(yu))$

df d1 $/xöp/ \text{ eq } /xop.p/$

rinf d1 Si p est un théorème de Ad, "Bp" est aussi un théorème de Ad.

Nous avons déjà vu (au chap. 1) comment lire "xop". La lecture à donner à "xöp" est, bien entendu, "x sait que p".

§2.- Sur la base des axiomes Ad1 à Ad11 et de rinf d1, on peut prouver, parmi beaucoup d'autres, les théorèmes que voici : (nous supposons dans chaque cas que ni p ni q ne contiennent aucune occurrence libre des variables x ou x') :

$FExJ(xoO) \quad ExJ(xoFp)DFTp \quad TpDUxF(xoFp) \quad J(xop)D\cancel{H}(xoNp)$
 $HpCUx(xoIIIxop) \quad HpD\cancel{F}Ex(xoNp) \quad TpCUx(J(xoq)DW(xoLp))$
 $J(xop)DW(xoI) \quad H(xop)D\cancel{F}(xoNp) \quad FpDUxF(xop)$
 $F(xoJp)D\cancel{F}(xo(p.q)) \quad J(xo(p.q)DW(xoJq)) \quad J(xop)DW(xoEyJp)$
 $J(xoUyp)DW(xoJp/\bar{y}/\bar{z}) \quad F(xoLp).TpD\cancel{F}(xoq) \quad F(xoI)D\cancel{F}(xoq)$
 $J(xop)DW(xoJ(p+q)) \quad JpC.pGqCUx(J(xop)DW(xoJq)) \quad xöpIIxö(xöp)$
 $xöp\%x'öpD.xop\%x'op \quad J(xop)DW(xoJ(xöp)) \quad NpIN(lop)$
 $loI\cancel{II} \quad l\cancel{IN}(loO) \quad pIIqI.lopIIloq \quad J(xoTp)CTp$
 $FTpDUxF(xoTp) \quad pC.xopC.xöp \quad pC.xo(xöp)Cxöp$
 $xoz.EyF(yoz)CEu(xo(zu)) \quad xoz.Ey(yoz\%xoz)CEu(xo(zu))$
 $EyY(yoz)C.f(xoz)CEu(xo(zu)) \quad pIqDUx(J(xop)DW(xoJ(q+r)))$
 $pIqDUx(xopIIxoq) \quad pIqDUx(xo(p.r)DW(xoJq))$
 $zIyDUx(xop/\bar{z}/Ixop/\bar{z}/\bar{y}) \quad pCqCUx(J(xop)DW(xoJq))$

§3.- Voici maintenant une liste de fbf de Ad qui ne sont pas des théorèmes :

$xopCxo(xop)$	$pIIqC.xopIxoq$	$xo(p.q)Cxop$	$xopCxo(p+q)$
$xopCN(xoNp)$	$pDqC.xopCxoq$	$pDDqC.xopCxoq$	$\underline{FpCF}(xop)$
$BqC.xopCW(xoLq)$	$xop.xoqCxo(p.q)$	$xoBpCBp$	$\underline{FEx}(xoO)$
$xo(pIIq)C.pIIq$	$xo(yIIz)C.yIIz$	$\underline{FpC}.xopCxoO$	$\underline{F}(xop)+Wp$

§4.- Un des contrastes communément établis à l'intérieur de la théorie de la connaissance est celui qui existerait entre la connaissance comme relation entre un individu et un autre individu et la connaissance comme relation entre un individu et une proposition. Apostel (A:9, pp. 7-8) indique que ces deux relations sont nécessaires et pose le problème de savoir comment les relier et, particulièrement, comment établir ce lien dans une logique formelle épistémique. (Apostel montre comme une insuffisance des calculs de Hintikka et de Chisholm d'avoir omis complètement la notion de connaissance comme relation entre deux individus).

Ce problème est résolu par notre logique doxastique et épistémique Ad, car, chaque variable individuelle étant, de par les règles de formation de Am -donc aussi de Ad, une fbf, elle peut être substituée à une variable sententielle telle que p. Notre dépassement de toute barrière catégorielle nous permet ainsi d'unifier ces deux sens prétendument différents du mot 'connaître', ce qui constitue un gain appréciable, puisqu'intuitivement nous sentons bien qu'il s'agit dans les deux cas d'un seul et unique type de relation mentale (ou, si l'on veut, intentionnelle -en un sens suffisamment neutre de ce mot-).

§5.- Une des particularités de notre approche -que nous n'avons trouvée nulle part ailleurs- consiste à affirmer que croire = que p équivaut à croire qu'on sait que p. A notre avis c'est une faiblesse des logiques doxastiques élaborées jusqu'ici = que de se cacher ce fait. Cette occultation a été due à (et constitue un symptôme de) la confusion -persistante, peut-être, même chez ceux qui l'ont le mieux dénoncée, comme K. Lehrer- de deux sens tout à fait différents de 'croire' : celui où on l'emploie normalement à la première personne, et celui où l'on l'emploie normalement à la deuxième et, surtout, à la troisième personne. Le premier équivaut à 'penser qu'il est probable que' ou, peut-être, à 'incliner à penser que'; le second à 'penser qu'il est vrai que', i.e. penser que l'on sait que p. Cette dualité de sens a été fort bien analysée par E. Valberg (cf. V:4, p. 329). Si on n'emploie pas beaucoup le deuxième sens à la première personne c'est en vertu d'une règle pragmatique d'efficacité de la communication : si je suis sûr qu'il est vrai que p, qu'ai-je dire que je crois que p, qui ne véhicule pas toute l'information que j'entends véhiculer, puisque je veux que mon interlocuteur apprenne et sache que p, tandis que tout ce qu'il peut tirer, concernant le fait que p, de ce que je crois que p c'est qu'il est du moins en quelque sorte vrai que p, ce qui ne suffit point pour savoir que p.

Si notre traitement innove sur ce point, il se rallie, par contre, à l'avis majoritaire sur la question de savoir si la connaissance implique la croyance. K. Lehrer (L:29, chap 3) a résumé fort bien la touffue discussion sur cette question qui dure depuis des années. Lehrer discute notamment (pp. 55-8) un argument de Colin Radford visant à montrer qu'on peut savoir une chose qu'on ne croit pas; p.ex. on peut répondre à un questionnaire correctement, sur la base d'un appren-

tissage préalable, et sans pour autant ajouter foi à ce qu'on dit ou écrit. Lehrer expose un double raisonnement conduisant à une antinomie, présentant l'argument de Radford et un argument parallèle mais opposé. Ce double raisonnement prouverait que la thèse comme quoi connaître implique croire engendre une contradiction. Notre réponse c'est d'accepter la thèse et la contradiction qu'elle engendre. La réponse de Lehrer c'est = de rejeter une prémisse de l'argument de Radford, à savoir que si quelqu'un, y, connaît une chose x et cette chose équivaut = au fait que p, alors y sait que p. L'explication de son rejet offerte par Lehrer suggère, à la fin, une plurivocité du mot 'connaître' dont les diverses acceptions dépendraient du contexte -variation qu'il venait pourtant de contester-. (Ceci = étant, il faut dire que Lehrer aurait pu rejeter la première = prémisse de l'argument de Radford). Pour notre part, nous = sommes sûr qu'on peut savoir une chose qu'on ignore. Et nous n'admettons pas cette prétendue plurivocité de 'connaître' = (ce verbe est polysémique seulement en une tout autre dimension, à savoir que, tandis que nous sommes en train d'étudier seulement le sens de ce verbe qui équivaut à 'savoir' -même = si le remplacement de ces deux synonymes n'est pas toujours = possible dans la structure de surface du français et d'autres langues naturelles-, en un sens plus large tout percevoir est un connaître).

§6.- Notre approche implique, comme nous venons de le voir, = que savoir que p implique croire que l'on sait que p. On a = pourtant contesté énergiquement cette implication. Alan R. White, dans W:13, a présenté des arguments pour prouver qu'une telle implication n'est pas vraie. S'il est vrai, nous dit-il, (p.225), qu'une personne ne peut pas, honnêtement, dire 'je = sais' et, tout à la fois, dire 'je ne crois pas que je sache', il n'en découle point qu'une personne ne puisse point savoir = sans croire qu'elle sait. Effectivement, si la raison pour affirmer que savoir implique croire que l'on sait était celle là, il y aurait un paralogisme. Mais il y a une autre raison (outre le fait que l'implication est sentie comme intuitive = ment évidente); or, cette raison, malheureusement, n'est invoquée par aucun des auteurs que White cite et critique (Cohen, Armstrong, Lehrer, Woozley, Hintikka et d'autres). Cette raison est celle-ci : croire que p c'est croire que l'on sait = que p; 'x sait que p' équivaut à 'p et x croit que p'; ainsi donc, savoir que p implique croire que p. ==
 que p; or, croire que l'on sait que p c'est croire que p; dès lors, savoir que p implique croire que l'on sait que p. Peut être notre discussion avec A. R. White tourne-t-elle autour = d'une équivoque, à cause des acceptions différentes du mot 'savoir'. Si dans la connaissance est incluse une note ou un réquisit de justification, alors il se peut que certains des = arguments -par ailleurs solidement charpentés et soigneusement exposés- de White doivent être retenus. Car, en ce cas, notre connaissance de base entre croire une chose et croire qu'on = la sait deviendrait illégitime; et, en ce sens exigeant de 'savoir' peut-être White a-t-il raison contre tous ceux qu'il critique. Mais cela prouve, à nos yeux, le peu d'intérêt = qu'offre une pareille notion (que nous critiquerons dans un = autre chapitre de cette Section).

La notion de connaissance qu'utilise White est, ce nous semble, une notion qui se veut dépsychologisée, et qui = par là devient chimérique. D'un côté, elle n'a apparemment = rien à voir avec le processus réel mental de la connaissance = humaine. Un homme peut savoir, cesser de savoir, recommencer

à savoir; un oubli, un doute, signifient une cessation du savoir -ou, à tout le moins, une diminution du degré du savoir, car le doute ou l'oubli peuvent être relatifs seulement-; un homme peut aussi augmenter sa connaissance d'une chose, apprendre ce qu'il sait. White idéalise à ce point la connaissance qu'elle n'admettrait aucun degré ne ne pourrait être interrompue par un oubli ou un doute passager. Surtout, on n'augmenterait pas sa connaissance d'une chose par le simple fait = d'augmenter sa conviction. (Sur ce dernier point, White a partiellement raison : si quelqu'un, x , croit que p au degré u , alors qu'en fait p est vrai au degré u' , et u' est égal ou plus petit que u , alors x sait que p au degré u' ; si, par la suite, x augmente sa conviction de ce que p , c-à-d s'il = arrive à croire au degré u'' que p - u'' étant plus grand que u , il demeurera toujours qu'il sait que p au degré u' , et partant son degré de savoir n'aura point augmenté avec l'augmentation de son degré de croyance ou de conviction; mais si u' avait = été plus grand que u , alors l'augmentation du degré de croyance aurait impliqué une augmentation du degré de connaissance). D'un autre côté, la notion de connaissance en question aurait encore moins de sens pour ce qui est de la connaissance possédée par l'absolument réel, i.e. de la connaissance absolue, = car une telle connaissance n'a besoin d'aucune justification. (Un sens que White suggère du mot 'connaissance' -p.229- comme 'the possession of abilities, acquaintances and information' = ferait descendre la connaissance des nuages idéalisants à un statut terre-à-terre seulement pour la métamorphoser en une = espèce de comportement mécanique, similaire à celui d'une machine).

L'argument le plus frappant de White c'est qu'on = peut dire que quelqu'un sait une chose sans en être convaincu. Certes, car on peut savoir sans savoir. White, qui ignore la possibilité d'états de choses contradictoires, opte pour creuser un fossé entre la connaissance et tout vécu donné à l'introspection, comme la conviction -c-à-d la croyance-.

Un autre argument de White c'est que je puis connaître quelqu'un tout en pensant que je ne le connais pas, parce que je ne l'ai pas reconnu. Oui, effectivement, mais cela = prouve seulement que je puis connaître quelqu'un sans le connaître, et que je puis apprendre quelque chose que je sais.

Contrairement à l'opinion de White, nous sommes sûrs qu'une personne à qui l'on dit que p et qui ne croit point ce qu'on lui a dit est telle qu'elle ne saura pas que p , même si p est vrai.

§7.- Merrill Ring, dans R:26, s'est inscrit en faux contre = l'idée couramment admise comme quoi la connaissance implique la croyance. Un argument de M. Ring c'est que (p. 57) on peut parler de "beliefs", non pas de "knowledges"; malheureusement, il s'agit là d'une particularité de la langue anglaise. En allemand, p.ex., die Erkenntnis fait régulièrement son pluriel : Erkenntnisse; en espagnol, en français, il en va de même; en latin aussi (cf. cette phrase de Cicéron : 'Artes constant ex cognitionibus'). Ring argumente aussi comme suit : = une croyance peut être stupide, sensée, puérile, hésitante, = bien-fondée, etc.; une connaissance ne peut être aucune de = ces choses-là. A notre avis, par contre, chaque connaissance est sensée et bien-fondée; certaines sont hésitantes; et il y a peut-être aussi des connaissances puériles. En outre, nous dit Ring, on ne peut pas savoir plus ou moins intimement, comme il serait absurde de dire 'je ne puis m'empêcher de savoir

que ...'. Mais si! On sait certaines choses plus profondément et plus intimement que d'autres; et il y a bien des choses qu'on préférerait ignorer et qu'on ne peut s'empêcher de savoir. Ring prouve tout au plus que certaines tournures sont peu usitées; cela s'explique par des principes pragmatiques d'économie informationnelle régissant les messages.

§8.- Une tentative plus radicale et fondée sur des critères = formels à première vue plus convaincants pour éliminer la conception du savoir comme un sous-ensemble de la croyance a été faite par Z. Vendler (V:9 et V:10). Nous nous rapporterons = dans cette discussion uniquement à la théorie amendée de V:10, plus nuancée que celle de V:9.

Vendler distingue deux types de verbes intentionnels = objectifs et non objectifs (la terminologie est nôtre), avec un groupe intermédiaire. Seraient objectifs les verbes 'se rappeler', 'apprendre', 'savoir', 'découvrir', 's'apercevoir'; non objectifs : 'asserter', 'proclamer', 'penser', 'croire', 'dire' (to say, car 'to tell' serait intermédiaire). Les = trois marques considérées par Vendler sont : 1) Les verbes = non objectifs peuvent être affectés par les adverbes 'à tort', 'incorrectement', 'd'une manière erronée', ce qui ne peut pas être le cas pour les verbes objectifs; 2) Les verbes objectifs peuvent avoir des compléments interrogatifs indirects tels que l'interrogation ne porte pas sur toute la clause, ce qui ne = peut pas être le cas pour les verbes non objectifs; 3) Les = verbes objectifs peuvent avoir des compléments nominalisés = par le biais des substantifs 'fait', 'résultat' ou d'autres = ('cause', p.ex.), ce qui ne peut pas être le cas pour les verbes non objectifs.

Ainsi donc, 'croire' et 'savoir' seraient des verbes foncièrement différents et hétérogènes et leurs compléments ne pourraient jamais coïncider: on ne peut pas savoir ce que l'on croit, ni croire ce que l'on sait. Savoir serait une relation réelle, avec le réel. Ce que l'on sait est nécessairement un fait. En revanche, les "objets" des croyances seraient de simples représentations mentales. Il y aurait donc une différence catégorielle des objets des deux attitudes propositionnelles.

Ceci étant, il serait inexact de dire que x sait = que p ssi x croit que p et il est vrai que p et x a de bonnes raisons pour croire que p (selon la définition la plus communément reçue parmi les philosophes); en effet, précise Vendler (V:10, pp. 86-7), on ne peut pas croire que p; on peut seulement croire que "p", où "p" est une simple représentation mentale différente du fait -s'il y en a- que p; par conséquent, ce qu'il faudra dire c'est que x sait que p ssi x croit que = "p", et il est vrai que p, et... (les autres conditions que l'on trouvera sage d'ajouter).

Or, cette conséquence est clairement contre-intuitive. A première vue, les objets de la croyance et ceux du savoir sont les mêmes; d'ailleurs, pour formaliser la relation systématique imaginée par Vendler il faut admettre une fonction de guillemétisation; or, Tarski montra bien quelles difficultés se dressent contre la construction d'une telle fonction (nous avons déjà évoqué ces problèmes au Livre II). Aussi nous faut-il sauvegarder la relation d'unicité possible = d'objet entre le savoir et la croyance et, par suite, expliquer autrement les phénomènes mis au jour par Vendler. Nous limiterons nos considérations aux seuls verbes 'croire' (= 'penser') et 'savoir'. Des extensions à d'autres verbes intention

nels sont possibles, mais seront laissées de côté ici.

Le phénomène principal est constitué par les occurrences possibles des interrogatives indirectes du type susmentionné. On dit : 'il sait où j'ai laissé la clé', non pas = 'il croit où j'ai laissé la clé'. A notre avis, la raison en est que les interrogatives indirectes partielles sont des abréviations de contextes épistémiques uniquement. 'Pierre sait où Jean habite' est une abréviation de 'Il y a un x tel que Jean habite en x et Pierre sait que Jean habite en x'. Similairement, 'Pierre sait comment Yves a préparé le dîner' est une abréviation de 'Il y a un x qui est une manière et Yves a préparé le dîner avec x et Pierre sait que Yves a préparé le dîner avec x'.

(Une difficulté pourrait être soulevée concernant l'unicité du référent du constituant sur lequel porte l'interrogative indirecte; si Junon se trouve en plus d'un endroit et qu'un prêtre sait qu'elle est dans un de ces endroits, = sait-il où la déesse se trouve? A notre avis oui, comme le montre l'exemple des manières : de ce que Pierre sache comment Yves a préparé le dîner, il ne découle pas qu'il y ait une = seule manière dont Yves ait préparé le dîner (il a pu le préparer lentement et consciencieusement); si nous nous trompons là-dessus, une paraphrase plus compliquée serait à proposer, mais l'essentiel demeurerait inchangé).

Venons-en à une autre marque détectée par Vendler : la possibilité de nominaliser les complétives des verbes intentionnels objectifs par le biais des expressions 'le fait = que' et d'autres similaires. Or, comme l'a montré dans un tout autre contexte- Peter Geach (G:12, p. 22), la plupart des emplois usuels de phrases contenant l'expression 'le fait que' constituent des "double-barrellées assertions", des assertions de conjonctions. 'Rodrigue n'ignore pas le fait que Florence est une belle ville' équivaut à 'Rodrigue n'ignore pas que Florence est une belle ville, et Florence est une belle ville'. (Dans les phrases non atomiques, ces occurrences de l'expression 'le fait que' posent des problèmes de portée, partiellement discutés par Geach). Naturellement, cet emploi du mot = 'fait' n'est pas le seul; il n'est pas obligatoire et -contrairement aux conclusions par trop hâtives de Geach- cette paraphrasabilité ne doit point constituer un argument valide contre l'existence des faits. Mais, en tout cas, cette paraphrasabilité explique pourquoi on dit d'ordinaire que quelqu'un = sait ou connaît un fait, et non pas qu'il croit un fait, puis que 'x sait que p' = 'x croit que p et p' et 'x connaît le fait que p' = 'x sait (i.e. connaît) que p et p', = c-à-d 'x croit que p, et p, et p', ce qui, en vertu de la loi d'idempotence, est équivalent à 'x croit que p, et p', i.e. = 'x sait que p'.

Relevons toutefois que, lorsqu'on ne donne pas cette acception implicitement périphrastique au mot 'fait' (ou, plus exactement, à la construction 'le fait que...'), il trouve ce mot comme complément d'objet du verbe croire 'il ne croit pas aux faits que je lui ai racontés'. On pourrait peut-être dire que 'croire' et 'croire à' sont deux verbes différents : = on croit au diable, on ne croit pas le diable. Mais est-il = sûr que la différence soit plus qu'une allomorphie en distribution complémentaire? Nous sommes d'avis qu'il n'y a là que cette simple allomorphie (en d'autres langues nous ne trouvons pas cette différence-là).

Le fait, finalement, que l'on puisse affecter 'croi

re' des adverbes 'à tort' et d'autres similaires et qu'on = s'abstienne d'ordinaire de faire cela pour le verbe 'savoir' = n'est pas plus probant. 'x croit à tort que p' équivaut à 'x croit que p, et non-p'. L'emploi de cette locution avec le = verbe savoir, qui est une simple abréviation d'une conjonction, provoquerait des incertitudes d'interprétation. Toutefois, = si 'x sait à tort que p' signifie la même chose que 'x croit = que p, et p, et non-p', alors on peut parfaitement dire cela: il sera vrai, p.ex., que nous savons à tort que l'infinitési- malement réel existe (mais, hélas!, ce ne sera qu'infinitési- malement vrai) ou que l'infinitésiement faux existe (et ce ci aussi sera infinitésiement vrai, en vertu du théorème = de As 'SàIISù'). S'il est vrai que normalement on s'abstient d'affirmer des phrases que l'on croit être moins qu'à moitié- vraies, alors on voit bien pourquoi on s'abstient de dire que quelqu'un sait à tort que p, quel que soit le substitut de p.

§9.- Les axiomes Ad9 et Ad8 nous ont été suggérés par la lec- ture de ce qu'Apostel dit à la page 45 de A:9. (Mais on pour- ra constater les différences, voire divergences qu'il y a en- tre la position d'Apostel et la nôtre).

Ad8 est plus faible que Ad9. Les gnoséologies sub- jectivistes inverseront, sans doute, cette asymétrie. Nous adoptons un point de vue objectiviste et coïncidons pleinement avec Thomas d'Aquin : le regard primordial d'un esprit fini = est vers l'objet, vers l'autre, non vers soi-même. On ne == peut même pas croire se connaître soi-même que pour autant = qu'on connaît quelque chose d'autre. Mais on peut connaître= quelque chose d'autre tout en étant moins vrai qu'on croit se connaître. A fortiori, on ne peut se connaître réellement soi même que pour autant qu'on connaît quelque chose d'autre

§10.- Une difficulté qui entoure l'axiome Ad9 est celle-ci := ne rend-il logiquement impossible le solipsisme, l'opinion de celui qui croit que lui seul existe? Pas tout à fait, car == l'axiome dit que, pour chaque élément intelligent, il y a quel- que chose qui est différent de x et tel que x le connaît au moins aussi bien qu'il croit se connaître; mais l'axiome ne- dit pas que x sache que ce quelque chose-là est différent de lui-même. Soit un solipsiste x dont il serait vrai que : == $Uz(xo(zC.xIIz))$. Alors il es vrai que $UzW(Fz+.xIIz)$, i.e. il est vrai que : $Uz(FTz+.W(xIIz))$. Cette phrase n'engendre pas syntaxiquement d'aporie, mais soulève une difficulté apparem- ment insurmontable dans le cadre de la sémantique proposée == pour le système A dans le Livre II, si on admet le théorème = de Cantor sur la non bijectabilité de l'ensemble des réels et de l'ensemble des naturels. Si on admet cela, la phrase en question ne peut pas être satisfaite dans un modèle de Am, == puisque Am est une extension de Aq. Quoi qu'il en soit, une autre version, plus forte du solipsisme, à savoir $xoUz(zC.xIIz)$ conduirait à des difficultés sémantiques. Tout ceci est, sans doute, peu rejoyissant pour le solipsiste, mais une alterna- tive est possible : une autre formalisation de la position du solipsiste; peut-être par 'identique' il entend non pas 'II'== mais '=' et alors il aurait raison (il dirait la vérité mais= nullement toute la vérité, ni même une fraction substantielle et intéressante de la vérité).

Alternativement on peut penser que ce n'est pas fon- cièrement ni même relativement mais seulement en quelque sor- te que le solipsiste est solipsiste, même si sa thèse solip- site est forte; autrement dit, on peut penser ceci, si x est

'W(xoUz(zC.xIIz))'. Or, nous avons à nouveau ici qu'aucun résultat aporétique ne découle d'une telle formule, car même = 'WxoO' n'entraînerait aucune aporie. D'une façon générale, on peut dire que, si une affirmation de quelqu'un est absurde, ou plus exactement superaburde, on peut dire que c'est tout au plus en quelque sorte qu'il croit cela.

§11.- Est-ce que l'axiome Ad10 n'engendre pas une aporie? Cet axiome paraît impliquer, pour celui qui le formule, la conclusion que sa propre perspective est moins véridique qu'une autre perspective quelconque à propos de quelque chose, i.e. que chacun des autres sujets connaît quelque chose mieux que soi-même. Mais la crainte d'engendrement d'une aporie n'est pas fondée; et ce pour deux raisons. Primo, parce que je peux savoir, pour bien des p, que "Exp" est vrai, sans savoir quel est le x qui satisfait la matrice p. Par conséquent, je puis savoir que chacun connaît mieux que moi quelque chose, sans savoir ce qu'il connaît mieux que moi. Secondo, parce que, quand bien même, pour quelque z précis, je saurais que y connaît z mieux que moi, ceci n'impliquerait pas que je connusse z et que je susse dans quelle mesure au moins z existe (celle où il est vrai que y connaît z), si bien que je connaîtrait z dans une mesure u et aussi dans une mesure u', telles que u = serait plus petit que u'. Cette conclusion désastreuse ne découle pas des prémisses. En effet : de 'xö(xaz%yöz)' il découle bien 'xöz%yöz', mais pas du tout 'xö(yöz)'; et, quand cela découlerait, on ne pourrait pas obtenir ce qu'il faudrait pour engendrer l'aporie, à savoir 'xöz%xöz'.

On pourrait rétorquer que, même si, syntaxiquement, il n'y a point d'aporie, sémantiquement il doit y en avoir une, puisque je pourrais savoir que quelqu'un sait quelque chose mieux que moi et que cela entraîne que je sache que quelque chose est plus vrai que je ne le crois, ce qui paraît absurde. Mais même sémantiquement il n'y a aucune aporie. Primo -répétons-le!- parce que je peux savoir qu'Untel (quel qu'il soit) sait quelque chose mieux que moi, tout en ignorant ce qu'il sait mieux que moi. Et secondo, parce que ce n'est qu'en quelque sorte qu'on doit croire les conséquences de ses croyances (ou, plus exactement, qu'on doit croire qu'il est relativement vrai que p, si p est une conséquence de ses croyances). Dès lors, si je sais que quelqu'un connaît mieux que moi une chose, je sais en quelque sorte que ladite chose est plus réelle que je ne le crois (formellement : 'Ux,y(xo(xöp%yöp)DW(xoJ(xop%p)))'). Mais de là il ne découle aucune aporie; en particulier, il n'en découle pas que, à supposer que z existe, par rapport à moi, dans une mesure u, je sache que z existe dans une mesure différente de u. Au demeurant, que z existe pour moi (ou par rapport à moi) dans la mesure u c'est que je croie dans la mesure u que z existe, non pas que je croie que z existe dans la mesure u. Croire que z existe dans la mesure u c'est croire que 'zIu' est vrai; or, 'xozIu' n'entraîne point 'xo(zIu)'; et 'zIu.xoz' n'entraîne pas non plus 'xo(zIu)'. Or, une personne peut ignorer -sauf- en quelque sorte- qu'une chose donnée z est strictement identique à z, et ce quand bien même il saurait que tout est auto-identique, car ce n'est qu'en quelque sorte qu'on est tenu de croire les conséquences de ce qu'on croit (et donc de savoir les conséquences de ce qu'on sait).

Comme nous le voyons, l'axiome Ad10 n'entraîne aucune aporie. Mais, quelle en est la motivation intuitive? Il entend capturer une idée hautement mise en valeur dans plu---

sieurs courants philosophiques (le dialogisme, le perspectivisme ortéguien, l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer et Emerich Coreth, etc.), à savoir que chaque étant intelligent est tel-que, comparativement à un autre étant intelligent non absolu, il connaît quelque chose mieux que celui-ci. Ceci marque bien le contraste entre la connaissance possédée par les personnes non absolues et celle possédée par l'absolument réel : pour celui-ci connaître = croire (puisque'il est un théorème de Ad que : $\text{lopIII}\ddot{\text{ö}}\text{p}$, car lopIIp et löpII.löp.p); lui, il connaît = n'importe quoi aussi bien, sinon mieux, qu'une autre personne quelconque (car, en effet, $\text{Ux}(\text{xöpDI}\ddot{\text{ö}}\text{p})$). La connaissance de chaque personne non absolue est défectueuse. En même temps, chaque personne non absolue est une singularité précieuse et unique possédant, sur chacune des autres personnes non absolues, une certaine supériorité cognitive. Cela ne veut pourtant pas dire que chaque personne non absolue est telle qu'il y a quelque chose qu'elle connaît mieux que toute autre personne non absolue, mais bien que chaque personne non absolue, x , est telle que, pour chaque personne non absolue y différente de x -i.e. entièrement différente de x -, il y a quelque chose que x connaît mieux que y . Chaque personne non absolue a quelque chose à apprendre d'une autre personne, quelque chose en particulier de chacune des autres personnes en particulier; mais ce n'est pas le cas que chacun ait quelque chose à enseigner à chacune des autres personnes non absolues. Ceux qui pourraient incliner à prêcher une thèse semblable peuvent le faire en pensant, peut-être, que chacun se connaît soi-même mieux qu'il n'est connu par n'importe quelle autre personne non absolue. Mais cette supposition est gratuite et sans fondement, car il arrive assez souvent qu'une personne ne se connaît pas suffisamment bien, alors que quelqu'un d'autre la connaît mieux.

Une des conséquences qui découlent de cet axiome = c'est que dans le processus cognitif chacun a quelque chose à gagner de la communication avec n'importe qui, et que chaque-synthèse cognitive est partielle et incomplète, car une synthèse est l'oeuvre de quelqu'un dont elle exprime l'opinion; or, chaque opinion non absolue est -comme nous venons de le voir- épistémiquement inférieure à une autre opinion quelconque, à chacune sur un point en particulier. (Notre argument, il faut pourtant l'avouer, n'est pas concluant, car une opinion ou perspective n'est pas déductivement fermée -cf. infra- tandis qu'une synthèse épistémique ou un système est quelque chose de déductivement fermé; on voit mal, cependant, par quel heureux hasard une personne épistémiquement limitée pourrait être l'auteur d'un système épistémiquement achevé et complet).

§12.- Une distinction qu'il faut faire c'est celle qu'il y a entre croire un état de choses qui soit à propos de x et croire, à propos de x , quelque chose. Si quelqu'un croit un état de choses qui soit à propos de x (i.e., selon la définition = proposée dans la Section II, s'il croit un état de choses désignable par une phrase contenant une occurrence d'un nom de x -ou d'une description qui désigne x -, laquelle occurrence, lorsque la phrase est retranscrite en notation primitive, n'est pas affectée par un nombre pair d'occurrences du foncteur 'F'), alors il croit quelque chose qui est à propos de x . Mais croire, à propos de x , quelque chose n'est pas la même chose = que croire quelque chose qui soit à propos de x . Croire, à propos de x , une chose y c'est croire que ' xy ' est vrai, c'est donc croire que x appartient à y . Autrement dit : croire, à propos d'une chose x , une autre chose y c'est croire qu'est =

vraie la phrase atomique ou quasi-atomique formée en faisant= suivre une occurrence d'un terme qui désigne x par une occurrence d'un terme qui désigne y. Or, de ce que je croie que $p/\overline{x/}$, il ne découle pas que je croie $\hat{y}p/\overline{x/y/}$ -à supposer que " p " ne contient aucune occurrence libre de ' y '- à propos de x (i.e. il ne découle pas que je croie que $x\hat{y}p/\overline{x/y/}$), ni vice versa, si ce n'est en quelque sorte seulement (ou, plus exactement : si je crois que p, alors il est en quelque sorte vrai que je crois qu'il est relativement vrai que x est tel qu'il p; et vice versa : si je crois que x est tel qu'il p -autrement dit : si je crois que x appartient à la classe des choses qui p, alors il est du moins en quelque sorte vrai que je crois qu'il est relativement vrai, ou peu s'en faut, que $p/\overline{x/}$).

Cette distinction nous permet de comprendre qu'il y a des gens qui, tout en croyant que p, ne croient, sur x, rien du tout, alors que p est sur x.

Ce fait a suscité l'intérêt de Chisholm, qui a voulu en rendre raison par une théorie extrêmement compliquée (cf. = C:18), dont le pivot est une notion fort discutable de 'enter tainment' (ou envisagement), en vertu de laquelle, si quelqu'un envisage " $p+q$ ", il envisage p. Ceci inverse bizarrement la = règle d'addition et paraît plutôt se conformer aux vues de = certains oxoniens, lesquels, à notre avis, tombent dans l'erreur de subordonner la sémantique à la pragmatique.

Il nous semble que le traitement alternatif de cette question ici proposé est plus simple et plausible. (Remar--- quons toutefois qu'un traitement semblable est seulement possible dans le cadre d'une théorie des ensembles comme Am, = qui n'identifie pas $p/\overline{x/}$ et $x\hat{y}p/\overline{x/y/}$).

D'une manière générale, la prolèpse d'une terme = d'une clause subordonnée complétive sert à transformer une = croyance qu'on pourrait appeler 'de dicto' en une croyance = qu'on peut appeler 'de re' (en un certain sens; car, en un sens plus large, toutes les attitudes propositionnelles que nous = admettons sont de re). Toute croyance de re -au sens techni que que nous venons d'introduire- à propos d'un individu = au sens étroit -c-à-d à propos d'une chose qui soit foncière ment réelle- est vraie, foncièrement vraie, quand ce ne serait qu'infiniment.

§13.- Un autre trait caractéristique de Ad c'est que ce système entérine une certaine version de la thèse d'Euthydème affirmant l'omniscience universelle. Cette version est la suivante : $pCUx(J(xoq)DW(xoJp))$: il est vrai que p seulement si quiconque croit ne serait-ce que relativement quelque chose croit, du moins en quelque sorte, qu'il est relativement vrai que p. Une autre version de cette omniscience universelle, aussi entérinée par Ad, est celle-ci : $TpCUx(J(xoq)DW(xoJp))$, c-à-d : il est totalement vrai que p seulement si quiconque croit, ne serait-ce que relativement, quelque chose sait, du moins en quelque sorte, qu'il est relativement vrai que p.

Si nous ajoutions la prémisse : $UxEyJ(xoy)$, i.e. = chaque individu croit, du moins relativement, quelque chose = (un principe de pampsychisme), alors nous aurions les conclusions suivantes: $TpDUxW(xoJp)$ et $pDUxW(xoJp)$. Ce type = d'omniscience est plus universelle en un sens que celle dont l'existence fut soutenue par Euthydème; en un autre sens, elle demeure beaucoup plus faible et mitigée; elle est plus universelle en ce que chaque chose -et non seulement chaque person-

ne- saurait; plus mitigée, en ce qu'il ne serait point vrai-
simpliciter que chacun sache toute chose vraie. Ce serait =
 cette thèse qui capturerait formellement une thèse intuitive
 d'Emerson, qui dit, dans son écrit "The Sovereignty of Ethics"
 (E:5, p. 89) :

There is a kind of latent omniscience not only in every =
 man, but in every particle.

Quelles raisons militent en faveur de la thèse de
 l'omniscience universelle? Nous considérerons cette thèse =
 sans la prémisses pampsychiste, i.e. purement et simplement la
 version entérinée dans Ad.

Premièrement, chaque personne (c-à-d chaque étant =
 intelligent, chaque étant qui pense quelque chose) peut croi-
 re une chose quelconque qui soit vraie. Autrement dit : bien-
 qu'aucun de nous ne puisse tout savoir, il n'y a rien du tout
 tel que quelqu'un ne puisse point le savoir. Mais si un état
 de choses est possible, il est, du moins en quelque sorte, =
 réel. Aussi, pour chaque personne, est-il en quelque sorte =
 un état de choses réelle qu'elle sait que p, si p se trouve =
 être une proposition vraie. Voilà notre premier argument.

Notre deuxième argument est celui-ci: supposons que
 chacun est tel que pour quelque x il sait que xIIx; soit "p"
 une phrase vraie; dès lors, xIIèz(p&.xIIz). Par substitution
 des identiques, ou loi de Leibniz (dont nous justifierons =
 tout à l'heure l'applicabilité aux contextes doxastiques), ==
 nous avons que quiconque croit que xIIx sait que xIIèz(p&.xIIz).
 Or, il paraît impossible qu'une personne, y, sache cela sans=
 qu'il soit, du moins en quelque sorte, vrai qu'elle sait qu'il
 est relativement vrai que p; car de xIIèz(p&.xIIz) et xIà =
 (prémisse sûrement vraie, puisque chacun sait de quelque x =
 divers de l'infinitésimalement réel que xIIx), il découle que
 p est vrai. Or, un minimum strict de fermeture déductive de
 chaque opinion ou perspective doxastique paraît devoir être =
 sauvegardé, et ce strict minimum c'est que, si q découle de p
 et qu'une personne croit que p, il soit en quelque sorte vrai
 qu'elle croit qu'il est relativement vrai que q. Sans ce mi-
 nimum, aucune logique doxastique ne peut être construite.=
 Nous avons bien l'intuition que ce minimum de fermeture déduc-
 tive d'une opinion est vrai. Tout le monde s'accorde normale-
 ment pour dire que ce qui découle logiquement d'une croyance=
 d'une personne est, en quelque sorte, cru par la personne en
 question. L'argument est ainsi concluant.

Voici enfin un troisième et dernier argument. Cha-
 cun connaît -relativement du moins- au moins une chose, au =
 sens étroit du mot, i.e. quelque chose de foncièrement ou glo-
 balement réel. Ce quelque chose-là -en vertu des arguments =
 exposés dans le dernier chapitre de la Section II de ce Livre-
 est primairement identique, c-à-d indistinct, par rapport à
 n'importe quelle autre chose foncièrement réelle. S'il est du
 moins relativement réel (vrai) que p, il est foncièrement réel
 (foncièrement vrai) le fait que Jp; mieux : ce fait est abso-
 lument vrai. Chaque propriété de chaque chose que quelqu'un=
 croit doit donc être possédée par le fait que Jp. Il est vrai
 que la croyance n'est ni une propriété ni une relation au sens
 technique de Am (qui concerne seulement des choses foncière-
 ment réelles, i.e. des individus -et donc aussi des proprié-
 tés- au sens étroit du mot); mais, en un sens large et non =
 technique, la croyance est un ensemble réel, ensemble auquel=
 appartiennent aussi bien des couples ordonnés que des person-

nes. Dès lors, si une personne entretient cette relation avec une chose x, alors, dans l'hypothèse envisagée, elle doit l'entretenir aussi, ne serait-ce qu'en quelque sorte, avec le fait que Jp, i.e. avec Jp.

A ce qui précède on peut opposer que l'argument présenté à la fin de la Section II ne concernait que des propriétés foncièrement réelles, alors que la croyance est peut-être seulement relativement réelle. Mais si les arguments étaient bien convaincants, alors ils doivent être aussi valables pour les choses et les propriétés au sens large, ne serait-ce que sous une forme fort atténuée et affaiblie, comme celle que nous proposons pour la croyance, puisque tout ce que nous postulons à ce propos c'est que chaque chose absolument réelle doit être, du moins en quelque sorte, crue par quiconque croit un état de choses foncièrement réel.

L'idée d'omniscience universelle que nous défendons a un important précédent dans la philosophie de Spinoza, pour qui, l'intellect humain étant un mode et une partie de l'intellect infini de Dieu, toutes les idées qui se trouvent dans celui-ci sont aussi présentes en celui-là. Puisqu'à chaque chose correspond dans l'intellect divin son idée et réciproquement (autrement l'idée serait fausse, ce qui est impossible), il doit y avoir aussi une bijection entre les idées existant dans notre intellect et les choses existant dans la nature. S'il est vrai que l'homme ne connaît avec clarté et distinction que les idées d'âme et de corps, il entrevoit néanmoins, quand ce serait dans le brouillard, toutes les autres, car, comme l'a bien vu M. Guérault (G:30, p. 53) :

... tous les attributs qui, outre ces deux-là, constituent la substance infiniment infinie sont pour lui nécessairement éclipsés. L'idée de cette substance ne subsiste pas moins intégralement en lui, mais son contenu est en très-grande partie voilé, de même que, dans une éclipse, subsiste la notion de contour entier de l'astre, alors que la plus grande partie de son disque est occultée. Ainsi notre entendement a en lui l'idée de la substance constituée d'une infinité d'attributs, bien qu'il n'en puisse connaître que deux. C'est pourquoi, malgré leur éclipse, les attributs inconnus, demeurant sous-jacents, nous disent qu'ils sont sans nous dire en même temps ce qu'ils sont. (Cf. Court Traité, I, chap. I, addition 3).

Point n'est besoin d'indiquer les différences qui séparent notre logique doxastique du système spinozien. Plus intéressantes sont les coïncidences : comme pour Spinoza, une idée correspondant à chaque chose réelle est présente, du moins obscurément et confusément, à l'intellect, pour nous chaque chose absolument réelle est, par elle-même, présente, du moins en quelque sorte, à l'intellect de chacun, cette présence constituant la croyance de cette chose-là par celui dont l'intellect la reçoit.

§15.- Un des principes essentiels de notre logique doxastique Ad et peut-être son trait le plus saillant est celui de permettre l'échangeabilité réciproque des identiques (hormis le cas d'une identité stricte mais imparfaite dont l'un des membres est absolument irréel, l'autre membre pouvant alors être superabsolument irréel, i.e. n'étant rien du tout). Ceci s'accorde bien avec les principes d'extensionnalité et de substituabilité auxquels nous tenons comme à la prunelle de nos yeux. (La défense de ces principes, que nous étudions depuis

longtemps, sera abordée par nous, en détail, dans une recherche, déjà entamée, et qui prolonge cette étude, sur la notion d'identité).

C'est, entre autre motifs, pour sauvegarder les principes de substituabilité et d'extensionnalité, pour tous les contextes, y compris dans les contextes doxastiques, que nous nous sommes attaché à la construction d'une logique contradictoirelle. Car une logique contradictoirelle, comme $\underline{A}$, nous permet de dire simultanément : y croit que $p/\underline{x}$; $x=x'$; y ne croit pas que $p/\underline{x/x'}$.

Les philosophes qui, en nombre fort réduit -il faut l'avouer-, ont eu la hardiesse de défendre l'échangeabilité des identiques dans les contextes doxastiques ont allégué que, même si une personne nie qu'elle croie que p, il se peut qu'elle le croie que p. Soit; mais il paraît difficile de nier que, si une personne, d'une manière considérablement sincère et -qui plus est- d'une façon réitérée et persistante, affirme que p, c'est qu'elle croit que p. Car, même s'il est sage de restreindre quelque peu le lien qui relie la croyance d'une personne à ses manifestations verbales, un certain lien paraît devoir être maintenu; autrement, chaque attribution d'une croyance serait gratuite. Or, si nous acceptons un lien -si nuancé qu'il doive être- entre la croyance et l'expression verbale, alors l'échangeabilité des identiques n'est défendable que si nous acceptons la contradiction, i.e. si nous refusons le RC.

Bien des contre-exemples qu'on avance à l'encontre de l'échangeabilité des termes co-référentiels dans les contextes doxastiques viennent de ce que, très souvent, les termes choisis ne sont pas co-référentiels (i.e. leurs référents ne sont pas le même, mais se bornent à entretenir quelque relation d'égalité plus ou moins étroite). C'est notamment le cas pour la plupart des exemples de prétendue non-vérifonctionnalité de ces contextes : quelqu'un croit une chose fausse; qu'un cercle absolument carré soit possible est aussi faux; et pourtant la personne en question ne croit pas qu'un cercle absolument carré soit possible. Dans un exemple pareil, l'erreur commise concernant la prémisse à prouver (l'équivalence vérifonctionnelle) va beaucoup plus loin, car entre un fait simplement faux et un fait absolument faux il n'y a même pas d'identité primaire ou indistinction, encore moins une relation d'égalité, et beaucoup moins encore une équivalence vérifonctionnelle. Ces contre-exemples sont des pétitions de principe, car ils présupposent sans preuve qu'il n'y a que deux seules valeurs de vérité, qu'il n'y a pas des degrés de vérité et qu'il n'y a pas non plus des degrés de fausseté. D'autres contre-exemples apparents sont moins manifestement arbitraires. Ainsi, p.ex., on dit que 'Louis connaît la victoire anglaise de Trafalgar' n'entraîne pas 'Louis connaît la défaite hispano-française de Trafalgar'. Certes, mais la victoire anglaise de Trafalgar n'est pas strictement identique à la défaite hispano-française de Trafalgar, car il n'est pas prouvé que les Anglais aient gagné dans la même mesure où les Hispano-Français ont été défaits.

Mais, même en écartant tous ces contre-exemples apparents, d'autres difficultés peuvent surgir. Supposons que Philibert croit que Tegucigalpa se trouve au Guatemala, mais a le minimum de bon sens pour ne pas croire que la capitale de l'Honduras se trouve au Guatemala, en dépit de sa grave ignorance géographique. Il s'ensuit, selon notre approche, qu'il

est vrai et faux tout à la fois que Philibert pense que Tegucigalpa se trouve au Guatemala; c-à-d il le croit sans le croire. Bien!, mais intuitivement nous avons l'impression que Philibert ne doit pas croire exactement de la même façon les deux faits que sont, d'un côté que Tegucigalpa se trouve au Guatemala, d'autre part que la capitale de l'Honduras se trouve au Guatemala. Mais si ce sont deux faits strictement identiques, comment peut-il y avoir entre eux cette différence?

Parce que, à côté de l'identité parfaite ou même totale (identité sans résidu ou unexistence), il y a une relation d'identité stricte mais imparfaite. Tegucigalpa et la capitale de l'Honduras sont sans doute strictement identiques, sont la même chose; mais il est fort probable qu'elles ne soient pas unexistantes, autrement dit que leur même totale ne soit pas totale; s'il en est ainsi, elles seraient différentes, sans être diverses. Dès lors, s'il est foncièrement vrai que Philibert croit que Tegucigalpa se trouve au Guatemala, il sera foncièrement vrai, et foncièrement dans la même mesure vrai, qu'il croit que la capitale de l'Honduras se trouve au Guatemala. Mais, en revanche, de ce qu'il soit totalement vrai que Philibert croit que Tegucigalpa se trouve au Guatemala, il ne s'ensuit point qu'il soit aussi totalement vrai que Philibert croit que la capitale de l'Honduras se trouve au Guatemala; il se peut que, au contraire, la phrase 'Philibert croit que la capitale de l'Honduras se trouve au Guatemala' soit en quelque sorte tout à fait fausse et que, par suite, le résultat de préfixer cette phrase du foncteur 'il est totalement vrai que...' donne pour résultat une phrase superabsolument fausse. Autrement dit : de ce qu'il soit faux qu'en quelque sorte Philibert ne croit nullement que Tegucigalpa se trouve au Guatemala, il ne s'ensuit point qu'il soit faux qu'en quelque sorte Philibert ne croit nullement que la capitale de l'Honduras se trouve au Guatemala.

§15.- Que les termes synonymiques soient échangeables saluare veritate dans les contextes doxastiques a été contesté dans un article de Tyler Burge, que nous nous devons d'examiner en détail. Burge s'efforce à ébranler une thèse émise par Benson Mates il y a plus d'un quart de siècle, face aux objections de Church, Sellars et d'autres. Burge allègue que quel qu'un peut douter que, si *p* est le résultat de remplacer dans *p* un terme par un synonyme, alors quiconque croit que *p* croit aussi que *p'*. Et ce doute peut être -dit-il- simplement 'the result of a perfectly general caution about substitution in belief contexts' (B:21, p. 121). Les fondements de cette crainte -précise Burge à la p. 120- peuvent ne pas être raisonnables. Ici gît, ce nous semble, le fond du point de vue de Burge : la croyance peut ne s'appuyer sur aucun fondement raisonnable. Si c'était le cas, notre situation comme individus pensants rationnels serait bien problématique : si la notion courante de croyance, telle qu'elle est appliquée aux croyances normales des gens que nous sommes et que nous côtoyons chaque jour, pouvait ne pas envelopper la possession d'un fondement raisonnable, alors la définition de l'homme comme animal raisonnable serait trop étroite (alors qu'à notre avis elle le trop large, car d'autres animaux, tels les dauphins ou les chimpanzés, p.ex., sont assez raisonnables). Dans notre approche toute croyance qui soit du moins relativement réelle est, du moins en quelque sorte, raisonnable, puisqu'en quelque sorte vraie, et que le fait qu'un état de choses soit vrai constitue un motif suffisant pour croire, raisonnablement, qu'il l'est.

Church avait rétorqué aux arguments de B. Mates en proposant une alternative : à son avis, si une personne doute que chacun admette qu'une phrase est vraie lorsque cette phrase est le résultat de remplacer dans une autre qu'il estime être vraie un terme par un synonyme, c'est qu'elle a un doute empirique sur la langue où ces phrases sont formulées. Burge s'insurge contre cette interprétation métalinguistique du doute en question. L'argument de Burge est celui-ci : supposons que Bates (personnage imaginaire) met en doute (nous adaptons les exemples), comme le veut Church, (1), tout en croyant que (2) est vrai :

- (1) Quiconque satisfait en français la matrice 'x croit = que la I^e République Espagnole dura moins d'un an' satisfait en français la matrice 'x croit que la I^e République Espagnole dura moins d'une période de douze mois'
- (2) Quiconque croit que la I^e République Espagnole dura = moins d'un an croit que la I^e République Espagnole du ra moins d'une période de douze mois'.

Mais sûrement, ajoute Burge, ni Bates ni personne = ne met en doute (3) ni (4) :

- (3) Pour tout y, y satisfait en français la matrice 'x == croit que la I^e République Espagnole dura moins d'un = an' ssi y croit que la I^e République Espagnole dura = moins d'un an.
- (4) Pour tout y, y satisfait en français la matrice 'x = croit que la I^e République Espagnole dura moins d'une période de douze mois' ssi y croit que la I^e République Espagnole dura moins d'une période de douze mois.

Mais, à supposer que Bates croie (3) et (4), de ce qu'il ne croit pas (1) il ne s'ensuit pas qu'il ne croit pas (2), car ne pas croire (1) ce n'est point la même chose que croire que (1) est faux. Mettre en doute que p ce n'est pas croire que p, ni même croire qu'il se peut que p. Je puis me demander s'il y a des nombres parfaits impairs sans nullement penser qu'il est possible qu'il y en ait, a fortiori sans nullement croire qu'il y en a. Au surplus, quand bien même Bates croirait, à tous les égards, que (3) et (4) sont vrais et (1) est faux, tout ce qui s'ensuit -selon Ad- c'est que, en quelque sorte, Bates pense qu'il est relativement faux (2), = mais pas du tout qu'il croie à la fausseté de (2) à tous les égards, ni même relativement, encore moins dans la même mesure où il croit à la fausseté de (1). Burge conclut que (3), (4) et la négation de (1) sont inconsistants avec (2); dès = lors, pour peu raisonnable qu'il soit, Bates, avec un minimum de logique, mettra en doute (2) s'il a mis en doute (1).

Voici notre réponse à cet argument. Premièrement, = il se peut que les connaissances de Bates en matière de sémantique satisfactionnelle (comme les relations entre certains = faits et la satisfaction de certaines matrices sententielles) soient très frustes, voire même pratiquement nulles. Probablement, hélas!, c'est probablement le cas pour plus de 99% des = gens. Ceci ébranle la certitude, que Burge semble croire irréfragable, de la croyance de Bates en la vérité de (3) et (4); il est vrai que, prévoyant sans doute cette objection, Burge = affirme que les biconditionnels comme (3) et (4) 'although = contingent, express the most truistic of truths about' le français, et il ajoute (p. 124) :

For beliefs in such biconditionals, as Tarski realized, = is among the nontheoretical, intuitive beliefs that a semantical theory must accord with. To attribute a failure to believe these conditionals is to attribute inability to speak and understand the language in a quite nontheoretical sense of 'understand'.

Mais cette interprétation de (3) et (4) comme des = vérités pré-théorétiques n'est nullement convaincante. Même si chaque locuteur devait conformer son comportement linguistique à (3) et (4) en tant que règles, il n'en découlerait pas = que chaque locuteur croie (3) et (4) en tant que phrases. Chaque locuteur du français utilisera les mots 'treize' et 'quinze' de sorte que treize fois quinze soit 185, mais certains = locuteurs ignorent que cette identité est vraie. Bien sûr, = on peut savoir une chose qu'on ignore (et on doit même dire, conformément à la thèse de l'omniscience relative universelle relative que nous avons justifiée au §14 de ce chapitre, que tout état de choses absolument vrai est connu par chacun, du moins en quelque sorte; c'est pourquoi tout apprentissage est, en un sens, une anamnesis). Mais ici nous parlons de connaissances et ignorances qui existent foncièrement. Et rien ne = prouve que chaque locuteur d'une langue connaisse foncièrement les principes sémantiques qui régissent la langue qu'il parle. Si cela est vrai, en général, c'est encore plus manifeste = pour une sémantique aussi peu intuitive que la sémantique satisfactionnelle. C'est même un désavantage d'une sémantique = comme celle de Tarski que d'être axée autour d'une notion = si éloignée du sens commun. Si l'on adopte une langue comme = Am, alors, au lieu de la satisfaction, on prendra comme relation sémantique fondamentale la désignation, qui est beaucoup plus intuitive. Mais même un remplacement en ce sens de (3) = et (4) ne les rendrait pas automatiquement certains pour tout un chacun.

Qui plus est : Burge lui-même (pour prévenir la conclusion, qui découle de ses propres prémisses, comme quoi = ceux qui croient des faussetés analytiques ont seulement des croyances erronées sur la langue) affirme (p.128 n.) que les locuteurs "primitifs" peuvent n'avoir aucune croyance sémantique, car ils tendent à penser au niveau de la langue-objet, sans aucune conscience du caractère conventionnel des signes.

Si Burge, d'un côté, autorise une inquiétante absence de rationalité à propos des croyances sur d'autres croyances, d'un autre côté il semble demander beaucoup trop, à savoir que chacun croie, dans la même mesure et aux mêmes égards qu'il croit une chose, tout ce qui en découle en vertu d'un = raisonnement suffisamment bref. Mais même la brièveté du raisonnement ne suffit pas à garantir cette fermeture déductive = stricte d'un corps de croyances (il y a certes une fermeture = déductive lâche, car si du fait que p il découle que q, alors quiconque croit p croit aussi, du moins en quelque sorte, = qu'il est relativement vrai que q). D'accepter la fermeture = déductive de chaque corps de croyances -du moins pour des déductions simples et courtes- c'est d'autant plus inconséquent de la part de Burge qu'il est conduit à admettre, en vertu = des thèses qu'il avance (cf. B:21, p. 126 n.) que certaines = personnes ont des croyances analytiques fausses, lesquelles, = de par la logique classique qu'il professe, et par le plus direct et simple des raisonnements, entraînent q, i.e. n'importe quoi. Burge, qui dit avoir eu lui-même une croyance analytiquement fausse, aurait donc cru 'pendant des années', entre autres choses, que le Soleil est plus froid que Pluton.

Enfin, quand Burge aurait réussi à prouver qu'on ne peut pas nier à tous égards la vérité de (1) sans nier à tous égards la vérité de (2), ceci ne prouverait pas encore que, = si l'on doute de (1), on doit douter de (2). Car je peux = nier une phrase tout en étant simultanément sûr qu'elle est vraie, sachant qu'elle est vraie et fausse tout à la fois, = donc sans la mettre en doute. Je sais, p.ex., que le mobile est et, tout à la fois, n'est pas à l'endroit qu'il traverse; j'en suis sûr, je ne le mets pas en doute. L'indubitabilité de (2) n'a même pas été éraflée par l'argumentation de = Burge. Par ailleurs, la dubitabilité d'un état de choses = est compatible -contradictoirement, bien entendu- avec sa certitude. Je puis être sûr que p est vrai et, tout à la = fois -pas forcément dans la même mesure-, douter que ce soit vrai. P.ex., je puis être sûr qu'Henri III avait été roi de Pologne avant de devenir roi de France et, simultanément, met tre en doute cet état de choses. Supposons que je n'en soie sûr que dans une mesure de 51%; si l'on peut douter de la vé rité de p pour autant seulement qu'on n'est pas sûr que p soit vrai -ce qui paraît à première vue plausible-, alors il pourra être vrai dans une mesure de 49% que je doute qu'Hen ri III avait été roi de Pologne avant de devenir roi de Fran ce.

Peut-être nous dira-t-on qu'une demi-certitude n'est pas une certitude du tout. Pourquoi donc? Personnellement nous avons la certitude d'éprouver des degrés multiples de = certitude, à propos des différents contenus de pensée. Nous sommes, p.ex., moins sûr que Marco Polo vécut pendant plu-- sieurs années à Pékin (bien que nous en soyons sûr, tout de même) que nous ne le sommes de ce que l'être absolu existe.

A notre avis, l'alternative que Burge propose aux = interprétations métalinguistiques de Church et Sellars est inviable; elle vise à atteindre trois buts : 1) éviter la contradiction; 2) interpréter littéralement des phrases sou vent entendues comme 'je croyais avant que tous les grecs = n'étaient pas des hellènes'; 3) rendre raison du fait = qu'une information linguistique -la consultation d'un diction naire, p.ex.- peut infléchir une croyance comme celle qu'on vient de mentionner. Mais ces trois buts sont radicalement incompatibles : si l'on accepte les deux derniers, il faudra accepter la contradiction. En effet, si l'on accepte la con tradictorialité du réel, on peut accepter que quelqu'un peut croire qu'un lustre est une période de sept ans et tirer la conclusion que, d'après lui, une période de cinq ans est une période de sept ans, c-à-d qu'une période de cinq ans n'est pas une période de cinq ans. Ceci est parfaitement possible bien sûr! Seulement, dans la plupart des cas, il est, à no tre avis plus plausible de penser que de tels rapports de = "croyance" sont simplement des façons erronées de s'exprimer et que la croyance était métalinguistique, comme l'ont pensé Church et Sellars.

Burge s'efforce à discréditer pareille interpréta-- tion de tels rapports de croyance, en majorant la distance = entre la traduction d'une langue vers une autre et le pas sage du parler d'un locuteur à celui d'un autre. Mais cette distance est beaucoup plus réduite que ne le pense Burge. En fait, il s'agit d'une différence de degré, peut-être d'ail-- leurs pas toujours énorme. Au demeurant, la 'willingness of the speaker to submit his statement to the arbitration of a dictionary', à laquelle se rapporte Burge (pp. 130-1) prouve précisément que, dans le cas où cette disposition existe et

dans la mesure où ce que l'on cherche dans un dictionnaire = est une simple définition (ce qui n'arrive certes que dans un nombre réduit de cas -comme nous l'avons dit dans la Section= II, les dictionnaires contiennent beaucoup plus de rapports = de faits admis comme vrais par une fraction significative des locuteurs que de simples définitions-, mais qui semble arriver précisément dans les cas similaires à ceux qu'évoque Burge, i. e. des cas où ce que l'on cherche dans un dictionnaire est un synonyme, non pas une explication sur le mot; car toute la discussion -ne l'oublions pas!- tourne autour des synonymes, et somme toute de cas assez banals comme année = période de douze mois; non pas autour d'explications de dictionnaire qui -à nos yeux- sont de véritables explications de faits au lieu d'être des définitions, comme tuer : faire que quelqu'un meure, et d'autres semblables, où il n'y a pas de coextensionnalité stricte, donc pas de synonymie), l'erreur -s'il y a erreur- est métalinguistique. Dans certains cas cependant le locuteur qui affirme, p.ex. qu'un lustre est une période = de sept ans maintiendra son avis, même après consultation du dictionnaire, en alléguant qu'il entend le mot autrement (ou peut-être que le dictionnaire ne reflète plus la façon courante d'employer le mot). Dans de tels cas, il n'y a même pas = d'erreur, on a seulement deux idiolectes en présence (il y a une méprise en ce qu'on ignore cette dualité linguistique). = Burge, qui aperçoit bien cette conséquence, veut en tirer parti pour étayer sa thèse, affirmant que, loin d'expliquer l'erreur, l'explication métalinguistique la supprime (précis. : non pas son interprétation comme erreur sur l'emploi des mots, mais son interprétation comme simple indice d'un changement = de signification). Mais c'est que, dans la plupart de ces = cas, soit il n'y a pas d'erreur du tout, mais une volonté arrêtée d'employer les mots en un sens donné, soit il y a une erreur métalinguistique et rien d'autre.

Il y a aussi, certes, beaucoup d'autres cas -autre- ment plus sophistiqués- de croyance de faussetés "analytiques" à savoir : des croyances qui, tout en étant analytiquement = fausses par rapport à un système vrai, sont aussi -du moins en quelque sorte- vraies. On peut croire que la lumière est corpusculaire, ce qui est analytiquement faux du point de vue de la théorie ondulatoire -probablement vraie- et, en même temps, analytiquement vrai du point de vue de la théorie corpusculaire -elle aussi probablement vraie-. On peut croire qu'il y a des gens acariâtres qui ne sont pas grincheux car, même si 'acariâtre' est un synonyme de 'grincheux', il y a après tout des gens acariâtres qui ne sont pas acariâtres, i.e. des gens qui sont acariâtres sans l'être. On peut croire qu'il y a = des lésineurs qui ne sont point ladres, car, même si l'ensemble des lésineurs est strictement identique à l'ensemble des ladres, ils peuvent ne pas être parfaitement identiques, en sorte que quelques individus peuvent appartenir à l'un d'eux= totalement et ne point appartenir totalement à l'autre (i.e. être tels qu'il soit en quelque sorte vrai qu'ils appartiennent à l'un et n'appartiennent point à l'autre).

Ainsi donc, et quoique les exemples banals de Burge nous fassent penser que, pour ce type de cas, l'interprétation métalinguistique est préférable, il est vrai qu'il y a d'autres cas où cette interprétation de l'erreur se bute à des difficultés et, surtout, où une interprétation littérale des propos de quelqu'un paraît plausible. Mais, dans la mesure où = cela arrive, rien n'empêche la substituabilité des identiques. Il faudra simplement accepter qu'il y a des états de choses =

contradictaires et -si l'on tient à sauvegarder la thèse comme quoi tout ce que quelqu'un pense au moins relativement est, ne serait-ce qu'en quelque sorte, vrai- qu'on peut penser des états de choses qui sont absolument faux, tout en étant en = quelque sorte vrais.

Une difficulté pourtant paraît surgir : acceptons, = à titre d'hypothèse, le rapport d'identité stricte mais imparfaite que nous avons supposé entre la classe des lésineurs et celle des ladres. Si quelqu'un pense qu'il y a des lésineurs qui ne sont point ladres, ne sommes-nous pas tenus, de par notre acceptation de la substituabilité des identiques, d'admettre que, pour lui, il y a des lésineurs qui ne sont point lésineurs, ce qui est superabsolument faux? Eh bien, non! Car, les deux ensembles n'étant pas parfaitement identiques, la substitution d'un terme désignant l'un à un terme désignant = l'autre n'est possible qu'en vertu de l'axiome Ad2 -si tant = est qu'elle est possible-, non pas en vertu de Ad3 qui est applicable seulement à des identiques parfaits ou uniexistants. Or, à l'opposé de Ad3, Ad2 comporte une restriction : il s'applique seulement à des états de choses du moins relativement = vrais; or, par hypothèse, 'il y a des lésineurs qui ne sont = point des ladres' est un état de choses qui n'est même pas relativement vrai (même s'il l'est en quelque sorte, ce qui est tout autre chose et beaucoup plus faible). Par conséquent, la substituabilité des identiques ne s'applique pas ici.

Cette restriction n'est pas arbitraire, elle ne constitue pas un expédient ad hoc pour prévenir l'inconsistance = absolue du système. En effet : la raison pour laquelle nous acceptons la substituabilité réciproque des identiques dans = les contextes doxastiques est celle-ci : si quelqu'un, x, = croit que p, cette croyance est une relation réelle entre x et le fait que p. Or, s'il y a un état de choses, q, identique = au fait que p, alors la relation entre x et p est identique à la relation entre x et q. Mais si le fait que p est absolument faux, alors, encore qu'il soit strictement -non pas parfaitement, bien entendu- équivalent à un pur néant, on ne = peut pas dire, en faisant allusion à un pur néant, qu'il y a quelque chose -à savoir ce pur néant- qui est identique à p, car, un pur néant étant superabsolument inexistant, il ne peut point être une valeur d'une variable quantifiée, on ne peut = donc pas dire qu'il y a quelque chose qu'il soit, car il n'est rien du tout. Or, si nous acceptons la substituabilité réciproque des identiques stricts dont l'un (et partant aussi l'autre) est absolument irréel, nous déboucherions sur la substitution d'un pur néant à quelque chose qui, tout en étant absolument irréel est, par suite, strictement équivalent à un pur néant, s'en distingue néanmoins suffisamment pour être, en quelque sorte, un aliquid, pour avoir donc un minimum = d'existence, pour exiguë qu'elle soit. Notons qu'une autre = restriction un peu moins forte aurait eu le même effet et la même base intuitive (substituer à Ad2 ceci : $Wp.WqC.pIIqC.xopIIxq$). Nous avons préféré Ad2 parce que c'est une formule plus courte et que les rares cas de substituabilité légitime que l'on perd sont peu intéressants.

Par conséquent, la base du principe de substituabilité dans les contextes doxastiques est constituée par le fait que la croyance est une relation réelle. Ce que Burge aurait besoin d'attaquer pour que son rejet de la substituabilité = pût avoir un semblant de plausibilité c'est la conception de la croyance comme relation réelle.

§15.- Dans la discussion précédente des thèses de Burge, nous nous sommes limité, pour l'essentiel, à parler de la substituabilité des synonymes. Mais nous allons plus loin que Church et Sellars, car nous ne faisons pas de distinction entre synonymie et co-référentialité. La différence qui peut exister entre l'une et l'autre de ces deux relations est une différence subjective, sur l'acceptation courante ou non de l'identité existant entre deux choses, c-à-d entre les signifiés de deux termes. Mais, puisque la croyance est une relation réelle, ce qui décide de la substituabilité dans les contextes doxastiques c'est la même chose objectivement existante. La substituabilité réciproque de p et q, si le fait que p est parfaitement identique au fait que q (ou s'ils sont strictement identiques, à la condition, dans ce cas, qu'ils soient du moins = relativement réels), dans un contexte doxastique où l'on attribue à une personne, z, la croyance au fait que p -p.ex.- ne dépend pas du tout de ce que z sache ou ne sache pas que le fait que p est identique au fait que q, mais purement et simplement à ceci, que le fait que p est identique au fait que q. Il se peut que z ignore cette identité, et cependant sa croyance que p sera une croyance que q. Réciproquement, il se peut qu'une personne, z', croie que deux faits, p' et q', sont strictement identiques, alors que l'identité stricte de ces deux faits est absolument fausse et n'est donc vraie que seulement en quelque sorte; sa croyance à une telle identité, absolument fausse qu'elle est, ne permet nullement dire que, du fait qu'elle croit -supposons!- que p', elle croit que q', ni non plus qu'elle croit croire que q'.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que de la substituabilité d'états de choses identiques lorsqu'on affirme que l'un = d'eux est cru par une personne. Que faut-il dire, d'une manière générale, à propos de la substituabilité des identiques = dans les contextes doxastiques (qui peuvent comporter éventuellement plusieurs couches d'opérateurs doxastiques)? Pour ce qui est des identiques stricts parfaits (uniexistants), la réponse est simple : si deux choses sont parfaitement identiques, les termes qui les désignent sont mutuellement substituables, salua ueritate, dans tous les contextes doxastiques. En revanche, pour ce qui est des identiques stricts non parfaits, la substituabilité comporte quelques restrictions : pour passer de 'xop' à 'xoq' sur la base de 'pIIq', il faut toujours avoir comme prémisse 'Jp' (ou, ce qui revient au même, 'Jq'). Dès lors, on ne peut pas passer, p.ex., de $xo(yop/\underline{z})$ à $xo(yop/\underline{z}/u)$ simplement sur la base de $zIIu$; mais le simple ajout de la prémisse " $Jp/\underline{z}$ " ne suffirait pas non plus, car il faut aussi " $J(yop/\underline{z})$ "; relevons que cette dernière prémisse, à elle seule, serait tout aussi insuffisante pour entraîner = le remplacement voulu. Voici quelques règles d'inférence = valides dans Ad concernant la substituabilité des identiques:

$xIIy :: p/\underline{x}/Ip/\underline{x}/y$ (où "p" est n'importe quelle formule = de Ad)

$xIIy, zop/\underline{x} :: zop/\underline{x}/y$

$xIIy, Jp/\underline{x} :: zop/\underline{x}/IIzop/\underline{x}/y$ (si p est une formule de Am)

En revanche, ce qui suit est un sophisme :

$xIIy, zop/\underline{x} :: zop/\underline{x}/y$

(Ce pseudo-raisonnement demeurerait sophistique même si l'on ajoutait la prémisse : " $Jp/\underline{x}$ ", car, si p est une formule de Ad, alors 'xIIy' plus " $Jp/\underline{x}$ " n'entraînent pas " $Jp/\underline{x}/y$ ")

Si notre approche entérine la substituabilité illimitée des identiques parfaits ou uniexistants dans les contextes doxastiques (et une très, très large substituabilité des identiques stricts imparfaits dans les mêmes contextes) = c'est que Ad formalise seulement des attitudes de re (en un sens de cette expression plus large que celui qui a été évoqué au §12 de ce chapitre), car à notre avis, hormis les contextes complètement opaques -ceux de citation directe-, les seuls contextes doxastiques admissibles et sensés sont des contextes transparents puisqu'exprimant des propriétés et relations réelles, ayant effectivement lieu dans le monde; cela tient à l'inspiration réaliste-absolue qui préside à la construction du système ontophantique présenté dans cette étude. Pour nous, toute différence admissible entre des opérateurs de re et des opérateurs de dicto (ou entre constructions de re et constructions de dicto) est seulement une division interne de la classe des opérateurs (respectivement, des constructions) de re au sens large. Car nous rejetons des contenus propositionnels purs et idéals, relevant d'une apophantique désexistentialisée, extérieurs ou supérieurs au monde et à la facticité; et nous rejetons aussi, comme idéaliste, la thèse qui pose de purs contenus de pensée auxquels rien de réel ne correspond.

§16.- Un problème épineux est celui de la transparence du savoir : si x sait que y sait que p, est-ce qu'alors, forcément, x sait que p? Apostel (A:9, p. 40) répond par la négative. Ses raisons sont celles-ci : savoir c'est croire avec justification. Je peux croire avec justification qu'Untel croit avec justification que p, sans qu'il soit le cas que je crois avec justification que p. (Autrement dit : je puis savoir qu'il y a de bonnes raisons qu'Untel a pour croire que p, mais ignorer quelles sont ces raisons).

Une réponse possible serait que le fait même de savoir que quelqu'un a de bonnes raisons pour croire une chose = constitue une bonne raison pour croire cette même chose. Quoi qu'il en soit, comme notre notion du savoir est différente de celle d'Apostel (pour nous, c'est la croyance vraie; pour lui, la croyance justifiée), le problème se pose, d'après nous, autrement : le fait que je sache que x sait que p est, et n'est que, le fait que : 1) je crois que p et que x croit que p ; 2) p; et 3) x croit que p. De là il découle, en vertu de Ad, que p et qu'en quelque sorte je crois qu'il est relativement vrai que p. Mais cela n'entraîne même pas qu'il soit en quelque sorte vrai que je sache qu'il est relativement vrai que p. Pour que cette conclusion soit légitime, il faut que p soit = une formule commençant par une occurrence du foncteur 'T'. Mais en vertu de Aq et Am, on peut, sur la base des conclusions qui viennent d'être atteintes, parvenir à ce résultat : si je sais que quelqu'un sait que p, alors il est en quelque sorte vrai que je sais qu'en quelque sorte p.

Ainsi donc, notre conclusion est intermédiaire entre l'acceptation de la transparence du savoir (Hintikka) et son rejet (Apostel). Nous refusons le rejet total d'Apostel, parce que nous ne partageons pas son point de vue à propos de la non-fermeture déductive d'un corps de croyances. Si je crois une chose et que cette chose-là se trouve impliquer strictement une autre, je ne peux pas ne pas croire en quelque sorte que celle-ci est relativement vraie, je ne le puis car que p implique q veut dire que le fait que p est le même que le fait que p-et-q. Mais passer de la croyance au fait que p-et-q à

la croyance au fait que q paraît le passage minimum admissible -par simple application de la loi de simplification-. Si on ne permet pas ce passage -même pas sous la forme très mitigée et atténuée que nous proposons (à savoir : quelqu'un croit que p -et- q seulement si, pour ainsi dire, il croit qu'à certains égards du moins q)-, alors on refusera toute condition de rationalité de la croyance. Que ce passage soit possible (i.e. qu'on puisse légitimement conclure à la vérité de l'apodose à partir de la vérité de la protase) est, en effet, une marque minimale du caractère tant soit peu rationnel des actes de croyance; sans lui, la pensée apparaîtrait comme une relation arbitraire et dérégulée. Si les choses se passaient ainsi, nous n'aurions jamais une base pour penser que quelqu'un croit du moins en quelque sorte une chose, à moins que nous ne lui ayons entendu dire que p et, surtout, que nous ayons entendu qu'il a dit que p sans rien ajouter, sans aucun contexte. Supposons qu'un journaliste, x , dit -sur la base d'une affirmation conjonctive faite par un homme politique, y , affirmation qui se lirait : ' p -et- q '- que y croit que p ; dans un cas pareil, à notre avis x ne peut pas se tromper superabsolument. On pourra certes dire qu'il a tronqué la citation, en ne reproduisant pas le contexte; et il se peut que cette amputation du contexte diminue sensiblement la valeur de vérité de la croyance imputée à y ; mais jamais au point de rendre cette imputation superabsolument fausse, car alors tout résumé des propos de quelqu'un trahirait de la manière la plus totale la pensée que le résumé entend rapporter (ou, à tout le moins, il risquerait de la trahir).

Jusqu'ici notre défense d'une version fort mitigée de la fermeture déductive d'un corps de croyances. (L'objection principale qu'on pourrait nous adresser proviendrait du champ des logiciens-philosophes relevant, lesquels soutiendraient que l'implication stricte -entailment, non pas strict implication- est une relation plus forte que la simple équivalence entre l'antécédent et la conjonction de l'antécédent et du conséquent. Mais nous n'essayerons pas de faire face à une telle objection, nous bornant à dire que cette idée de l'entailment nous semble incompatible avec l'orientation fondamentalement extensionnaliste qui est la nôtre et, notamment, avec notre théorie référentielle de la signification).

Venons-en au pourquoi de notre rejet de la transparence non mitigée du savoir. Cette transparence ne peut être défendue que sur la base de la fermeture déductive d'un corps quelconque de connaissances. Mais, à moins d'y introduire des restrictions et des nuances, comme nous l'avons fait, cette fermeture n'est pas soutenable. Il n'est pas du tout vrai que, si quelqu'un sait, dans une mesure u , que p , et si le fait que p implique strictement que q , alors il sache forcément, dans la mesure u , que q . Loin de là! On peut apprendre des conséquences des choses qu'on sait; il se peut qu'on les apprenne dans une mesure de beaucoup supérieure à celle où l'on continue, supposons, d'apprendre la chose même qu'on sait; la preuve en est que, si, en apprenant ce qu'on savait déjà, on est renforcé dans ses convictions, en apprenant, par contre, une conséquence découlant de ce qu'on savait on est, assez souvent, surpris, parfois éberlué. On voit mal comment tout cela s'expliquerait, n'était que la fermeture déductive d'un corps de croyances quelconque existe seulement sous une forme très mitigée et modeste, nullement sous une forme énonçable sans nuances ni restrictions. La défense la plus vraie semblable d'une telle fermeture illimitée passerait par une

conception de la connaissance dépouillée de tout vécu psychologique, comme la conviction. Mais quel que puisse être l'intérêt d'une telle conception du savoir, le savoir auquel on pense couramment comporte bien le vécu psychique de la conviction. Il n'est certes pas un simple vécu psychique, mais il contient incontestablement ce vécu.

§17.- Dans une série de travaux récents (p.ex. P:14), Roland-Puccetti a avancé -sur la base d'expériences chirurgicales- l'idée comme quoi chaque homme renfermerait deux personnes différentes, une pour chaque hémisphère cérébral. Cette idée a été énoncée en vue de prévenir des contradictions, car, à identifier les sujets des activités mentales des deux hémisphères cérébraux, on débouche, dans certains cas, sur des résultats paradoxaux, p.ex. qu'une même personne sait et, simultanément, ne sait pas qu'une proposition est vraie.

Si nous faisons allusion à cette thèse et à la controverse qu'elle a suscitée c'est que de nombreuses questions philosophiques sont en jeu dans cette affaire : d'une part, y sont imbriquées des questions concernant la logique de l'identité et la logique du temps; d'autre part -et c'est le seul sujet qui retiendra ici notre attention, bien évidemment- la discussion concerne des points centraux de la logique doxastique et épistémique. D'aucuns (p.ex. Cheng dans C:17) ont proposé une alternative à la solution de Puccetti, à savoir : il y aurait une seule personne et deux esprits (minds) différents. Chacune de ces solutions soulève des difficultés. Il serait naïf de penser que la seule adoption d'une logique contradictoire, à elle seule et sans aucune adaptation spéciale à l'étude de ces problèmes, suffirait à les résoudre. Seulement nous croyons que toute solution qui vise à éviter la contradiction (toute solution qui se cramponne au RC) présentera des désavantages majeurs qui la rendront implausible. La thèse des deux esprits associés est vraisemblable, mais il doit exister un esprit unitaire de la personne, relié à chacun de ces esprits hémisphériques par quelque lien étroit d'identité qui n'aille pas jusqu'à l'identité parfaite ou même sans résidu (uniexistence).

On pourrait imaginer ainsi qu'à une perspective personnelle, celle de la personne x, soient associées deux autres perspectives, sous-personnelles ou hémisphériques celles-là, = x' et x'', et que les trois postulats suivants soient vrais :

$xopD.x'op+x''op$ $x'op.x''opDxop$ $H(x'op.x''op)+N(xop)$

Nous ne nous attarderons plus ici sur ce sujet, que nous comptons aborder plus tard, dans notre travail déjà entamé sur l'identité. Les remarques précédentes servent seulement à montrer que Ad peut faire face -grâce à ses raffinements et distinctions, ignorés par les logiques doxastiques non contradictoires- à ce type de problèmes d'une manière plus nuancée.

§18.- Nous avons identifié une perspective ou opinion -en un sens technique- avec ce qu'une personne croit. Or il y a un problème : une perspective, ainsi conçue, n'est pas déductivement fermée -si ce n'est sous une forme extrêmement mitigée et nuancée-; si p appartient à une perspective, il se peut que néanmoins "p+q" ne lui appartienne pas (tout ce que nous pouvons affirmer c'est que, si p lui appartient, alors, en quelque sorte du moins, "Jp+Jq" lui appartient aussi). Parfois, cependant, nous avons besoin d'une notion de perspective

qui possède un plus grand degré de fermeture déductive. Parfois, en effet, on veut parler, non pas du corps des croyances de quelqu'un au sens propre, mais de sa doctrine ou de son système, lequel contient toutes les conséquences logiques de ce qu'il contient, et ce indépendamment du fait que la personne qui en est l'auteur ait cru ou non ces conséquences. À certains propos, ceci est plus intéressant que l'examen purement doxastique. Plus intéressant que de savoir ce que Spinoza a cru et ce qu'il n'a pas cru est d'étudier son système sous l'angle de la fermeture déductive, ou les divers remaniements que l'on peut en proposer pour le rendre cohérent. Être vrai par rapport au système proposé par x n'est pas du tout synonymique de 'être vrai pour x ', i.e. 'être cru par x '.

Toute oeuvre herméneutique liée à une tradition nourrie par certains textes aurait besoin de beaucoup plus que d'une simple logique doxastique. Or sans l'appartenance à une tradition spirituelle, à une communauté des consciences étendue à travers le temps, personne ne peut penser, encore moins découvrir quelque chose de nouveau. Toute oeuvre intellectuelle et spirituelle est une oeuvre collective et transchronique. C'est pourquoi l'herméneutique, permettant à l'esprit individuel de chacun de s'enraciner solidement dans une tradition et de se re-situer, par des attitudes diverses, vis-à-vis des divers éléments composants de cette tradition, joue un rôle primordial dans l'entreprise intellectuelle humaine.

Ainsi, p.ex., comme l'a fort bien montré Schillebeeckx (S:12, 4.I.1), les apôtres n'avaient pas une connaissance de bien des points de la doctrine chrétienne qu'on puisse tenir pour une connaissance explicite (nous dirions que, bien qu'en quelque sorte ils sussent que ces points sont du moins relativement vrais, il n'est point vrai, tout court, qu'ils fussent que ces points sont vrais). Néanmoins, la détermination du contenu doctrinal de la fides a été considérée par la théologie médiévale comme pouvant se faire selon des patrons déductifs, puisque tout énoncé dont la négation serait incompatible -selon la logique aristotélicienne- avec une vérité de foi était considéré comme ressortissant lui-même à la foi. On parvient par là à la distinction entre le formellement révélé et le virtuellement révélé. Dans la théologie catholique du XVI^e siècle on rencontre des discussions acharnées sur ce problème. Les Salmanticenses distinguent à ce propos le cas où les deux prémisses du syllogisme sont de foi de celui où l'une des deux prémisses ne l'est pas. Toute cette problématique a connu postérieurement de nouveaux avatars, dans le cadre de nouvelles doctrines sur le développement historique du contenu de la foi et de nouvelles approches herméneutiques. Ce qui, jusqu'ici, n'a pas retenu -pour autant que nous le sachions- l'attention des théologiens sur ce point c'est que, en vertu de l'existence de logiques alternatives, les conclusions fidei peuvent être fort différentes selon la logique choisie.

En tout cas, l'articulation d'une logique à utilisation herméneutique, logique que nous appellerons pistique, pourrait se faire ainsi : Ap (le système de logique pistique qui serait une extension conservative de Ad) aurait comme axiomes et règles d'inférence les axiomes et règles d'inférence de Ad, plus cette règle d'inférence :

$xop, xop' \quad \frac{p, p'}{q} e \quad :: x(o/e)q$

où $\frac{p, p'}{q} e$ veut dire : dans le système de logique e il y a

une règle d'inférence permettant de dériver q à partir de p et p' . L'expression " $x(o/e)p$ " veut dire : dans l'horizon de x déductivement fermé vis-à-vis de la logique e , il est vrai = que p .

Ceci nous permet de dire que, même s'il n'est point vrai que dans la perspective de x il soit vrai que p (c-à-d, même si x ne croit point que p), p peut néanmoins être vrai = dans l'horizon de x relativisé vis-à-vis d'un système de logique. Ceci nous amène à utiliser le mot 'horizon' en un sens technique particulier, toujours relativisé vis-à-vis d'un système de logique. Si cette logique est A_m , nous écrirons simplement : " $x(opp)$ ". Aussi avons-nous les règles d'inférence = valides de A_p que voici :

$xoBp, BpGq :: x(o)q$	$xoBp :: x(o)p$
$xoB(p.q) :: x(o)p$	$xoB(p.q) :: x(o)q$
$xoBp :: x(o)(p+q)$	$xoBq :: x(o)(p+q)$
$pDDq, xoBp :: x(o)q$	$Fp, xoJp :: x(o)O$
$xoBp, xoBq :: x(o)(p.q)$	

Chapitre 3.- CROYANCE, INCONSISTANCE, ABSURDITE

§1.- L'existence de corps de croyances non seulement simplement inconsistants, mais même franchement antinomiques, a été constatée depuis fort longtemps. L'Annexe N° 1 de ce Livre passera en revue plusieurs d'entre eux. La grande majorité des logiques doxastiques élaborées jusqu'ici entraînent = cette conclusion : si quelqu'un croit une antinomie, alors il croit n'importe quoi. D'autres ont pu échapper à cette conclusion absurde en affaiblissant la logique doxastique au point = que celle-ci cesserait d'être une logique, car dans des contextes doxastiques aucune dérivation ne serait correcte. Sur = ce point, réjouissons-nous de la possibilité d'admettre des = corps de croyances contradictoires non triviaux. Routley = (R:22, pp. 17-8) dit à ce propos, fort justement :

Dialectical logic likewise has a major impact on argumentation and reasoning, and thereby on standards of rationality, an impact that reaches into every discipline but especially into social sciences. (...) Thus too a theory = will no longer be condemned as irrational because inconsistent, or a person as irrational or insane because he adheres to patently inconsistent beliefs; and avoidance of recognizably inconsistent beliefs will not any longer be a mark of sanity.

Si l'on identifie le tout à fait impossible avec le contradictoire, il sera extrêmement ardu d'élaborer des interprétations -non seulement non littérales, mais très éloignées de la lettre- de nombreux textes, si tant est qu'on veut en même temps soutenir le principe de charité ou, comme l'a aussi et plus pittoresquement appelé, le principe d'Alice (sur le = principe d'Alice -comme quoi personne ne croit l'impossible = cf. des remarques de Hintikka dans H:31).

Mais un autre problème se pose : il est très fréquent que des thèses exposées par un auteur on puisse déduire p et, en même temps, on puisse déduire " $\text{non-}p$ " (p étant en = l'occurrence une phrase déterminée quelconque). Il arrive même qu'un auteur affirme d'un côté p et d'un autre côté $\text{non-}p$. Est-on en droit de conclure qu'il pense que p -et- $\text{non-}p$? Le = problème est dramatique si l'on se place au point de vue d'une

logique bivalente; mais même du point de vue d'une logique contradictorielle infini-valente, comme A, certaines difficultés peuvent apparaître. Il y a en effet des circonstances où l'on peut être en droit d'interpréter des échantillons de phrases = "non-p" comme voulant dire "il est absolument faux que p". Si l'on y trouve en même temps p, alors, si on acceptait le principe comme quoi chacun croit toutes les conséquences de ce qu'il croit, on obtiendrait la conclusion que l'auteur en question croit à la vérité d'une phrase superabsurde. Cela sape-rait un des motifs fondamentaux pour l'élaboration de notre = approche; celui qui consiste à soutenir que, si quelqu'un = croit quelque-chose, ce quelque chose-là doit être, ne serait ce qu'en quelque sorte, un existant, i.e. une vérité.

Nous examinerons dans un chapitre ultérieur, un peu plus en détail, le problème de l'erreur et de la fausseté. = Mais dès à présent plusieurs questions nous harcèlent : comment ne pas conclure de plusieurs croyances de quelqu'un qu'il croit quelque chose de superabsurde? Et, d'autre part, si = personne ne peut croire quelque chose de superabsurde et que = que toute erreur superabsolue est superabsurde, si donc tout = ce que quelqu'un croit est en quelque sorte vrai, ne sommes-- nous pas en train de défendre une thèse implausible de l'in-- faillibilité universelle?

A la première de ces questions nous répondons ceci: de ce que quelqu'un croie que p et qu'il croie que q, il ne découle nullement qu'il croie que p-et-q. Tout ce qu'on peut dire, à ce propos, dans le cadre de Ad c'est que, s'il est = vrai que quelqu'un, x, croit que p et s'il est totalement vrai qu'il croit que q, alors il est en quelque sorte vrai qu'il = croit qu'il est relativement vrai que p et qu'il croit qu'il = est relativement vrai que q. Or cela n'a rien d'aporétique = et n'engendre aucune trivialité, ni de x ni nôtre. Rien ne nous contraint donc d'attribuer à quelqu'un la croyance à = quelque chose de super-absurde, du fait que cela découlerait, par la loi d'adjonction, de plusieurs de ses croyances.

A la deuxième question, celle de l'infailibilité, = nous répondons qu'effectivement il y a une certaine sorte d'infaillibilité générale, et c'est bien sur elle que nous pouvons nous baser pour avoir une confiance fondamentale dans notre = capacité de penser, de juger, dans la certitude que les voies de notre pensée sont toujours, du moins en quelque sorte, les voies du réel.

Mais une redoutable objection paraît se dresser : = n'y a-t-il pas des affirmations de certaines gens qui sont superabsolument fausses? N'en critiquons-nous pas dans cette = étude? Nous tâcherons de répondre à cette objection dans le = paragraphe suivant.

§2.- Notre attitude à l'égard des affirmations qui, littérale ment interprétées, sont superabsolument fausses c'est, dans = bien des cas, que les gens qui ont énoncé ces phrases pensent en réalité à quelque chose d'autre, et que leurs propos doivent être traduits non littéralement. En nous tenant à cette thèse, nous ne faisons que manifester notre attachement au principe de charité.

Mais, nous dira-t-on, si vous êtes prêt, somme toute, à ce procédé, que gagne-t-on avec une théorie simplement inconsistante? Car un des reproches que vous adressez aux tenants du RC c'est que, dans le cadre de leurs conceptions, on doit, pour ne pas attribuer des absurdités à un certain nombre de philosophes ou de penseurs, procéder à des traductions

non littérales de leurs affirmations.

L'objection est bien orientée, mais elle échoue pour une raison : avec un système simplement inconsistant nous parvenons à ne pas être tenus de traduire non-littéralement les propos d'un nombre fort élevé de philosophes, poètes, hommes-religieux, et même de l'homme de la rue (qui répète tous les jours qu'il est fatigué sans l'être, et bien des assertions = semblables). Et ceci demeure vrai, même si nous ne parvenons pas à traduire littéralement tout propos de quiconque. D'avoir fait reculer la limite de ce qui est littéralement traduisible vers notre idiolecte constitue un gain nullement négligeable; d'autant que le déplacement est fort considérable, comme on = pourra s'en persuader en lisant l'Annexe N° 1 de ce Livre.

Une autre objection que l'on peut nous adresser est la suivante : quand bien même la quantité d'affirmations que nous pouvons interpréter littéralement serait plus grande dans le cadre de notre logique contradictoirelle que dans le cadre de la logique classique, qualitativement la situation serait toujours la même: on aurait toujours des textes en présence = desquels une option s'imposerait : ou bien on les traduit littéralement et, ce faisant, on enfreint le principe de charité, ou bien on s'en tient à ce principe, enfreinant celui de la traduction littérale, qui est la seule à ne pas être arbitraire. A cela nous répondons que, si le tenant de la logique classique est enfermé dans une dualité d'options possibles -s'en tenir à la littéralité et ainsi attribuer une absurdité, ou s'en éloigner-, le partisan d'une logique contradictoirelle a plus de latitudes, car une voie moyenne s'ouvre à lui : il peut en effet proposer des traductions qui évitent la superabsurdité, et même l'absurdité, et qui pourtant fissent la littéralité. Ceci est possible grâce à l'admission = d'un nombre infiniment infini de valeurs ou degrés de vérité = et de fausseté- (en parlant d'un nombre infiniment infini = nous parlons d'un ensemble dont la cardinalité soit au moins $\aleph_1$ et qui possède un nombre infini -aussi $\aleph_1$ - d'éléments minimaux, ce qui est le cas pour toute sémantique de $\mathcal{A}_m$ d'où l'on ait retranché la pseudo-valeur $(0,0,0,0,0\dots)$, laquelle est un simple expédient purement fictif qui n'existe = point et dont on se sert seulement pour la commodité de l'explication sémantique, puisqu'une pareille fiction permet de passer d'une sémantique non strictement fonctionnelle -qui est la seule réelle- à une sémantique strictement fonctionnelle, plus facilement maniable). Soit p une traduction littérale = vers notre idiolecte d'une affirmation de x , et soit " $\mathcal{F}p$ " une thèse que nous affirmons; alors on ne peut pas attribuer à x la croyance que p ; mais soit p' une phrase obtenue en introduisant devant une des sousformules de p (ou plusieurs d'entre elles) un foncteur de semi-assertion, p.ex. 'J' ou 'W'; il est fort probable que p' soit une formule non superabsurde; = dans ce cas, tout nous fait croire que ce que x pense c'est = p' et non pas p . Une autre possibilité encore consiste à substituer à une croyance de dicto -à savoir, p -, une croyance = de re, au sens étroit de ces locutions qui a été introduit = au §12 du chapitre précédent -p. 357 ci-dessus- : soit de = nouveau p la traduction littérale d'une affirmation de x , et soit " $\mathcal{F}p$ " une thèse affirmée par nous; si notre logique est = $\mathcal{A}_m$, un cas pareil est possible seulement si p est une affirmation de dicto, puisqu'aucune affirmation de re n'est absurde, encore moins superabsurde; p doit donc être une formule commençant par une suite de foncteurs (plus aussi, peut-être, de quantificateurs); supposons que p contient un nom propre 'y';

soit 'u' une variable telle qu'il n'y en a aucune occurrence libre dans p; l'affirmation de re correspondant à p est donc: 'yûp/y/u'; c-à-d : 'y est une chose telle que p'; dans l'hypothèse envisagée, cette phrase de re sera infinitésimalement = vraie, donc infiniment fausse, mais vraie quand même. Ainsi, tout en restant très proches de la littéralité, nous pouvons éviter l'attribution de croyances superabsurdes -et même de croyances absurdes- à qui que ce soit.

Aucune de ces latitudes n'est ouverte au classiciste, car aucune nuance intermédiaire entre le tout à fait vrai et le tout à fait faux ne figure dans son système..

§3.- A tout ce qui précède nous devons ajouter une autre considération : notre approche ne nous contraint pas d'interpréter d'une manière non strictement littérale les propos de quel qu'un dont l'interprétation littérale serait superabsurde qu'au cas où nous devrions dire que celui qui a tenu de tels propos croit du moins relativement ce qu'il dit. Dans l'optique classique il n'y avait que deux possibilités : soit une personne croit, purement et simplement, ce qu'il dit, soit purement et simplement il ne lo croit pas. Alors, la rupture entre les manifestations verbales et la croyance, si elle se produit, est totale. Mais nous pouvons, en revanche, dans le cadre de Ad, admettre qu'une personne qui tiendrait des propos superabsolument faux croit en quelque sorte ce qu'elle dit, quand bien même croire cela ne serait rien du tout (et effectivement ce n'est rien du tout, puisqu'il n'y a rien du tout qui soit ce qu'elle croit). Ce qui est entièrement impossible c'est qu'elle croie soit foncièrement, soit même relativement, ce qu'elle dit.

Toutefois une difficulté se présente ici. Si nous avons soutenu qu'il ne peut être ni foncièrement ni même relativement possible qu'une personne croie le superabsolument faux, c'est que la croyance est une relation et que, pour qu'il y ait relation, il faut que les deux termes existent; or vérité=existence, si bien que croire une chose superabsolument fausse c'est croire un pur néant, et partant ne rien croire. Or, si tout ce raisonnement est valide, pourquoi cesserait-il de l'être en ce qui concerne des états de croyance qui ne soient réels qu'en quelque sorte? Notre réponse est celle-ci. Un état de choses foncièrement réel est un état de choses qui existe globalement, qui est donc assertable, et dont la surnégation est absolument fausse, i.e. existe tout au plus en quelque sorte et n'est point assertable. Un état de choses seulement relativement réel n'est point globalement existant, n'est donc pas assertable, mais sa surnégation n'est pas non plus globalement existante ; autrement dit : un état de choses seulement relativement réel n'est ni assertable ni niable. Enfin un état de choses qui ne soit réel qu'en quelque sorte est niable, mais point du tout assertable, parce qu'il est absolument inexistant -non pas superabsolument, bien entendu, car en ce cas il ne serait même pas en quelque sorte vrai-.

Pour qu'une relation ne soit pas absolument inexistante il faut qu'il y ait deux termes mis en relation. Mais un état de choses qui n'est vrai qu'en quelque sorte peut être une simple esquisse de relation, une tentative de relation, une propriété d'une chose de se-mettre-en-rapport-avec, sans qu'il y ait rien du tout avec quoi ladite chose parvienne à se mettre en rapport. Cela peut donc être une tentative échouée ou manquée de relation; elle peut réussir à exister en quelque sorte et, dans la mesure où elle réussit, elle est

une simple propriété, non pas une relation (c'est pourquoi nous avons dit à plusieurs reprises qu'une croyance n'est une relation que lorsqu'elle existe du moins relativement; mais = que, par contre, une croyance qui soit absolument irréelle et qui, dès lors, n'existe qu'en quelque sorte peut ne pas être = une relation du tout; elle peut être -dans la très faible mesure où elle est quelque chose- une simple propriété non relationnelle). Mais parce qu'elle est une tentative de relation et qu'elle échoue complètement comme relation, elle ne peut = absolument pas être réelle, c-à-d qu'elle ne peut exister = qu'en quelque sorte seulement.

Bref, une croyance qui ne soit qu'en quelque sorte = réelle, une croyance donc absolument inexistante, est seulement une esquisse échouée de relation; et, dans la très faible mesure où elle est quelque chose, elle est une propriété absolument irréelle et, par surcroît, non relationnelle du sujet = -propriété, bien entendu, seulement au sens large du mot-.

Mais il se peut que tous les soucis n'aient pas été apaisés par cette explication. En particulier, il se peut = qu'on pense que, même si c'est en quelque sorte seulement = qu'une personne x croit que p , cela doit constituer une relation, car il y a des raisons pour penser que dans quelque contexte que ce soit le prédicat de croyance doit désigner une = relation. On pourrait, pour le prouver, utiliser un argument = avancé par le professeur Gochet (G:36, pp. 190-1) pour démontrer que la croyance est une relation : si l'on traite la = croyance comme une propriété non relationnelle, on doit traiter x croit-que- p comme un bloc d'un seul tenant, et alors on = rend impossible toute explication de la double occurrence de ' x ' dans ' x croit que x est malade'. Autrement dit -pourrions nous ajouter-, pour qu'une telle double occurrence ait du = sens, il faut que ' x croit que x est malade' ne soit pas une unité monolithique, car si elle l'était, prédiquer cela de y au lieu de le prédiquer de x n'altérerait pas la nature = de la prédication ni le comportement du prédicat, alors que = cette différence de comportement saute aux yeux (perte de réflexivité).

On pourrait rétorquer, certes, qu'une propriété non relationnelle peut être désignée par un abstracteur dont la matrice contienne plusieurs occurrences de la variable du préfixe abstraktif. 'Être auto-identique' n'est pas une relation; 'être son propre ennemi' non plus. Il est vrai qu'une = propriété ne peut pas être réflexive, en ce sens qu'une propriété est exprimable par un prédicat à une place et qu'un = prédicat à une place ne peut pas être tel que soit valide chaque formule formée en insérant "aux deux places" du prédicat = deux occurrences du même nom (puisque'il n'y a qu'une seule = place et pas deux). Il n'empêche que cette seule place peut être, tout de même, fragmentée en plusieurs occurrences et rendre ainsi quelque chose d'équivalent à un certain type de réflexivité. La propriété d'être auto-identique est possédée = par chaque chose, tout comme -et dans la même mesure où- chaque couple ordonné formé par une chose quelconque et elle-même est membre de la relation réflexive d'identité.

Dans sa critique de la théorie des relations internes, Russell mit l'accent sur les relations asymétriques : celles-ci, manifestement, ne sont pas réductibles à des propriétés non relationnelles des choses (cf. sur ces problèmes = l'éclairant commentaire de Vuillemin, V:11, pp. 167ss). Mais on pourrait aussi tenter pour les relations asymétriques une

reduction semblable : soit la relation père de; pour chaque = relation de parenté reliant x à y il y aura une propriété non relationnelle de x consistant à être le père de y et une propriété non relationnelle de y consistant à être le père de x. Et quoique on ne puisse pas dire que ces propriétés sont asymétriques, on peut dire que chacune d'elles exclut l'autre. = Aussi l'asymétrie de la relation paraît-elle consister seulement dans l'exclusivité des deux propositions. A la fin on pourrait ainsi incliner à penser que la différence propriétés/relations est une différence de notation.

Mais non!, l'affaire est plus complexe. Car s'il = est vrai -comme nous l'avons vu dans le dernier chapitre de = la Section III- que toute relation se fonde sur des propriétés non relationnelles des termes de la relation, il n'en == est pas moins vrai que toute propriété non relationnelle d'une chose exprimable au moyen d'un abstracteur contenant plusieurs occurrences de la même variable abstractive peut exister seulement s'il existe une relation non irréflexive concomitante. Une chose ne peut pas avoir la propriété non relationnelle == d'être identique à soi-même si elle n'entretient pas avec soi-même la relation d'identité. En effet : pour que les diverses occurrences de la variable abstractive qui figurent dans la matrice de l'abstracteur soient ontologiquement fondées == dans la structure du réel, pour que cette pluralité d'occurrences ne soit pas oiseuse, il faut qu'à cette propriété corresponde une relation non irréflexive, dont l'existence soit une condition nécessaire et suffisante pour celle de la propriété en question.

En effet : sans nullement postuler un isomorphisme, à juste titre discrédité, il faut admettre le principe de Frege : le référent d'une expression complexe est une fonction = des référents des constituants. Alors il faut expliquer comment les diverses occurrences de la variable, qui sont des == constituants divers de l'expression abstractive contribuent = diversement à déterminer le référent de l'expression; autrement dit : comment le référent de -ou la valeur sémantique = assignée à- une variable peut contribuer différemment à déterminer le référent de l'expression totale. Et cela est possible seulement si le référent en question est dans une relation irréflexive avec soi-même, car autrement il ne pourrait pas, = lui tout seul, faire plusieurs contributions différentes à la détermination du référent du tout; ces diverses contributions sont, respectivement, celles qu'il fait comme premier, comme deuxième ... comme n-ème membre de la relation en question.

Dans le cas des relations asymétriques, ceci est encore plus obvie. On élimine les relations au moyen des propriétés; à l'asymétrie, qui est une propriété de certaines relations, on substitue l'exclusion mutuelle, qui est une relation entre des propriétés non relationnelles. Mais ici, derechef et d'une manière encore plus manifeste, on retrouve dans l'analyse la présence d'une relation, une relation entre des propriétés. En outre, et pour des raisons similaires à celles qui ont été indiquées pour les propriétés correspondant à des relations non irréflexives, sans l'existence de relations on ne peut pas expliquer la contribution diverse et conjointe de plusieurs choses à la possession par l'une d'entre elles d'une de ces propriétés non relationnelles auxquelles, soi-disant, se réduiraient les relations. Ceci montre que Russell avait raison quant à l'impossibilité d'éliminer les relations, mais aussi qu'il avait tort en défendant l'idée comme quoi les relations pourraient être extrinsèques à la chose et la laisser

indifférente et inaffectée, i.e. avoir lieu sans que chacun == des deux termes de la relation possède une propriété intrinsèque, c-à-d non relationnelle, concomitante de la relation et qui existe dans ledit terme ssi celui-ci est uni à l'autre == par la relation en question.

§4.- Une digression paraît nécessaire ici sur notre admission de l'existence inéliminable des relations. Si nous avons défendu une version de la théorie des relations internes, cela ne veut point dire que nous considérons les relations comme = des entia rationis cum fundamento in re; les relations sont = réelles et, bien que constituées par leurs termes et par les propriétés de leurs termes, cet être-constituées-par consiste en une double relation : 1) être primairement identique à, ou indistinct vis-à-vis de; 2) ne point être strictement identique à, c-à-d ne point être le même que. Ce qu'il faut surtout dire c'est que la différence entre propriétés et relations == est relative, car une relation est une classe de couples ordonnés, et un couple ordonné est l'union d'un singleton et de = l'union de deux singletons; mais en tout cela les relations = ne sont éliminées qu'apparemment, car c'est par l'appartenance que se définissent les singletons, et qu'elle est une relation.

En outre, la définition des relations par les classes utilise, à côté de l'appartenance, l'opération d'union, = définie à partir de la disjonction. Il est vrai que la disjonction n'est pas une relation au sens technique, et qu'on = n'est pas engagé ontologiquement à postuler une relation de disjonction, car la disjonction n'est pas remplaçable par une variable quantifiée. Toutefois, une explication sémantique = adéquate doit postuler une relation de disjonction ou, tout au moins, une relation d'union. On se dissimule cela dans les textes sémantiques usuels parce qu'on a recours, sans aucune = élucidation ultérieure, au 'ou' de la langue naturelle; ainsi on dit " $p=q$ " est vrai si p est vrai ou q est vrai"; notre sémantique, exposée au Livre II, essaye de ne pas avoir recours aux connecteurs de la langue naturelle pour expliquer le rôle sémantique des foncteurs dyadiques du langage symbolique; et alors la métalangue doit postuler non pas, certes, une entité désignée par le foncteur à expliquer, $\S$; non pas donc un sens dudit foncteur, mais bien une entité et, plus précisément, une opération partielle, e , telle que pour deux choses existantes quelconques, x et y , telles que $x=/p/$ et $y=/q/$, $e(x,y)=/p\&q/$, à moins que $/p\&q/=0$, i.e. à moins qu'il n'y ait rien du tout = qui soit identique à $/p\&q/$. Mais une opération partielle est une relation. Aussi y a-t-il de bonnes raisons pour postuler l'existence d'une relation correspondant à chaque fonction == dyadique (ce qui ne veut nullement dire, répétons-le!, que la dite relation soit désignée par le foncteur, ou en constitue le sens). Un système sera plus satisfaisant s'il postule ces entités. Dans Am elles sont bien postulées : $\hat{x}\hat{y}(x+y)$, $\hat{x}\hat{y}(x.y)$, $\hat{x}\hat{y}(x.Dy)$, etc. Mais en laissant même de côté les foncteurs, = donc la disjonction, et en pensant seulement aux opérations = ensemblistes définies grâce à ces foncteurs (en l'occurrence = l'union) ces opérations doivent être postulées, et la théorie des ensembles ML de Quine, p.ex., les postule : $\hat{x}\hat{y}(x*y)$, == $\hat{x}\hat{y}(x\circ y)$, etc. Si nous réduisons les relations aux classes, au moyen de l'appartenance (qui est aussi une relation dans le système ML, tout comme dans Am) et de l'union, alors on voit bien que cette réduction, parfaitement légitime, n'est pas du tout une élimination des relations. Une fois encore, nous te nions à souligner qu'une réduction n'est pas une élimination, =

et ceci est particulièrement manifeste lorsque les traits propres à ce qu'on réduit doivent être possédés par les entités auxquelles on le réduit.

Aussi notre ontologie n'est-elle pas éliminative == des relations; plutôt elle affirme que toute relation est, contradictoirement, en même temps interne (c-à-d constitutive de ses termes et constituée par eux) et externe (c-à-d un aliquid inéliminable, doué d'existence propre) sans quoi elle ne pourrait pas relier ou mettre en rapport ses termes. Réduire == les relations à des classes ce n'est nullement éliminer les relations; au contraire, c'est leur accorder toute leur place existentielle pleine et leur nature relationnelle -leur respectivité ou adaliété pour le dire avec deux latinismes empruntés à l'Ecole-, tout en montrant qu'elles sont un cas particulier de classes, donc de choses qui ne sont pas respectives, qui n'ont pas d'adaliété. Que cela est contradictoire, nous en convenons, bien sûr! Et cette contradictorialité, inhérente à toute relation, ce se-réduire-sans-se-réduire à quelque chose non relationnel ou, autrement dit, cette possession et ce manque simultanés d'adaliété, tout cela constitue un des meilleurs motifs pour embrasser une ontologie contradictoire, seule capable d'admettre la réalité des relations (contrairement à l'opinion d'Occam et de Suárez), et, tout à la fois, leur caractère interne et externe.

§5.- Nous fermons cette parenthèse qui nous a permis de mettre quelques points sur les is et de dissiper des confusions possibles sur notre admission du caractère interne des relations. Nous avons vu que du besoin de postuler des relations pour == rendre compte de l'occurrence double ou multiple d'une même = variable individuelle (ou d'une même constante individuelle) = dans une phrase, que de ce besoin donc on ne peut pas se débarrasser en ayant recours à des propriétés non relationnelles d'un certain type, car ces propriétés s'expliquent seulement comme quelque chose de concomitant vis-à-vis de certaines relations non irréflexives. Ceci nous permet donc de conclure que l'argument susmentionné présenté par le professeur Gochet est valide.

Mais alors, ne nous sommes-nous pas plongés dans l'embarras? Car, si l'argument susdit est valide, toute attribution de croyance sera l'attribution d'une relation, alors = que nous avons affirmé qu'une croyance qui n'existe qu'en = quelque sorte peut ne point être relationnelle du tout. A cela nous répondrons comme suit : selon notre approche, une = croyance qui soit plus qu'en quelque sorte (i.e. tout au moins relativement) réelle est telle que son objet ne peut pas être superabsolument faux. Une occurrence de la variable -ou constante- qui désigne le sujet même qui croit à l'intérieur de = l'expression qui désigne ce qu'il croit, une telle occurrence donc ne sera pas vide mais jouera un rôle. Supposons une = croyance qui ne soit réelle qu'en quelque sorte et qui ait = prétendument comme objet une chose exprimée par une formule = qui soit (sententiellement) superabsolument fausse (i.e. qui tout en étant une fbf ne désigne aucune valeur de vérité, si l'on s'exprime, non pas dans les termes de la sémantique fonctionnelle -qui n'était qu'un artifice commode-, mais de la sémantique réelle non strictement fonctionnelle). Supposons == que la formule superabsolument fausse en question contient au moins une occurrence de la variable (ou constante) qui désigne le sujet de la croyance. Si une telle "croyance", toute absolument inexacte qu'elle soit, était une simple propriété ,=

comment rendre compte de la double (ou multiple) occurrence = de la variable (ou constante) qui désigne le sujet? Eh bien! parce que dans un tel contexte la variable (ou constante) en question n'aura, dans la formule superabsolument fausse, aucune occurrence essentielle, ses occurrences seront vides et = éliminables. Si la formule en question est " p/x " on aura = alors, par hypothèse, que " $p/x/IO$ ". Or 'O' est une formule = qui ne contient aucune occurrence de 'x'. Par conséquent, il n'y aura aucune occurrence essentielle de x dans "p". En vertu de Ad, et toujours dans le cadre de l'hypothèse envisagée, nous aurons : " $xopIxO$ " et donc : " $W(xop)IW(xoO)$ ". Par conséquent, et toujours dans cette hypothèse, que quelqu'un, x, = croit de soi-même que p c'est (non seulement strictement, mais parfaitement ou sans résidu la même chose que) que x croit un pur néant. Dès lors, chaque fois qu'une personne croit un = pur néant ou du superabsolument faux et que cette croyance = s'exprime par le biais d'une phrase ouverte, p, une telle = phrase, p, est remplaçable salua ueritate par 'O', si bien = que chaque occurrence d'un signe quelconque en p est éliminable. Dans ce cas précis donc nous n'avons à rendre raison = d'aucune dualité ou multiplicité d'occurrences du nom du sujet de la croyance (d'un côté avant le signe prédicatif 'O', d'autre part après ce signe). Or, de par les axiomes de Ad et en vertu des motivations ontologiques déjà exposées-, un cas semblable ne peut absolument pas avoir lieu ni foncièrement ni = même relativement; mais il peut, quand même, avoir lieu en quelque sorte. Aussi y a-t-il des cas, en fin de compte, de = croyance -mais, attention!, des cas absolument irréels de = croyance, des cas où la croyance n'existe qu'en quelque sorte seulement -où celle-ci est, dans la mesure exigüe où elle est quelque chose, une simple propriété non relationnelle. Toutefois, comme chaque cas au moins relativement réel de croyance est un état de choses relationnel, et tel que son second membre existe du moins en quelque sorte, on peut dire, grosso modo, que la croyance est une relation et comporte l'existence, toute exigüe qu'elle soit -mais existence à la fin- de ses objets, i.e. les seconds membres des couples ordonnés qui lui = appartiennent.

Une dernière difficulté reste encore à surmonter: si le fait qu'une phrase -ouverte ou fermée- soit superabsurde, = donc parfaitement équivalente à 'O' et partant telle que chaque occurrence d'un signe quelconque en p est éliminable, si ce fait donc suffit à rendre, dans le cas précis où p figure = à la deuxième place du prédicat à deux places "...croit que...", ce prédicat non relationnel, i.e. à faire de "croit que p" une propriété non relationnelle, alors pourquoi ne disons-nous = pas en général que la croyance est une relation chaque fois = que ce que l'on croit n'est pas superabsurde, et une simple = propriété non relationnelle chaque fois que l'on croit un pur néant? (l'expression 'un pur néant' étant syncatégorématique, bien sûr, et n'engageant pas celui qui la prononce à postuler comme entité un pur néant). Pourquoi, au surplus, arguons-nous du caractère relationnel de la croyance pour prouver = qu'on ne peut penser, si ce n'est tout au plus en quelque sorte, une superabsurdité, alors que cette autre explication alternative qu'on vient d'évoquer permettrait de dire que chaque fois qu'on pense une superabsurdité la croyance qu'on a = est non relationnelle, tandis que chaque fois qu'on a une = croyance qui n'est pas superabsurde, on a une croyance relationnelle? Autrement dit : notre démarche ne constitue-t-elle pas un parti pris ou une pétition de principe?

Cette objection met le doigt sur un aspect essentiel de notre démarche : la variation du caractère de la croyance = (relationnel/non relationnel) selon que le second terme existe de moins en quelque sorte ou non. Mais elle n'en saisit pas un autre aspect non moins central : même lorsque la croyance ne parvient pas à être une relation, elle demeure toujours une esquisse, une tentative de relation, à telles enseignes = qu'elle peut échouer à être une relation seulement si elle = échoue aussi à exister, en ce sens que son degré d'existence = est absolument nul (encore qu'il ne soit pas superabsolument = nul). Si, au contraire, nous permettions qu'une croyance qui ne fût pas absolument irréelle pût ne point être une relation, alors la croyance serait, de par sa nature, indifférente à == être une relation ou non, étant tantôt une relation tantôt == une propriété en fonction purement et simplement de ce que == l'objet se trouve exister ou non, sans que l'inexistence de l'objet entraîne un échec dans le projet entitativ de la == croyance, la réduisant ainsi au degré infime d'existence. == Bref, notre approche, tout en permettant quelques cas limites = et absolument irréels de croyance non relationnelle, ne regarde point la croyance comme indifférente, en soi, à être ou ne pas être une relation.

§6.- Encore une autre objection que l'on peut nous adresser = est celle-ci : si les thèses que vous repoussez totalement et absolument sont des thèses que personne ne peut croire, à == quoi bon les réfuter? Remarquons, tout d'abord, que l'objection, si elle est justifiée, s'applique, plus qu'à notre approche, aux logiques épistémiques super-optimistes, qui soutiennent que personne ne croit l'impossible et que chacun croit toute thèse nécessaire. Si l'objecteur maintient sa critique, il doit donc rejeter un grand nombre des alternatives proposées.

Notre logique doxastique et épistémique ne contient nullement la thèse comme quoi, si p est nécessairement vrai, = alors chacun sait que p, mais cette autre : si p est vrai à tous égards, alors il est vrai de chacun que, en quelque sorte, il croit que p est relativement vrai. Dès lors, nous pouvons apprendre quelque chose qui est vrai, car passer de savoir en quelque sorte que p est relativement vrai à savoir, = tout court, que p est vrai, tout court, est un apprentissage, et fort considérable (même une simple augmentation du degré de sagesse serait un apprentissage).

Or, si nous réfutons une phrase qui est totalement = et absolument fausse, nous pouvons, par là même, la négation = de cette phrase-là, i.e. une phrase qui est absolument vraie et, à fortiori, vraie à tous égards. Par suite, nous apprenons quelque chose que nous ignorions auparavant.

La réfutation de l'erreur a donc, plus qu'un effet cathartique ou préventif -contestable au cas où ce qui est réfuté est impensable parce que superabsolument faux- un effet indirect positif d'apprentissage de la négation de ce qui est réfuté. C'est cet enrichissement de nos connaissances qui est visé par nous, exclusivement, non pas une polémique ou == une simple absence d'erreur.

Enfin, s'il est vrai qu'on peut croire relativement même le corrélat putatif de phrases superabsolument fausses, = alors la réfutation de ces phrases aidera quiconque est, relativement, tombé dans l'erreur superabsolue à pouvoir s'en == sortir.

Chapitre 4.- IMMEDIATETE MEDIANTE, CONJECTURE ET INTUITION

La tradition philosophique -ou son courant central- nous a légué une idée polarisée de la connaissance : d'un côté il y aurait la connaissance immédiate; de l'autre la connaissance médiate. D'un côté, la simple appréhension -c-à-d- la captation d'un contenu conceptuel préalable à toute assertion-, laquelle se ferait d'une manière intuitive; de l'autre la connaissance judicative médiatisée par les deux conceptualisations -du sujet et du prédicat- et par l'opération active et spontanée de l'entendement de comparaison de concepts. == D'un côté, la connaissance d'objets ou de principes saisis == par la connaissance intuitivement, sans médiation, dans leur ipséité virginale; de l'autre, la connaissance médiatisée par la méditation ou le raisonnement, de conclusions, de conséquences, de vérités non données. Ces divers couples polaires ne coïncident pas, bien entendu, mais une tendance réelle se manifestait vers le groupement ou l'association des premiers == membres de chaque couple d'un côté, des seconds membres de == l'autre. Et cette structure dichotomique de la connaissance s'est manifestée dans des dualités bien connues : noesis/dianoia, connaissance intuitive/connaissance abstractive, intellectus/ratio, Vernunft/Verstand, intuition/raisonnement, knowledge by acquaintance/knowledge by description, etc. Il est vrai que la dichotomie n'est pas toujours une opposition tranchée. Une tradition tout aussi réelle -mais marginale, il == faut l'avouer- a essayé depuis longtemps une médiation entre ces deux pôles ou formes de savoir : Philon d'Alexandrie, Clément, Origène ont conçu le processus épistémique comme s'échelonnant par paliers ascendants : bien loin que les échelons = suprêmes et intuitifs de la connaissance soient immédiatement accessibles à qui que ce soit, lui permettant d'atteindre == sans aucune médiation un savoir supérieur sur l'objet, l'esprit n'y accéderait qu'après un long et patient itinéraire de pensée rationnelle, discursive. Le même schéma se présente = chez les Victorins, où la contemplatio, avec les différents = stades qu'elle comporte, est seulement atteinte à la suite == d'une longue préparation par la cogitatio et la meditatio. Il n'est jusqu'à Spinoza qui ne reproduise ce type d'approche. = Mais c'est surtout Hegel qui a raffiné cette médiation et insisté le plus sur la non-irréductibilité mutuelle des deux = genres de connaissance. Si Hegel maintient, en lui donnant = un sens nouveau, la dichotomie schellingienne Verstand/Ver- nunft, il émancipe cette dichotomie de l'asservissement à l'intuitivisme qu'elle subissait dans la pensée de Schelling. Hegel, en effet, non seulement rétablit le schéma des alexandrins et des Victorins (une échelle de pénible ascension par les == sentiers raides et tortueux de la phénoménologie de l'esprit- jusqu'à ce que l'esprit atteigne le savoir absolu), mais va plus loin : toute connaissance est, pour lui, une immédiate-té médiate : chaque connaissance est médiatisée par d'autres connaissances, mais chaque connaissance est immédiate, en ce sens qu'une fois atteinte elle est un se trouver face-à-face- avec l'objet, en son contact ou, mieux, en identité avec lui, sans qu'il y ait aucun obstacle, aucune distance qui s'interpose entre le sujet et l'objet. Cette doctrine hégélienne de l'immédiateté médiate a été reprise et réactualisée dans l'herméneutique néotranscendentaliste d'Emerich Coreth (C:37,I(c)).

§2.- A toute la tendance dichotomique constatée dans le courant central de la tradition philosophique, nous opposons, == dans la foulée de Hegel, une suppression de ces dichotomies,=

et une conception de chaque connaissance comme une immédiate-té médiate.

Tout d'abord, la reconnaissance des états de choses comme étants, donc comme individus, nous permet de concevoir= la connaissance de ces états de choses (donc le savoir de propositions) comme une connaissance de choses, susceptible par-tant d'être un ~~face~~-à-face avec l'objet. Un état de choses == peut ainsi être appréhendé tout comme un autre individu quel-conque : on peut non seulement juger ou asserter un état de choses mais (à supposer même que l'assertion et la conception soient diverses) on peut aussi le concevoir.

Si, comme on l'a fait généralement, on associe la conception ou simple appréhension à la connaissance directe ou intuitive (en ce sens que, en concevant, nous appréhende--rions directement une "essence", ce qui serait une captation= immédiate, préalable à la décomposition judicative et à la mé--diation de la copule et, encore plus, du raisonnement), alors, au cas où l'on puisse effectivement concevoir les états de= choses, la connaissance de ceux-ci pourra relever de la con--naissance immédiate.

Mais comme notre ontologie va plus loin encore, et que non seulement elle accorde le statut d'individus aux états de choses, mais aussi, à l'inverse, le statut d'états de choses aux individus, ceux-ci, à leur tour, pourront être connus par des actes judicatifs et par la médiation du raisonnement, i.e. leur affirmation pourra être le fait d'un raisonnement = ou d'une médiation (contrairement à un préjugé -non pas unaniment partagé, mais assez répandu, surtout depuis Kant- qui voudrait qu'aucun individu ne pût pas être connu comme résultat d'un simple raisonnement, sans une intuition). Enfin, notre effacement de la différence entre actes de concevoir et = actes d'asserter parachève l'oeuvre unificatrice. En un sens, toute connaissance est une captation intuitive; en un sens, = toute connaissance est médiatisée et le résultat d'un processus épistémique.

En toute connaissance l'objet est directement pré--sent comme tel à l'intellect de la même façon qu'un contenu = purement conçu est présent à la simple appréhension de l'intellect, et d'une manière analogue à celle dont l'objet sensible est présent à la sensibilité.

Or nous allons encore plus loin dans notre acceptation du caractère en un sens immédiat de chaque connaissance. A notre avis, l'objet n'est pas seulement présent à la conscience : il est présent dans la conscience. Aussi toute connaissance est-elle immédiate au sens le plus strict : toute connaissance est la présence réelle de l'objet dans l'intellect. Il n'empêche que, tout à la fois, chaque connaissance= intellectuelle -et peut-être en va-t-il de même des connaissances sensorielles- est une connaissance médiatisée, qui fait fond sur d'autres connaissances, qui est rendue possible par d'autres connaissances. Autrement dit, l'objet qui se présente au sujet dans un acte de connaissance le fait seulement si le sujet a été rendu apte à le recevoir par des connaissances préalables (des conditions extracognitives sont aussi nécessaires, mais nous n'aborderons pas cette question). Ainsi = donc, toute connaissance est une connaissance par acointance, une connaissance par contact direct avec l'objet; ou mieux := toute connaissance est un être-reçu de l'objet dans la capacité cognitive du sujet. Toute connaissance est une présence.= Aucune connaissance n'est représentative. D'un autre côté,=

toute présence d'un objet à la conscience est médiatisée par d'autres connaissances qui en constituent les conditions de possibilité.

Il s'ensuit que dans toute pensée l'intellect est passif et c'est l'objet qui se manifeste. Une cogitation ou méditation est une suite d'objets qui se manifestent tour à tour à la conscience, ou qui augmentent leur degré de présence pour ensuite céder la place à un autre objet dont le tour est arrivé. (Et un raisonnement est une méditation où la succession des divers objets contemplés par l'intellect est conforme à certaines règles en vertu desquelles si l'objet qui précède est simpliciter réel, l'objet qui suit l'est aussi). =

§3.- Notre approche n'est nullement un intuitivisme, une conception selon laquelle l'intellect aurait la possibilité d'établir un contact direct non médiatisé avec certains objets intelligibles ou avec certains principes nécessairement vrais. = Non, nous croyons que toute connaissance humaine est médiatisée par la sensibilité et que, à l'intérieur même de la connaissance intellectuelle (connaissance au sens étroit, i.e. = savoir), chaque connaissance est médiatisée, aucun objet ne se manifeste si ce n'est en vertu d'une manifestation préalable d'un autre objet qui a rendu l'intellect apte à la réception de celui qui fait suite. (Si on nous objecte que, si les choses se passaient ainsi, aucune connaissance ne pourrait == être la première et notre appréhension intellectuelle du réel ne pourrait pas démarrer, nous répondons qu'il se peut en effet que notre connaissance intellectuelle ne connaisse aucun premier moment et n'ait jamais eu besoin de démarrer à zéro; ce la serait fort possible quand bien même notre existence -ou = notre activité intellectuelle s'étendrait seulement le long = d'un laps temporel borné; il suffit que ce soit un laps ou intervalle ouvert ou semi-ouvert).

D'un autre côté, chaque pensée, donc chaque conjecture est une captation intuitive de l'objet, non pas en ce == sens qu'il s'agirait d'une captation non médiatisée et indépendante du processus préalable d'apprentissage, de l'accumulation préalable du savoir; non pas donc en ce sens que, en = se passant de la médiation et du raisonnement, l'intellect == pourrait y accéder directement et sans intermédiaires; mais bien en ce sens-ci : que chaque pensée est un intuitus animae par laquelle le sujet contemple l'objet, est saisi et occupé = par l'objet. Il n'y a donc aucune différence entre intuitionner un objet et le conjecturer; ou, si différence il y a, == c'est une différence de degré, en ce sens qu'intuitionner un objet c'est seulement le conjecturer dans une mesure d'au == moins cinquante pour cent.

Si cela nous rassure quant au bien-fondé de chaque pensée qui soit du moins relativement réelle (chaque pensée = étant une présence de l'objet, un objet ne pouvant être présent que s'il existe, et l'existence étant la vérité, tout ce la veut dire qu'on ne peut penser que des choses qui soient du moins en quelque sorte vraies), d'un autre côté, cela prouve aussi que l'intuition ne peut être une justification cognitive, car alors toute pensée serait justifiée et, en demandant une justification, on ne formulerait aucune demande restrictive ou sélective.

Toujours est-il que l'origine conjecturale de nos connaissances ne les entache nullement de quelque défaut, loin de là. Non seulement la conjecture est une méthode parfaite-

ment valide de connaissance, mais elle est, en quelque sorte, une méthode infaillible, puisque ce que l'on conjecture doit = forcément être, en un sens, vrai (doit pouvoir être l'argument d'une fonction de traduction vers un épistystème telle que la valeur de ladite fonction soit vraie simpliciter). On ne peut pas se tromper parfaitement et dans tous les sens.

§4.- Une des conséquences qui découlent de notre identification de la catégorie des choses et de celle des états de choses et de notre rejet d'un acte irréductible d'assertion c'est que la distinction entre certitude et plausibilité disparaît = aussi. La certitude est conçue normalement comme un vécu, se rattachant à l'acte d'assertion, en vertu duquel cet acte possède de la fermeté (ou atteint un certain seuil de fermeté). = Or, puisqu'il n'y a rien qui distingue l'objet judiciaire de l'objet conceptuel et qu'il n'y a aucun acte judiciaire particulier, asserter c'est simplement penser à un objet. Ce vécu particulier de la certitude ne peut plus être privatif d'une classe d'actes qui n'existe pas comme telle (comme différente de celle des actes de pensée en général). Une fois abolie la différence entre assertion et pensée, la certitude, comme propriété d'un des deux pôles de la différence supposée (ou, plus exactement, d'un sous-ensemble de ce pôle) cesse également = d'exister.

Mais, nous dira-t-on, on a bien, par introspection, = le vécu d'avoir dans certains cas de la certitude, quoi quel le puisse être, et non pas dans d'autre cas. C'est sûr, seulement la certitude n'est pas ce vécu que l'on croit : la certitude cesse d'être différente de la plausibilité ou, plus = exactement, est, au sens ensembliste de Am, le noyau de la plausibilité. Une chose est plausible pour quelqu'un dans la mesure où elle est présente à son esprit. Et une chose est certaine dans la mesure où elle est plutôt plausible. On pourrait aussi introduire une notion objective de certitude, p.ex p est certain pour u dans la mesure où p est plutôt plausible pour u. et p; mais, à notre avis, cette notion objective est d'une moindre utilité, encore qu'elle pût sauvegarder l'impli- cation de la vérité de p par sa certitude, comme le veulent = normalement les épistémologies de la certitude). La notion = de certitude est aussi sauvée, et avec elle le vécu psychique de la certitude, mais cette notion ne joue aucun rôle privilégié dans notre théorie de la connaissance.

D'ailleurs la plausibilité cesse d'être parasitaire de la certitude. Nous n'avons plus besoin d'appuyer sur un critère de certitude tout critère de plausibilité : tout état de choses est plausible dans la mesure où il est présent à = l'esprit. Un homme plongé dans le doute négatif universel = -comme l'aurait été Descartes, eût-il réussi dans sa tentative de doute hyperbolico-métaphysique- serait tel que rien ne serait plausible pour lui.

§5.- Notre abatement des frontières entre les prétendument divers genres de connaissance va plus loin encore, puisque, à = notre avis, l'imagination elle-même est une connaissance d'objets, dans laquelle l'objet connu se présente lui-même, et de lui-même, à et dans l'intellect; mais seulement lorsque celui-ci est dûment apprêté par un travail et un effort préalables. Le soi-disant travail de l'imagination est chimérique : il y a un travail intellectuel qui prépare l'esprit à la réception = de certaines vérités ou existences moins vraies que celles = qui relèvent de la science, mais point du tout infiniment faus

ses. Dans le domaine de l'imagination -i.e. de ce qui est assez irréal- comme dans celui du plutôt réel, il n'y a aucune différence entre intuition et conjecture.

§6.- On a le plus souvent opposé le caractère actif de l'imagination et de la connaissance intellectuelle, notamment du discours, à la passivité de la connaissance perceptive.

Situons le problème plus exactement comme une opposition entre l'activité du sujet dans la représentation de l'objet face à sa passivité lorsqu'il s'agit de la présentation de l'objet. Il y aurait face à face ces deux modalités irréductibles de relation à l'objet, l'une immédiate, l'autre médiatisée, l'une indépendante de la volonté, l'autre libre.

On a, bien sûr, tenu compte du fait que le sujet peut boucher ses oreilles et fermer ses yeux. Mais, s'il ne le fait pas, il est tenu d'entendre et de voir ce que l'objet lui offre, sans avoir le choix. En outre, ces opérations sont matérielles, non purement spirituelles. En revanche, si le sujet veut penser ou imaginer, le contenu et le flux de ses pensées et images pourrait être à chaque instant déterminé par sa volonté; pour ne pas penser ou ne pas imaginer il suffirait en outre d'effectuer une opération de "fermeture mentale" sans réaliser aucun acte corporel. C'est sur ces deux différences que s'articulerait l'opposition irréductible de la représentation de l'objet à sa présentation.

Voyons ce que valent ces deux arguments. Pour ce qui est du premier (i.e. la dépendance à l'égard de la volonté), il s'agit d'une petitio principii. En effet, ce que le partisan de la thèse de la passivité de l'entendement soutient c'est précisément qu'il est impossible à la volonté de commander le cours ou le contenu de la pensée. Le sujet, selon ce point de vue, ne peut pas affirmer, simplement parce qu'il le veut, que p. Si l'on veut réfuter cette thèse sur la base de l'expérience interne, i.e. phénoménologiquement, on a le droit de le faire. Mais l'argument alors ne peut s'appuyer sur rien qui soit accordé par la partie que l'on veut convaincre.

On pourrait toutefois assouplir quelque peu l'argument. On reconnaîtrait une série de contraintes et de limites du libre choix, sans annuler celui-ci. Le sujet pourrait, notamment, ou bien tourner son regard sur tel problème, ou bien sur tel autre, dans chaque croisée des chemins du discours, de nouvelles options s'ouvriraient dans lesquelles seule la volonté tranche. Enfin, à côté des certitudes libres il y aurait des certitudes nécessitantes.

Mais ce qu'il faut réellement prouver c'est qu'il y a une différence de nature entre ces choix et le choix du regard, vers la gauche ou la droite. Car le partisan de la thèse de la passivité accordera très volontiers que le regard intellectuel, sans l'influence de la volonté, peut se tourner de différents côtés. Ce qu'il tient néanmoins à souligner c'est que, quel que soit le champ du réel qui soit envisagé, le sentier que la pensée et l'imagination suivront est fixé d'avance.

Apparemment plus incontestable est l'autre aspect sur lequel insiste cette modalité de l'argument, savoir l'expérience interne de l'existence de certitudes libres. Et ceci encore plus pour ce qui est de l'oeuvre de l'imagination. Est-ce qu'on n'a pas la certitude intuitive de se décider pour l'admission de telle ou telle alternative? Le partisan de la thèse de la passivité peut toujours répondre qu'il n'éprouve

pas un pareil sentiment. Lorsqu'il donne son assentiment, il se sent forcé de le faire par une conviction qui est plus forte que lui. Il pense pour sa part que chacun agit de la sorte. Car, en effet, on peut décider de dire, d'exprimer extérieurement, voire même intérieurement, telle phrase, on ne peut pas décider de la croire, c-à-d on ne peut pas décider de la penser ou de la concevoir.

Mais, remarquera-t-on, si je fais tout pour me persuader moi-même, alors je peux réussir dans ma tentative, et ainsi, finalement, je finirai par croire ce que je veux croire (du moins si ce que je veux croire est croyable). Certes, mais il en va de même pour la sensation. Le sujet peut s'imposer une autosuggestion et finir par voir quelque chose qu'il n'aurait pas vu autrement (Arguer d'une différence entre == vue réelle et apparence de vue serait une *petitio principii* = dans ce contexte). Le partisan de la thèse de la passivité = ne contestera pas la possibilité d'une influence indirecte de la volonté sur l'acte intellectuel, mais plutôt la possibilité d'une obéissance directe de cet acte aux volitions.

Dès lors, les deux descriptions sont phénoménologiquement possibles. Nous trouvons ici un problème central de toute phénoménologie : si la captation phénoménologique doit être précédée de la réduction, alors il est difficile de savoir comment on peut l'atteindre (et extrêmement contestable que tout le monde atteigne par là le même état mental); si, au contraire, nous admettons une phénoménologie non réductive, = qui nous autorise à capter les contenus des vécus sur l'arrière-fond de tout notre horizon d'intellection, alors certainement les descriptions des vécus effectuées par deux personnes différentes seront, ou à tout le moins pourront être- divergentes.

Venons-en, pour terminer, à la question du caractère des opérations par lesquelles le sujet se soustrait à l'action de l'objet. Premièrement, on peut se soustraire à l'action = de la lumière et du son sans fermer les yeux ni boucher les oreilles (par un acte de concentration). Deuxièmement, il == n'est pas tellement évident que l'on puisse dans tous les cas ni paralyser la pensée ni l'orienter dans un sens précis ni la détourner d'un domaine donné. Enfin, si l'on accepte === l'identité psychosomatique, chaque acte de l'homme sera corporel et chaque acte de l'homme sera spirituel.

Les arguments que nous venons de présenter nous semblent ainsi prouver que les réfutations de la thèse de la passivité n'ébranlent pas cette position philosophique.

§7.- Mais, si les arguments contre le caractère passif de l'intellect et de l'imagination sont des paralogismes ou des pétitions de principe, quel argument peut-on avancer pour soutenir ce point de vue? On pourrait évoquer le témoignage introspectif de la conscience, mais ce témoignage sera suspect aux yeux de ceux qui croient évoquer un vécu opposé au nôtre.

Mais il y a un argument plus convaincant : cette == description des actes cognitifs -y compris les imaginatifs- = est une conjecture fertile en bons résultats. Elle fonde l'explication de l'erreur qui sera offerte dans le chapitre suivant. Elle explique comment il se fait que chaque acte de = penser du moins relativement réel soit une relation entre un sujet et un objet existant, donc vrai -ne serait-ce qu'en quelque sorte-, car elle explique comment cette relation est établie (elle l'est toujours par la présentation spontanée de = l'objet au sujet). En outre, elle explique bien en quoi et

pourquoi le réalisme est la position gnoséologique naïve et = naturelle, car il est la simple reconnaissance de cette auto-dation de l'objet. Enfin, cette description est conforme au parler courant sur la connaissance, tel qu'il est exprimé == dans la langue naturelle, qui assimile la pensée à une vision ('je ne vois pas ce que tu veux dire', 'j'ai vu que tout peut s'arranger, etc) et aussi avec une audition (double sens d'en tendre) qui affirme que dans la pensée c'est l'objet qui se = montre ou apparaît ('il appert que...', 'cela apparaît claire-ment lorsqu'on s'avise que...'); ce sont les faits qui s'insi nuent dans le sujet, le frappent ('j'ai été frappé par le fait que...'). On dit aussi que tel fait ou événement a occupé ou accaparé l'esprit de quelqu'un, ou qu'il a retenu son atten-tion.

Dès lors, cette explication de la connaissance com-me présentation spontanée de l'objet est une conjecture ferti le et, par conséquent -et selon le principe de justification= conjecturale que nous verrons plus loin dans cette même Sec-tion- il mérite d'être retenu, d'autant qu'aucune autre expli-cation alternative n'offre les mêmes avantages.

Chapitre 5.- SUR LA NATURE ET L'EXPLICATION DE L'ERREUR

§1.- Où se trouve la fausseté? Qu'est-ce qui est faux? La = fausseté est-elle une propriété réelle de quelque chose ou == une simple dénomination extrinsèque?

Augustin, dans les Soliloques, après avoir asserté= sa thèse principale, que nous avons prise à notre compte, selon laquelle être=être vrai, se demande où trouver la fausseté, et, déconcerté, ne parvient qu'à la conclusion comme quoi il n'y a pas de fausseté : nous dirions d'une chose qu'elle est fausse dans la mesure où la comparerions à une autre, mais la chose= n'aurait aucune fausseté. Augustin aurait pu cependant trou-ver une meilleure solution s'il avait eu présente à l'esprit = sa propre conception des degrés de réalité des choses, qui fonde son argument climacologique -entremêlé, certes, avec ce lui des vérités éternelles- : une chose est fausse dans la me-sure où elle a quelque inexistence. Et Augustin a insisté == plus que quiconque sur l'inexistence -aussi relative qu'on == voudra, mais inexistence après tout- de tout ce qui est mobi-le et temporel. S'il admet l'inexistence comme affection == réelle de choses réelles, pourquoi ne pas admettre, dans le-même sens et mesure, la fausseté?

Et pourtant, si l'acceptation d'une pluralité de de-grés de réalité et de vérité est répandue dans la tradition = de la philosophia perennis, cette tradition récuse en général l'idée de degrés de fausseté. Suárez, p.ex., admet des degrés divers de vérité, mais à la thèse comme quoi, s'il y a des de-grés de vérité, ces mêmes degrés seront des degrés de fausse-té -une chose plus vraie qu'une autre étant moins fausse que cette dernière-, Suárez répond ce qui suit (d.9,s.1,n.24.) :=

Dices : ergo in veritate et falsitate propositionum non datur magis aut minus, quia si omnis veritas est sincera= veritas omnemque falsitatem excludit, nulla potest esse maior; non erit igitur una enuntiatio verior alia, idemque erit de falsitate. Consequens autem est contra Arist., IV Metaph. c.4, in fine, et contra omnium sensum et loquendi modum. Respondetur simpliciter negando sequelam, quia == non semper unum oppositorum dicitur maius aut minus prop-

ter admixtionem contrarii maiorem et minorem ... Factor = ergo omnes propositiones veras quoad carentiam falsitatis esse aequales ... dicitur una propositio verior alia, == quia immutabilior habensque cum suo objecto magis infal libilis conformitatem. Item ratione fundamenti dici po-- test verior quia fundatur in esse veriori; a contrario ve ro dicitur magis falsa quia impossibilior et quia magis = recedit a vero; sic magis falsum esse dicitur quod mille sint aequalia duobus quam quod quattuor, licet in carentia veritatis aequalia sunt.

Cette doctrine est erronée. Toute propriété x est telle que, pour autant qu'une chose y possède moins x qu'une autre chose z , y possède la propriété complémentaire de x (i. e. $\bar{x}$) plus que ne le fait z . Ceci est vrai, non pas par quel que mélange (admixtio), mais par simple définition d'une propriété complémentaire. En outre, lorsque deux propositions = contraires sont des compléments mutuels pour un certain domai ne du réel (i.e. lorsqu'elles sont conjointement exhaustives), alors la possession moins grande de l'une d'entre elles com-- porte la possession plus grande de l'autre. Mais, quand on se refuserait à identifier la fausseté avec le complément de la vérité, le fait est que (à moins que l'on n'accepte la thè se des trous vérivalents, que Suárez n'envisage pas et qui en traîne, outre des conséquences si funestes pour la bonne mar- che d'une logique vérifonctionnelle, la perte de toute version de la loi de bivalence) la vérité et la fausseté sont, pour = les propositions, conjointement exhaustives : ce sont des com pléments, du moins pour ce domaine (que toutes les choses == soient des propositions est un fait qui ne nous concerne pas ici). Ainsi donc, chaque degré de vérité non maximal est un degré de fausseté, et chaque degré de fausseté non maximal == est un degré de vérité. Puisque, de l'aveu de Suárez, il y a des degrés divers de vérité, toutes les propositions vraies = ne peuvent pas être -contrairement à son avis- pareilles pour ce qui est de l'exclusion de la fausseté. (D'un autre côté, = ce qui rend une phrase -propositio- plus vraie ce n'est pas sa conformité plus infaillible à l'objet; l'infailibilité est d'ailleurs une propriété du sujet, non pas de la phrase; au = demeurant, la phrase n'a aucune conformité à l'objet; ce qui rend plus vraie une phrase c'est que son objet soit plus réel, plus existant). Enfin, on voit mal comment ce qu'une phrase = dit peut être moins éloigné du vrai et moins impossible qu'une autre si elle ne contient pas plus de vérité, i.e. si elle == n'est pas plus vraie. A moins, en effet, qu'une phrase ne con tienne plus de vérité qu'une autre, les deux seraient pareil- lement fausses, et il sera aussi faux de dire en 1979 que l'Al gérie est indépendante depuis 18 ans, que de dire qu'elle est indépendante depuis 60 ans, ce qui est absurde, comme Suárez le comprend fort bien.

§2.- L'école suariste s'est efforcée de trouver des arguments décisifs contre l'idée (qui est la nôtre) selon laquelle la fausseté se trouve dans les choses mêmes. Les choses, affirme Suárez, ne peuvent s'appeler fausses que, soit par une dif formité aptitudinale, soit par une difformité actuelle vis-à- vis de l'intellect. Mais, en soi, la chose est intelligible, et, si un intellect se trompe à propos de la chose, ceci tient seulement à l'intellect, non pas à la chose. (L'argument ne paraît pas nous amener fort loin; apparemment c'est une simple pétition de principe). En outre -affirme Suárez-, si pour qu'une chose soit faussement connue, il faut qu'elle contien ne la fausseté, il faudra dire que même Dieu contient de la

fausseté, car il peut être faussement connu. A cela on doit répondre par un distinguo : l'être absolu peut être faussement connu quidditativement (i.e. on peut prédiquer de lui des propriétés qu'il n'a pas, ou nier des propriétés qu'il a), concedo; mais c'est que, quidditativement, il y a de la fausseté = dans l'être absolu, car, s'il possède toutes les propriétés = (comme n'importe quel autre étant, d'ailleurs), il possède == certaines propriétés plus que d'autres (et il participe aussi du non-être, i.e. de la fausseté); il y a donc des participations de l'être absolu à certaines propriétés qui, tout en étant vraies, sont aussi fausses. En revanche, il est impossible que quelqu'un pense -si ce n'est tout au plus en quelque sorte- que l'être absolu n'existe pas; mais quelqu'un peut == penser, de quelque chose qui soit strictement mais non parfaitement identique à l'être absolu, qu'il n'existe pas; autrement dit, la phrase 'Ex,y(xIII&yN_x)' -ou son équivalente == stricte 'Ex,y(Hx&yN_x)'- est, fort possiblement, vraie; mais la phrase 'Ey(yN₁)' est, en revanche, nécessairement absolument fausse (il se peut qu'elle soit pourtant en quelque sorte vraie).

Abondant dans le sens de Suárez, le P. José M. Alejandro rejette la possibilité d'une fausseté a parte rei en vertu de la contradiction qu'une telle fausseté entraînerait. (A:5, p.247):

La realidad en si misma no admite la falsedad porque el ser es o no es. Por lo tanto, y queda ampliamente demostrado, no puede darse el hibridismo de una falsedad ontológica, o sea un ser que siendo, al mismo tiempo no fuese sin dejar de ser.

Une prémisse paraît manquer dans cet enthymème, mais on peut y suppléer : une fausseté des choses serait une fausseté transcendente, qui serait la négation de la vérité == transcendente (son complément); or la vérité transcendente c'est l'être lui-même, selon Suárez (Alejandro est un suariste convaincu, s'il y en a), ni plus ni moins; dès lors, une fausseté des choses serait le complément de l'être, i.e. le non-être. Mais que des choses réelles participent du non-être voilà qui est contradictoire : elles existeraient et, tout à la fois, n'existeraient pas. En effet, répondons-nous, et comme il est de fait qu'il y a une fausseté et que celle-ci ne peut surgir comme par enchantement, ni par la combinaison des concepts vrais, ni par un mystérieux acte non cognitif d'assertion ou assentiment, il faut admettre que la fausseté se trouve dans les choses; par conséquent, il faut admettre qu'il y a des choses contradictoires, c-à-d qu'il y a des contradictions vraies.

§3.- Si la fausseté ne se trouvait pas dans les choses, où se trouverait-elle? Autrement dit, en quoi consisterait la pensée erronée et quelle serait la source de l'erreur?

Une réponse traditionnelle consiste en ceci : une pensée erronée est la pensée de quelque chose de faux. Or le faux ne se trouvant pas dans les choses, il se trouve seulement dans l'entendement. Il y a deux sortes de contenus de pensée : des concepts et de jugements. Les concepts ne peuvent pas être faux, seuls les jugements le peuvent. Les jugements sont le résultat d'actes subjectifs de comparaison de concepts. La source de l'erreur est donc cette activité subjective spontanée de combinaison, puisque dans le simple il n'y a pas de fausseté.

Mais notre approche interdit une telle explication. En effet, un des résultats de notre identification des choses et des faits, c'est l'identité des jugements et des concepts = -pour le dire en langage traditionnel-. L'erreur ou la fausseté ne peut plus, dès lors, s'expliquer comme provenant d'un acte du sujet en composant ou en séparant des concepts. Ceci prévient une manière apparemment facile de résoudre le problème de l'erreur, celle de l'attribuer à la spontanéité du sujet.

Les inconvénients de ce type de solutions qui consistent à distinguer radicalement la catégorie des choses de celle des faits et à attribuer l'erreur aux actes composants = et divisants du sujet connaissant sont :

1) La justesse d'un jugement tiendrait, elle aussi, à la même cause que l'erreur, à savoir l'acte subjectif de composition ou de séparation des concepts (à tout le moins elle tiendrait à l'abstention subjective d'effectuer un certain acte = de composition ou séparation plutôt qu'un autre). Or, dans une approche qui admette ce type de dépendance, la connaissance intellectuelle est spontanée, productive et active, tandis que la connaissance sensorielle est -foncièrement- passive et réceptive; il y aurait ainsi un abîme entre ces deux types de connaissance. Dès lors, tout espoir d'atteindre un lien direct entre la connaissance intellectuelle et l'objet est perdu, car la médiatisation de la spontanéité composante et séparante du sujet s'interpose entre le résultat ou fruit de la connaissance intellectuelle -le jugement- et sa source, si bien que rien ne permet alors d'affirmer que nous pensons les choses telles qu'elles sont.

2) La connaissance des choses se distinguerait radicalement de la connaissance des faits ou propositions, des lekta. Les choses seraient données, les propositions soit construites, soit reconstruites, mais en tout cas on n'en aurait pas une = connaissance au même sens où l'on connaît Meudon ou l'Antarctique. C'est -comme on le sait- B. Russell qui exploita ingénieusement la différence entre ces deux genres de connaissance. Il avait parfaitement raison si on se place au point de vue habituel, celui de la scission choses/faits. Mais la perte d'un sens univoque et général du mot 'connaissance' qui = puisse englober tous ces cas, intuitivement ressentis comme = autant de formes d'une seule et même relation épistémique, = constitue un malheur pour la conscience de l'épistémologue réaliste (nous avons déjà parlé de ces problèmes non seulement = au chapitre précédent, mais aussi au Chapitre 2 de cette même Section, montrant comme un avantage de Ad sur d'autres logiques doxastiques et épistémiques la reconnaissance de ce sens univoque de 'connaître').

3) La "connaissance" des propositions devient par là une pratique interne au sujet, pas du tout un rapport entre le sujet et l'objet. On peut, certes, même si l'on accepte le type d'approches que nous critiquons, accorder un statut ontologique aux propositions ou aux faits, mais, outre les difficultés que ceci soulève (cf. 4), ci-dessous), les attitudes propositionnelles ne seraient jamais, primairement à tout le moins, des contacts avec ces propositions ou faits, mais des états == mentaux purement internes, cum fundamento in re si l'on veut.

4) Le statut ontique des faits ou propositions devient extrêmement problématique. On devra, pour leur en accorder un, renoncer à une logique unisortale; or le recours aux logiques plurisortales doit être aussi parcimonieux que possible, car

il trahit le principe de l'univocité de l'être, principe qui peut, seul, donner vraiment un sens non ambigu à des expressions comme 'quelque chose', 'tout', 'n'importe quoi', etc., expressions qui jouent un rôle majeur dans la charpente de notre pensée et notre savoir. Mais, si on leur refuse tout statut = ontologique, on doit renoncer à toute variante du principe de généralisation existentielle des contenus des attitudes propositionnelles, ce qui est extrêmement fâcheux.

§4.- Ceux qui posent, soit dans la volonté, soit dans l'intellect sous la pression de la volonté, un acte spécial et irréductible d'assertion, entendent expliquer par là le doute et, surtout, l'erreur. Il n'y aurait pas d'erreur si on ne pouvait pas donner l'assentiment à quelque chose qui n'est pas = évident, c'est ainsi que s'expriment, p.ex. bien de néoscolastiques, surtout ceux de tendance suariste. Mais, quand ce détour expliquerait l'erreur, il n'expliquerait pas la fausseté. Car, pour que, selon cette hypothèse, l'intellect acquiesce, à tort, à un contenu de pensée, engendrant par cet acte téméraire sa propre erreur (ou peut-être constituant l'erreur, ce qui paraît frivole, car l'erreur cognitive serait la mal-séance d'une décision), il faut de toute façon que ce contenu existe auparavant; et ce contenu serait lui-même faux. Les partisans de l'assertion n'expliquent pas l'apparition de == l'erreur parce qu'ils n'expliquent pas la source de la fausseté. Peut-être tenteront-ils une explication combinatorique : l'intellect, en présence de ses concepts, les accouple de toutes les formes possibles, et obtient ainsi des dicta ou contenus assertables, les uns vrais, les autres faux. Mais cette solution combinatorique laisse intactes les difficultés.

Premièrement, on peut jouer, combinatoirement, avec les mots; le peut-on aussi avec les concepts? C'est plus que douteux, car les concepts ce ne sont pas des instruments, des pièces à notre disposition, mais ce sont -d'après nous- les choses mêmes apparaissant à notre esprit; et, même si l'on ne veut pas de cette conception si farouchement objectiviste, on peut admettre qu'un concept est une image de la chose, quelque chose qui s'impose au sujet comme adéquat à l'objet et qui, en tout cas, constitue une connaissance. Comment peut-on jouer à combiner des connaissances pour former une fausseté, voilà qui paraît impossible à expliquer, car c'est une affirmation = extravagante et inacceptable.

Deuxièmement, quand on pourrait obtenir, par cette combinaison ludique de concepts, des contenus énonçables ou assertables faux, comment se fait-il que l'intellect puisse = penser de tels contenus? On admettra -espérons-nous- qu'on pense, du moins relativement, un contenu de pensée seulement = dans la mesure où, soit -selon nous- le contenu de pensée est la chose réelle même présente à l'esprit, soit on pense simultanément à la chose que le contenu mental représente; par conséquent on ne peut penser à une combinaison de concepts que si cette combinaison de concepts représente quelque chose de réel; mais alors cette combinaison de concepts est vraie, non pas fausse (en vertu de l'équation existence=vérité).

Troisièmement, la fausseté peut être dans un contenu énonçable uniterminal, comme Brentano (et auparavant, implicitement au moins, Hume et Kant) avait fort bien indiqué, et comme nous avons déjà essayé de prouver dans la Section III.

Par conséquent la fausseté n'est pas expliquée par des jeux combinatoires, ni, encore moins, par des actes volontaires ou quasi-volontaires d'assertion.

§5.- Face à toute conception subjectiviste qui voit la source de l'erreur dans la spontanéité combinatorique ou dans le verdict judiciaire de l'intellect ou de la volonté, notre conviction c'est que l'erreur d'une croyance, i.e. le fait que l'objet de cette croyance soit faux, ne consiste qu'en ce que, précisément, l'objet de la croyance est faux, i.e. inexistant, = (encore qu'il doive être aussi, bien évidemment, existant). = Si nous nous trompons, i.e. si nous pensons des choses fausses, c'est que ces choses existent et qu'elles nous apparaissent.

Il est vrai que l'erreur doit être corrigée. Cela veut dire qu'il convient de ne pas penser à un objet dans une mesure supérieure à celle où il existe. On pourrait aussi définir l'erreur, en un sens plus étroit, précisément comme le fait de penser à quelque chose d'irréel dans une mesure supérieure à celle où il existe. Or il est de fait que nous pensons certaines choses plus qu'elles n'existent, que nous == croyons donc à leur existence plus que cette existence n'est réelle. Ce clivage -cette erreur, au sens étroit que nous venons d'introduire- est possible parce qu'aucun principe n'impose une proportionnalité entre le degré d'existence d'une chose et le degré de sa manifestation à un sujet, de même qu'il n'y a pas de proportionnalité entre le degré d'existence d'une chose et le degré d'existence de tel ou tel effet dans la causation duquel la chose en question joue un rôle.

Une difficulté doit être soulevée, néanmoins. L'erreur s'explique par (ou, mieux, consiste dans) la présence à l'esprit de choses irréelles. (Cette présence peut être, à son tour, expliquée par un processus causal, où interviendraient divers facteurs; ce problème ne concerne pas notre enquête, = qui porte seulement sur la source et les conditions générales de possibilité de l'erreur). La difficulté est celle-ci: s'il y a -et nous avons admis la possibilité qu'il y en ait- en = quelque sorte des croyances dont l'objet n'existerait pas, == des croyances-de-l'absolument-faux qui seraient de simples == propriétés non relationnelles et qui, puisqu'elles n'existeraient qu'en quelque sorte seulement, seraient absolument irréelles, comment expliquer l'existence -toute exiguë qu'elle soit- de ces croyances erronées, superabsolument erronées puis que radicalement sans objet?

Il faut bien avouer que notre explication objective de l'erreur ne marche pas ici. Mais il est vrai aussi que ce qu'il faut expliquer en l'occurrence est quelque chose qui == n'existe qu'en quelque sorte ou pour ainsi dire. Toute erreur -toute croyance à quelque chose de faux- qui soit du moins relativement réelle s'explique objectivement. Mais il y a -ou, plus exactement, il se peut qu'il y ait- des erreurs absolument irréelles, lesquelles ne s'expliquent pas par l'inexistence = de leur objet pour la bonne raison qu'elles n'ont pas d'objet.

Mais les explications subjectivistes courantes ne marcheraient pas ici non plus. On ne peut pas expliquer la croyance-que-0 par la composition ou combinaison de concepts, pour la bonne raison qu'il n'y a pas de "concepts" combinés = dans '0'. On ne peut pas non plus l'expliquer par un verdict de l'intellect ou de la volonté : acquiescer à 0, i.e. acquiescer à rien du tout (puisque ce pur néant, ou 0, n'est pas une combinaison de "concepts", on ne peut pas y acquiescer, encore moins le créer de toutes pièces par une décision ou assentiment spontané, car ce serait créer quelque chose, donc quel que chose de différent du pur néant).

Mais il faut s'aviser que la croyance-que-0 est un bloc d'un seul tenant. A la différence des croyances ordinaires -à la différence, entre autres, de toute croyance qui soit du moins relativement réelle-, cette croyance ne doit pas s'expliquer comme il faut expliquer une relation entre un sujet = qui croit et ce qu'il croit. Ici, non seulement il s'agit de propriétés absolument irréelles, mais il s'agit de propriétés non relationnelles d'états mentaux ou vécus du sujet qui ne sont braqués sur rien d'autre. Leur explication ressortit, = donc simplement à la psychologie -ou, peut-être, à la neuro--physiologie-. Tout autre était le problème que posaient les croyances relationnelles : comment une croyance relationnelle -et du moins relativement réelle- peut être erronée, i.e. == peut être une croyance à quelque chose de faux, donc d'irréel?

Mais une croyance qui, dans la pâle et exigüe mesure où elle est quelque chose, n'est point une relation, ne pose pas ce type de problèmes. Seulement, on a tout intérêt à traiter la croyance comme une relation, et c'est ce qu'il faut faire obligatoirement chaque fois qu'il y a une croyance du moins relativement réelle; des cas marginaux et qui n'existent que pour ainsi dire de croyances non relationnelles peuvent = être admis, comme nous l'avons vu au chapitre précédent; ces cas marginaux sont donc des états subjectifs sans contenu, si bien que point n'est besoin d'expliquer la fausseté d'un contenu qu'ils auraient, vu qu'ils n'en ont aucun.

§6.- Jusqu'où peut-on se tromper? Nous avons exclu la possibilité d'erreur superabsolue. Mais nous n'avons pas exclu la possibilité d'erreur simplement absolue. On peut entendre == deux choses par 'erreur absolue' : 1) croire absolument une = chose fausse; 2) croire une chose absolument fausse. Qu'il ne peut pas y avoir d'erreur absolue au sens (1), cela nous paraît fort probable; quant à l'impossibilité d'une erreur absolue au sens (2), elle nous paraît une supposition gratuite.

A propos de l'erreur, Augustin dit que personne ne comprend ce en quoi il se trompe :

Et omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit.
Quisquis igitur ullam rem aliter quam est intelligit, non eam intelligit

Précisons en quel sens nous acceptons cette thèse = augustinienne. Si quelqu'un, x, profère une phrase telle que nous voyons pas comment on peut le traduire vers notre propre idiolecte si ce n'est par une phrase superabsolument fausse, = alors x ne pense pas cette phrase, car personne ne peut tomber -si ce n'est en quelque sorte- dans une erreur superabsolue. = (Ce fut en réalité Aristote qui découvrit ce fait le premier, bien que, par sa confusion de l'erreur absolue et de la contradiction, il en conclût qu'Héraclite n'avait pas pu penser = que le principe de contradiction n'est pas vrai); par conséquent, x a pensé quelque chose d'autre, mais il s'est peut-être trompé en exprimant sa pensée. Or l'erreur qu'on commet lorsqu'on se trompe en exprimant sa pensée est de tout autre ordre que celle où l'on tombe lorsqu'on croit une chose fausse : la première n'est pas une erreur théorique, mais pratique. Si je me trompe de clé, en essayant d'ouvrir la porte, = cela ne veut pas dire que je croie qu'il faut ouvrir la porte avec la mauvaise clé; de même, si je me trompe en composant = un numéro de téléphone, etc. A cela néanmoins, on peut objecter que la pensée intérieure, du moins chez l'homme, doit avoir une expression linguistique; par conséquent il ne pour-

rait pas y avoir de pensée donnée au préalable qu'il s'agirait ensuite de verbaliser. Mais il est probable qu'il y ait divers stades et manières de verbalisation, depuis certaines == verbalisations esquissées et comme embryonnaires jusqu'aux == verbalisations les mieux articulées et pleinement explicites, et que le passage des unes aux autres puisse comporter des accidents, même lorsque ce passage se produit à l'intérieur de procès mentaux ayant lieu dans le for intérieur d'une même == personne, dans sa communication introspective avec elle-même.

Alternativement, il est possible que la personne == dont les propos en question sont littéralement superabsurdes == ait pensé ce qu'elle dit, mais seulement en quelque sorte. En ce sens, et puisqu'elle n'a pas pensé ce qu'elle a dit, elle ne l'a pas non plus "compris".

Un autre sens dans lequel nous acceptons aussi la phrase d'Augustin citée au début de ce paragraphe c'est qu'on ne peut pas comprendre ce qui est faux parce que comprendre = (intelligere) c'est savoir -comme nous l'avons montré dans la Section II-. Or, ce qui est faux ne peut pas être su; nous ne disons pas qu'il ne puisse pas être cru (i.e. nous ne disons pas : $Ux(NpCN(xop))$); nous ne disons pas non plus qu'une chose fausse ne puisse point être sue (nous ne disons pas que $Ux(NpCF(xop))$); nous disons simplement qu'une chose fausse == est telle que, quand bien même il y aurait des personnes qui la connaîtraient -et, en fait, il y en a au moins une, à savoir l'absolument réel, qui la connaît-, tout à la fois personne ne la connaît; autrement dit, chaque chose fausse (irréelle) p est telle que, pour toute personne x, la valeur de vérité de 'x sait que p' est, peu ou prou, fausse, ce qui s'exprime en notation symbolique : $Ux(NpCN(xöp))$.

Mais il y a une interprétation possible du texte == d'Augustin que nous n'acceptons pas : si on n'identifie pas les sens de intelligere et scire, mais qu'on identifie le sens de intelligere à celui de cogitare (ces questions furent comme on le sait, débattues par Anselme et Gaunilon), et que l'erreur dont il s'agit n'est pas superabsolue, alors la thèse de vient inadmissible, à moins que, comme nous le disions au début de ce paragraphe, ce qu'on soutient ne soit l'impossibilité de penser absolument quelque chose d'irréel (i.e. $NEx(Np.H(xop))$); cette thèse nous paraît fort probable, encore qu'elle ne découle pas des axiomes de Ad.

La conclusion qui découle de notre acceptation, à titre d'hypothèse probable, de cette thèse c'est que, s'il == est vrai qu'aucune proportionalité n'existe entre le degré de réalité d'une chose et le degré de la croyance subjective à cette chose, cette absence de proportionalité doit avoir des limites. Il est incontestable qu'il y a des choses qui existent moins qu'elles ne sont crues exister ($Ex,y(y\%xoy)$). Mais cette divergence entre le degré d'existence d'une chose et le degré où cette chose est crue exister ne peut pas aller jusqu'à permettre une croyance absolue à une chose qui soit relativement irréelle (encore moins à une chose qui soit foncièrement irréelle). Toutefois, ces limites n'entraînent nullement une révision de la thèse générale de l'indépendance du degré d'existence de l'objet, et partant elles ne posent aucun problème ultérieur pour l'explication de l'erreur (le problème = se poserait et gravement, si une quelconque proportionalité = devait être retenue). Au contraire, ces limites nous disent seulement que l'erreur à expliquer ne peut jamais être absolue au sens (1) mentionné au début de ce paragraphe.

§7.- Notre opinion selon laquelle tout ce qu'un étant intelligent pense, du moins relativement, comme vrai doit être, ne serait-ce qu'en quelque sorte, vrai nous permet de concilier le naturalisme épistémologique (que nous défendrons un peu == plus loin dans cette même Section et qui consiste à partir, = toujours, dans la justification épistémologique, d'un corps = de croyances donné et poser le problème de la justification = seulement pour l'élargissement ou modification ultérieurs de ce corps de croyances) avec notre rejet du scepticisme et notre admission de la certitude. En effet, s'il n'était donné qu'à une poignée d'hommes de se hausser au niveau de la connaissance, ou d'échapper à l'erreur superabsolue, si la pensée humaine était restée, du moins pour une part, pendant de centaines de millénaires dans les ténèbres de quelque fausseté totale et absolue, comment aurait-elle pu s'en tirer, comment cette poignée de privilégiés pourraient-ils se soustraire à l'erreur totale et absolue? La méthode qui permettrait de s'en écarter aurait dû être formalisée dans un stade d'erreur, donc serait fort probablement erronée -ou, si d'aventure elle ne l'était pas, ce serait par raccroc-, si bien que toute justification du processus menant de l'ignorance à l'erreur serait viciée par une naissance illégitime. En revanche, si tout ce que quelqu'un, qui que ce soit, conçoit -du moins relativement- être vrai est -ne serait-ce qu'en quelque sorte- vrai, si l'erreur absolue et totale est impossible, alors la formulation = de nouvelles méthodes plus parfaites conduisant à de plus == grandes vérités se fait à l'intérieur de la vérité, non à l'intérieur de l'erreur absolue et totale, car il n'y a point d'erreur absolue et totale. C'est parce que nous pensions auparavant ce que nous pensions -qui est, du moins pour ainsi dire, vrai- que nous avons eu raison de formuler de nouvelles méthodes, d'énoncer de nouvelles règles de justification aléthique, et que nous sommes parvenus à notre actuel corps de croyances vraies, aléthiquement justifié puisqu'obtenu par des méthodes justifiées à leur tour par un corps de croyances qui était -du moins en quelque sorte- vrai.

Notre conception cohérentialiste et naturaliste de la justification aléthique refuse tout doute universel, toute prescidence universelle, toute epokhé: radicale toute mise en tre parenthèse du monde, du bagage intellectuel que nous portons, pour redémarrer à zéro, à partir de quelque intuition = individuelle dont l'éclat jaillirait dans l'obscurité silencieuse succédant au doute ou à la prescidence en question; = elle partage le point de vue de Lehrer sur la justification à partir d'un corps de croyance. Mais ce en quoi l'attitude de Lehrer est suicidaire, et la nôtre ne l'est pas, c'est que == pour lui l'erreur simplificiter, donc l'erreur totale et absolue -puisque'il ne fait aucune distinction de degrés de vérité et de fausseté- est possible, si bien qu'on pourrait avoir une opinion parfaitement justifiée et, tout à la fois, fausse au plus haut point. Sans l'acceptation d'une certaine infallibilité humaine, tout cohérentialisme naturaliste est téméraire; mais sans cette acceptation, toute alternative au cohérentialisme naturaliste est implausible et, à tout le moins, hasardeuse et gratuite, à moins que ce ne soit une stratégie critique de rupture et recommencement radical (Descartes, Husserl) laquelle en fait anéantit dans sa démarche toute condition de possibilité d'une connaissance quelconque et ne peut progresser ultérieurement que par un bond non seulement injustifié, = mais qui devrait être interdit en vertu des règles d'asepsie méthodologique préalablement assumées.

Il s'ensuit que l'impossibilité décelée par Platon= de penser ce qui n'est point ne constitue pas la seule raison pour exclure toute possibilité d'erreur absolue et totale : = une autre raison c'est que, sans cette exclusion, le problème de la justification aléthique paraît insoluble. Mais ne sommes-nous pas en train de justifier une thèse par les heureuses conséquences qui en découlent? Si, mais seulement au cas où= la thèse soit aussi indépendamment plausible et qu'on ne voie aucune autre explication valable de ces conséquences -lesquel les sont aussi indépendamment plausibles (car il est plausible que notre connaissance existe, que notre savoir et nos sciences captent le réel tel qu'il est, que nos méthodes sont de mieux en mieux adaptées à la connaissance du monde; nous avons l'impression que c'est ainsi que les choses se passent et, à première vue, tout semble confirmer cette impression)-. Ce = procédé de justification par les conséquences, à l'intérieur= de certaines limites, sera défendu plus loin, dans cette même Section.

§8.- Spinoza fonde ontologiquement dans l'Ethique l'automanifestation de l'idée vraie comme vraie et l'impossibilité que cette auto-manifestation soit trompeuse sur ce que l'âme possède des idées vraies, et ce en vertu du fait qu'elle est une partie de l'intellect divin. Or, toute idée qui est présente dans l'intellect divin est vraie; déjà dans l'Appendice du Tractatus Brevis (I, prop. 4), Spinoza avait prouvé que, puis que chaque substance existe nécessairement, toute idée d'une= substance qui se trouve dans l'intellect infini suppose l'exis= tence dans la nature de la substance dont elle est l'idée.

Un fondement ontologique de l'épistémologie est, en effet, extrêmement important et le seul à pouvoir écarter un danger qui entoure les théories de l'évidence, comme celle de Husserl : la possibilité d'une erreur totale et absolue et, = par là, l'incapacité de distinguer l'évidence authentique de la pseudo-évidence. A notre avis, le fondement ontologique = de l'impossibilité d'une erreur totale et absolue c'est que , la croyance étant une relation, la vérité étant l'existence , une erreur totale et absolue serait une relation avec le su= perabsolument inexistant, ce qui est absurde.

Mais, dans notre approche contradictoire, on peut distinguer l'erreur qui ne peut pas exister de l'erreur qui existe, et donner une explication ontologique de ce en quoi = cette erreur consiste (l'inexistence non superabsolue de l'ob= jet). Rien de semblable n'est possible pour Spinoza. L'essen= tiel de la position spinoziste consiste, foncièrement, à nier que puisse exister une véritable fausseté. Il n'y aurait= dans les idées rien de positif par quoi elles seraient faus= ses (Props. 32 et 33 du Livre II). Spinoza soutient, en effet que l'erreur n'est rien de positif, car autrement l'idée faus= se serait un mode de la pensée, mode qui ne pourrait pas être en Dieu -dont toutes les idées sont vraies- et qui ne pourrait pas non plus ne pas être en Dieu (car ne pas être en Dieu = c'est être ailleurs, et qu'il n'y a pas d'ailleurs).

Le faux ne consiste, dès lors, que dans une priva= tion ou un manque. Il n'a pas à être produit, mais s'explique simplement par la non-production d'autre chose (et se réduit= à cette absence d'autre chose). Or dans sa Lettre XXI (S:25 , pp. 205-6), Spinoza précise que la privation est un simple = étant de raison, c-à-d qu'elle n'est rien du tout réellement, et même que rien de réel ne lui correspond.

Il est vrai que Spinoza distingue l'erreur de deux autres types d'absence de connaissance : l'absence absolue de connaissance et l'ignorance absolue d'un objet particulier = quelconque. L'erreur serait une ignorance partielle d'un objet dont l'âme aurait cependant une connaissance fragmentaire et elle consisterait précisément dans ce caractère fragmentaire. Spinoza est très conscient que, si l'erreur et la fausseté ne consistent en rien de positif, il est difficile de dire qu'il y a de l'erreur ou de la fausseté dans certaines idées. Comme il arrive souvent à un grand nombre de philosophes, il croit pouvoir s'en tirer en subjectivisant la réalité de cette irréalité que serait le faux. Démarche, en effet, = usuelle, mais illusoire : on croit supprimer un problème en plaçant ce qui comporte des paradoxes, non pas dans le réel, mais bien dans le sujet pensant. Mais les paradoxes, tout = subjectivisés qu'ils soient, demeurent; car ce qui ressortit à la subjectivité est quelque chose, et partant existe. Suivant donc cette démarche, Spinoza affirme (Prop. 36 du Livre II) que la fausseté n'est pas dans les idées réellement ou = en elles-mêmes, mais seulement en tant qu'elles se rapportent à l'âme singulière de quelqu'un. En elles-mêmes, les idées qui se trouvent être inadéquates et fausses quoad nos sont adéquates et vraies. Y a-t-il alors des objets auxquels elles seraient conformes? Question embarrassante, qui révèle l'aporie où se trouve Spinoza s'il veut garder et la correspondance nécessaire des idées adéquates aux choses et l'adéquation de toute idée, absolute spectata, à moins qu'il n'admette la conclusion comme quoi tout existe (conclusion qui est la nôtre), et que toute idée est, ne serait-ce qu'en quelque sorte, vraie.

On peut penser qu'une solution du goût de Spinoza à propos de cette aporie consisterait dans la relativisation = de l'existence : au lieu d'affirmer ou nier sans plus l'existence d'une chose, on devrait l'affirmer ou la nier toujours = en tant que (quatenus) ou par rapport à quelque chose. Mais les conséquences de cette option seraient redoutables (entre autres, elle amènerait une régression à l'infini).

Le caractère insatisfaisant de cette doctrine est = d'autant plus manifeste que Spinoza récuse la solution cartésienne en ce qu'elle comporte l'existence d'un acte positif = de priver (de par le libre arbitre). Spinoza perce à jour la nature fallacieuse et illusoire de cette solution. Par ailleurs, chaque âme est une idée, une idée que Dieu a et qui est en Dieu; chaque âme étant une idée -et chaque idée en soi, i.e. au regard de Dieu, étant adéquate et excluant l'inadéquation, on voit mal comment c'est d'elle que l'inadéquation peut venir. On peut, certes, admettre que l'âme est une idée adéquate sans que d'autres idées soient adéquates par rapport à elle. Mais puisqu'elle est adéquate elle enveloppe ou renferme toutes les idées nécessaires à son essence et, puisque toute idée découle nécessairement de Dieu, et que Dieu est, bien entendu, nécessaire à l'essence de l'âme, toutes les idées sont nécessaires à l'essence de l'âme, à tout le moins si on admet -ce qui paraît obvie- que les conséquences nécessaires d'une chose nécessaire sont nécessaires (même s'il s'agit, en l'occurrence, d'une nécessité relative, car tout ce qui découle nécessairement d'une chose nécessaire pour une autre chose est nécessaire pour cette autre chose). Mais, si l'âme enveloppe ou = renferme toutes les idées, aucune ne peut lui être inadéquate, si bien que l'erreur et la fausseté n'existeraient ni absolument ni non plus par rapport à l'âme.

Ceci nous permet de mesurer comment Spinoza a manqué -parce qu'il s'est tenu, à tort, au RC- une compréhension juste de la nature de l'erreur, en dépit de quelques intuitions géniales qui l'ont rapproché, à certains points de vue, de la bonne solution.

§9.- Nous clôturerons ce chapitre par quelques remarques à propos de l'erreur philosophique en particulier. On sait quel trouble a provoqué chez bien des philosophes l'existence d'une pluralité de systèmes philosophiques mutuellement contradictoires. Les sceptiques anciens y voyaient un argument concluant contre la possibilité d'atteindre de la connaissance. Descartes partit de cette constatation pour l'adoption de son scepticisme méthodique ou criticisme. Le "rêve" dogmatique de Kant fut ébranlé autant par cette douloureuse réalité que par la lecture de Hume. De nos jours, F. Gonseth, Ch. Perelman et beaucoup d'autres auteurs reviennent sur ce sujet comme point de départ de leurs efforts. Mais ce sera Hans Reichenbach qui retiendra notre attention à ce propos. Dans R:11, Reichenbach affirme que, puisque les philosophes ont produit une foule de systèmes (mutuellement) contradictoires, tous sauf un doivent être dans l'erreur. L'histoire de la philosophie devrait être une histoire des erreurs des philosophes, révélant les sources de ces erreurs et faisant, par là, un apport à la vérité. La vérité à découvrir serait que la philosophie doit renoncer à toute ambition métaphysique et se borner à une analyse logique aussi bien de la pratique cognitive de la science (première moitié de sa tâche) que de la pratique morale (deuxième moitié). Renonçant une fois pour toutes à la création de systèmes philosophiques qui, tels des oeuvres d'art, suscitent l'admiration de quelques uns, mais n'arrachent le consentement que d'un nombre fort réduit de personnes, le philosophe doit entrer dans la voie austère de l'analyse de la signification des mots 'cognition' et 'volition'; le philosophe se consacrera à une tâche moins affriolante pour la mentalité romantique, mais la seule à offrir des perspectives de succès, i.e. la perspective d'un acquiescement universel, au-delà de toute controverse.

Les choses nous paraissent être très différentes du panorama brossé par Reichenbach. La philosophie analytique n'a pas échappé aux controverses que Reichenbach voulait éviter en 1947 (curieusement, tous les idéalistes et criticistes qui, comme Descartes, Kant et Reichenbach, ont voulu mettre fin aux controverses et asseoir pour la première fois la philosophie sur une base méthodologique saine et sûre ont suscité seulement l'apparition de nouveaux systèmes philosophiques et soulevé de nouvelles controverses). Qu'il y ait des thèses communes à tous les courants de la philosophie analytique c'est possible, mais pas sûr du tout; peut-être y a-t-il seulement un air de famille, ou un style, ou encore simplement le fait que tous ces courants sont reliés entre eux, directement ou indirectement, par des discussions, alors qu'ils sont, en bloc, assez peu en relation, même polémique, avec les courants de la philosophie euro-continentale -hormis des cas plutôt isolés-. Peut-être ce qu'il y a de plus intéressant dans la philosophie analytique est-ce que, contrairement aux espoirs de ses précurseurs et fondateurs, et contrairement aussi aux craintes de ses adversaires, elle a donné précisément lieu à un foisonnement de nouveaux systèmes ontologiques et gnoséologiques qui -et c'est là que réside leur originalité et supériorité- se soumettent à des contraintes de rigueur, gardent un étroit contact avec la logique formelle, et se proposent de =

prouver autant que possible, i.e. d'être convaincants et non-seulement persuasifs.

Mais, si le souhait de Reichenbach, trente-deux ans après sa formulation, ne paraît pas s'être réalisé, d'un autre côté le panorama des sciences particulières nous montre aussi un foisonnement sans précédent d'écoles, courants, points de vue mutuellement opposés. Seulement, il est vrai que, dans les sciences particulières, en général, il y a un corps de doctrines élémentaires qui, plus ou moins, font l'unanimité des savants compétents. On discute sur les particules élémentaires; on ne discute plus sur la structure moléculaire de la matière, ou sur la classification des éléments. On discute sur le rôle exact des laringales indo-européennes; on ne discute plus que l'urdu et le porteno sont deux langues issues de la même souche. Y a-t-il des vérités philosophiques fondamentales, qui fassent -ne serait-ce qu'approximativement- l'unanimité des philosophes? Reichenbach dit que même la relativisation d'une doctrine à l'égard du point de vue d'un auteur est sujette à caution, car les interprétations des textes philosophiques constituent encore une question philosophique, très-débatue.

Une solution à ces difficultés -solution que Reichenbach évoque, mais qu'il se hâte de repousser- consiste à dire qu'à la diversité des systèmes philosophiques ne correspond, au fond, aucune divergence irréductible d'opinions : tous les systèmes philosophiques seraient des langages, différents les uns des autres certes, mais exprimant la même sagesse. Reichenbach répond deux choses : 1) loin de stimuler la recherche philosophique, cette conciliation est stérilisante; 2) les contradictions des systèmes sont trop évidentes pour pouvoir être ainsi éliminées. Voyons ce que valent ces deux réponses.

1) Des tentatives de conciliation harmonique des divers systèmes philosophiques ont été effectuées par plusieurs philosophes. Deux d'entre eux, en particulier, ont accordé une place centrale, dans leurs gnoséologies, à toute assumption globale de tout système philosophique les ayant précédé : le cardinal Nicolas de Cuse et Hegel. Le Cusain, avec son perspectivisme monadologique -où l'Univers tout entier est effectivement présent dans chaque monade, mais sous une modification particulière- pense que toutes les doctrines les plus-contradictaires s'harmonisent dans le déploiement le plus varié de la Vérité; et que cette harmonie est possible grâce au fait que dans l'Infini, en Dieu, les contraires s'identifient -et l'Univers n'est pour lui que Deus explicitus-. Les diverses religions, comme les diverses philosophies, sont, pour lui, des déploiements particuliers de la vérité, toutes ensemble, copulativement, vraies dans l'infinité de Dieu. Pour Hegel, chaque système est un moment dans le déploiement de l'esprit absolu, moment qui est autant conservé que supprimé dans un moment supérieur qui le dépasse. Ni le Cusain ni Hegel n'ont mis fin aux controverses philosophiques. Mais ils ne prétendaient pas y mettre fin. Ils savaient que le déploiement pluriel et multiple de la vérité continuerait de manifester (dans le cas de Hegel il serait plus exact de dire : d'atteindre) sa vigueur et sa richesse dans l'épanouissement d'une foule de systèmes. Pourtant, ni le Cusain ni Hegel ne sont des relativistes, loin s'en faut. Ils ne sont pas non plus des éclectiques, au sens courant du mot. Leurs synthèses peuvent être contestables; elles n'ont rien de stérilisant, au contraire : elles comptent parmi les plus fructueuses et importantes doctrines philosophiques et ont suscité des recherches renou-

velées et pleines d'entrain, au lieu de conduire à un point = mort ou un bréhaigne et paisible indifférentisme. Car ni le Cusain ni Hegel n'ont prétendu que tous les systèmes philosophiques se vaillent, qu'ils soient pareillement vrais. Si = l'on n'admet pas l'existence d'une pluralité ordonnée -dumoins partiellement ordonnée- de degrés de vérité, alors il est vrai que ces doctrines sont peu prometteuses, et on s'explique mal leur impact enrichissant et fécond.

2) Il est vrai que les contradictions entre les systèmes philosophiques sont trop obviées. Mais, qu'est-il besoin de les nier pour les englober harmonieusement dans un épisystème plus vaste? Ceci est possible si l'épisystème est simple ment inconsistant sans être trivial, ce qui est parfaitement possible si sa logique sous-jacente est paraconsistante.

Il en ressort que les logiques paraconsistantes en général, et A en particulier, peuvent rendre un immense service à l'histoire de la philosophie et à la conception de la philosophie comme doctrine scientifique puisque, par leur truchement, on peut parvenir à montrer qu'il y a des vérités philosophiques qu'on ne peut pas défier et que personne n'a défiées, et que toutes les controverses philosophiques sont des contradictions internes d'un épi-système supérieur qui englobe en lui les différents systèmes proposés. Le caractère controversable et controversé des différentes thèses philosophiques n'empêche pas qu'elles soient toutes vraies -sous une certaine traduction- et qu'il y ait encore d'autres thèses, non-énoncées préalablement, au-dessus de toute controverse (préfixées, p.ex., du foncteur 'W' : 'en quelque sorte' ou 'pour ainsi dire'). Le scandale est ainsi dissipé.

Reichenbach a donc raison de repousser l'idée d'une équivalence de contenu des divers systèmes, qui seraient seulement autant de manières diverses de s'exprimer. Mais il a tort de croire que toute conciliation des divers systèmes philosophiques est impossible. Une conciliation non banale des systèmes est possible dans le cadre d'une logique contradictoire.

Chapitre 6.- POUR UN TRAITEMENT REALISTE CONSEQUENT DES VERITES DE FICTION

§1.- Un des avantages majeurs que nous revendiquons pour Am = c'est la possibilité de traiter les vérités dites de fiction = d'une manière plus satisfaisante que les alternatives qu'on nous connaît.

Le terme 'fiction' est naturellement inadéquat, si on le prend strictement, pour l'idée que nous entendons véhiculer. On conçoit une fiction comme quelque chose de purement artificiel, controuvé et forgé de toutes pièces par une véritable creatio ex nihilo par le sujet pensant, mais une creatio ex nihilo purement intentionnelle ou irréelle, puisque l'objet fictif n'acquerrait pas d'existence réelle en étant forgé par l'imagination. (Tout au plus, un partisan de la haute scolastique -antérieure à l'invention de l'intentionnalité irréelle, avec ses virtualités de parfaite asepsie ontologique- pourrait dire que l'objet feint existe réellement, mais seulement dans l'esprit de celui qui le conçoit ou l'imagine).

Naturellement, l'étude gnoséologique approfondi de l'imagination déborde le cadre de ce Livre, et nous nous abs-

tiendrons de commenter la copieuse littérature philosophique-récente sur la question.

Nous précisons ainsi le cadre de notre enquête dans ce chapitre : comment interpréter la vérité de certains énoncés dans des oeuvres dites de fiction?

§2.- S'il y a une infinité de degrés de vérité, non linéairement ordonnés, si, en outre, la vérité est parfaitement et exhaustivement identique à l'existence, il y aura une infinité pareille de degrés d'existence. Or ceci suppose que nous ne sommes pas tenus de classer une chose comme purement et simplement irréelle ou purement et simplement réelle.

Notre point de vue c'est que chaque chose à laquelle on peut penser est, du moins en quelque sorte, réelle. Un == théorème de Am affirme que tout existe (ce théorème s'applique seulement, il est vrai, à des individus au sens étroit, i.e. = à des choses foncièrement existantes). Même les choses qui = ne sont des individus qu'au sens large existent, elles aus si, en quelque sorte. Un des grands problèmes de la philosophie a été celui de rendre raison des individus inexistantes, = i.e. des "créatures de fiction". Notre théorie permet de résoudre d'une manière à notre gré satisfaisante les difficultés soulevées par ces étants imaginaires ou fictifs (à noter que ces mots ne veulent pas dire, pour nous, des produits fabriqués par une faculté subjective humaine, car l'imagination est pour nous une faculté cognitive qui se borne à saisir un domaine du réel; aussi préférons-nous parler de l'imaginal plutôt = que de l'imaginaire).

Notre démarche s'appuie donc sur ce principe-ci : = tout ce qui peut être imaginé existe (un pur néant n'est pas imaginable). Or exister c'est être vrai.

William James, lui aussi, accepta le principe selon lequel tout ce qui peut être pensé existe. Il affirma en effet (cité dans G:8, p. 111) :

In the strict and ultimate sense of the word existence, = everything which can be thought of at all exists as some sort of object, whether mythical object, individual thinker's object, or object in outer space for intelligence = at large.

Le seul reproche que nous adressons à cette formulation c'est qu'elle semble insinuer une pluralité de manières = radicalement différentes d'être, ce qui reviendrait peut-être à nier l'univocité du terme 'exister' et à anéantir par là le gain obtenu par cette conception pleinement transcendente = de l'existence, à laquelle nous tenons par-dessus tout. Les objets mythiques existent comme les autres -mais pas autant = que les autres-; ils se distinguent donc de ceux qu'on appelle communément 'réels' seulement par un degré inférieur d'être, non pas par une manière propre et irréductible d'exister. C'est cette confusion, plus insinuée qu'affirmée explicitement dans le passage cité, qui a permis à Gale (G:8, p. 111) de dire que James employait dans ce texte 'a perverse way of speaking' = ayant 'the consequence of destroying out good old concept of existence'. Mais, si l'on épure le texte de James de toute = insinuation analogiste ou plurivociste, ce qu'il dit est une thèse profonde et compatible (bien que, certes, non sans contradiction) avec "notre bon vieux concept d'existence". Qui plus est : ce n'est que cette thèse qui est compatible avec = un concept d'existence absolument transcendantal, comme une classe de tout ce qui existe, à laquelle appartient chaque

chose dans la mesure où elle est réelle.

Comment rendre compatible la vérité énoncée par James avec le fait que les objets fictifs et mythiques sont moins réels que les objets avec lesquels nous sommes en contact quotidien? Cela est possible grâce à la doctrine des degrés de réalité, que nous avons exposée et défendue dans la Section = II et la Section III.

§3.- Les étants fictifs ou imaginaires ne sont pas des créatures de l'esprit, mais des étants, en même temps réels et irréels, dont le degré d'existence n'atteint pas un certain seuil (à nos yeux, ceux qui sont assez irréels; on pourrait penser alternativement qu'il s'agit de ceux qui sont considérablement = irréels; le choix dépendra probablement des exigences plus ou moins astreignantes que l'on pose pour considérer une chose = comme non fictive, i.e. comme fortement réelle; dans ce qui = suit, nous supposerons qu'il s'agit toujours des choses assez irréelles, i.e. celles qui existent à moins de cinquante pour cent).

A propos des étants fictifs comme à propos des non-fictifs il y a des phrases plus vraies, d'autres moins vraies. Reconnaître ce fait est, sans doute, un trait que notre approche possède en propre. En effet : notre théorie de la fiction ne nous engage pas à soutenir que tout ce qu'un auteur dit à propos d'un personnage doit forcément être vrai, même pas à certains égards (mais ce sera vrai, cela oui, du moins en quelque sorte -ce qui est la forme la plus modeste de la vérité-, car autrement ce qu'il dit serait superabsolument inexistant, donc un pur néant incapable d'être dit). Un auteur peut se tromper sur son personnage, et de telles erreurs arrivent parfois. Naturellement, en général, nous n'avons aucun motif = pour supposer que ce qu'un auteur nous dit soit tout à fait = faux, ni même extrêmement faux, sauf dans certains cas où la fiction porte sur des personnages qui nous sont préalablement connus comme personnages historiques, ou bien comme personnages d'autres oeuvres de fiction. Nous savons que ce que raconte la suite parue à Amsterdam en 1762 de Manon Lescaut est fort loin d'être plutôt vrai, car cela ne cadre pas avec ce que nous savons de son caractère par la lecture de l'oeuvre = de l'abbé Prévost. Notre critère de vérité -exposé un peu = plus loin, dans cette même Section- nous fait toujours partir d'un corps de croyances acceptées et censées être vraies. Si une aporie devait en résulter, nous soumettrons à révision ce corps et peut-être arriverons-nous à la conclusion que ce que la suite dit est plus vrai que ce que dit le prier de Saint-Georges-de-Gesne.

Nous ne devons pas penser non plus que, si un auteur d'un roman n'a pas précisé si un personnage découvert par lui possède ou non une certaine propriété dans une mesure donnée, c'est que le personnage est indéterminé à cet égard. Certainement pas. Tout ce qu'on peut dire c'est que nous ignorons = ce qu'il en est, et probablement nous ne parviendrons jamais = à le savoir, si ce n'est seulement en quelque sorte. (C'est = la même chose qui arrive pour bien des conditionnels subjonctifs, et c'est ce qui leur confère un aspect déconcertant. = Mais il faut dans tous ces cas avouer notre ignorance).

§4.- Un problème délicat se pose : nous avons vu qu'une entité fictive est une entité assez irréelle. Mais est-ce que toute phrase sur une entité fictive est assez fautive? Non, bien sûr, cela est impossible. Et pourtant, il faut, apparemment,

que non seulement ces choses soient assez irréelles mais que bien des propositions qu'on avance à leur propos ne soient = point plutôt vraies. C'est ce qui arrive souvent lorsqu'un = terme désignant un individu plutôt réel figure dans une phrase sur un individu fictif. Autrement, des apories surgiraient. Mais chaque classe ou propriété est un individu et bien des classes citées dans un conte ou un roman sont plutôt réelles. Quelles sont donc les phrases d'un récit de fiction qui doivent rester limitées -et dans quelle mesure le doivent-elles- dans leur degré de vérité? Ce que l'on peut dire, d'une manière générale, c'est que chaque fois qu'une vérité scientifique implique la négation d'un énoncé de fiction, cet énoncé est= plutôt faux, puisque les vérités scientifiques sont censées , en principe, être plutôt vraies.

On pourrait vouloir ne pas en rester là et posséder un critère logique permettant de dire quelles phrases de fiction en général sont telles que leur valeur de vérité est susceptible d'entrer en conflit avec des vérités scientifiques = et partant devoir contenir au plus un nombre fini d'items aléthiques égaux ou supérieures à $\frac{1}{2}$ (autrement dit : telles == qu'elles sont plutôt fausses).

On pourrait penser que ce sont les termes désignant des choses que nous appelons 'individus' qui posent problème. Il est vrai que, bien qu'aucune frontière catégorielle = n'existe dans notre approche (puisque cela a toujours du sens -non seulement syntaxiquement, mais même sémantiquement- de prédiquer toute propriété de toute chose), rien n'empêche la définition de grandes classes d'individus ayant en commun certains traits. Ces classes ne seront pas des catégories (une= catégorie étant un genre ou ensemble qui n'est le sous-ensemble d'aucune autre classe). On peut ainsi définir la classe= des éléments particuliers, tels une ville, une bataille, une personne, une tour, une montagne, etc. On peut caractériser= logiquement les éléments particuliers (d'une manière qui garde une parenté lointaine avec la conception quinéenne des individus) comme suit : est un élément particulier toute chose= qui participe de soi-même dans la même mesure où elle existe= et dont toute autre chose ne participe pas si ce n'est considérablement peu; en notation symbolique nous aurions :

/partic/ eq / $\exists x (x \text{II} x \dots x \text{II} z + \text{PN}(z))$ /

Nous pourrions ainsi affirmer qu'une phrase est fictive si, soit elle implique l'existence d'un élément particulier plutôt irréel, soit elle implique, à propos d'un élément particulier plutôt réel, une affirmation dont la négation est impliquée par une vérité scientifique. Nous examinerons= les vertus et les défauts d'une telle proposition dans le paragraphe suivant.

§5.- Si nous acceptons la notion d'énoncé fictif qui vient = d'être proposée à titre hypothétique, nous pourrions préciser, bien entendu, que toutes les phrases qui figurent dans un récit de fiction ne sont pas fictives; un récit appartiendrait= d'autant plus à la fiction qu'il contiendrait un pourcentage= plus grand de phrases fictives.

Le mérite principal d'une proposition pareille serait d'expliquer en quoi et pourquoi la fiction est moins = vraie que la science. En effet : c'est un défaut partagé par bien des théories sur la fiction que de ne pas accorder aux = récits fictifs moins de vérité qu'aux travaux scientifiques.= C'est le cas, p.ex., des théories qui considèrent les objets=

fictifs comme des objets purement irréels (que ce soit en un sens meinongien, purement apophantique, épuré de toute hypos-tatisation ou réification, ou que ce soit en un sens hartman-nien, comme des étants idéaux). Mais, pour une raison diffé-rente, c'est aussi le cas des théories qui proposent des para-phrases des énoncés de fiction; pour ces approches, les énon-cés de fiction, littéralement interprétés, sont faux, et ils deviennent vrais lorsqu'on les paraphrase adéquatement. Mais on ne voit pas alors pourquoi et en quoi la fiction est moins vraie que la science : seulement, elle requiert une lecture= un peu plus tortueuse, moyennant des traductions mentales; la différence entre la fiction et la science serait stylisti-que, non pas aléthique. Mais n'est-il pas vrai que ce qu'un = historien nous dira sur la bataille de Trafalgar en compulsant seulement des pièces historiques sera plus vrai que ce que ra-contre Pérez Galdos sur cette bataille dans le premier de ses Episodios Nacionales? Si chaque énoncé d'un roman galdosien= doit être paraphrasé comme 'dans le roman galdosien il est == vrai que...' -ou quelque chose de semblable-, on voit mal en quoi cela serait moins vrai que ce qu'un historien ait à nous dire. Et pourtant c'est moins vrai. D'un autre côté, la pro-position que nous sommes en train de considérer évite de tom-ber dans l'autre extrême, celui de Russell et Quine, pour les quels les énoncés de fiction sont tous pareillement faux, pu-rement et simplement faux. Ces auteurs ont raison de penser= que la fiction est moins vraie que la science; ils ont le tort d'ignorer l'existence d'une multiplicité infinie de valeurs = de vérité et de croire, par conséquent, qu'un énoncé faux = ou moins vrai est purement et simplement faux, totalement et= absolument faux.

Nous avons donc vu l'avantage de la proposition for-mulée à la fin du paragraphe précédent. Mais une difficulté= se présente : parmi les entités qui posent problème figurent, outre les éléments particuliers, les nations, les associations et d'autres ensembles similaires. Ainsi, p.ex., la Légion == d'Honneur n'est pas un élément particulier, car elle n'est pas membre de soi-même dans la même mesure où elle existe -elle est plutôt réelle, alors qu'il est assez faux qu'elle soit = membre d'elle-même- et que, en revanche, bien des individus = différents d'elle en sont plutôt membres. Or, tout le monde= considérera fictif l'énoncé qui dit que Rougon appartient à la Légion d'Honneur (les archives de cette institution, qui pa-raissent honnêtement tenues, puisque personne n'en a contesté la fiabilité, ne contiennent pas le nom de M. Rougon). Cette difficulté peut se résoudre ainsi : la phrase en question im-plique -sur la base de certaines prémisses- un énoncé fictif= sur un élément particulier plutôt réel, à savoir les archives de la Légion d'Honneur. Or, chaque énoncé qui implique un = énoncé fictif est -selon notre définition- un énoncé fictif.=

Une autre difficulté est constituée par le fait que le caractère fictif d'un récit peut résider, non pas seulement dans les éléments particuliers en présence, mais dans les af-firmations faites à propos de certaines propriétés générales qui ne sont guère des éléments particuliers. Si dans un récit de fiction apparaissent des hommes qui deviennent invisibles, ou des personnes qui inventent la pierre philosophale, etc, = ce ne sont pas seulement les éléments particuliers en présen-ce qui rendent le récit moins vrai que la science : ce sont = aussi les propriétés attribuées à certaines propriétés. Si on regarde les choses sous ce jour, la proposition faite à la fin du §4 paraît être adéquate seulement à une fiction réaliste.

Le critère proposé à titre d'hypothèse à la fin du §4 visait à, marquer la différence entre la fiction et la théorie, non seulement la théorie vraie, mais aussi la fausse. = L'idée sous-jacente de ce critère c'est que la théorie s'occupe de l'universel : une théorie fausse entrerait en conflit avec une théorie vraie à propos seulement d'universaux, en un sens de 'universel' qui soit plus étroit que celui dans lequel on peut dire de toute chose -dans le cadre d'une théorie des ensembles comme $\mathcal{A}_m$ - qu'elle est un universel; en revanche, = une fiction serait conforme à la théorie vraie sur le réel, = car elle n'entrerait pas en conflit avec elle, mais contiendrait des énoncés plutôt faux seulement à propos d'éléments = particuliers. Nous avons vu que la littérature non réaliste = (et aussi la littérature qui se veut réaliste mais qui se = fonde sur des théories erronées) entre en conflit avec les théories vraies, scientifiques, sur des propriétés universelles. Mieux : toute fiction entre en conflit avec une théorie vraie à propos de propriétés universelles, car, si p est un = énoncé fictif ne contenant pas des occurrences libres de ' u ', ' u_p ' sera une propriété générale, possédée par chaque propriété dans la mesure où il soit vrai ou peu s'en faille que p . = Au surplus, les récits historiographiques erronés -toute affirmation à vocation scientifique et à caractère idiographique- seraient des récits de fiction. Pour toutes ces raisons, le critère envisagé est impuissant à capturer ce qu'il y a de = spécifique dans la fiction. Peut-être un certain raffinement de la formulation permettrait de faire quelque progrès. = (D'aucuns parleront, à ce propos, de classes sortales, ou de genres, p.ex.). Mais le fait qu'il y a des théories qui s'occupent d'éléments particuliers -toute théorie qui soit en tout ou en partie idiographique-. d'un côté, l'existence d'une fiction non réaliste de l'autre rendent à nos yeux implausible toute solution de cet ordre.

Mais, si nous n'avons pas pu formuler un critère = permettant d'établir une discrimination entre les fictions et les théories erronées, nous pouvons garder le critère général susmentionné sur les rapports entre les énoncés de fiction et ceux de la science -dans l'hypothèse, bien entendu, que ces énoncés de la science soient de véritables énoncés de science, c-à-d des vérités scientifiques- : si un énoncé d'un récit de fiction est tel que sa négation est impliquée par une vérité = scientifique, alors l'énoncé en question est fictif, donc plutôt faux. Et un récit -qui est un ensemble d'énoncés reliés = par un rapport déterminé- est d'autant plus fictif qu'il contient plus d'énoncés fictifs. La possibilité demeure d'énoncés assez vrais, voire tout à fait vrais, sur des éléments = particuliers plutôt irréels -fictifs-. Que Germaine Buge est une brave femme est, sans aucun doute, extrêmement vrai, bien que ce personnage d'un récit de Marcel Aymé soit assez irréel.

Notre conclusion c'est donc que ce qu'il y a de spécifique dans la fiction, au regard des théories vraies, c'est la même chose qui est propre aux théories fausses ou non scientifiques : contenir des énoncés assez faux. (En un sens, on pourrait inclure $\mathcal{A}_m$ parmi les oeuvres de fiction, car les énoncés de $\mathcal{A}_m$ comme ' $\bar{a}$ ', ' $X_{\frac{1}{2}}$ ' et beaucoup d'autres sont assez = faux; et même si nous décidions de considérer fictif seulement ce qui est au moins considérablement faux -permettant ainsi = qu'il y ait des vérités scientifiques mutuellement contradictoires et cependant telles que l'une serait plus vraie que = l'autre-, $\mathcal{A}_m$ contiendrait toujours des énoncés fictifs, puisque ' $\bar{a}$ ' est l'infinitésimalement vrai, donc infiniment faux).

Nous supposons cependant qu'il s'agit là d'une caractéristique propre à la théorie des ensembles et à la philosophie et qu'aucun problème semblable ne se pose pour ce qui est des sciences particulières.

§6.- On pourrait souhaiter qu'il y eût quelque point de repère par rapport auquel tous les énoncés qui composent un récit de fiction seraient plutôt vrais. Ceci unifierait le récit = sans doute. P.ex. on pourrait penser que chaque oeuvre de fiction est un ensemble d'énoncés qui sont simultanément plutôt vrais dans au moins un monde possible. Mais non seulement rien ne le prouve, rien ne prouve même que chaque énoncé de fiction doive être plutôt vrai dans un monde possible, même isolé de ses compagnons. Et on pourrait invoquer même des raisons qui semblent rendre impossible cette hypothèse.

A notre avis ce n'est pas dans l'ensemble des mondes possibles (i.e. dans l'ensemble des fonctions qui envoient chaque valeur de vérité sur une valeur de vérité qui soit un sous-ensemble infini de ses items aléthiques) qu'il faut chercher les points de référence par rapport auxquels une fiction peut être plutôt vraie en bloc, mais dans l'ensemble des perspectives, i.e. dans l'ensemble des choses dans la perspective desquelles un fait peut entrer ou être affecté.

Mais dans quelle perspective sont plutôt vrais tous les énoncés d'une oeuvre de fiction? Dans la perspective de l'auteur? Pas nécessairement, puisqu'il peut ne pas croire = à son récit. Ce sera dans la perspective de quelqu'un qui croie que le récit est plutôt vrai. S'il n'y en a pas, alors le récit ne sera plutôt vrai dans aucune perspective. S'il y a dans un monde possible, mais non pas à tous égards dans le monde réel, il ne sera pas simplement vrai que dans une certaine perspective le récit est plutôt vrai.

L'avantage des mythologies sur les fictions littéraires c'est précisément qu'il est simplement vrai -et très vrai- que par rapport à certaines perspectives -à un nombre = élevé de perspectives- les mythologies sont vraies, ce qui = n'est pas le cas pour les fictions littéraires.

Mais qu'est-ce qui est vrai dans ces perspectives = au juste, concernant les faits dont traite le récit fictif? = Seulement ce qui y est dit expressis verbis? Ou est-on autorisé à faire des déductions à partir de ce qui est dit? Ou en core peut-on ajouter d'autres prémisses à ces déductions (des croyances partagées par l'auteur et le public qu'il visait, = comme le propose -dans le cadre de sa propre théorie, très = différente de la nôtre- David Lewis; cf. le chapitre suivant)?

A notre avis, il n'y a pas de réponse absolue à ces questions : il faudra dire que cela dépend de la perspective = en question. On devra relativiser toutes les vérités assertables sur une perspective où un récit soit plutôt vrai à une classification préalable de la perspective en question. Nous savons que cet énoncé n'est pas valable dans Ad : $Ux(pQqC.xo pQxq)$. Mais il y a, bien sûr, une classe de perspectives = pour laquelle une telle loi est valide : les perspectives perspicaces $/\&EzP(xoz..pQqC.xopQxq)/$ eq $/perspic/$

Nous pouvons proposer diverses interprétations d'une oeuvre comme autant de perspectives perspicaces où ce que = l'oeuvre dit est cru comme étant plutôt vrai et dans lesquelles telles ou telles propositions sont crues comme étant plutôt = vraies. Dans bien des cas ces perspectives n'existent pas =

simpliciter, mais seulement secundum quid, et il faut relativiser la plutôt-vérité des récits fictifs à un couple formé = par un monde possible et une perspective perspicace de telles et telles caractéristiques.

§7.- La relativité partielle des vérités de fiction par rapport à certaines perspectives (i.e. le fait que, vis-à-vis == d'une perspective, un corps de vérités fictives peut être plutôt vrai) pourrait expliquer aussi la possibilité de l'emploi des descripteurs définis satisfaisant la condition d'unicité. Il peut y avoir deux romans différents sur la vie politique = américaine en 1900, l'un d'eux affirmant que le président est C. Douglas, l'autre affirmant que le président est un nommé = W. Lewis. Il n'y aura donc personne qui soit le seul président des EE.UU. en 1900 (pour ce qui est de McKinley le cas est différent, car il est le seul x tel qu'il est assez vrai que x est président des EE.UU. en 1900). On pourrait alors interpréter dans chaque roman 'le président' comme désignant 'le seul x tel que, dans la perspective de ce roman-ci, x est plutôt président /des EE.UU. en 1900/', car autrement 'le président' désignerait chaque fois l'infinitésimalement réel.

Mais peut-être cette interprétation des descriptions définies à l'intérieur d'une oeuvre de fiction n'est-elle pas nécessaire; en outre, il se peut qu'elle entraîne une régression à l'infini, étant donné que, pour savoir quelle est "la perspective" d'un récit (i.e. l'ensemble des perspectives vis-à-vis desquelles le récit est plutôt vrai), il faut déterminer au préalable ce qui est vrai dans le récit.

Par conséquent, il nous semble qu'il vaut mieux == d'interpréter autrement les descriptions définies dans les contextes de fiction, à savoir comme des indexicaux : 'le président' équivaudra à 'le président dont il vient d'être question' (comme on parle couramment de "la porte", "la table", = "le gouvernement ou "l'année).

§8.- Pour les personnages dont il est question dans les récits de fiction, tout comme pour les autres personnages, il se pose la question de savoir si deux versions différentes de leurs faits et méfaits sont l'une plus vraie et l'autre plus fausse, ou bien si, en réalité, il s'agit de descriptions des faits = de deux personnages différents. Pour reprendre un exemple == partiellement emprunté à Kripke, le Hitler de la propagande = franquiste des années 36-45 était-il Hitler lui-même (dans ce cas certaines affirmations de cette propagande posséderaient = une valeur de vérité exigüe), ou bien s'agissait-il d'un personnage imaginaire, dont les affirmations en question seraient vraies peut-être dans une mesure supérieure à 50%? La Catherine de Médici de Michel Zevaco est-elle Cathérine de Médici = ou quelqu'un d'autre? S'agit-il donc d'un personnage plutôt = réel ou plutôt irréel?

A notre avis, c'est mieux de considérer dans tous ces cas l'interprétation homophonique comme adéquate, non pas par un principe de postulation d'un moindre nombre d'entités (l'ajout d'un nombre fini d'entités à un nombre infini ne modifiera == pas la cardinalité de l'ensemble des individus réels), mais parce que l'explication est plus simple et parce que nous avons l'intuition que les propagandistes et le romancier auxquels = nous avons fait respectivement allusion parlaient de personnages plutôt réels, des mêmes personnages dont nous, ou nos ancêtres proches avons connu les faits et méfaits.

Toutefois, dans certains cas il se peut qu'une interprétation opposée soit plus simple et plus élégante et, par suite, qu'il faille la préférer à une interprétation homophonique. Bien des récits sont plus intéressants rapportés à des personnages légendaires (donc plutôt non réels, bien qu'ils aient pu, certes, être conçus à partir de personnages plutôt réels homonymiques) que rapportés directement à ces derniers. Tel est le cas lorsque la déviation d'avec la vérité historique devient trop systématique. Pour revenir au roman de Zevaco, si Catherine de Médici y est la même Catherine plutôt réelle, Nostradamus y est, par contre, un personnage différent du Nostradamus historique.

§9.- Il y a encore un autre point qu'il faut relever comme caractéristique de notre approche : des récits contradictoires sont possibles et peuvent être foncièrement intelligibles. Les approches qui, comme celle de D. Lewis, se fondent sur les mondes possibles et qui excluent comme absolument impossible tout monde contradictoire se trouvent en difficulté pour traiter des récits simplement inconsistants. Lewis propose une technique de révision : il faudra se rapporter au récit simplement consistant qui diverge le moins possible d'un récit contradictoire donné. C'est dommage cependant qu'une telle technique aplatisse et émousse des oeuvres aussi touffues de contradictions flagrantes que La vie est un songe, Guerre et Paix ou Moby-Dick; nous ne parlons pas des contradictions inintéressantes, dues à des oublis ou des erreurs, mais à des contradictions intéressantes, où un même personnage apparaît possédant et ne possédant pas une qualité, où une même situation apparaît comme vie réelle et comme songe irréel.

§10.- Notre théorie de la fiction semble cependant nous confronter à une grave difficulté que nous partagerions avec les meinongiens : peut-on faire une conjonction des vérités de fiction et de vérités scientifiques sans parvenir à des conclusions absurdes?

Cette question a été soulevée par D. Lewis comme une objection contre l'approche meinongienne de la fiction : cette approche-là n'expliquerait pas 'why truths about fictional characters are cut off, sometimes though not always, from the consequences they ought to imply' (L:33, p.37). L'exemple qu'invoque Lewis est celui-ci : Nous pouvons dire que c'est vrai que Holmes vécut au N° 221/B de Baker Street. Or apparemment le seul bâtiment qu'il y ait eu à cet endroit-là c'est une banque. Mais il n'en découle pas que Holmes vécut dans une banque. Sommes-nous plus à même que l'approche meinongienne -critiquée par Lewis- de résoudre cette difficulté? Voyons voir.

Premièrement, on peut "distinguer" (au sens des vieilles disputationes) l'affirmation comme quoi le seul bâtiment qu'il y ait eu au 221B Baker Street est une banque, et accorder, p.ex., que le seul bâtiment dont il soit foncièrement plutôt vrai qu'il a existé et qu'il a eu son emplacement à l'endroit indiqué est une banque. D'autres immeubles y ont pu exister, dans une mesure qui soit, du moins à certains égards, inférieure à 50%. La distance entre une fausseté à 50% et la fausseté absolue est infinie. A notre avis, une réponse comme celle-ci serait la meilleure. Mais d'autres sont possibles.

On peut dire aussi que Holmes vécut et ne vécut pas dans une banque; le fait que le seul immeuble construit à cet endroit fût une banque n'entraîne pas que cet immeuble fût à

cent pour cent une banque. Il se pourrait même qu'en quelque sorte il ne fût point une banque et que, dès lors, en quelque sorte l'immeuble où S. Holmes habitait ne fût point une banque quand bien même il serait, p.ex., passablement vrai de dire à tous les égards qu'il était une banque.

On peut dire aussi que S. Holmes ne vécut point au 221B de Baker Street; il y aurait donc une fausseté absolue, mais non pas totale, dans le roman de Doyle, car S. Holmes y aurait vécu en quelque sorte seulement.

On peut dire aussi (nous finirons par là, mais la liste de possibilités n'est pas exhaustive) que '221B Baker = Street' ne désigne pas un endroit unique; on ne pourrait préfixer cette expression de l'article déterminé que dans le cadre d'un contexte d'élocution qui dissipe l'ambiguïté (tout = comme on dit 'la veste', 'le fleuve', alors qu'il y a beaucoup de vestes et bien des fleuves). Ces deux endroits auraient = en commun un certain nombre de propriétés, ils seraient même = reliés par une égalité étroite (au sens technique défini dans Am), mais demeurerait divers.

Mais considérons un autre exemple encore plus scabreux; revenons à notre roman imaginaire selon lequel le président des EE.UU. en 1900 est un nommé Douglas. Or, selon Ad les identiques stricts sont strictement remplaçables l'un par l'autre dans les contextes doxastiques. Puisque nous avons supposé que le fait que Douglas est président en 1900 est plutôt faux, il s'ensuit que ledit fait est strictement identique au fait qu'il soit vrai et faux en même temps que Douglas est président. Alors, lorsque, en lisant le roman, je suis -supposons!- agréablement surpris du fait que Douglas soit le président, c'est que je suis agréablement surpris du fait que = Douglas soit et, en même temps, ne soit pas le président.

Eh bien! oui, en vérité c'est bien ce fait antinomi que-là qui provoque mon agrément et ma surprise, car ce fait = antinomique n'est rien d'autre que le fait que Douglas soit = président. Seulement, il faut bien distinguer : je puis être agréablement surpris par le fait en question; mais il se peut que je sois seulement agréablement surpris par la simple lecture de telles phrases, et il est bien évident que la lecture d'une phrase n'est pas la lecture d'une autre qui en soit synonymique (nonobstant l'équivalence, bien réelle, entre apprendre un fait par la lecture d'une phrase et apprendre le même = fait par la lecture d'une autre phrase qui soit synonyme de la première).

Mais il y a pis, apparemment du moins : dans notre hypothèse, il est plutôt faux que Douglas soit président et assez vrai que McKinley est président. Nous avons supposé ce la pour distinguer, quant au degré, les vérités historiques = des vérités de fiction. Mais si un fait p est foncièrement = moins vrai qu'un fait q, p est identique à p-et-q. Par conséquent, mon agréable surprise de tout à l'heure c'est un agrément et une surprise du fait que McKinley soit président et que, tout à la fois, Douglas soit président. Et cela heurte = le bon sens.

Une première réponse serait de dire que le fait que McKinley soit président et Douglas soit président n'est rien = d'autre que le simple fait que Douglas soit président. Ainsi, si c'est grâce à ce que Douglas est le président que les EE. = UU. octroient l'indépendance à Puerto Rico, c'est grâce au = fait que McKinley est président et Douglas est président que = les EE.UU. octroient l'indépendance à Puerto Rico, quand bien

même cela pourrait surprendre à première vue.

En outre, il se pourrait que les deux faits en question fussent seulement strictement équivalents, non pas parfaitement équivalents; autrement dit : il se peut que ce soit foncièrement, mais non pas totalement, vrai que le fait que Douglas est président est moins vrai que le fait que McKinley est président (car, même si globalement McKinley est assez président des EE.UU., il se peut qu'en quelque sorte il le soit = moins qu'à moitié et qu'en quelque sorte il le soit moins que Douglas). Cela expliquerait en quoi et comment les deux = faits, tout en étant foncièrement le même, ne sont pas unexistants ou identiques sans résidu, et comment en quelque sorte = il serait -toujours dans le cadre des mêmes hypothèses- tout-à fait faux de dire que les EE.UU. octroient l'indépendance à Puerto Rico parce que McKinley est président et que Douglas = est président.

Si toutes ces explications devaient s'avérer insuffisantes et cette solution-là inadmissible, nous pourrions = chercher une ligne de repli dans une hypothèse un peu plus = compliquée. Nous avons pensé que le fait que McKinley est = président est assez vrai. Nous pouvons penser toutefois que = la situation privilégiée de McKinley à la Maison Blanche en 1900 ne consiste pas en cela mais en quelque chose d'autre, à savoir : McKinley est le seul à être foncièrement assez président des EE.UU. et, au surplus, pour tout x divers de McKinley, il est relativement moins vrai de dire que x est président des EE.UU. qu'il ne l'est de dire que McKinley est président des EE.UU. Dans ces conditions, que Douglas soit président est relativement moins vrai que ne l'est que McKinley est président; et, quand bien même, à certains égards, Douglas serait, lui aussi, assez président des EE.UU., voire même plus = président que McKinley, il n'empêche que Douglas n'est point = foncièrement assez président des EE.UU. Autrement dit : 'il est foncièrement assez vrai que Douglas est président' serait moins vrai (parce que tout à fait faux) que 'il est foncièrement assez vrai que McKinley est président', qui serait, par contre, un énoncé assez vrai. On voit bien en quel sens et = comment le fait historique demeurerait plus vrai que le fait = fictif. Celui-ci cesserait d'être strictement équivalent à la conjonction de lui-même et du fait historique; maintenant, il serait seulement relativement équivalent à ladite conjonction. Or nous savons que deux faits strictement équivalents = sont le même et partant strictement remplaçables dans les contextes doxastiques ou autres qui ne contiennent pas des occurrences du foncteur 'T'; mais il n'est nullement vrai que deux faits relativement équivalents soient le même, ni donc qu'ils soient mutuellement substituables, si ce n'est dans les phrases atomiques de la théorie des ensembles (à supposer qu'il = s'agisse de deux faits foncièrement réels tous les deux), en vertu de l'identité primaire ou indistinction qui, selon Am, relie chaque chose à une autre chose quelconque.

Si nous optons pour cette alternative, quelques = ajustements seraient nécessaires autour de ce qui a été dit = précédemment concernant la nature des faits fictifs. Un fait fictif cesserait d'être un fait dont la négation soit impliquée par une vérité scientifique pour être un fait qui ne soit point plutôt vrai et dont la négation soit relativement impliquée par une vérité scientifique.

Quoi qu'il en soit, vu que notre tâche, dans le cadre de cette étude, n'est pas d'articuler une théorie achevée

de la fiction, mais seulement de montrer les virtualités qui, pour la fondation ultérieure d'une théorie conséquemment réaliste de la fiction, sont offertes par Am et par l'approche = ontophantique qui inspire toute cette étude, nous n'opterons = pas entre ces diverses alternatives.

En tout cas, puisque pour nous chaque vérité de fiction se passe dans le monde réel (chaque monde possible étant seulement un point de vue, un angle ou, si l'on veut, une couche du monde réel lui-même), la conjonction de vérités de fiction et de vérités scientifiques peut et doit être faite, pourvu seulement que les faits en question soient adéquatement et scrupuleusement formulés.

Des difficultés surgissent aussi en ce qui concerne la conjonction de vérités appartenant à des récits de fiction divers. Mais cette conjonction peut être faite : la valeur = de vérité sera une suite d'items aléthiques tels que, à chaque égard, l'item composant de la conjonction sera le plus petit = des items composants des valeurs respectives des membres conjonctifs. Là où il y a des descripteurs à interpréter indexicalement, il faut paraphraser avant de conjoindre (de même que si quelqu'un dit 'il y a trois livres sur la table' et quelqu'un d'autre dit 'la table est débarrassée', on ne peut pas conclure qu'il y a trois livres sur la table et celle-ci est débarrassée, pour la bonne raison qu'il peut s'agir de deux = tables).

Mais, d'une manière générale, rien n'empêche de conjoindre des vérités appartenant à des récits différents, et = mutuellement contradictoires, portant sur un même objet.

Chapitre 7.- COMMENTAIRE SUR LES APPROCHES DE REICHENBACH, WALTON, LEWIS ET VAN INWAGEN

Nous examinerons dans ce chapitre un certain nombre de difficultés qui assiègent quatre théories alternatives de la fiction jusqu'ici proposées : celles de Reichenbach, K. Walton, D. Lewis et P. van Inwagen.

§1.- Puisque les étants fictifs sont réels -mais moins réels = que les étants non fictifs-, il n'y a rien d'étonnant à ce = qu'on puisse être en rapport avec ces étants. Ces étants causent effectivement des états d'esprit et sont des objets de = relations doxastiques et épistémiques.

Reconnaître cela permet d'éviter les explications = tortueuses et implausibles tentées pour concilier les relations apparentes entre les hommes et les étants fictifs avec la non existence de ces derniers. Mais une relation réelle entre notre esprit et les étants de fiction n'est possible que si ceux ci existent réellement; cela a paru inacceptable à bien des philosophes. Pour l'éviter, on a commencé par proposer une = reconstruction métalinguistique des énoncés de fiction.

Une de ces interprétations métalinguistiques des = étants de fiction est celle que propose Reichenbach (R:1, §49, et notamment pp. 282-3). Dire qu'il y a quelque chose qui = s'appelle Guzmán de Alfarache c'est dire que, dans un livre, est énoncée la phrase 'il y a quelque chose qui s'appelle Guzmán de Alfarache'. Mais cette version ne fait pas l'affaire, parce que, probablement, Mateo Alemán n'écrivit jamais cette = phrase-là (notre objection ne fait que répéter des critiques =

bien connues adressées à des réductions semblables proposées, dans les années trente, par Carnap).

Une autre conséquence, implausible au plus haut point que Reichenbach lui-même tire de sa propre théorie c'est que 'Hamlet' ne serait pas un nom propre, mais 'an abbreviation standing for the description of a fictitious personality'.

Enfin, Reichenbach envisage la possibilité d'opérateurs littéraires itérés. Mais, outre que l'ordre où les paraphrases proposées par lui doivent être effectuées n'est pas prescrit (faut-il aller des plus intérieures vers l'extérieur ou vice versa?), il y a des résultats stupéfiants, et on a lieu de s'étonner que Reichenbach ne s'en soit pas aperçu. P. ex. -pour citer l'exemple même qu'il reconstruit formellement- 'Hamlet tua son beau-père' devra se lire, soit 'dans un livre figure la phrase 'il y a quelque chose x qui est identique à Hamlet et tel que dans un livre figure la phrase 'il y a quelque chose y tel que y est beau-père de x et x tue y' ', soit 'dans un livre figure la phrase 'il y a quelque chose x tel que dans un livre figure la phrase 'il y a quelque chose y tel que y est identique à Hamlet et x est beau-père de y et y tue x' '. Mais quantifier vers un contexte entre guillemets n'a évidemment pas de sens. En outre, dans aucun livre écrit par Shakespeare ne figure aucune de ces phrases, ni rien qui leurresse semble (surtout, rien qui ressemble aux deux phrases extérieures, où l'on parle d'un autre livre où une autre phrase apparaîtrait). Une phrase avec trois ou quatre noms propres de fiction donnerait pour résultat un amoncellement invraisemblable de livres où l'on parle d'autres livres. Pour toutes ces raisons, la reconstruction de Reichenbach est inacceptable.

§2.- Moins manifestement erronée est une analyse récente qui essaye d'éviter toute attitudes subjective réelle envers des objets fictifs : celle de K. Walton (cf. W:3). Walton part = d'un principe (p. 6) :

We do indeed get "caught up" in stories; we often become "emotionally involved" when we read novels or watch plays or films. But to construe this involvement as consisting of our having psychological attitudes towards fictional entities is, I think, to tolerate mystery and court confusion.

Ce principe serait justifié si l'on devait retenir l'hypothèse -que Walton ne paraît même pas considérer telle (mais une évidence qui, allant de soi, n'a pas besoin d'être mentionnée)- comme quoi les objets fictifs sont purement fictifs ou entièrement irréels. Mais cette hypothèse est fausse, car il y a des degrés de réalité divers, et les objets fictifs ont simplement un degré d'existence moindre que ceux qu'on appelle couramment réels.

Or, d'après Walton (ibid. p.10) 'all fictional truths are in a way or another man-made'. C'est ce qu'il faudrait prouver, et non pas supposer gratuitement

Que la racine du problème se trouve là est manifesté par Walton, qui s'empresse de préciser (ibid. p.6) : 'Physical interaction is possible only with what actually exists'. C'est exact. Mais Walton n'a pas démontré -n'a même pas énoncé- que ce qui n'existe pas n'existe point. Mais que c'est son avis, ceci ressort de toute la construction qu'il échafaudé. D'après Walton, on ne peut pas éprouver des sentiments à l'égard d'une chose dont on connaît l'inexistence; c'est pour quoi il dit (p.7) :

It has been said that in cases like this one "suspends == one's disbelief", or that "part" of a person believes some thing which another part of him disbelieves, or that one finds oneself (almost?) believing something one nevertheless knows to be false. We must see what can be made of those notions.

One possibility is that Charles half believes that there is real danger, and that he is, literally, at least half afraid. To half believe something is to be not quite sure that it is true but also not quite sure that it is not true. But Charles has no doubts... He is not uncertain whether the slime is real; he is perfectly sure that it is not.

Mais cette réponse est gratuite et contraire à toutes les données. On peut croire à la vérité d'une proposition et aussi à la vérité de sa contradictoire; on le peut pour au tant que : 1) chacune des deux croyances soit non absolue, i.e. que chacune d'elles soit vraie "à moitié" (en entendant par là, non pas cinquante pour cent, mais une valeur quelconque = diverse aussi bien de de (0,0,0...) que de (1,1,1...)); 2) la croyance à chacune des deux propositions mutuellement contradictoires est au moins relativement irréaliste. Autrement dit, s'il est absolument vrai que Charles croit qu'il y a un danger réel, il ne peut pas croire qu'il n'y a pas de danger; mais il peut croire les deux choses pourvu qu'il ne croit aucune d'elles absolument. Or ne pas croire absolument tout en == croyant ce n'est pas douter. L'état de doute n'est pas du = tout une croyance peu forte ou à moitié : c'est ou bien un = état propre, irréductible de l'esprit qui se pose des questions qui s'interroge, qui hésite, ou bien la croyance qu'on ne sait pas si l'objet du doute est vrai ou non. On peut croire deux propositions contradictoires sans le moindre doute, et ce même si l'on se cramponne au RC (c'est d'ailleurs le cas de bien des partisans de celui-ci). Si la théorie de Walton était == vraie, alors l'état suprême de doute serait celui de quelqu'un qui croirait, dans une mesure uniforme de cinquante pour cent à quelque chose. Mais cet état n'entraîne nullement l'existence d'un doute quelconque : cela peut être aussi vrai que faux que Ludwig croit à la vie éternelle sans qu'il doute, == sans qu'il hésite ou se pose des questions.

On peut se demander si une phrase est vraie tout en ne croyant point qu'elle est vraie, car se demander si p, douter que (si) p est vrai n'entraîne nullement croire tant soit peu, à la vérité de p. Aussi la manoeuvre tentée par Walton pour exclure, par le truchement d'une implication de doute, la contradictorialité des croyances se solde-t-elle par un échec (Il faudrait aussi relever une confusion, de la part de Walton, entre ne point douter et être certain : on est certain = d'une chose dans la mesure où on la pense; on en doute dans la mesure où on se demande si elle est vraie; une moindre certitude n'entraîne donc pas de doute).

Si nous rejetons le postulat gratuit et mille fois démenti par les faits de la consistance simple de chaque corps de croyances, nous n'avons plus de difficultés pour affirmer que la personne qui craint, plaint ou aime des objets fictifs croit et ne croit pas en même temps à leur existence. Dès lors, nous n'avons pas besoin d'adopter des thèses douteuses à l'extrême sur une dualité de "croyances viscérales" versus == croyances intellectuelles : probablement toute croyance est = l'un et l'autre à la fois.

La solution alternative que propose Walton est l'introduction, pour chaque vécu psychologique, d'une quasi-attitude ou un quasi-vécu correspondant, qui semble porter sur des objets fictifs d'une manière analogue à celle où une attitude psychologique porte sur un objet réel. Il existera donc outre la crainte, la pitié, l'amour, etc., une quasi-crainte, une quasi-pitié, un quasi-amour, et ainsi de suite. Ces quasi-attitudes sont fictives, i.e. constituent du make-believe ou faire-accroire. Les partisans de l'économie seront déçus. == Mais, si l'on veut reconnaître le caractère intentionnel des attitudes psychologiques et en même temps rejeter absolument la réalité des objets fictifs, la solution de Walton paraît s'imposer, sinon comme seule alternative possible, à tout le moins comme la plus probable.

Ce n'est pourtant pas l'économie que nous invoquons, mais la nécessité de sauvegarder ne fût-ce que la possibilité de l'identité ou, au moins, du parallélisme entre le corps et l'âme. Walton reconnaît la difficulté (W:3 p.13) :=

It is arguable that the purely physiological aspects of quasi-fear, such as the increase of adrenaline in the blood ... are not part of what makes it make-believe that he is afraid. Thus one might want to understand 'quasi-fear' as referring only to the more psychological aspects of Charles condition : the feelings or sensations that go with increased adrenaline, foster pulse rate, muscular tension, etc.

Mais ceci rend logiquement impossible la thèse de l'identité âme-corps et même celle du parallélisme psycho-physique. Or ces thèses doivent être du moins logiquement possibles. Précisons que la thèse de l'identité n'est pas, comme on le dit -à tort- trop souvent, matérialiste; elle n'est pas plus matérialiste que spiritualiste. On peut rejeter une dualité corps-âme dans une perspective absolument spiritualiste. On peut aussi opposer à la dualité corps-âme, une unité unique : un corps-âme, ou -si l'on veut- une âme incorporée ou un corps animé, qui, tout en étant une substance unique, ne soit ni (purement) spirituelle ni (purement) matérielle, mais possède, en même temps, -à cinquante pour cent ou plus- des propriétés matérielles et des propriétés immatérielles. Toutes ces options sont compatibles avec la thèse de l'identité-corps-âme. Cette thèse comporte, à côté de ses avantages, certaines difficultés. Nous n'en traiterons pas ici. Mais, quoi qu'il en soit, il nous paraît nécessaire de récuser un traitement de la fiction -celui de Walton, p.ex.- qui rend absurde la thèse de l'identité.

Une autre difficulté qui entoure l'approche de Walton est constituée par le traitement des contextes mixtes, et par celui des fictions à l'intérieur d'une fiction. Il essaye d'y faire face par l'introduction d'un grand nombre d'ajustements ad hoc; mais la nécessité de tels ajustements ajoute de l'implausibilité à toute sa théorie.

Un autre désavantage de l'approche de Walton réside dans l'introduction d'un opérateur de dicto : 'make-believedly'. Il nous dit que 'make-believedly a man named "Raskolnikov" killed an old lady'. Cet opérateur partage le désavantage de tous les opérateurs de dicto : l'opacité, d'où la faille de la substituabilité des identiques et surtout l'impossibilité de quantifier vers les formules qui tombent sous sa portée. Comme l'opérateur n'est pas de re et qu'un objet fictif ne peut figurer dans aucun énoncé vrai qui ne tombe pas

sous la portée de 'make-believedly', Walton tire correctement cette conclusion (ibid. p.12 n.)

It is make-believe not that Gulliver visited Lilliput, but that a man named "Gulliver" visited a place called "Lilliput".

Ceci veut dire, si nous interprétons adéquatément = l'opinion de Walton, qu'il n'est pas vrai de Gulliver et de = Lilliput que fictivement (make-believedly) le premier visita le second; plutôt il est fictivement vrai 'Gulliver visita Lilliput'.

Notons toutefois que, dans certains cas, 'make-believedly' peut être un opérateur de re, d'après Walton; p.ex. == dans le cas des poupées : 'the doll is such that make-believedly it is a baby' (p.18, n.). Mais cela ne fait que compliquer encore plus les choses, car un opérateur pareillement ambigu n'en est que plus suspect.

Il y a encore une autre ambiguïté de cet opérateur, car Walton distingue (p.20) entre 'to assert that make-believedly p' et 'make-believedly to assert that p'; or, dans ce dernier exemple, le sens de 'make-believedly' ne peut pas du tout être le même que celui où la poupée est 'make-believedly a baby', car 'make-believedly to assert somethin' est l'affirmer vraiment, physiquement, et ce d'après tous les patrons de réalité et physicité. Ce double (ou triple) sens de l'opérateur ressortit nettement lorsque Walton affirme (p. 23) :

We don't believe that there was a Huck Finn, but what interests us is that make-believedly there was one, and that make-believedly he floated down the Mississippi and did various other things (...) Make-believedly we do believe, = we know, that Huck Finn floated down the Mississippi. And make-believedly we have various feelings and attitudes == about his adventures.

Or, s'il est tout à fait faux (ou s'il n'est pas du tout vrai) que Huck Finn descendit le Mississippi, alors les deux premières occurrences de 'make-believedly' transforment des phrases non-vraies en phrases vraies, sans que rien de réel ou physique ne corresponde à ce que ces phrases énoncent. La troisième occurrence, au contraire, enverrait aussi une phrase non vraie sur une phrase vraie, mais ici il y a quelque chose de physiquement saisissable et palpable, de physiquement indiscernable d'avec les croyances et les sentiments réels. Si l'on suppose que toutes ces occurrences portent le même sens -comme Walton paraît le soutenir-, alors la théorie devient encore plus implausible, car on rabaisse le réel au plan de l'imaginaire.

En dépit de ces inconvénients (dont les principaux= affligent toute théorie qui n'accepte pas la réalité effective ou actuelle de objets fictifs), l'approche de Walton est intéressante car elle permet de faire face -comme Walton lui-même le proclame- à certains paradoxes. Toutefois, ces paradoxes seront, pour quelqu'un qui s'en tient à une logique contradictoire, parfaitement vrais, sans qu'il soit besoin == d'y remédier par des paraphrases douteuses. On peut en même temps souhaiter qu'une pièce se termine bien et qu'elle ne se termine pas bien, et éprouver les deux sentiments de plein coeur (que l'on puisse aussi ne ressentir aucun conflit particulier entre ces deux sentiments, comme le veut Walton, est possible mais peu probable si la personne qui les éprouve a une auto-conscience assez développée).

Un autre paradoxe que Walton étudie c'est celui des relectures (ou ré-auditions, ou ré-écoutes) d'un même récit = fictif. 'One cannot learn -affirme Walton à la p. 27- each = time one hears the story, what make-believedly Jack and the giant do, unless one always forgets in between times. But one can and does participate each time in a game of make-believe!

Mais nous soutenons qu'on peut apprendre ce que l'on sait déjà, comme on peut acquérir ce que l'on possède; il suffit pour cela que l'on sache une chose dans une mesure inférieure à celle où la chose existe, ce qui veut dire qu'il est moins vrai qu'on croit qu'elle existe qu'il n'est vrai qu'elle existe. En effet : soit x quelqu'un qui sait que p , mais tel que son degré de croyance à la vérité de p est nettement = moins grand que le degré de vérité de p . Alors nous avons : $x \text{ } \propto \text{ } p$. Par conséquent, non seulement une augmentation pourra se produire dans le degré de connaissance de x sur p , mais il pourra se produire un nombre infini d'augmentations consécutives, car il y aura un nombre infini de degrés intermédiaires entre le degré de vérité de $x \text{ } \propto \text{ } p$ et celui de p . Apprendre de nouveau quelque chose que l'on saurait déjà : c'est l'expérience quotidienne qui nous en montre la possibilité et la réalité effectives. Plus on étudie une vérité, plus on l'apprend et mieux on la connaît, car il y a une infinité de degrés de connaissance de chaque proposition ou fait. N'était cela, on comprendrait mal le grand rôle que joue la répétition dans = l'apprentissage. C'est pourquoi il est erroné de croire que, une fois que l'on a appris quelque chose, il est inutile de continuer à l'apprendre.

§3.- David Lewis (L:33) propose, pour sa part, de traiter les énoncés de fiction comme suit : chaque énoncé de fiction p , sera une abréviation d'un énoncé plus complexe, à savoir 'dans tels et tels contes, p '. Sans l'ajout explicite ou tacite de ce préfixe, ces énoncés seront faux ou des non-sens, selon == les préférences de chacun. Les inconvénients d'une telle approche sont patents :

1) La tournure paraphrastique est gauche.

2) Ce qu'il faut substituer, dans chaque cas, à "dans tels et tels contes" n'est rien moins que clair; Lewis, qui parle toujours de Holmes, y substitue 'I the Sherlock Holmes stories...'; mais souvent le choix sera difficile entre un roman, = un chapitre, un ensemble ou série de romans, etc. Le personnage D. Quichotte d'Avellaneda est-il le même que celui de = Cervantes? Peut-on donc parler indistinctement, pour l'un et l'autre de "la série de romans sur D. Quichotte"? Ces difficultés se posent aussi si l'on ne veut pas réduire tout le = sens des énoncés de fiction à ce type de paraphrases, mais on admet, tout de même, qu'un énoncé de fiction est plus vrai == dans certains mondes possibles que dans d'autres : individuer les mondes possibles n'est pas une tâche aisée, certainement. Seulement, si, en outre, toute la signification des énoncés = de fiction se réduit à celle que véhiculent de telles para-phrases, la difficulté revêt, à n'en pas douter, une gravité = singulièrement considérable.

3) L'emboîtement d'une phrase préfixée comme le veut Lewis dans une autre phrase pose des difficultés. De ce que Yvette sache que Consuelo épouse le comte Albert, il ne découle pas qu'Yvette sache que, dans le roman de George Sand, Consuelo = épouse le comte Albert -elle a pu lire le roman sans savoir = qu'il en est un, pensant que c'est une biographie-.

4) Supposons qu'il y ait un roman, R, où il est dit que == dans R il se passe telle ou telle chose. Il sera donc vrai dans R qu'il est vrai dans R que telle chose arrive. L'abréviation de cet énoncé sera-t-elle qu'il est vrai dans R que telle chose arrive? Mais cet énoncé peut, à son tour, donner lieu à cette autre abréviation : telle chose arrive. Mais de quoi, en fin de compte, ce dernier énoncé est-il une abréviation? Pas des deux, car, s'ils possèdent la même abréviation, c'est qu'ils sont équivalents, mais alors une suite quelconque d'itérations de 'il est vrai dans R que' suivie de 'telle chose arrive' sera équivalente à l'énoncé initial, ce qui paraît certainement exclu (l'auteur n'a pas voulu dire que dans R il se passe que dans R il se passe que dans R il se passe... telle ou telle chose, mais, purement et simplement, que dans R il se passe telle ou telle chose. Mais si les deux énoncés initiaux ne peuvent pas avoir la même abréviation, il faut = alors faire face à une anomalie non prévue, puisque Lewis == avait dit que toute vérité de fiction pouvait être l'objet = d'une telle abréviation. Lewis peut dire que la vérité de fiction, dans ce cas, ce n'est pas que dans R il se passe telle ou telle chose, mais que dans R il se passe que dans R il se passe telle chose. Supposons, cependant, que le premier soit vrai lui-aussi. (Pensons, p.ex., à ce que dit Edouard dans le chapitre XI de la première partie de Les faux-monnayeurs : = pendant longtemps, celui qui, dans Les faux-monnayeurs, joue mon personnage /i.e., Edouard/ ne connaîtra pas ses neveux.= Or effectivement, pendant longtemps, Edouard ne connaîtra pas ses neveux). Lewis répondra, probablement, que les deux énoncés sont différents et que celui qui a lieu dans le roman ne peut être abrégé; mais cela veut dire que l'abréviation est possible seulement lorsque la phrase est prononcée dans un contexte particulier d'élocution - ce qui introduit un aspect pragmatique fondamental dans la réduction proposée par Lewis (aspect d'ailleurs conforme à sa conception de l'actualité ou effectivité, qui est indexicale ou pragmatique, puisque, vis-à-vis de chaque locuteur, 'ce monde-ci est actuel' est vrai). = D'ailleurs, sans cette relativisation pragmatique ou indexicale, l'explication échafaudée par Lewis s'écroule, car un personnage romanesque dirait toujours des non-sens ou des faussetés à moins que ses propos ne fussent à interpréter comme préfixés par 'dans tel roman ...'

Or il nous semble préférable de proposer une théorie de la fiction émancipée de toute entrave pragmatique ou indexicale. Ce n'est pas seulement vis-à-vis des romans de Siménon, mais absolument parlant que Maigret voulut, lorsqu'il == était jeune, acheter des souliers jaunes (même si nous le savons grâce à Siménon).

Un défaut supplémentaire d'une telle approche c'est l'équivocité qu'elle entraîne pour chaque énoncé de fiction : dans une lecture, il sera vrai, dans une autre, faux ou un == non-sens; ceci en ce qui concerne les phrases atomiques. Des phrases non atomiques seront multiplement équivoques. Tout = cela est franchement peu agréable.

Encore un autre défaut c'est que l'acte de relater = un roman est réduit à faire semblant, à faire comme si on racontait quelque chose que l'on sait (L:33, p.40) :

Storytelling is pretence. The storyteller purports to be telling the truth about matters whereof he has knowledge = ... he is not really doing there things.

A notre avis, il est en train de faire cela, car il a une connaissance de ce qu'il raconte, du moins s'il ne se borne pas à la raconter mais qu'il croit que c'est vrai.

Lewis pense que lorsque l'auteur parle par la bouche du narrateur il est particulièrement manifeste qu'il est en train de faire semblant, non pas de raconter vraiment quelque chose. Il est vrai que de tels cas posent une difficulté à notre approche. Mais elle n'est pas insurmontable. On peut essayer de la résoudre de deux manières. On peut penser, tout d'abord, que l'auteur fait semblant sur ce point, mais non pas sur le reste. Cette solution n'est pas satisfaisante, car si nous voulons que la plupart des phrases du roman soient == vraies -non seulement en quelque sorte- il faut que ce que le narrateur dit soit vrai. Or, si le narrateur est l'auteur, de toute évidence ce qu'il dit est faux, souvent tout à fait == faux. Une autre alternative serait de dire que le narrateur = n'est pas l'auteur, et que l'auteur, en écrivant ce que le == narrateur dit, n'est qu'un scribe. C'est Mariane, non pas Marivaux, qui nous raconte sa propre vie; le grand dramaturge = s'est borné à coucher par écrit les propos de Mariane. A cela on pourrait objecter -s'inspirant d'une remarque incidente faite par Lewis lui-même (L:33, p.40 n.) que lorsque, p.ex., = Marguerite Yourcenar écrit les mémoires d'Hadrien, comme elle ne les écrit pas en latin ni en grec ancien, mais en français, elle fait semblant d'être une personne de notre temps qui, == d'une manière ou d'une autre, a appris un récit qu'elle croit être vrai et qu'elle transmet, après l'avoir traduit.

Nous acceptons cette version des faits, hormis l'expression soulignée 'faire semblant'. Car c'est précisément = ce qui arrive, seulement non comme une comédie, mais réellement. Mais, nous dira-t-on qui a servi d'interprète (au cas où M. Yourcenar ne connaîtrait pas suffisamment le latin et = le grec)? Cette difficulté est réelle, mais elle peut être = surmontée. Divers chaînons peuvent relier la bouche d'Hadrien à l'oreille externe ou interne de M. Yourcenar : les livres, = les inscriptions, les médailles, les pièces de monnaie, où un message peut être perçu sous certaines conditions.

Les complications qui interviennent dans l'explication proposée par Lewis sont beaucoup plus considérables encore qu'on ne pourrait le croire par ce que nous avons dit jusqu'ici. En fait, Lewis propose, non pas une, mais plusieurs = analyses alternatives. Certaines d'entre elles présentent == des aspects très utiles et des élaborations de détail d'un == grand intérêt, qu'il serait sage de conserver en les adaptant à une conception d'ensemble actualiste comme celle que nous = proposons.

§4.- Plus éloignée encore de notre approche que ne le sont = les approches meinongiennes (avec leur différenciation, que nous rejetons tout à fait, entre 'il y a' et 'il existe') et celle de D. Lewis, est le traitement de Peter van Inwagen == (V:7). La différence médullaire entre son approche et la nôtre est celle-ci : pour lui, lorsqu'un critique littéraire dit quelque chose sur un personnage d'un roman préexistant, il asserte quelque chose. Lorsque, en revanche, un auteur d'un roman dit quelque chose sur un de ses personnages, il n'asserte rien. Les affirmations du premier type possèdent une valeur = de vérité. Celle du deuxième type n'en possèdent aucune. (Le critique peut être l'auteur du roman lui-même, préfaçant ou épilogant son propre ouvrage, p.ex.). En écrivant son roman, un auteur ne peut pas se tromper. C'est un non-sens que de

dire qu'il se trompe, que les choses se passent autrement.

Les personnages sur lesquels un auteur a écrit un roman, une fois ce roman écrit, existent : ils sont characters, des créatures de fiction, i.e. des entités théoriques de la critique littéraire.

Van Inwagen montre, par des raisonnements fort convaincants, que la quantification sur des personnages de fiction est nécessaire. Il faut donc en affirmer l'existence - en vertu des liens entre l'existence et la quantification, étudiés dans la Section III de ce Livre-; et, si nous acceptons une notion univoque de l'exister, nous affirmerons l'existence de ces personnages tout comme (dans le même sens où) nous l'affirmons des objets physiques et de leurs propriétés. En particulier, van Inwagen montre que les paraphrases concevables qui permettent d'éliminer les personnages de fiction comme des valeurs des variables quantifiées sont telles que des relations d'entraînement ou d'implication entre différentes phrases de la critique littéraire cessent d'être valides, alors que leur validité est intuitivement reconnue par tout un chacun.

Van Inwagen pense que sa conception de la nature des personnages de fiction permet de répondre aux critiques adressées à tous ceux qui en affirment l'existence. On peut dire qu'il n'y a eu personne qui ait possédé toutes les propriétés qu'on attribue à un personnage fictif donné quelconque, comme vivre à tel endroit, porter tel ou tel nom, s'adonner à de tels plaisirs, etc. Mais van Inwagen pense que ces personnages ne possèdent pas de telles propriétés, car ce ne sont pas des hommes en chair et en os : ce sont seulement des créatures imaginaires, réelles certes, mais non pas humaines, ni mammifères, ni animaux, mais autre chose différente de tout cela. C'est pourquoi, parlant de Mrs. Gamp, il dit (ibid. p. 305) :

If she shares any properties with you and me, they are "high-category" properties like existence, self-identity, and non-identity with any natural number.

Mais ceci est inacceptable. Si le meinongien (ou hartmannien) reconnaissait aux personnages de fiction la possession de propriétés quidditatives partagées avec les personnages non fictifs, il avait certainement raison de le faire. Là où il avait tort c'est lorsqu'il niait que ces personnages de fiction possèdent l'existence - ou la réalité - dans le même sens (pas dans le même degré) que la possèdent Makarios ou l'archipel de Samoa. Van Inwagen redresse cette erreur, mais sacrifie leur possession de propriétés quidditatives. Le remède est pourtant encore pire. Il condamne à la condition de faussetés littérales presque toutes les affirmations de la critique littéraire. Que des paraphrases soient possibles comme celles que propose van Inwagen nul ne le conteste, mais une théorie qui impose la nécessité de telles paraphrases introduit des complications encombrantes et contre-intuitives. Les contextes mixtes posent des problèmes encore plus difficiles à cette théorie. L'identité d'un personnage dans un roman et ce même personnage dans une oeuvre de critique littéraire sur le roman serait sujette à caution; ou, plus exactement, elle serait inexistante. (Les phrases des romans, pour van Inwagen, ne portent sur rien; elles ne seraient pas employées pour véhiculer des assertions). Cette non-identité pose, d'ailleurs, un délicat problème pour les paraphrases proposées par van Inwagen, lequel soutient (ibid., p. 307 n.) que 'a creature of fiction may be referred to by what is (loosely speaking)

"the name it has in the story". Mais, pour lâche que puisse être cette façon de parler, on voit mal comment on peut faire référence par le pronom 'it' à quelque chose qui n'existe = point dans le récit, du moins au sens propre, puisque chaque phrase du récit qui dit d'un personnage qu'il existe est une phrase sans valeur de vérité. (Van Inwagen admet que les personnages existent dans le récit, mais il faut croire qu'il em ploie l'expression "dans le récit" dans un sens impropre, com me une expression qui doit être paraphrasée).

Le plus grave défaut de cette approche c'est qu'il y a, d'après elle, des énoncés sans valeur de vérité : ceux qui constituent les ouvrages de fiction.

Enfin, un désavantage supplémentaire de cette théorie c'est qu'il faudrait pratiquer une discrimination vis-à-vis des propriétés que le romancier assigne (ascribes) à ses personnages : pour ce qui est de la presque totalité d'en tre elles, il faut nier que le personnage en question les pos sède; mais pour ce qui est de quelques rares propriétés, y com pris l'existence, que le romancier attribue à ses personnages, il faudrait dire, au contraire, que les personnages en ques-- tion la possèdent effectivement. Et cette disparité constitue sans doute une anomalie.

Chapitre 8.- CONNAISSANCE ET JUSTIFICATION

§1.- Avant d'aborder le problème du critère de vérité -ce que nous ferons aux chapitres suivants-, examinons, dans ce chapi tre, le rapport entre le critère de vérité et la notion de con naissance. La définition de la connaissance comme une croyan ce vraie d'un genre particulier et le fait que nos stratégies épistémiques visent à obtenir précisément de la connaissance= ont conduit certains -p.ex. G. Harman- à ne pas se conten ter de simples critères de vérité, mais à exiger des critères plus forts, des critères de connaissance (où 'connaissance' est == pris en ce sens renforcé). Pour notre part, nous nous conten tons de très bon gré de posséder des critères de vérité, car, puisque nous définissons la connaissance comme opinion vraie, il suffit d'avoir atteint l'opinion vraie pour avoir la con-- naissance. L'importance de cela est immense : si ce que l'on poursuit c'est seulement la vérité, alors tout critère de véri té pourra s'appuyer sur ce qu'on connaît déjà : nous aurons = ainsi une critériologie naturaliste où, quoiqu'aucune vérité= en particulier ne soit index sui, l'ensemble des vérités sera index sui (ou, plus exactement, il contiendra l'économie de la justification aléthique de ses membres). Cette notion se= rait vouée à l'échec si nous avions une notion plus forte de la connaissance.

Une des raisons qui, à nos yeux, militent en faveur de la notion de connaissance comme simple opinion vraie, même si elle n'est pas justifiée, c'est que croire une chose (au = sens d'en être convaincu, non pas au sens d'incliner à penser qu'elle est vraie) c'est croire qu'on la sait. En effet : si quelqu'un me demande si l'Aconcagua est une montagne et que je lui répons : je le crois, mais je ne crois pas le savoir, mon interlocuteur serait décontenancé, pour dire le moins. De mê me, si quelqu'un croit que le sucre de canne est meilleur pour la santé que celui de betterave, il est contradictoire de di= re qu'il le croit sans croire qu'il le sait (il se peut que ce soit vrai, parce qu'il se peut qu'il le croie sans le croire).

Or, si croire que p c'est croire qu'on sait que p, et que 'x sait que p' équivaut à 'x croit que p, et p, et x a de bons motifs pour le croire', alors croire que p c'est croire que : 1) on croit que p; 2) p; 3) on a de bons motifs pour croire que p. Mais ceci est faux, car on peut croire une chose sans croire aucune conjonction dont un membre conjonctif = soit qu'on a de bons motifs pour le croire. Dès lors, (3) est de trop dans la définition de la connaissance.

Une chose qu'on pourrait rétorquer -outre le rejet de l'identité croire = croire que l'on sait, identité que nous avons défendue au chap. 2- c'est que parfois on entend des affirmations comme : 'avant je croyais cela, maintenant je le sais'; ou bien : 'Untel croit cela, mais moi je le sais'. Oui on entend parfois de semblables affirmations; mais le sens de 'croire' dans de telles phrases doit être celui de 'incliner à penser' (du moins dans le premier exemple; quant au second = -un peu frivole, il est vrai-, peut-être utilise-t-il quelque notion plus forte de savoir; mais, s'il en est ainsi, notre = sentiment c'est qu'il ne s'agit pas du sens courant du mot).

§2.- On a soutenu que la croyance vraie n'est pas forcément = connaissance, puisqu'elle peut être due au hasard ou à des coïncidences. Colomb ne savait pas qu'il toucherait terre avant = que trois mois ne se fussent écoulés depuis le début de son = voyage, même s'il le croyait, car ce qui pouvait lui permettre d'énoncer cette conclusion vraie c'est une fausse prémisse sur le diamètre de la Terre, non pas la prémisse vraie de = l'existence de terres émergées entre l'Asie et l'Europe au milieu de l'Océan. Pourtant, dans de tels cas on dit très souvent que quelqu'un savait ce qu'il croyait être vrai et quise trouvait être vrai, même s'il est parvenu à cette conclusion = par la voie de l'erreur. Le cas est différent, bien entendu, lorsqu'on se borne à émettre, sans y ajouter foi, une simple = hypothèse, et que l'on tombe sur un fait vrai.

Dans cet ordre de considérations puristes, G. Dicker (D:8, p. 168) affirme que, si une personne perçoit qu'un objet est rouge et si, effectivement, il l'est, mais en même temps = elle a perçu l'objet sous l'effet d'une lumière rouge qui aurait fait apparaître comme rouge n'importe quel objet, alors = la personne en question ne sait pas que l'objet est rouge. Et pourquoi pas? Même si c'est une coïncidence ce qui lui a permis de le savoir, le fait est qu'elle le sait, puisqu'elle le croit et qu'elle ne se trompe pas.

Mais l'exemple de Christophe Colomb et l'exemple de la lampe rouge recèlent quelque chose de plus profond : l'idée comme quoi savoir que p c'est se trouver dans une relation doxastique avec p qui ne relève d'aucune coïncidence. Cette exclusion de la coïncidence est même ce qu'il y a de plus important dans l'arrière-fond de la notion de connaissance comme = croyance vraie justifiée.

En effet : en vertu de quoi demande-t-on que toute = connaissance soit justifiée? Le motif allégué est celui-ci : une croyance vraie non justifiée est une croyance qui se trouve être vraie comme par hasard. Que cette croyance soit, à son tour, un événement déterminé par une cause et inséré dans l'ordre nécessaire de détermination de la nature n'empêche pas que c'est par rencontre que la croyance se trouve être vraie. Le hasard dont il s'agit ici consiste en ceci, que deux faits -qui, par ailleurs, peuvent être insérés dans une même chaîne

générale de détermination causale- ne soient pas directement= liés par une loi nécessaire de détermination causale qui les fasse correspondre l'un à l'autre, si ce n'est précisément par le biais de la chaîne causale générale d'où ils feraient peut être partie tous les deux.

Par conséquent, l'absence de justification ne serait pas forcément le fait que la croyance fût fortuite, mais le fait qu'elle n'ait rien à voir avec son objet, qu'elle soit = une coïncidence.

Seulement, si la croyance n'est pas fortuite, si elle fait partie de l'ordre causal de la nature, alors, même si prima facie elle semble être une coïncidence, on pourra quand même -de iure, sino de facto- trouver une loi reliant -par une= nécessité physique, à tout le moins- l'objet de la croyance et la croyance; et, en ce sens, le prétendu hasard sera seulement un lien nécessaire plus compliqué ou n'apparaissant pas au = premier abord.

On paraît ainsi se trouver devant l'option suivante: ou bien on pense qu'il y a une véritable contingence physique dans le réel (dans certains événements) et qu'une croyance est justifiée seulement si elle échappe à cette contingence (et = alors la différence entre croyances justifiées et non justifiées pourra être sauvegardée), ou bien on renforce autrement le lien qui doit relier l'objet et la croyance en lui pour = qu'il y ait de la justification, ou bien, enfin, on se résigne à l'idée que toute croyance est justifiée.

La deuxième option est, en ce moment, fort en vogue, et elle se manifeste dans les théories causales de la justification : une croyance serait justifiée si, non seulement elle est reliée par un lien physiquement nécessaire à son objet, = mais si ce lien est une causation de la croyance par l'objet= (ceci est seulement une formulation grosso modo et en première approximation). Pour notre part, nous trouvons banale une telle restriction, puisqu'à notre avis toute croyance est déterminée par son objet : croire un fait c'est avoir dans la conscience l'objet présent par lui-même, c-à-d présent lui-même. (Que cette présence de l'objet ait été causée par tel ou tel événement ou conjonction d'événements, cela est une autre affaire qui ne nous concerne pas ici).

Quoi qu'il en soit, il y a quelque chose qui est commun à la première et à la deuxième des trois options alternatives envisagées : soutenir qu'une croyance ne peut être justifiée que si elle n'est pas due au hasard. Ceci est obvie = dans le cas de la première option, puisque ce serait seulement par l'exclusion de contingence qu'une croyance serait justifiée. Quant à la deuxième option, elle exige plus, elle exige une connexion causale directe entre l'objet et la croyance; mais, bien entendu, cette connexion, pour être une causation, doit être un lien nécessaire, si bien que l'effet -la croyance- doit échapper à la contingence.

Unger et Dicker semblent se rallier à la première option. Pour Peter Unger (U:1), la justification requise par la connaissance consiste précisément en ceci, que ce ne soit point accidentellement que le connaisseur putatif possède la croyance vraie en question. Pour Dicker aussi (D:8, p. 171) 'one = cannot know something if one is right about it merely by coincidence, luck or accident' et 'If it is even somewhat accidental that S is right about its being the case that p, then= S does not know that p!'. On pourrait dire, ainsi, que Fleming

à la suite de ses premières découvertes dues à la chance (même si cette chance était possible seulement grâce à des décennies de travail opiniâtre de laboratoire) ne savait pas encore que certains micro-organismes peuvent être utilisés pour combattre d'autres nuisibles à la santé humaine; mais que, par la suite, lorsque ses expériences furent systématisées, répétées régulièrement selon un plan pré-conçu, d'où le hasard était absent, sa croyance vraie devint du savoir.

Mais il est instructif de méditer sur les résultats auxquels on aboutit en se laissant glisser par cette pente savonneuse. Si, lorsqu'on est arrivé à une conclusion vraie grâce au concours de circonstances fortuites, on ne la connaît pas, alors, puisque -selon cette option- pour les hommes ce serait toujours une question de chance et de coïncidence le fait de se trouver dans un état permettant de faire, dans l'ordre nécessaire et d'une manière planifiée, les pas qui mènent au but cognitif proposé et prévu d'avance (autrement dit : puisque ce serait par hasard qu'une croyance particulière ne fût pas due au hasard, dès lors que, si le hasard existe réellement, alors que tel événement échappe au hasard est quelque chose de contingent, donc dû au hasard), il s'ensuit que l'homme n'aurait jamais de la connaissance.

Cette première option semble donc vouée à l'échec. L'option causaliste a plus de chances de réussir, car elle n'a pas besoin d'affirmer qu'il y a de la contingence physique. Mais nous avons déjà indiqué pourquoi nous la trouvons aussi insatisfaisante : il y a toujours un lien direct et nécessaire entre la croyance et son objet, le lien le plus direct puisque la croyance est une présence de l'objet dans le sujet.

Comme nous ne voulons pas non plus conclure que l'expression 'croyance justifiée' est un pléonisme, nous devons rejeter une présupposition générale sur laquelle repose l'option entre ces trois alternatives : la présupposition comme quoi, en quelque sens que ce soit, la croyance non justifiée est une croyance comme par raccroc ou par rencontre, ce qui ne serait pas le cas de la croyance justifiée. Mais, si la différence entre croyance justifiée et croyance non justifiée n'a rien à voir avec cette dichotomie du contingent et du nécessaire, alors échoue le motif invoqué usuellement pour incorporer le réquisit de justification à la notion de connaissance, à savoir : ne pas attribuer le titre de connaissance aux croyances qui, par rencontre, se trouvent être vraies, mais qui auraient pu ne pas l'être.

On pourrait rétorquer que, dans toute cette discussion, il y a une méprise : le trait de la croyance non justifiée ne serait pas de ne pas être nécessaire, mais d'être arbitraire ou non planifiée (cf. notre exemple concernant Fleming). Aussi le propre -selon ce point de vue- de la croyance justifiée serait-ce, non pas d'être nécessaire, ni non plus d'être causée par l'objet, mais d'être le fruit d'un travail d'enquête planifié, de relever de méthodes que le sujet s'est données librement et délibérément.. Mais cette conception n'est pas convaincante. Il y a des méthodes justes et des méthodes erronées; celles-ci ne justifient pas. A cela on pourrait certes répondre que le fait qu'une croyance soit le fruit d'un travail planifié, est une condition nécessaire, non suffisante. Mais, quoi qu'il en soit, il est de fait qu'une découverte, si due au hasard qu'elle soit, donne de la connaissance, et ce de l'avis même de la plupart de ceux qui n'admettent pas

comme connaissance une croyance vraie quelconque. Au demeurant, la différence entre ce qu'on a appris selon un plan préconçu et ce qu'on a appris autrement est toute relative: est-ce selon un plan préconçu qu'un élève apprend certains faits historiques, alors qu'il ne parvient pas à apprendre d'autres? Le fait de n'avoir pas atteint une croyance vraie selon un plan ne paraît point constituer un motif valable pour refuser le titre de connaissance à la croyance vraie, ni même pour lui refuser le titre de croyance justifiée.

§3.- La définition de la connaissance comme croyance vraie justifiée a amené des discussions sans fin, peu profitables, sur la nature et le degré de la justification requise pour qu'il y ait de la connaissance. Si l'on retranche de la définition de connaissance le réquisit de justification, les choses sont simplifiées. On pourra poursuivre la discussion sur la notion de justification, sur la justification objective et la justification subjective, sur la valeur justificatrice de tel ou tel type de données ou apparences, etc. Mais ces discussions cesseront de concerner les réquisits de la connaissance et porteront seulement sur les bonnes méthodes qui permettent d'atteindre des croyances vraies, i.e. des connaissances.

En effet : un des désavantages de la définition de la connaissance comme croyance vraie justifiée c'est que, puis que le but de toute stratégie épistémique c'est d'atteindre de la connaissance, ce but sera d'atteindre de la croyance vraie justifiée; or ceci est presque grotesque : la justification est un moyen pour convaincre les autres et se convaincre soi-même que la croyance est vraie, pas du tout une fin autonome ni même la composante autonome d'une fin globale unitaire. Si l'on veut des croyances justifiées c'est que la justification est la voie de la croyance vraie, pas du tout comme un surplus, en sus de la croyance vraie. Cela a été bien compris par Alvin I. Goldman; qui dit (G:37, p. 321) :

... it is doubtful that justifiedness is the final end of cognition... This suggests the more plausible view that justifiedness has value only because of its conduciveness to truth.

Toutefois, on peut nous faire remarquer que, même si la connaissance est la croyance vraie et que nous visons, en fin de compte, seulement à avoir des croyances vraies comme but de notre entreprise cognitive, dès lors que, normalement, en justifiant une croyance nous y croyons davantage, notre degré soit de connaissance, soit, à tout le moins, de croyance au fait que nous connaissons peut augmenter par une démarche justificatrice.

Nous acceptons volontiers la remarque, qui est fort juste et importante. Mais cela prouve seulement que ce que nous voulons en dernier ressort c'est d'avoir le plus grand degré de croyance au vrai.

Il serait, par contre, inexact de dire que notre seul but est la vérité : notre but c'est de croire la vérité (et, bien entendu, de ne croire que la vérité, i.e. ne croire foncièrement que ce qui soit foncièrement vrai). C'est pourquoi nous avons dessein de justifier toute connaissance, y compris ce que nous savions déjà avant d'entreprendre une démarche justificatrice quelconque, car en le justifiant nous augmentons notre croyance au vrai. Mais le but n'est pas la justification, mais la croyance augmentée au vrai qu'elle permet d'atteindre. Aussi pouvons-nous nous contenter de critè-

res de vérité, c-à-d de croyance vraie, sans ambitionner rien de plus.

§4.- Depuis la parution, en 1963, d'un article fort commenté d'E. Gettier (G:15), on a renforcé encore plus les conditions requises pour considérer comme de la connaissance une croyance vraie. Williams (W:7, p. 249) indique à ce propos :

Gettier's basic idea was that a person can make a warranted inference to a belief that happens to be true, even though its truth has nothing to do with the premises from which it is inferred.

Mais, si nous acceptons une logique non relevante, ce type de contre-exemples ne devrait pas nous inquiéter outre mesure. Peu importe d'où je tiens que p, pourvu que je le sois effectivement et que 'p' soit une phrase vraie. A moins, précisément, qu'au lieu de rechercher simplement de la connaissance, je ne sois en train de poursuivre la justification cognitive; mais alors les contre-exemples cessent de l'être, car, s'il est justifié de tirer la conclusion en question, à quoi bon se faire d'inutiles soucis? A moins que précisément il ne soit pas justifié de conclure de la sorte; mais ceci prouve seulement qu'il faut bien choisir le critère de justification.

§5.- C. Lowy pense qu'une personne est justifiée à croire vraie une proposition (L:20, p. 106) 'when no more can reasonably be expected of him with respect to finding out whether the proposition is true'. Si ceci était vrai, y aurait-il quelqu'un qui fût justifié à croire quelque chose? Peut-on dire qu'on a tout fait (tout ce qui peut être raisonnablement espéré) pour découvrir dans quelle mesure une phrase est vraie ou fausse? A notre avis, toute confirmation humaine peut être surpassée par un degré plus grand de confirmation.

Supposons que je prouve un groupe de faits à partir d'autres, et vice versa. J'aurai une pleine justification pour croire à n'importe lequel de ces faits -si les faits sur lesquels je me suis basé tout d'abord étaient bien des faits auxquels je croyais-. Est-ce à dire que rien ne peut désormais augmenter ma certitude? Si, car, si j'applique toutes les règles de justification aléthique que l'on étudiera au chapitre 12, j'arriverai à des systèmes de plus en plus larges, de plus en plus satisfaisants; et prouver, à l'intérieur de ces nouveaux systèmes, la vérité de faits préalablement connus augmentera sans doute ma certitude, ma certitude que ces faits sont vrais. C'est pourquoi la tâche de s'assurer qu'un fait que l'on connaît est vrai est une tâche infinie et inexhaustible, et ce même pour les vérités les plus banales. Il est même probable que l'homme ne puisse avoir aucune certitude absolue, si bien que tout degré de croyance -de conviction- est susceptible d'augmenter par de nouvelles démarches justificatrices. Ce n'est pas à dire que tout degré de connaissance puisse augmenter. Il se peut que je croie que p dans une mesure supérieure à /p/ -c-à-d au degré de vérité du fait que p-; dans ce cas, mon degré de connaissance ne pourra plus augmenter; mais ma conviction -ma croyance- du fait que p, ou -ce qui revient au même- du fait que je sais que p, peut et doit augmenter de plus en plus.

Reconnaître cela n'est pas du tout adopter une position sceptique : je puis savoir, même si pour savoir il faut être sûr et certain; et même si -comme nous le croyons- être sûr c'est être plutôt convaincu, car, entre le simple fait =

d'être plutôt convaincu et celui d'être infiniment convaincu, la distance est infinie; et entre le fait d'être infiniment convaincu et être entièrement convaincu, il y a encore un bond à faire. Peut-être ne sommes-nous jamais infiniment sûrs de rien. Et sans doute n'avons-nous jamais fait tout notre possible. Nous pouvons toujours, ou presque toujours, continuer de faire.

Demander, pour délivrer un certificat de justification doxastique, que quelqu'un ait fait tout son possible (tout ce qu'il est raisonnable d'espérer) pour découvrir la vérité d'une phrase conduirait à un refus général de justifier les croyances de qui que ce fût. Mais, si aucune croyance n'est justifiée, la croyance comme quoi aucune croyance n'est justifiée n'est pas justifiée. Dès lors, la thèse de Lowy n'est pas justifiée; elle est injuste.

§6.- Le problème de l'indéfaisabilité de la justification qui doit étayer une connaissance quelconque est énoncé comme suit par M. Swain (S:23, pp. 235-6) :

One currently popular account of knowledge incorporates the notion of defeasible justification. According to this account, knowledge is undefeasible justified true belief. ... When a person has justifying reasons for believing something, there will almost always be some additional evidence that he does not possess. Sometimes a fragment of this unpossessed evidence is such that if that person came to have that fragment as evidence, his belief ... would no longer be justified. Let us call any fragment of unpossessed evidence which has this characteristic undermining evidence. (...) all defeating counterevidence is undermining, but not all undermining counterevidence serves to defeat.

Sur la base de ces distinguos, Swain échafaude une notion de connaissance d'une complexité ahurissante que nous ne nous proposons pas d'analyser ici. Le problème est autrement plus simple pour nous, puisque non seulement la défaisabilité, mais même la justification est un surplus point indispensable pour qu'une connaissance soit réellement telle. Au demeurant, nous rejetons complètement l'idée comme quoi il y aurait des évidences telles que certaines personnes qui croient avec justification quelque chose perdraient leur justification s'ils parvenaient à posséder ces évidences. Tous les exemples qui ont été, à notre connaissance, invoqués en ce sens sont impuissants à prouver une pareille conclusion; très souvent, la justification prétendument défaite n'existait pas du tout; d'autres fois, cette justification et la vérité de la conclusion persistent, même si la négation de la conclusion est, elle aussi, vraie, et partant même s'il y a aussi de bons motifs pour nier la conclusion.

A notre avis donc non seulement toute justification est indéfaisable, mais toute connaissance est indéfaisable, en ce sens que, si une croyance est de la connaissance, pendant que la croyance durera ce sera de la connaissance (à moins que l'objet de la croyance ne cesse d'être vrai; mais dans ce cas probablement la croyance cesse d'être la même). Toutefois il ne faut pas confondre avec l'indéfaisabilité de la connaissance ou de la justification aléthique l'indubitabilité de facto. Une personne peut douter de ce qu'elle sait, que ce soit sur la base de nouvelles données ou pour une autre raison. On peut ignorer ou oublier qu'on a une justification aléthique =

pour croire quelque chose. Mais cela constitue un tout autre problème. Ce qui a été une fois plausible demeure toujours plausible. Mais, si toute connaissance est indéfaisable, il ne s'ensuit point -comme d'aucuns l'ont cru à tort- que lorsque quelqu'un sait quelque chose, il puisse écarter à tout jamais quelque nouvelle évidence que ce soit concernant ce qu'il sait, car il renoncerait par là à une augmentation -toujours- souhaitable- de sa conviction dans le fait qu'il sait ce qu'il sait.

Cette question de l'indéfaisabilité a été soulevée = aussi autour de la logique épistémique de Hintikka. Pour celui-ci, la connaissance est indéfaisable : si je sais que p, alors j'ai le droit de négliger, en ce qui concerne le fait = que p, n'importe quelle information ou évidence future.

Apostel (A:9, p. 13) critique sévèrement cette opinion : dans tout domaine synthétique /Apostel paraît accepter provisoirement ici la dichotomie analytique/synthétique, qu'il critiquera durement par la suite; cf. *ibid.* p. 272/ il serait alors impossible de connaître que l'on connaît; aucune situation ne nous donne le droit de négliger à tout jamais toute = nouvelle information qui pourrait nous parvenir sur la matière.

A nos yeux, cette critique d'Apostel contient un = point essentiel où elle est correcte (et ce d'autant qu'une = connaissance peut ne pas être justifiée). En effet : même = lorsqu'on possède effectivement une justification, rien n'autorise à écarter toute évidence ultérieure pertinente, car la connaissance d'un fait vrai peut augmenter par l'augmentation du degré de croyance dans ce fait, et cette augmentation peut être occasionnée par un accroissement de l'évidence qui l'étaye. Fort probablement, aucune personne humaine n'est à ce point convaincue d'un fait qu'elle ne puisse pas en être = encore plus convaincue. On peut apprendre ce que l'on sait, on peut se convaincre de la vérité de ce que l'on croit déjà = être vrai, car le savoir et la conviction sont susceptibles = d'une infinité de degrés. Et, si je crois que p, alors, au lieu de récuser toute nouvelle évidence ou information à propos de p, je dois, au contraire, rechercher plus de données = et plus d'arguments pour prouver que p est vrai, afin d'augmenter ma propre conviction; je dois le faire avec confiance, convaincu comme je suis qu'il est vrai que p.

Or cette obligatorité d'une démarche incessante = pour augmenter le degré de sa propre conviction à propos de ce que l'on sait n'a rien à voir avec l'idée comme quoi l'on doit remettre en question ou soumettre à l'épreuve d'une re-confirmation ce que l'on sait, lorsqu'il s'agit d'un savoir portant sur le réel, idée que nous avons critiquée dans la Section I de ce Livre. Toutefois -et c'est en quoi nous nous écartons= de la conception d'Apostel et nous rallions à celle de Hintikka-, à l'endroit cité Apostel, confondant apparemment ces deux choses-là, absolument distinctes, suggère que la connaissance est défaisable. Autrement dit : Hintikka a eu raison de penser que celui qui sait que p a le droit de garder toujours son opinion juste sur p; il a eu tort en pensant qu'il a le droit de négliger toute nouvelle donnée ou évidence à propos de p. = Or la raison pour laquelle celui qui sait que p doit tenir = compte de nouvelles évidences en faveur de p c'est que, en faisant cela, il augmentera sa conviction du fait qu'il sait que p.

§7.- Si l'on restreint la notion de justification doxastique,

par l'imposition de contraintes excessives, cette notion sera inapplicable à la plupart des connaissances. Pour éviter cela d'aucuns acceptent, toujours sur la base de la notion de connaissance comme croyance vraie justifiée, une notion de justification qui permette l'acceptation de connaissances corrigéables. Or D. Odegard (cf. O:3) critique une série de positions -comme celles de G. Harman, P. Unger et R. Ackermann-, qui admettent pour ladite raison la corrigéabilité de la connaissance, c-à-d qui soutiennent que, si la connaissance devait s'appuyer sur des données suffisamment fortes pour discréditer == d'avance toute nouvelle évidence susceptible de les infirmer, alors nous n'aurions jamais de la connaissance. Odegard soutient que les données que possède un connaisseur doivent être suffisamment fortes pour qu'il soit justifié d'affirmer que = des contre-données ne surgiront pas et que l'assertion par la quelle on exprime l'état de choses découvert ou connu ne devra pas être corrigée; mais ces données n'ont pas besoin d'être == telles qu'elles justifient une proclamation plus forte, à savoir qu'il est impossible que de telles contre-données apparaissent; autrement dit : l'évidence que possède le connaisseur peut ne pas être assez forte pour justifier son affirmation comme quoi cette même évidence est suffisamment forte = pour que la croyance vraie qu'elles fondent soit une connaissance.

Mais tout cela est peu éclairant et d'un intérêt = exigü. Tout se ramène à une question terminologique sur ce qu'on est prêt à appeler 'connaissance'. Le point de vue = d'Odegard comporte le désavantage suivant : on peut savoir = quelque chose sans savoir qu'on la sait, tout en étant sûr == qu'on la sait; l'évidence qu'on possède peut justifier la connaissance effective et l'affirmation que les choses se passent ainsi, sans nullement justifier la connaissance de la connaissance ni partant l'affirmation comme quoi l'on sait que les = choses se passent ainsi. Mais Odegard ne manque pas d'arguments pour montrer que, si l'on inclut le réquisit de justification dans la notion de connaissance, toute autre articulation du degré et nature de la justification exigée entraînera des difficultés insurmontables; à moins que, toute en admettant la nécessité d'une justification, on n'étende cette dernière notion au point d'admettre que le simple fait de croire, plus ou moins fermement, que les choses se passent ainsi constitue une justification de l'opinion. Mais alors le réquisit devient superflu.

§8.- La différence essentielle entre les conclusions qui découlent de la définition de la connaissance comme croyance = vraie justifiée et notre définition comme croyance vraie = tout court c'est que nous pouvons justifier une croyance vraie par référence à une connaissance préalablement donnée, sans = être tenus de justifier préalablement cette connaissance pour la tenir pour une connaissance. Cette même connaissance peut être, par la suite, justifiée à son tour à partir de la = croyance vraie qui a été justifiée à partir d'elle. Cette justification en fera de la connaissance justifiée, non pas de la connaissance, ce qu'elle était déjà auparavant.

Autrement dit : notre définition de la connaissance comme simple croyance vraie nous permet d'avoir une épistémologie naturaliste et circulaire, étrangère aux épistémologies de rupture et de recommencement radical (c-à-d au criticisme = de tout bord: Descartes, Husserl, De Vries, etc.); elle nous permet de demeurer installés dans le corps de connaissances = -c-à-d de croyances vraies- que nous possédons et de fonder =

sur lui de nouvelles extensions, au lieu de songer à l'entreprise quichottesque et vouée à l'échec d'une fondation ou = justification préalable de ce corps.

Une objection peut cependant être énoncée contre = l'optimisme que nous éprouvons et qui est fondé sur le retranchement de la clause de justification de la notion de connaissance. Si une connaissance est une croyance vraie, alors, = pour que nous puissions nous installer si confortablement dans un corps de croyances, il faudra que ces croyances soient = vraies; or comment savons-nous qu'elles le sont, si elles ne sont pas justifiées? Mais, si nous ne savons pas qu'elles = sont vraies, de quoi nous sert la clause de vérité? Autant dire -conclurait notre objecteur- que la connaissance est de la croyance tout court, ce qui est absurde.

L'objection se fonde sur la nature rhétoriquement = évocatrice de la question : 'comment savez-vous (ou pouvez--vous savoir) que...?'. Cette question est, normalement, une = abréviation de celle-ci : 'Comment pouvez-vous justifier que = vous savez?'. Or on peut ignorer "comment on sait que p", = tout en sachant que p, et partant tout en sachant que l'on sait que p. Par conséquent, puisque pour nous installer dans un = corps de connaissances tout ce dont nous avons besoin c'est de savoir que ce sont des connaissances (et nous postulons, avec presque toute la tradition philosophique, que celui qui sait = sait qu'il sait, et ce dans la même mesure), nous pouvons nous y installer, quand bien même nous ignorerions comment nous sa = vons qu'elles le sont.

Autrement dit : si je sais que p, je sais que je = sais que p; dès lors, mon savoir que p me permet de justifier d'autres croyances, i.e. de conclure avec justification qu'el = les sont vraies, donc des connaissances, et ce quand bien mêm = me ma connaissance que p ne serait pas justifiée.

§9.- Dans ce paragraphe, nous introduirons notre propre notion de justification. Justifier une affirmation c'est alléguer un motif en vertu duquel l'affirmation peut être énoncée, i.e. un motif qui rend l'affirmation plausible, sinon certaine. Et qu'est-ce qu'un motif? Un motif pour affirmer p est une af = firmation plausible, d'où il suit, en vertu d'une règle ad = mise, qu'il est vrai que p.

Or, si la justification d'une affirmation c'est la mise en avant d'autres affirmations, on peut justifier une af = firmation seulement sur la base de certaines règles -comme = nous venons de le dire-. Mais il paraît que les règles elles mêmes ont besoin de justification. Aussi la démarche justifi = catrice dans l'économie épistémique est-elle double : d'un cō = té, il faut justifier les affirmations; d'autre part, il faut justifier les règles qui sont employées dans la justification de certaines affirmations à partir d'autres. Or qu'est-ce que justifier une règle? C'est aussi avancer un motif, mais non pas un motif tel que, en vertu d'une autre règle, la vérité = de la règle à justifier s'ensuive, car une règle ne peut pas = être (sententiellement) vraie; ce qu'on allègue c'est un motif en vertu duquel la règle est préservatrice de la vérité. On pourrait toutefois se demander s'il n'y a pas là un risque de régression à l'infini : si nous disposons d'une règle qui est préservatrice de la vérité et de motifs qui, en vertu de cette règle, cautionnent une affirmation, en ce cas, avant de passer à l'affirmation en question, il faudrait appliquer une règle disant que, si nous avons une situation pareille, l'af =

firmation à justifier est effectivement justifiée -et ainsi à l'infini-. Nous rompons cette régression en admettant la circularité.

(1) Si nous avons un ensemble de règles justificatrices R plus un ensemble de motifs M qui grâce à R justifient l'affirmation de p, alors p est justifié.

(1) n'est pas une règle, mais un principe de justification aléthique. Ce principe est justifié, non pas par recours à d'autres principes ou règles d'ordre supérieur, mais à des thèses justifiées par l'emploi du principe lui-même comme motif et aux règles appartenant à R. Comment le principe (1) permet-il d'appliquer les règles de R, comment peut-on donc procéder à un retranchement à partir de (1) plus certaines prémisses (à savoir : l'affirmation des motifs de M et de la possession des règles de R)? Nous le pouvons en vertu des règles de R. La circularité nous sauve donc de la régression à l'infini. Mais cette circularité est plus complexe qu'une suite circulaire de raisonnements (bien que nous acceptions aussi la légitimité d'une telle suite), car il s'agit de justifier des règles et non seulement des phrases; et justifier une règle n'est pas déduire. (Nous exposerons avec plus de détail ce problème de la justification aléthique dans les chapitres qui suivent).

§10.- E. Valberg (dans V:4) a signalé, à ce propos, une ambiguïté dans les questions du type : 'Pourquoi croyez-vous que p?'. Il distingue les cas où ce que l'on demande par là ce sont les motifs pour croire que p de ceux où l'on demande l'avis de l'interrogé sur la cause -ou la raison suffisante- du fait que p. A notre avis, il faut ajouter un troisième sens : celui des questions ayant la même forme et où ce que l'on demande c'est la cause de ce que l'interrogé croie que p. Or les motifs de croire et la cause de la croyance ne se confondent pas. Comme l'indique opportunément Valberg, les motifs de croire sont toujours des croyances, s'ils existent. Les motifs de croire que p sont les croyances d'où p est censé découler. Comprise dans le troisième sens, une question du type indiqué peut susciter une réponse montrant comment ou à partir de quoi on est parvenu à la conviction que p est vrai (p.ex. 'parce qu'on m'a inculqué cette idée depuis mon plus jeune âge'). Distinguer les motifs d'une croyance de ses causes est extrêmement important, car le problème de la justification épistémique ne concerne que les motifs. Ce qu'il faut c'est que les motifs soient plausibles et que la validité des règles employées soit plausible elle aussi, et que la croyance à justifier découle desdits motifs en vertu desdites règles.

Mais est-il certain que les motifs pour croire quelque chose sont toujours des croyances? Si quelqu'un perçoit que p, le fait de cette perception n'est-il pas un motif pour croire que p? Non, ce qui constitue son motif pour croire que p c'est sa double croyance qu'il perçoit que p et que, si quelqu'un perçoit que p, alors p.

La justification d'une croyance de quelqu'un c'est le fait que la personne qui croit ait des motifs vrais suffisants pour croire que p, que ces motifs soient vrais, et qu'il possède une règle pour engendrer p à partir desdits motifs. Or -comme nous venons de l'indiquer- les seuls motifs pour croire sont des croyances. La seule justification possible est inférentielle : une croyance est justifiée ssi elle est correctement déduite à partir de motifs vrais et conformément à une règle valable; elle est injustifiée autrement.

Ceci paraît nous conduire à la conclusion que toute justification est doublement relative : relative à une classe de prémisses et relative à une classe de règles d'inférence. = Mais cette double relativité n'est que relative : en un sens, une justification est absolue si les motifs et les règles en vertu desquels la justification se fait sont affirmés catégoriquement et se trouvent être, effectivement, vrais (les motifs) et valables (les règles). Toujours est-il qu'en un autre sens la relativisation demeure, tant que quelque motif invoqué ou quelque règle employée dans la justification n' pas été justifié(e) à son tour. En effet : si chaque pas d'une démarche = justificatrice est justifié, alors on peut dire, en tous les sens, que la conclusion voulue et justifiée d'une manière qui n'est plus assujettie à quelque relativisation que ce soit. = Mais cette justification de tous les maillons de la chaîne comporte non seulement la justification des motifs, mais aussi la justification des règles.

A voir les choses sous cet angle, l'induction elle-même ne peut être considérée que comme une certaine déduction. On déduit, à partir de certains énoncés d'observation et d'un principe d'induction, une conclusion. Ce principe d'induction peut être, à son tour, déduit à partir d'autres principes; on a avancé, pour obtenir cette justification, plusieurs principes alternatifs. On a déjoué chaque stratégie visant à justifier l'induction en montrant sa circularité. Mais, si nous sommes prêts à accepter la circularité, le principe d'induction peut être justifié. On peut obtenir, grâce à lui, une justification inductive de la logique même : les nombreux cas qui confirment celle-ci et l'inexistence de cas qui l'infirmement; plus le principe d'induction, entraînent la vérité des lois de logique (en vertu, certes, de quelque règle d'inférence logique, comme le MP, laquelle peut être ultérieurement justifiée à partir d'autres règles et lois de logique).

A l'objection qui consisterait à dire qu'une base inductive de la logique est beaucoup trop faible, car tout ce qu'elle donnerait c'est une simple plausibilité, nous répondons en disant que, non seulement nous avons rejeté la dichotomie certitude/plausibilité, mais que, d'après nous, tout ce qui est plausible est vrai. Quel meilleur motif pour affirmer une chose que le fait qu'elle soit plausible? Si ce que l'on nous dit c'est qu'une affirmation inductivement fondée paraît plausible sans qu'elle le soit forcément, nous répondrons ceci : Il est vrai qu'il peut paraître à quelqu'un qu'il est plausible que p, sans qu'il soit plausible que p; il se peut, p.ex., que p ne soit vrai qu'en quelque sorte, et que quelqu'un croie foncièrement que p, croyant ainsi que p est plausible, sans qu'en fait p soit plausible -si ce n'est en quelque sorte seulement-. Or l'induction ne donne pas une simple apparence de plausibilité : elle donne une véritable plausibilité. Il n'est pas seulement apparemment plausible que tous les tétrapodes ont des poumons : cela est positivement plausible. = Mais n'y a-t-il pas des conclusions erronées obtenues en vertu de certaines inductions? A cela nous répondons que, quand il y aurait effectivement des conclusions absolument fausses obtenues au moyen d'inductions, tout ce que cela prouverait c'est que nous ne sommes pas infaillibles (si ce n'est en quelque sorte seulement) et que nous pouvons nous tromper en explicitant les réquisits que doit remplir une induction pour être valable -pour être une authentique induction-. Nous pouvons aussi rappeler qu'une conception purement a priori ou in-

tuitiviste de la logique ne garantit point davantage notre infaillibilité dans ce domaine. Enfin, nous indiquerons qu'aucune conclusion d'une induction n'est superabsolument fausse. Aussi ne serons-nous jamais contraints de renoncer à une loi obtenue par voie inductive, mais, tout au plus, de l'affecter de quelque foncteur atténuatif de semi-assertion.

§11.- Dans une discussion sur le scepticisme, C. Fowler (F:9) soutient que le scepticisme ne peut pas être réfuté, mais que cela ne prouve pas qu'il soit faux que nous avons des connaissances. Le sceptique aurait raison s'il disait que nous ne savons pas que nous savons; il a tort s'il dit que nous ne savons rien; savoir n'entraînerait donc pas savoir qu'on sait. = Vouloir réfuter le scepticisme demanderait une pétition de principe. Mais Fowler ne prouve pas que la pétition de principe soit logiquement défectueuse. Pour notre part, nous préférons la pétition de principe plutôt que la renonciation à savoir qu'on sait. Car, si Fowler avait raison, nous ne saurions pas que nous sachions quoi que ce fût. Dès lors, que nous sachions quelque chose ou non, c'est quelque chose que nous ignorerions. Si Fowler avait raison, aucune théorie réaliste de la connaissance ne serait possible, car non seulement nous ne pourrions jamais justifier ou prouver que nous savons que nous savons, mais nous ne pourrions même pas le savoir.

Mais la circularité du raisonnement, nécessaire pour justifier notre affirmation comme quoi nous savons, ne l'est pas pour savoir que nous savons, car la connaissance n'a pas besoin, pour être connaissance, d'être justifiée. On sait que l'on sait ssi : 1) on croit que l'on sait; 2) on sait. Or quiconque croit, croit savoir. Dès lors, quiconque sait, sait qu'il sait. Par conséquent, un savoir du savoir est parfaitement possible sans justification, et le sceptique ne prouve même pas que nous ne sachions pas que nous savons.

Il n'empêche que nous voulons, non pas seulement savoir, et savoir que nous savons, mais le savoir d'une manière justifiée, afin d'en être aussi convaincus que possible, de posséder le plus haut degré possible de certitude à propos de notre connaissance. Or, si pour savoir qu'on sait il suffit de savoir, pour le savoir d'une manière justifiée il faut des preuves. Pour atteindre ce but nous proposerons dans les chapitres suivants une stratégie cohérentielle. Aucun raisonnement ne sera circulaire; mais une chaîne de raisonnements pourra être circulaire. Ce qui constitue une véritable pétition de principe dans le mauvais sens c'est un raisonnement circulaire, car un raisonnement circulaire n'augmente point la connaissance ni non plus la justification : on n'avance point on reste exactement au même point. Dans une chaîne circulaire de raisonnements - qui ne constitue pas une pétition de principe, en ce sens péjoratif de l'expression -, on avance, on se déplace, même si ce déplacement nous fait revenir sur le point de départ.

Ce qui garantit la connaissance c'est la connaissance même. Puisque la connaissance est un contact avec l'objet, puisqu'elle est la présence réelle de l'objet, en chair et en os, dans le sujet qui le connaît, ce contact immédiat est la meilleure garantie que l'on peut trouver. Est-ce à dire que toute justification est de trop et que la quête de critères adéquats de vérité doit être abandonnée? Au contraire : puis que la connaissance est auto-certificatrice, elle dégage d'elle-même certaines notes ou circonstances où elle s'est laissée appréhender (il serait plus exact de dire qu'elle a appréhen-

dé ou mieux : envahi le sujet) et où, par conséquent, on peut raisonnablement espérer que d'autres connaissances pourront être acquises de la même manière. Mais on justifie seulement une connaissance par une autre connaissance. La connaissance comme un tout contient toutes les instances certificatrices auxquelles on peut et on doit avoir recours pour justifier des connaissances.

Chapitre 9.- EST-IL BESOIN D'UN CRITERE DE VERITE?

§1.- Un des auteurs qui ont élucidé récemment le problème philosophique de la vérité, N. Rescher (dans R:14) distingue deux types de théories de la vérité : définitionnelles et critérielles. Les premières visent à saisir le sens du mot 'vérité', tandis que les secondes essayent de trouver des critères de vérité. Encore que les deux questions soient manifestement différentes dans une première approche, leur distinction demande une justification, attendu qu'on peut soutenir une conception sémantique qui lierait étroitement, voire identifierait, signification et critère de vérification ou d'application. Est-il légitime dans le cadre d'une sémantique vérificationniste de distinguer sens et critère de signification? Par ailleurs -et comme il a été montré dans la Section II de ce Livre- il paraît exclu que l'on puisse élaborer une sémantique vériconditionnelle -au sens courant du mot- qui ne débouche pas sur un vérificationnisme ou même sur une thèse plus forte que le vérificationnisme, à savoir que connaître le sens d'un mot implique connaître la valeur de vérité de toutes les phrases où ce mot figure. C'est pourquoi, si l'on tient à défendre une sémantique vériconditionnelle, la distinction entre le sens du mot 'vérité' et le critère de vérité doit être sérieusement mise en question (cf. en particulier ce qui a été dit dans la Section II à propos des thèses de Dummett).

C'est, à notre avis, une raison pour, sinon rejeter, du moins infléchir la conception vériconditionnelle du sens, car la différence entre critère de vérité et notion de vérité doit sûrement être sauvegardée. Cet infléchissement consiste -on s'en souviendra- à accepter que la connaissance d'un ensemble n'enveloppe ni n'entraîne savoir quels en sont les membres, encore moins dans quelle mesure ils le sont. Notre sémantique est référentielle. Connaître le sens d'un mot qui désigne un ensemble c'est connaître l'ensemble, non pas connaître quelles choses lui appartiennent (que ce soit dans le monde réel ou dans chacun des mondes possibles); ce n'est pas non plus avoir un procédé de décision pour déterminer le degré d'appartenance de chaque chose à l'ensemble. La preuve en est qu'on peut connaître le sens du mot 'vérité' sans savoir quelles choses sont vraies et quelles choses ne le sont pas, et sans être à même de décider, par quelque procédé que ce soit, quelles choses sont vraies et quelles choses sont fausses.

On a comparé la différence entre le problème du sens du mot 'vérité' et le problème du critère de vérité (R:14, pp. 1-2) à des distinctions courantes, p.ex. en chimie : différence entre la définition de l'or comme un élément métallique possédant tel poids atomique, et les procédés visant à déterminer si un morceau de matière est de l'or -solubilité dans l'aqua-regia, p.ex.-. On pourrait contester cette distinction. Après tout, nous pourrions très bien définir l'or comme ce qui se dissout dans l'aqua regia, si bien que la dualité semble--

rait disparaître. Il n'en est rien : tout test pour déterminer le poids, le nombre et la structure atomique propres à l'or deviendrait un test, un critère, pour savoir si une chose est de l'or ou non, i.e. pour savoir si cette chose-là est soluble dans l'aqua regia.

§2.- Rescher (R:14, pp. 3ss) a introduit une distinction entre deux types de critères de vérité : des critères cautionnants et des critères autorisants. Un critère cautionnant est un critère infaillible, tandis qu'un critère autorisant fournit tout au plus une réponse justifiée, mais est sujet à des indéterminations qui le rendent simplement approximatif. Un critère cautionnant est étroitement lié à la définition du mot désignant l'ensemble dont les membres sont à découvrir au moyen du critère.

Pour notre part, vu que nous ne croyons pas que la connaissance du sens d'un terme entraîne la possession d'un critère pour décider ce qui lui appartient, nous ne voyons aucun motif pour admettre qu'un critère cautionnant doive être lié à la connaissance du sens du mot (ou, si l'on veut, à la définition du mot). Quant aux critères non cautionnants, ce seraient des critères de plausibilité, non pas de vérité. Mais nous croyons que tout ce qui est plausible est vrai. Dès lors, le distinguo ne retiendra pas notre assentiment.

Rescher se trouve engagé dans une situation fort incomfortable : d'un côté, il tient à souligner qu'un critère autorisant n'est pas du tout un critère purement subjectif (face au point de vue de Popper dans P:11), mais un test épistémique intersubjectivement valable et, si on peut s'exprimer ainsi, fondé en raison. D'autre part, il est d'avis qu'un critère pareil ne fournit aucune garantie infrangible. Il pense en effet qu'un critère infaillible ou cautionnant ne peut pas être dissocié d'une question définitionnelle et que, par conséquent, en connaissant un pareil critère on n'apprend rien si ce n'est ce qu'on savait déjà en connaissant le sens du mot en question. Si la question du critère ne se laisse pas réduire à celle de la signification du mot, c'est -pense Rescher- que le problème critériologique englobe celui de critères autorisants.

Mais un critère non cautionnant est-il réellement un critère? On pourrait répondre en arguant de la structure des concepts ouverts dans plusieurs sciences. Bien des définitions employées dans la science empirique n'étant fixées que pour un ensemble de circonstances -par ailleurs mal précisées dans bien des cas-, comment pourrait-on alors demander des critères infaillibles? Ne pourra-t-on pas dans ce cas être contraint de conclure que les termes en question manquent de critères d'applicabilité?

Mais le problème est différent: un critère peut être indéterminé pour un large éventail de conditions non prévues -ssi la définition du terme dont il est le critère se trouve pareillement indéterminé. Et, à l'intérieur de la sphère où le critère marche, si limitée soit-elle, le critère peut être parfaitement cautionnant.

Au demeurant, la difficulté qu'éprouve Rescher à accepter des critères cautionnants qui élargissent notre connaissance au regard de celle que nous possédions en sachant simplement le sens d'un mot, cette difficulté-là disparaît si à la sémantique vériconditionnelle, dans son acception usuelle, nous substituons une sémantique référentielle, laquelle, tout en admettant quelque rapport entre la connaissance du référent

d'un mot et quelque connaissance concernant les couples ordonnés qui appartiennent à sa fonction caractéristique, ne vapas jusqu'à identifier la connaissance du référent au fait de savoir quels couples ordonnés appartiennent à sa fonction caractéristique. (Nous avons déjà vu dans le chap. 2 de cette Section quels rapports sont entérinés par Ad entre ces deux connaissances, qui demeurent nettement distinctes).

§3.- Le programme extensionaliste qui est à la base de notre orientation nous interdit de distinguer entre la classe des vérités, individuée par les membres qui la composent, et un attribut intensionnel être-vrai, individué différemment. Mais il serait tout à fait abusif de prétendre que sans une distinction pareille - donc sans adopter un point de vue intensionaliste - la différence entre le problème critériel et le problème définitionnel s'estompe, sous prétexte que, pour l'extensionaliste, connaître le sens du mot 'vrai' c'est connaître la classe des vérités. Connaître le sens du mot 'vérité', i.e. connaître la classe des vérités (c-à-d connaître l'existence, en vertu de l'équation être = être vrai; or l'existence est l'absolument réel) est une chose; savoir quelles sont les propositions vraies en est une autre. On peut connaître le sens du mot 'vérité' et manquer de tout critère de vérité.

Nous défendons donc l'idée comme quoi des critères de vérité sont possibles et nécessaires et nullement rendus superflus par la simple connaissance du sens du mot 'vérité', = c-à-d par la connaissance de l'absolument réel. Nous défendons aussi une critériologie constituée par des critères cautionnants, puisque - selon notre approche - tout ce qui est plausible est vrai.

§4.- Mais notre acceptation de la nécessité de critères cautionnants de vérité doit être soigneusement nuancée. Si par 'critère' on entend un procédé de décision, alors nous ne pouvons avoir aucun critère, ni cautionnant ni non cautionnant. Nous pouvons avoir des critères seulement dans un sens plus large - du mot, à savoir des procédés ou tests tels que, si une chose satisfait certaines conditions, alors c'est qu'elle possède la qualité qu'il s'agit d'attribuer - en l'occurrence la vérité-; mais, si elle ne les remplit pas, aucune décision n'est possible. Pourquoi cela? Eh bien! parce que des procédés de décision automatiques (dont l'application permettrait de répondre par oui ou par non à la question de savoir si une phrase est vraie) sont chimériques même en logique, puisque, selon le théorème de Church, un procédé de décision du calcul des prédicats est impossible. Ce théorème paraît s'appliquer non seulement à la logique classique mais aussi à d'autres logiques non classiques (Routley conjecture, il est vrai, que ce théorème ne s'applique pas à son propre système de logique dialectique). En tout cas, il s'applique sûrement à un système comme A, qui est syntaxiquement ouvert et, par suite et a fortiori, incomplet et incomplétable.

En dehors de la logique, tout critère pareil est encore plus manifestement exclu par nos limitations comme étants pensants finis. (Mais dans le domaine de la logique ce ne sont pas seulement nos limitations humaines qui nous empêchent d'accéder à un procédé de décision).

§5.- La solution proposée aux §§ 2 et 3 nous permet d'éviter d'autres moyens, rejetables à notre avis, pour sauver les deux distinctions : celle qu'il y a entre la question du sens et la question du critère, et celle qu'il y a entre les critères cau-

tionnants et les critères simplement autorisants. On pourrait proposer, p.ex., de faire le départ entre les propriétés nécessaires et les propriétés contingentes d'une chose quelconque. Ainsi l'or posséderait nécessairement un nombre, un poids et une structure atomiques déterminés; d'une manière contingente, il posséderait la solubilité dans l'aqua regia. Aussi la définition d'un terme engloberait-elle seulement les propriétés nécessaires de ses instances, tandis qu'un critère d'applicabilité pourrait tester une propriété contingente universellement possédée dans le monde réel par toutes les instances dudit terme. Néanmoins, nous n'admettons entre les propriétés nécessaires et les propriétés contingentes d'une chose qu'une différence de degré (de degré d'appartenance). La distinction modale ne peut pas servir de base à la distinction des problèmes définitionnel et critériel.

§6.- On pourrait penser que, puisque chaque corps de croyances est tel que chacun de ses membres est en quelque sorte vrai, tout critère de vérité est valable. Quand cela serait, on n'aurait pas la conclusion comme quoi tout critère de vérité est pareillement valable. Plus un corps de croyances est composé par des phrases (ou des propositions) vraies -et par des phrases qui soient davantage vraies-, et plus seront valables les critères de vérité qui se fondent sur lui pour avancer et entériner aléthiquement de nouvelles croyances.

Au surplus, il n'est pas vrai que tout critère de vérité soit valable. En effet : si toute croyance est, du moins en quelque sorte, vraie, si personne ne croit -à moins- que ce ne soit en quelque sorte seulement- un pur néant (c-à-d si personne ne pense comme vraie une phrase qui soit parfaitement co-référentielle de '0'), en revanche nous n'avons jamais dit que personne ne propose des critères qui ne soient pas valables (i.e. qui ne permettent pas d'atteindre la vérité). Car proposer n'est pas croire. Proposer c'est exécuter une action (ou, peut-être, énoncer le fait que celui qui propose veut que son interlocuteur mette à exécution ses instructions ou conseils).

Mais, dira-t-on, si quelqu'un propose un critère et qu'il est honnête, nous pouvons être sûrs qu'il croit que le critère permet d'atteindre la vérité. Et, puisqu'il le croit, cela doit être vrai, du moins en quelque sorte. Mais non! Il se peut que celui qui a proposé le critère croie seulement que le critère est tel qu'il permet d'atteindre la vérité, non pas que le critère permet d'atteindre la vérité. (Il faut rappeler la distinction de re / de dicto introduite au chap. 2 de cette Section, en un sens technique plus étroit que la dichotomie usuellement visée par ce couple d'appellatifs). Et, bien entendu, son expression verbale peut l'avoir trahi, par manque d'un langage suffisamment complexe et nuancé. Dès lors rien ne prouve que la quête d'un bon critère de vérité soit rendue oiseuse par notre logique doxastique; au contraire, tout indique que c'est seulement l'optimisme épistémologique qui inspire Ad qui permet d'avoir une épistémologie qui échappe aux traquenards du criticisme et du foundationalisme.

Chapitre 10.- FAIBLESSES DU FONDATIONALISME

§1.- Parmi toutes les stratégies critériologiques proposées, celle qui a paru la plus séduisante à bien des philosophes c'est le foundationalisme, seul capable, à première vue du moins,

d'étancher une soif de certitude infrangible.

Le foundationalisme est la théorie de la connaissance qui compte le plus de partisans dans la philosophie traditionnelle. Aristote est un foundationaliste; et, avec lui, sont foundationalistes tous les péripatéticiens. Les stoïciens semblent avoir une gnoséologie intermédiaire entre le foundationalisme et le cohérentialisme. Augustin inaugure un foundationalisme critique : arriver à des certitudes absolues, notae per se, à travers le doute.

Ces deux types de foundationalisme -respectivement = dogmatiste et criticiste- s'affrontent dans la philosophie moderne. En dépit de son cartésianisme, Malebranche est un foundationaliste dogmatiste. Leibniz et Spinoza sont aussi, dans une certaine mesure, des foundationalistes dogmatistes, mais = ils sont tous les deux des précurseurs du cohérentialisme, et Leibniz en particulier a présenté d'excellents arguments contre le foundationalisme cartésien, beaucoup plus éloigné que le sien du cohérentialisme. Locke, Berkeley, Hume sont des foundationalistes critiques. Fichte et surtout Schelling postulent en fait un foundationalisme dogmatique intuitiviste.

Husserl est un foundationaliste tout à tour dogmatique et critique. Les positivistes logiques du Cercle de Vienne, première étape, sont aussi des foundationalistes. La branche néo-suariste de la néo-scholastique (Descoqs, De Vries et beaucoup d'autres) et le "réalisme critique" en général sont des formes de foundationalisme critique.

§2.- L'attitude de Spinoza en ce qui concerne le problème du critère de vérité comporte des ambiguïtés qu'il vaut la peine d'analyser. Spinoza défend une variante très particulière du foundationalisme. Pour lui, chaque idée vraie étant idée de soi-même, elle est auto-certificatrice. Le critère de vérité c'est la vérité qui s'auto-avalise. Il est vrai que, sur ce point, il y a une différence entre le De Intellectus Emendatione, où cette auto-confirmation de l'idée vraie est postulée = d'emblée, et l'Ethique, où une déduction en est tentée (Prop. 43 du Livre II); cette déduction cependant ne fait que rendre plus manifeste le caractère, en soi évident, que possède = l'idée vraie de se présenter comme vraie et, de ce fait, de se corroborer elle-même. En effet : la Prop. 43 du Livre II dit explicitement que quiconque a une idée vraie ne peut pas mettre en doute la vérité de cette idée. Toutefois, Spinoza, soucieux de justifier la nécessité de cette déduction, introduit une distinction de raison entre le vrai et la norme du vrai.

Ainsi donc, nous savons d'un côté que l'idée vraie = est en même temps idée de soi-même et index sui; de l'autre qu'elle doit être justifiée par d'autres idées. Le premier = aspect de cette attitude duale de Spinoza dans le problème de la justification aléthique a été exprimé comme suit par Martial Guérault (G:31, p. 53) :

Or, il est de la nature de l'idée vraie, en tant qu'idée = de l'idée, savoir du savoir, certitude, etc., de se saisir de sa vérité comme telle, c-à-d de s'approfondir par la réflexion sur soi jusqu'en son fondement dernier et jusqu'à sa certitude absolue (certitude de sa certitude).

Il découlerait de là que chaque idée vraie est nota per se et que la déduction à partir d'un petit nombre d'axiomes joue un rôle secondaire, de simple exposition du système.

En fait, telle n'est pas complètement l'opinion de Spinoza, = qui pense que l'esprit des hommes, obscurci sous le poids d'erreurs et confusions, est incapable de voir la certitude de bien des idées qui en elles-mêmes sont très claires et distinctes, et doit procéder -du moins dans les premier et deuxième degrés de connaissance- d'une manière discursive, à partir d'un nombre réduit de vérités évidentes.

Nous avons déjà constaté la présence, chez Spinoza, de deux conceptions différentes du critère de vérité : 1) chaque idée vraie est son propre critère; 2) vis-à-vis des hommes vulgaires, seules certaines vérités retiennent le statut d'évidence, les autres devant être déduites à partir de ce nombre restreint. Mais il y a encore un troisième critère de vérité chez Spinoza, un critère cohérentiel : ce serait la cohérence du système qui constituerait la preuve de sa vérité. En effet : le monde réel est, pour Spinoza, le seul possible. = Tout monde irréel est un monde impossible. Or tout ce qui est impossible est contradictoire, car Spinoza pense, avec Leibniz, que toute nécessité logique découle du seul principe d'identité ou de non-contradiction; si Spinoza -précisons-le!- considère que tout monde irréel est impossible, ce n'est pas qu'il distingue, comme le fera Kant, une possibilité purement logique et une possibilité réelle, mais bien parce que les deux = coïncident, à son avis. Par conséquent, la non-contradiction est un critère de vérité. Commencez par où vous voudrez votre système : si les axiomes sont faux, tôt ou tard vous arriverez à une contradiction. Cependant, cette fibre cohérentialiste, clairement suggérée dans De Intellectus Emendatione et dans certaines lettres, n'a pas eu la prépondérance dans la = trame de l'épistémologie spinozienne, car l'auteur de l'Ethique abhorrait les démonstrations non génétiques ou par réduction à l'absurde et voulait avancer toujours du mieux notum per se au moins bien notum per se. En théorie de la connaissance comme en ontologie Spinoza n'eut pas, dans sa malheureuse courte vie, assez de temps pour synthétiser harmonieusement ses diverses intuitions.

§3.- Ces oscillations de Spinoza sont dignes d'intérêt et = pleines de signification pour notre propos. Car, à première vue, notre situation coïncide presque point par point avec celle du grand philosophe d'Amsterdam.

Comme Spinoza, nous croyons que la vérité est index sui, que, la connaissance étant la croyance vraie, tout critère de vérité doit reposer sur des croyances vraies préalablement acquises, c-à-d sur la base de la connaissance déjà possédée; nous pensons donc qu'il n'est point nécessaire d'avoir tout d'abord un critère de vérité pour justifier, à partir de lui et par lui, des connaissances; mais que, si critère de vérité il y a, celui-ci repose sur des vérités connues; et que c'est donc la vérité déjà connue qui a le premier mot et permet d'initier une entreprise quelconque de justification aléthique.

Comme Spinoza, nous pensons que le seul monde pleinement possible est le monde réel, et que tout monde non réel est impossible. Dès lors, tout ce qui est faux est impossible. Et, plus concrètement, tout ce qui est complètement faux est complètement impossible, donc absurde, donc surcontradictoire.

Voyons maintenant nos divergences d'avec la pensée spinozienne en cette question. (Cet examen constituera un excellent éclairage pour la tâche à aborder au chapitre suivant).

Tout d'abord, nous distinguons soigneusement la question du savoir et la question de la justification. Si on a présente à l'esprit une chose vraie, alors on sait qu'on l'a, i.e. on sait que l'on sait. Rien d'autre n'est nécessaire = pour savoir qu'on sait. Mais savoir que p n'est pas avoir connaissance justifiée du fait que p. Avoir une justification = pour affirmer un fait p c'est pouvoir invoquer un motif plausible différent de p qui, en vertu de règles admises et préservatrices de la vérité, entraîne p. C'est donc par définition que rien ne peut se justifier -cognitivement- par soi-même; aucune vérité n'est auto-justificatrice. Justifier est toujours justifier à partir de quelque motif et sur la base de quelque règle. D'où notre rejet du fondationalisme, qui pense que certaines vérités sont justifiées par elles-mêmes.

D'un autre côté, si nous acceptons la thèse spinozienne qui considère le monde réel comme le seul possible, ce la veut dire pour nous seulement que :

1) Tout monde irréel est peu ou prou impossible (non pas = que tout monde irréel soit absolument impossible). Le seul = monde pleinement possible c'est le réel.

2) Tout monde possible irréel est seulement un aspect, un angle, un point de vue à l'intérieur du monde réel; autrement dit -d'une manière plus exacte- ; un monde possible est une = fonction qui envoie chaque tenseur aléthique (i.e. chaque valeur de vérité, i.e. chaque chose) sur un sous-ensemble propre mais aussi infini de ses composantes aléthiques, sous-ensemble qui constitue un autre tenseur aléthique; le monde réel envoie chaque tenseur aléthique sur lui-même.

Notre conception n'identifie donc pas degré de possibilité et degré de réalité. Un fait peut être plus possible qu'il n'est réel (et plus réel qu'il n'est nécessaire).

Par conséquent, quand bien même on pourrait déterminer la possibilité ou impossibilité d'une conjonction = d'états de choses en sondant purement la cohérence logique interne de la théorie qui postule ladite conjonction, on ne pourrait pas déterminer par ce biais le degré de réalité -donc de vérité- de ladite conjonction, mais seulement si elle est tant soit peu possible, c-à-d si elle est ou non tant soit peu réelle.

Enfin, l'impossibilité absolue d'un état de choses = ne consiste pas en ce qu'il soit possible de dériver d'une = phrase quelconque qui le désigne, avec le seul secours des = axiomes et règles d'inférence de la logique, une surcontradiction. (Au demeurant, quand cela serait, il ne s'ensuivrait = pas -contrairement à l'erreur commune de Spinoza et Leibniz- = que de la phrase désignant l'état de choses en question fût = déduisible une (sur)contradiction en vertu de la seule loi de (sur)contradiction). Ce serait le cas si nous postulions que, non seulement toute vérité de logique est nécessairement vraie, mais que tout ce qui est nécessairement vrai est une vérité de logique; autrement dit : si nous postulions qu'un système adéquat de logique modale S doit être tel que, si p est une vérité nécessaire, alors "nec(p)" doit être un théorème de S. Mais, à notre avis, tout système adéquat de logique modale est incomplétable.

Il s'ensuit une conséquence extrêmement importante : notre acceptation du nécessitarisme ne nous contraint nullement à croire que la cohérence purement logique interne d'un système soit un critère de vérité. Cela tient, d'ailleurs, au

fait que, pour nous, la frontière entre la classe des énoncés de logique et la classe des autres vérités est une frontière tracée plus ou moins arbitrairement, en vertu d'une convenance pragmatique; c'est pourquoi nous avons proposé dans la Section I une définition énumérative de la logique.

A la vérité, et comme on s'en souviendra, nous avons déjà indiqué dans la Section I qu'il y a deux sortes de cohérence d'une théorie: cohérence interne et cohérence externe. = La cohérence interne d'une théorie réside dans le fait qu'on ne puisse déduire de la théorie aucune absurdité avec la seule aide des théorèmes et règles d'inférence d'une logique donnée. La cohérence externe réside dans le fait que cette impossibilité de déduction d'absurdités demeure si l'on ajoute à la théorie des identités vraies qui ne soient pas des énoncés de logique. La cohérence interne n'est pas un critère de vérité. La cohérence externe l'est bien, mais ce n'est pas un critère utile - nous en reparlerons au chapitre suivant.

Pour l'instant, cependant, ce qui nous intéresse = c'est mettre en relief la distance qui nous sépare du côté = fondationaliste de l'épistémologie spinozienne. La distinction entre le vrai et la "norme" ou le critère du vrai n'est pas une distinction de raison: c'est une distinction réelle, car autre chose c'est de simplement savoir quelque chose, et autre chose de le savoir en vertu d'un critère (le savoir avec justification), de même qu'il y a une différence réelle entre savoir que quelque chose est de l'or - le savoir intuitivement et le savoir en vertu d'un test (dissolution dans l'aqua regia, p.ex.).

§4.- Nous devons distinguer deux sens différents de 'fondationalisme'. Le premier est celui-ci: une théorie fondationaliste veut qu'il y ait des énoncés qui soient indubitables, = non en ce sens que celui qui les a affirmé une fois ne se dédira pas, mais que celui qui les affirme comme vrais, lorsqu'il le fait, peut être sûr de garder désormais la == croyance qu'ils sont vrais. Le deuxième est celui-ci: il y a des énoncés qui sont justifiés par eux-mêmes (ou par une expérience immédiate du réel, propre à chacun de ces énoncés).

Nous acceptons le fondationalisme dans le premier = sens, non dans le deuxième. Pour nous, la justification d'un énoncé doit se faire par rapport à d'autres énoncés sur base de certaines règles. Le fondationalisme que nous critiquons est donc un fondationalisme de la justification, non pas un fondationalisme de la certitude. En effet, le fondationalisme de la certitude est compatible avec le rejet du fondationalisme de la justification. De ce que certains énoncés, au moment d'être connus, puissent être indubitables pour le sujet il ne découle pas qu'ils se justifient par eux-mêmes, à moins qu'on ne postule que ce qui est indubitable se justifie par soi-même. Mais cette thèse constitue une grave erreur. = L'indubitabilité est un fait psychologique qui, sans autre == forme de légitimation, ne permet pas de conférer à un énoncé un brevet de justification aléthique.

§5.- A l'intérieur du fondationalisme justificationnel nous pouvons distinguer deux modalités différentes. La première = est celle qui affirme que les vérités qui se justifient par elles-mêmes sont saisies par le sujet dans un acte d'intuition directe ou dans une relation originale avec l'objet. La deuxième n'affirme rien de pareil.

La première modalité peut être appelée 'intuitivisme'. L'intuitivisme soutient qu'il y a des vérités fondamentales ou primitives qui sont données immédiatement comme vraies par un procédé non discursif. Sur la base de ces vérités, toutes les autres seraient dérivées suivant des procédés inductifs ou déductifs. Tandis que les vérités intuitivement ou immédiatement données comme telles seraient indices sui, les vérités inférées auraient, elles, besoin de critères de vérité.

L'avantage apparent du fondationalisme intuitiviste sur le fondationalisme purement critériel c'est que le premier est à même de donner une explication du pourquoi de l'auto-évidence de certaines vérités : sont auto-évidentes les vérités connues dans une captation intuitive -sensorielle ou autre. Mais cette supériorité se dissipe bientôt lorsqu'on songe aux très nombreuses difficultés, à notre avis insurmontables, qui entourent toute justification intuitive de la connaissance. Même s'il y a des propositions qui sont données, la formulation linguistique de ces données n'est pas donnée; elle est toujours médiatisée par des processus de comparaison, par des inférences plus ou moins conscientes ou inconscientes. A cette objection on a répondu en disant que, même si les énoncés qui enregistrent une donnée sont médiatisés par le langage, et même s'ils ont des présuppositions, ils n'assertent == pas ces présuppositions : ce qu'ils assertent c'est purement et simplement la donnée (i.e. la proposition donnée). Dès lors, ce sont des énoncés non inférentiels.

Une réponse possible serait celle-ci : nous sommes d'accord qu'un énoncé qui enregistre une donnée est un énoncé qui n'asserte que la donnée. Du reste, nous rejetons la notion même de "présupposition", comme il a été déjà indiqué à plusieurs reprises dans ce Livre. Mais le problème est celui-ci : l'existence d'un horizon d'intellection, linguistiquement formulé, est -pour les hommes, en tout cas- une condition de possibilité de l'enregistrement d'une donnée. Et cet horizon d'intellection ne peut permettre l'enregistrement de la donnée que si celle-ci est comparée à d'autres données et à des lois générales qui font déjà partie de l'horizon d'intellection. = Et cette comparaison est un processus complexe de médiation, = où ont lieu des raisonnements, du moins embryonnaires.

Toutefois, à cette réponse on pourrait rétorquer == que, selon la sémantique que nous avons défendue dans la Section II, on peut comprendre une phrase sans comprendre ses constituants. Je pourrais comprendre 'une pomme rouge est sur la table' sans savoir analyser la phrase, sans comprendre les mots 'pomme', 'rouge', 'est sur', 'table'. Dès lors, je peux enregistrer par cette phrase-là la donnée qu'une pomme = rouge est sur la table sans que j'aie besoin de penser à la classe des pommes, à celles des choses rouges etc., sans qu'il me faille conclure, au préalable, que ce que j'ai devant moi est bien une pomme, parce que tout ce qui présente telles ou telles caractéristiques visuelles est une pomme, etc.

Mais les choses ne se passent pas si simplement. En effet, je puis comprendre une phrase sans comprendre ses constituants, certes. Mais, outre que je le puis seulement dans une certaine limite, le cas de l'enregistrement linguistique d'une donnée est différent. Je suis en face d'un fait e; pour l'enregistrer linguistiquement je choisis une phrase précisément parce qu'elle est constituée par tels ou tels constituants qui désignent des choses à propos desquelles est e; si je me bornais à dénommer e par une phrase dont j'ignorerais l'analy

se ou le sens des parties, je ne serais pas en train d'inscrire e dans mon registre. En outre, mieux je connais le sens des parties de la phrase par laquelle j'enregistre e et mieux j'en connais des propriétés, et c'est en vertu de ces propriétés des sens respectifs des constituants que je choisis ces constituants pour les agencer dans une phrase qui enregistre le fait. Et je peux faire cela seulement par une comparaison consciente ou non en vertu de laquelle je compare la possession de certaines propriétés les référents des constituants = de la phrase et la possession de certaines propriétés par le fait qui m'est donné. Or ceci suppose que, lorsqu'un fait e m'est donné, avec lui m'est donné le fait que e possède telles ou telles propriétés.

Il est vrai que cela risque d'engendrer une régression à l'infini : si la phrase initialement considérée ne peut être choisie qu'au terme d'une telle comparaison, au moins inconsciente, si ma mise en présence du fait e n'y suffit pas, pourquoi serait suffisante ma mise en présence des faits qui sont les possessions de propriétés par les constituants de la phrase à choisir d'un côté, la possession de propriétés par = le fait e de l'autre? Parce qu'ici il ne s'agit pas de choisir des phrases : on voit les faits, on les a dans la conscience (ce qui n'empêche nullement que les faits se présentent à nous associés à des expressions ou, si on peut s'exprimer ainsi, enveloppés par elles); il n'y a qu'un seul point de passage de la constatation de faits au choix d'une expression linguistique, et ce point-là c'est précisément le choix d'une == phrase adéquate pour enregistrer le fait donné.

Tout cela ne veut pas dire que la phrase qui enregistre le fait soit sujette à caution. Tout ce que cela veut dire c'est que, puisqu'il y a des processus, non pas d'inférence, certes, mais bien de comparaison avec d'autres faits, comparaison médiatisée par le langage, et, faisant suite à == ces processus, un choix motivé (analytiquement motivé) de la phrase qui servira à enregistrer la donnée, puisqu'il y a donc non pas une inférence, mais une méditation qui s'interpose entre la donnée et son enregistrement linguistique, celui-ci ne jaillit pas directement de la donnée, et il y a une médiation.

Voici cependant une difficulté : si l'enregistrement linguistique d'une donnée ne peut se faire que moyennant tout ce processus, en revanche le fait de simplement s'apercevoir de la donnée, d'en accuser réception, n'a pas besoin de tout cela, à moins d'entamer une régression à l'infini, car la méditation dont nous venons de parler est une suite de pensées = et une de ces pensées est le fait même intuitivement donné.

L'objection est juste sur un point : le type de médiatisations dont nous avons fait état jusqu'ici concernent = seulement l'enregistrement linguistique des données, enregistrement nécessaire pour que, au-delà du moment où le fait est directement donné, ce fait soit conservé dans la mémoire et puisse intervenir dans d'ultérieures méditations et comparaisons avec d'autres faits, et notamment dans des inférences == (qui sont des méditations où chaque pensée est verbalisée et qui se suivent selon des règles formelles).

Mais il y a une autre médiatisation : un fait ne == peut être donné qu'à celui qui possède un horizon d'intellection déterminé ayant telles et telles caractéristiques. Le = fait qu'il y ait une pomme rouge sur la table n'est pas donné à une mouche, même à un nourrisson. Qu'un fait soit donné

est quelque chose de plus complexe que le simple face à face du sujet et du fait : c'est une pénétration doxastique du fait dans le sujet dans des conditions particulières, avec une force, une alacrité, une vivacité singulièrement intenses. Cela n'est possible que si le sujet est apte à recevoir la donnée. Dès lors, la connaissance d'une donnée quelconque n'est jamais purement immédiate : elle est toujours le résultat de == processus intellectuels préalables dans le sujet, au bout desquels seulement le fait peut être et est effectivement donné.

Il est vrai que les moyens qui interviennent dans la connaissance d'une donnée sont plus des media quibus que = des media quae. Mais il n'empêche qu'aucune connaissance == n'est purement immédiate et que chaque connaissance comporte l'existence préalable d'autres connaissances qui la rendent = possible.

Nos remarques ne font que répéter ce qu'a mis en == évidence l'herméneutique de Gadamer et Coreth, laquelle a précisé que toute intellection a lieu dans le cadre d'une tradition et d'un arrière-fond de précompréhensions ou "pre-jugés". Une intuition nue, sans présuppositions ni "pre-jugés", sans quelque lien que ce soit avec une autre vérité ou connaissance, est impossible.

§6.- L. Bonjour (qui avait déjà présenté, dans B:15, une défense des critériologies cohérentielles) a prouvé dans B:16 que toute critériologie axée sur le fondationalisme intuitiviste (il parle de fondationalisme tout court, mais le contexte permet d'ajouter l'adjectif) est viciée par des défauts rédhitoires.

Bonjour adopte une distinction introduite par Armstrong entre le fondationalisme externaliste et non externaliste (Armstrong lui-même est un représentant du courant externaliste).

Ce fondationalisme externaliste soutient que pour qu'une connaissance soit fondamentale (et fondamentalement == justifiée) il suffit que la personne qui a la croyance que == l'on considérera comme une connaissance fondamentale se trouve simplement dans une situation de fait consistant dans une relation avec les choses, pas nécessairement qu'elle ait conscience du fait qu'elle se trouve dans une telle situation.

Bonjour répond qu'une justification d'une croyance = par une personne consiste dans un ensemble de croyances justifiées dont la croyance en question découle. Bien qu'à notre avis il est excessif de demander que les prémisses d'une justification soient justifiées (il suffit qu'elles soient justifiables), notre rejet de la position externaliste coïncide == avec le sien et, pour l'essentiel, nos motifs coïncident aussi. Bonjour montre fort bien que, si le fait de se trouver = dans une relation avec l'objet suffisait pour qu'il y ait une justification, toute croyance vraie serait justifiée. Nous avancerons une raison qui étaye cette vérité : toute croyance est la présence dans l'esprit (i.e. le corps animé) qui le croit du fait même cru. Croire que p est simplement avoir == présent à l'esprit (ou avoir dans l'esprit) le fait que p. == Donc ce rapport direct et intuitif avec l'objet existe toujours dans toute croyance, vraie ou fausse (une croyance fausse étant celle dont l'objet est irréel, dans une mesure ou == dans une autre, pourvu qu'il soit aussi réel, du moins en quelque sorte. Pourtant toute croyance n'est pas justifiée, loin s'en faut! Or, précise Bonjour, si la situation effective de se trouver dans un rapport avec l'objet ne suffit pas en géné

ral à justifier une croyance, pourquoi suffirait-elle dans == certains cas particuliers? C'est ce que l'externaliste devrait expliquer; mais toute explication concevable paraît une simple pétition de principe du fait à expliquer.

Il ne suffit pas qu'il y ait une connexion légaliforme qui relie le type de situation effective en question à la possession de certaines croyances : il faut que le sujet = connaissant croie que cette connexion existe, car ce sont ses propres croyances qu'il faut (qu'il lui faut) justifier : les croyances de quelqu'un ne peuvent pas être justifiées par des croyances -si vraies soit-elles- de quelqu'un d'autre.

En conclusion, l'intuitivisme externaliste est une renonciation à l'esprit traditionnel de toute l'épistémologie occidentale, qui vise à atteindre une connaissance qui soit = "essentially the product of reflective, critical and rational inquiry".

Passons maintenant à l'intuitivisme non externaliste (on peut l'appeler 'internaliste'; Bonjour l'appelle 'givenism'). Cet intuitivisme soutient que, du fait même de se trouver dans ce rapport direct avec l'objet, le sujet en a == conscience et cette croyance est ainsi directement justifiée.

Les intuitivistes internalistes soutiennent que le fait même d'avoir une expérience immédiate d'un état de chose constitue une justification de la vérité de cet état de chose, car il se présente par lui-même à notre capacité cognitive et il engendre ainsi par lui-même dans l'esprit la conviction == vraie de sa propre vérité. Mais cette idée est erronée : même si l'objet se présente par lui-même à la capacité cognitive ceci ne constitue aucune justification sans l'ajout du principe que ce qui se présente par lui-même à la capacité cognitive est connu d'une manière justifiée, et sans un autre énoncé encore : que l'objet en question se présente effectivement à la capacité cognitive. Ce dernier énoncé ne peut pas être dérivé du fait qu'on ait l'expérience, car un énoncé ne peut être dérivé que d'énoncés. Dire que l'expérience par elle-même nous montre que ce dernier énoncé est vrai ne dissout pas la difficulté, car il faut non seulement qu'en ayant l'expérience le sujet sache que cet énoncé est vrai, mais qu'il le sache d'une manière justifiée, et, si l'on dit que la présence même de l'objet est une justification, on suppose ce qu'il faut prouver.

Cette critique que nous formulons coïncide à peu == près avec celle que formule Bonjour. La voici (B:16,p.10) :

The problem is why the intuition /or immediate apprehension of the state of affairs/ involving as it does the == cognitive thesis that-p, does not itself require justification. And if the answer is offered that the intuition= is justified by reference to the state of affairs that-p= then the quest will be why this would not require a second intuition or other apprehension of the state of affairs to justify the original one. For otherwise one and the same state of affairs must somehow constitute both an apprehension of the state of affairs and a justification= of that very apprehension, thus pulling itself up by its own cognitive bootstraps.

Par conséquent, l'intuitivisme internaliste semble= se réduire à l'intuitivisme externaliste, en définitive. == C'est le fait brut de l'existence d'une relation effective,== d'un type particulier, sujet-objet qui doit justifier la ==

croyance intuitive originelle et indérivée du sujet à la réalité ou vérité de l'objet.

(Nous avons critiqué ailleurs -dans un travail non publié- diverses versions du fondationalisme intuitiviste : = celles de Descartes, Locke, Berkeley, De Vries; nous avons == montré, en particulier, que l'unixistence sans résidu que = ces auteurs cherchent entre l'acte connaissant et l'objet intuitivement connu est illusoire. Or il ne faut pas oublier = que ces fondationalistes cherchent tous à fonder sur cette == connaissance intuitive du moi toute connaissance généralement quelconque, y compris celle des vérités de logique).

§7.- Il est vrai que le fondationalisme purement critériel est libre de ces difficultés. Il n'échappe pourtant pas au reproche d'arbitraire, car, si ce n'est pas grâce à une appréhension immédiate de l'objet que nous connaissons une vérité, en vertu de quoi pouvons-nous être justifiés en affirmant que = cette vérité est auto-évidente? On pourrait toutefois répondre à cette objection comme suit : les vérités auto-évidentes constituent le commencement absolu du savoir (commencement, = seulement dans l'ordre de la systématisation théorique, non du processus épistémique réel); ce n'est pas à eux de devoir se justifier et de faire authentifier leurs lettres de créance devant un tribunal quelconque qui leur fût supérieur, car elles perdraient par là leur statut de principes suprêmes et auto-évidents. Mais, si cette réponse est inattaquable en ce = qui concerne sa cohérence interne, elle laisse quand même == sans réponse la question du pourquoi. Bien sûr, un fondationaliste purement critériel peut répondre qu'il ne connaît pas le pourquoi de toutes les choses (qu'il ne sait pas, p.ex., = pourquoi aucune vitesse ne peut dépasser celle de la lumière) et que dès lors il n'est pas tenu de répondre à une question pareille.

Le sceptique en tout cas pourra toujours faire valoir, face à un fondationaliste purement critériel, qu'ignorant pourquoi on est tenu d'accepter la vérité auto-évidente d'un axiome ou d'un certain groupe d'axiomes, il préfère s'abstenir de donner son assentiment. Or, est-ce qu'une stratégie cohérentialiste comme celle que nous soutenons (vid. le chapitre suivant) ne soulève pas des difficultés semblables? Car en effet, bien qu'il soit certain que la vérité de chaque == phrase est certifiée par un corps de croyances vraies préalablement donné, qui certifie la vérité de ce corps de croyances? Certes, on pourrait répondre que le système comme un == tout n'a pas à se justifier devant une instance extérieure ou supérieure à lui; mais entre cette position et celle qui accorde une telle inquestionnabilité, non au système, mais à certains principes pris isolément, il ne semble pas y avoir une différence de nature épistémologiquement pertinente.

Mais une autre réponse est possible. La voici : selon notre approche cohérentialiste, chaque énoncé vrai doit avoir une justification. Comme toute justification se fait à l'intérieur d'un corps de connaissances (i.e. de croyances == vraies), ce corps comme un tout ou système peut être dit, en un sens dérivé, notum per se ou index sui. A proprement parler, le système n'est pas (sententiellement) vrai, car un ensemble d'énoncés n'est pas un énoncé, un système n'est donc pas quelque chose à justifier, car ce qu'on peut justifier == c'est un énoncé, ou une conjonction d'énoncés, non pas un ensemble d'énoncés. Ce n'est qu'en un sens dérivé qu'on peut = dire que le système s'auto-justifie, en entendant par là que

dans son sein chaque énoncé est justifié par d'autres énoncés plus des règles d'inférence, et chaque règle d'inférence par d'autres règles d'inférence plus des énoncés.

Aussi notre position cohérentialiste échappe-t-elle à l'objection sceptique; notre situation est fort éloignée de celle du fondationalisme purement critériel.

Un autre sens possible de l'objection est celui-ci: ce que l'on demande ce serait d'expliquer comment on peut par venir à connaître la vérité, que ce soit de certains princi-- pes ou d'un système pris comme un tout. Le sceptique serait-- ainsi en train de demander, non seulement une justification = critérielle, mais une indication concernant la voie à suivre= pour accéder à l'acceptation soit d'un critère suprême s'il en est, soit des premiers principes auto-évidents s'ils existent, soit enfin du système comme un tout si c'est à celui-ci que l'on réserve l'appellatif d'auto-évident (au sens dérivé mentionné plus haut).

Le fondationalisme purement critériel aurait raison --du point de vue qui est le sien-- de refuser une réponse à = cette question, laquelle, pourrait-il dire, ne concerne pas = le domaine de ses recherches purement épistémologiques. Mais une théorie satisfaisante de la vérité doit ne pas refuser == une poursuite ultérieure de l'enquête philosophique par un dé-- cret concernant le sens ou la légitimité des questions à po-- ser. (Nous verrons, dans le chapitre suivant, quelle réponse nous proposerons au sceptique sur cette question, du point de vue cohérentialiste).

Mais revenons au fondationaliste. Nous avons vu = que le fondationaliste purement critériel ne peut rien faire= face à l'objection du sceptique si ce n'est l'écartier par une fin de non recevoir : la question du sceptique déborde le do-- maine du scibile et le domaine du questionable.

Or, si le fondationaliste critériel avait raison, = tout l'édifice du savoir reposerait sur un fondement non jus-- tifié. Il est vrai que --s'il a raison dans son refus de pren-- dre au sérieux l'interpellation du sceptique-- la démarche de justification n'aurait pas de sens pour ce qui est de ces prin-- cipes; toujours est-il qu'une telle justification ne peut = pas être fournie et que la base du savoir qui justifie tout= autre savoir est du savoir non justifié et non justifiable. = Ce disant, le fondationaliste purement critériel accorderait= l'essentiel de ce qui est nécessaire pour défendre notre cohé-- rentialisme naturaliste : l'entreprise de la connaissance ne doit pas commencer ou recommencer à partir d'un point zéro, = mais doit s'appuyer solidement sur des vérités acquises. Seu-- lement, pour le fondationaliste il n'y aurait que quelques vé-- rités isolées qui pourraient et devraient être prises comme point de départ irréfragable de toute justification aléthique. A notre avis, au contraire, aucune vérité n'est irréfragable= (si ce n'est en un sens faible que nous préciserons plus tard) et, en outre, si nous prescindons de (ou mettons entre paren-- thèses) toutes les autres vérités, la petite poignée d'énon-- cés qui demeureraient admis comme principes infrangibles per-- draient toute signification.

§8.- Une défense du fondationalisme, face aux objections que Rescher avait exposées dans R:14, a été présentée par R.I. Si kora dans S:28. Comme l'article de Sikora concerne en parti-- culier les relations entre cohérentialisme et empirisme, nous en reparlerons au chapitre 12. Pour l'instant ce qu'il faut

noter est ceci : Sikora défend un fondationalisme qui consiste seulement à admettre : 1) qu'il y a des jugements non inférentiels; 2) que, quand bien même il n'y en aurait pas, il y aurait néanmoins du donné connu par introspection; 3) que les constats des sensations (sensation-reports), bien qu'ils ne soient pas indubitables, jouissent d'un statut spécial. Au surplus, Sikora se rallie aux thèses cohérentialistes de Rescher dans six points sur sept. Il admet que les constats == d'expériences sont dubitables, faillibles, qu'ils se trouvent cognitivement sur le même plan que les énoncés obtenus par inférence, qu'ils ne possèdent aucun statut fixe ou sacré; qu'il dépendra d'une analyse cohérentielle et d'une réévaluation à la lumière d'autres considérations de déterminer quels constats d'expérience seront admis en fin de compte; qu'il n'y a aucune disparité tranchée entre les énoncés d'observation et les lois générales, enfin que l'ensemble des constats d'expérience peut être inconsistant.

Curieusement notre propre cohérentialisme anti-fondationaliste est bien plus proche du fondationalisme orthodoxe que n'est le prétendu "fondationalisme" de Sikora. Car nous défendrons au chapitre 12 la thèse comme quoi les constats d'expérience sont indubitables, infaillibles, fixes et "sacrés", définitifs - du moins en un sens, qui sera opportunément précisé; en outre, nous soutiendrons que l'ensemble de ces constats ne peut point être absolument inconsistant (qu'il soit simplement inconsistant n'a rien d'étonnant, puisque le réel est contradictoire).

En quoi donc le point de vue de Sikora est-il fondationaliste, tandis que le nôtre ne l'est pas? En ceci : pour Sikora le fait même d'avoir une expérience justifie le constat de cette expérience; pour nous, au contraire, un fait ne justifie pas : ce qui justifie notre affirmation du fait donné dans l'expérience c'est notre affirmation de ce qu'il est donné dans l'expérience et seulement sur la base d'une règle de justification observationnelle. Par surcroît, nous pensons que cette affirmation et cette règle-là doivent être justifiées à leur tour, ce qui peut se faire seulement dans un cycle justificatif. Or, si Sikora préconise une justification directe irréductible et indériverable des constats d'expérience par les faits d'expérience, c'est précisément parce == qu'autrement on aurait - nous dit-il (S:28, p.239) - une régression à l'infini ou une justification circulaire.

Comme on le voit, la divergence concerne le problème de la justification (Sikora croit déceler une autre divergence qui le séparerait du cohérentialisme, à savoir que le cohérentialiste ne peut pas accepter l'existence de données; mais, sur ce point, il se trompe, comme nous le verrons au chapitre 12).

§9.- Pour clôturer ce chapitre, nous indiquerons qu'il est possible de défendre un sens dans lequel il est vrai de dire que la vérité est nota per se : il n'y a aucune instance extérieure, ou antérieure ou supérieure à un système d'énoncés == vrais qui puisse légitimer, garantir ou certifier, sous quelque forme que ce soit, le système. Une vérité ne peut être validée et justifiée que par d'autres vérités, jamais par une relation entre le sujet et l'objet, ou par quelque autre situation où le sujet se trouverait, ou par un vécu évidentiel de quelque type qu'il soit (sensoriel pour les empiristes; intuitivo-catégoriel pour les phénoménologues). Rien de tout cela ne justifie la vérité, seule la vérité justifie la véri-

té. Aucune vérité n'est nota per se, mais le système des vérités est notum per se, non pas en ce sens que le système serait thématizable et évident comme un tout (un système béant n'est pas thématizable), mais en un sens très différent, à savoir que le système comme un tout renferme l'économie de l'auto-certification de chacun de ses membres.

Chapitre 11.- CRITERIOLOGIE COHERENTIELLE ET CRITERES MULTIPLES DE VERITE

§1.- Par théorie cohérentielle de la vérité on peut entendre= plusieurs choses.

On peut entendre, tout d'abord, une théorie qui affirme qu'un critère de vérité est la cohérence d'un système.= Pour affirmer cela on n'a pas besoin de dire que la cohérence doit être le seul critère de vérité, car il va de soi qu'il peut y avoir plusieurs critères de possession d'une propriété par une chose quelconque. Ce type de cohérentialisme est == donc compatible avec bien des conceptions épistémologiques == avec lesquelles le cohérentialisme apparaît ordinairement comme entretenant un rapport de rivalité, p.ex. le foundationalisme.

Une deuxième variante de théorie cohérentielle de la vérité est celle qui consiste à dire que la cohérence avec un certain corps (de croyances vrais, ou de données, etc.) est un (peut-être le) critère de vérité. (Ainsi, p.ex., c'est en fonction de ladite cohérentialité qu'une donnée apparente serait reconnue ou non comme étant réellement une donnée).

Un troisième type de cohérentialisme consiste, non pas à défendre un critère cohérentiel de vérité, mais à avoir recours, pour défendre les divers critères de vérité, à une justification réciproque des uns par les autres et aussi par les croyances vraies qu'ils ont permis de déceler. C'est ce troisième type de cohérentialisme que nous défendrons; mais = le deuxième type jouera aussi un rôle dans notre stratégie == critériologique.

Enfin, un quatrième type de cohérentialisme consiste à défendre la cohérence externe comme critère de vérité. = La vérité de ce type de cohérentialisme est indubitable, en vertu de la simple logique. Si p est une phrase vraie et. == qu'un système affirme, p. ex., "Fp", alors l'extension S formée en lui ajoutant la phrase vraie p est absolument incohérente; dès lors, S est extérieurement incohérent. Mais, pour savoir cela nous avons dû savoir que p est vraie, si bien que cette notion de cohérence externe est inutile comme critère = de vérité.

§2.- Nous avons vu, au chapitre 9, que ni la connaissance du sens du mot vérité ni la défense d'un optimisme épistémologique ne nous exemptait de la nécessité de posséder des critères de vérité. On peut alors se poser la question : quel est le critère de vérité?

Mais cette question est très mal posée. Autant demander quel est le pays d'Asie. Il y a beaucoup de critères= de vérité, pas un seul.

Mais, dira-t-on il doit y avoir un critère suprême= de vérité; chaque critère de vérité doit fonder sa validité = ou, du moins, plausibilité sur une thèse comme quoi il conduit

à de bons résultats; cette thèse, pour être reçue comme vraie, doit être étayée par un critère de vérité; si le critère est le même qu'elle étaye, il y aurait circularité; il ne doit == pas y avoir non plus régression à l'infini; par conséquent, = il doit y avoir un seul critère suprême de vérité.

Mais l'argument est un paralogisme. De ce que chaque vérité assertée doive se fonder sur un critère, il ne s'en suit pas qu'il doive y avoir un critère pour toutes les vérités. Nous pensons, au contraire, que le plus sensé c'est de croire qu'il doit y avoir une pluralité de critères de vérité.

La régression à l'infini est, certes, à exclure, car elle ne nous permet jamais de commencer le processus de justification. Mais le rejet de la circularité ne nous paraît pas juste ni rationnel. Pourquoi un critère justifié par un ensemble de prémisses ne peut-il pas justifier cet ensemble de prémisses? Toutes les objections avancées contre la démarche circulaire et contre le cercle dit "vicieux" sont fondées sur des considérations pragmatiques. Aucun argument ne doit être circulaire, car il ne convaincrail pas : un argument est une suite d'énoncés telle que, si quelqu'un admet ceux qui figurent en tête, il sera amené à admettre ceux qui figurent en queue. Mais de ce qu'aucun argument ne doive -s'il veut être convaincant- être circulaire, il ne découle pas qu'une théorie qui comprenne un ensemble de raisonnements différents ne doive pas être circulaire, que la conclusion d'un raisonnement = ne doive jamais être une prémisses d'un autre raisonnement et vice versa.

Une objection possible à la démarche circulaire que nous proposons consiste à dire que, même si nous bannissons la circularité à l'intérieur d'un raisonnement, puisque nous autorisons la circularité d'une chaîne de raisonnements, et qu'on peut transformer une chaîne de raisonnements en un raisonnement unique, notre attitude revient, en fin de compte, à autoriser des raisonnements circulaires. Mais ce n'est pas le cas. En effet : de ce que l'on puisse télescoper une chaîne de raisonnements de façon à la transformer en un seul raisonnement, il ne découle pas qu'on doive le faire. Au contraire, notre avis c'est qu'on ne doit pas le faire. L'objection serait valide seulement si elle pouvait prouver une prémisses supplémentaire : on doit faire tout ce qu'on peut faire. Mais une prémisses si déraisonnable et implausible sûrement ne peut pas être prouvée; et même l'objecteur reculerait devant elle à n'en pas douter.

Une erreur qui a donné lieu au rejet de la circularité c'est celle qui consiste à croire qu'une croyance doit être justifiée pour être du savoir. Par conséquent, une croyance qui n'est pas encore justifiée n'est pas du savoir, et, par suite, ce qui en découle ne sera pas justifié non plus, et ce ne sera pas du savoir. Mais nous avons déjà rejeté cette conception du savoir beaucoup trop exigeante.

Nous aspirons à obtenir une justification épistémique aussi solide que possible, non pas parce que, sans elle, = nous n'aurions pas de connaissance, mais parce que nous aspirons à une connaissance justifiée, aussi peu fortuite et occasionnelle que possible. (Mais -attention!- cela ne veut pas dire que pour nous la justification soit une fin en soi; elle est seulement le moyen d'accroître notre conviction de ce que nous savons, et de parvenir à de nouvelles connaissances).

Plus on justifie une connaissance, plus on acquiert la conscience de sa certitude (et aussi plus on est à même de

convaincre ceux qui ignorent le fait connu). Mais la justification d'une connaissance se fait toujours à partir d'autres connaissances : la connaissance seule justifie la connaissance.

§3.- Tout procédé valable de justification aléthique peut être applicable seulement sur la base d'un système ou corps de croyances qui constitue l'arrière-fond de toute nouvelle croyance justifiée. Vouloir établir quelque critère ou norme de justification qui s'appliquerait dans le vide, sans le point de départ d'un corps de croyances préalablement donné conduirait à l'échec total. Cela équivaudrait au doute universel de Descartes ou à la réduction phénoménologique, qui voulant nettoyer l'esprit d'immondices, évacuent aussi toutes les conditions de possibilité de la connaissance et ne débouchent que sur un état de vacuité mentale ou un "doute négatif" qui n'est même pas un doute, mais une abstention de jugement généralisée.

Un problème se pose : le système, que ce soit avant d'être élargi par l'incorporation de nouveaux énoncés ou après cet élargissement, sera-t-il justifié de quelque façon? Si par un système on entend la conjonction de tous les énoncés admis, alors le système risque de ne pas pouvoir être explicité, tout au moins si sa logique n'est pas pertinente et que la seule façon qu'il a d'éviter la trivialité s'il est sémantiquement fermé c'est l'ouverture syntaxique (la béance). Comme nous sommes partisans d'une logique non pertinente et de la fermeture sémantique (pour des motifs exposés au Livre II), nous préconisons des systèmes qui -comme les langues naturelles- soient syntaxiquement ouverts, des systèmes béants. Mais un système béant n'est pas entièrement explicitable; et la classe de toutes les vérités d'une théorie maximale formulée dans un système béant qui comporte des schémas axiomatiques ou théorématiques est aussi inexplicitable. (Ceci nous permet de comprendre pourquoi le système ou l'horizon d'intellection est forcément athématique, comme le soutiennent les herméneuticiens E. Coreth et H.G. Gadamer).

Dès lors, le système, ne pouvant même pas -normalement- être explicité actuellement, ne saurait pas être justifié. Toute justification est partielle et relative. Ce n'est pas au système de se justifier ou de devoir être justifié. C'est à chaque énoncé qui en fait partie d'être justifié par rapport au système.

Ceci dit, on peut et on doit demander que chaque énoncé du système soit justifié. Ceci n'est atteignable que moyennant une circularité dans la marche justificative. Si, en revanche, nous entendons par 'système' un ensemble d'énoncés, alors ce n'est qu'improprement qu'on peut dire d'un système qu'il est (sententiellement) vrai; par suite, ce n'est qu'improprement qu'on peut dire que le système est justifié. Dire cela c'est dire que chacune de ses formules assertées est justifiée.

Mais si la justification part forcément d'un corps de croyances donné d'avance, tout critère de vérité sera forcément un critère de choix entre des formules, jamais un critère de choix entre des corps de croyances ou des systèmes.

Nous admettons cette objection; seulement, nous pensons qu'elle n'en est pas une. En un sens fort on ne peut proposer aucun critère de choix entre des systèmes alternatifs, ni en logique ni en rien. Car tout critère de choix est une norme d'élargissement ou révision d'un corps donné de croyan-

ces ou énoncés. Dès lors, chaque critère de choix aura un effet différent selon le point de départ où l'on se situe, point de départ que l'on ne choisit pas, mais qui est le fruit de démarches préalables effectuées par conviction et non pas par un choix volontaire sur la base d'arrière-fonds systémiques = antérieurement donnés.

§4.- Mais, nous dira-t-on, cette constatation ne nous conduit pas à un relativisme ou à un scepticisme? Voyons. Le relativisme est la doctrine qui nous dit que toute vérité est relative, i.e. qu'une phrase comme 'l'énoncé 'p' est vrai' (ou 'il est vrai que p', la différence, réelle, ne nous intéresse pas ici) est mal formée, car 'être vrai' est un prédicat à deux == places, dont l'une doit être remplie par un énoncé (ou, si on veut, par le nom d'un état de choses) et l'autre par un point de repère, quelles que soient les étants choisis pour ce rôle.

Mais nos considérations ne nous amènent nullement à une conclusion pareille. Qui plus est, nos considérations == n'entraînent même pas l'existence de quelque vérité relative, bien que, pour des motifs indépendants, nous soyons d'avis == que les vérités relatives existent, tout autant que les vérités absolues.

On pourrait craindre que notre point de vue n'entraîne la relativité de la vérité si ce que nous faisons c'était définir (et définir seulement) le prédicat 'vrai par rapport à S' où 'S' serait une variable dont le champ de variation serait l'ensemble des systèmes ou corps de croyances. Mais ce serait là une mésinterprétation de nos propos. Nous établissons une classe ouverte d'énoncés satisfaisant le prédicat == 'aléthiquement justifié' sur la base d'un arrière-fond S. Autrement dit, S étant donné, une classe d'énoncés seront justifiés aléthiquement, mais d'une manière non relativisée (i.e. non relative à S). Ceci suppose que S est vrai, bien entendu.

Ce que nous ne faisons donc pas c'est établir, sans aucune base, sans aucun point d'appui, une classe d'énoncés = vrais, qu'ils le soient absolument ou relativement.

Toutefois, on peut trouver encore insatisfaisant == cet éclaircissement, car, de même qu'affirmer une conclusion == comme valide sur la base d'une classe de prémisses se ramène == à affirmer la dérivabilité de la conclusion à partir des prémisses (et 'il est dérivable' est incontestablement un prédicat à deux places), de la même façon notre construction d'une classe d'énoncés aléthiquement justifiés sur la base d'un corps de croyances se ramènerait à définir -partiellement- == 'aléthiquement justifié sur la base de', qui est un prédicat == à deux places.

L'objection montre bien un point important de notre approche, à savoir notre traitement du critère de vérité est relativiste; on ne peut pas définir un critère absolu de vérité; tout critère de vérité est relatif. La classe des énoncés aléthiquement justifiés est définissable seulement comme prédicat à deux places, à moins (nous devons insister) que = l'on ne suppose donné un système vrai; alors la relativisation peut tomber (de même que 'être une conclusion dérivable de la classe de prémisses p' est un prédicat à deux places, mais transformable en un prédicat à une place si l'on affirme une classe de prémisses p comme vraie).

Mais ce relativisme est seulement un relativisme == critériel; ce qui est ici proposé c'est une relativisation, = non pas de la vérité, mais de la justification aléthique, ce

qui est tout autre. En outre, cette relativisation cesse si les prémisses sont vraies, car tout ce qu'il faut pour qu'un énoncé soit aléthiquement justifié d'une manière non relativisée vis-à-vis d'une classe de prémisses c'est, non pas que ces prémisses soient justifiées, mais qu'elles soient vraies, et qu'on le sache.

§5.- Passons au deuxième soupçon : celui de scepticisme. Si nous ne pouvons avoir aucun critère absolu de vérité, si tout critère de vérité est relatif à un corps de croyances donné, ne sommes-nous pas irrémédiablement condamnés à ignorer ce que soit que le réel? Non point, car ce serait accorder qu'un corps de croyances donné ne peut être su qu'après qu'il a été justifié. Or nous devons soutenir (comme il s'ensuit de tout ce qui a été dit dans ce chapitre et comme il sera montré plus loin) que chaque corps de croyances est tel qu'il y aura même une traduction vraie de chacun des énoncés qui le composent vers un épistystème vrai. Et, même si l'on ne voulait pas reconnaître ceci, on pourrait toutefois admettre la possibilité que, par raccroc, un corps de croyances se trouvât être vrai et fût cru être vrai; et être connu ou su n'est que cela : être vrai et être cru. Certes, si l'on n'accepte comme connu que des croyances justifiées, si, en outre, on soutient -ce qui semble raisonnable- que, là où le hasard est présent, il n'y a pas de justification et, si, enfin, on affirme que quiconque ne sait pas qu'il sait ne sait pas, alors -mais alors- seulement- notre approche est sceptique, en ce sens que nous pourrions avoir de croyances vraies, mais non pas de connaissances.

C'est pourquoi nous sommes d'avis qu'il faut envisager attentivement certaines des thèses sceptiques de P. Unger (U:3). Il est vrai que Unger y parvient à des conclusions inadmissibles, qui rejettent non seulement toute certitude, mais même toute plausibilité. Or, à notre avis, son 'cas' plus qu'à la faveur du scepticisme peut (par conversion au *modus tollens*) être conçu comme une réduction à l'absurde de la thèse qui veut que toute connaissance soit justifiée. (En outre, un des arguments avancés par Unger en faveur du scepticisme se base sur une autre erreur tout aussi grave, mais, hélas!, assez répandue, qui veut que la connaissance n'ait pas de degrés, qu'une croyance ne puisse pas être certaine si une pouvait être plus certaine; ceci est, naturellement, un dogme inspiré par le RC et son esprit étriqué).

§6.- Une conclusion importante qui découle de tout cela c'est qu'il n'y a pas de différence entre les considérations préliminaires conduisant à la justification d'un système et les déductions formelles effectuées à l'intérieur de celui-ci. Il en irait tout autrement si nous soutenions une quelconque théorie fondationaliste : il faudrait au préalable aborder le système par quelque voie d'approche, et seulement ensuite, une fois le critère de vérité formulé (et une classe de vérités fondamentales étant donnée) on pourrait poursuivre la démarche épistémique. Rien d'étonnant que les approches fondationalistes de tout bord procèdent de la sorte (cf., p.ex., celles de Descartes, Husserl, le criticisme néoscolastique de De Vries, le premier Carnap, Kant -dans l'interprétation néokantienne à tout le moins-), sous peine de poser les fondements d'emblée -comme Spinoza, dans la mesure où il est exact de le considérer fondationaliste- et heurter par là tous ceux qui ne les acceptent pas d'entrée de jeu.

Ce divorce entre les considérations préliminaires = ou pré-systémiques et les considérations ou déductions intra-systémiques n'a pas lieu dans notre approche, car on avance = toujours à partir d'un arrière-fond préalablement donné d'énoncés, tenus pour certains ou plausibles vers d'autres énoncés, sans aucun besoin d'un critère suprême de certitude ou plausibilité et sans aucun fondement absolu du savoir.

§7.- On pourrait penser que le fait de partir d'un système == donné d'avance et censé être vrai, sans le soumettre à une enquête critique préalable, manifeste une résignation à l'absence de certitude objectivement fondée. A notre avis, c'est == tout le contraire. C'est parce que nous avons confiance dans la réalité telle qu'elle se manifeste à nous et dans la capacité de notre intellect pour la saisir (mieux, parce que nous estimons que chaque proposition pensée être vraie par quelqu'un est, du moins en quelque sorte, vraie, et que chaque phrase faisant partie d'un système de croyances doit avoir au == moins une traduction vraie vers un épisystème vrai), c'est == donc précisément par cet optimisme épistémologique radical, = qu'il nous semble permis et nécessaire de commencer par les vérités connues sur le réel, au lieu de se tourner, vers un illusoire îlot qui, sur la base d'une prescidence ou 'époché universelle préalable de tout contenu de conscience, montrerait, dans son souverain isolement, un rivage accueillant de certitude irréfragable et majestueusement solitaire.

Nous coïncidons donc avec le réalisme méthodique de Gilson : ce n'est pas par la méthode que le résultat -un système cohérent du savoir à propos du réel- est justifié; c'est au contraire le résultat qui justifie la méthode. Mais ceci n'est possible que si la méthode est telle qu'elle s'applique non pas dans le vide d'un phantastique point de démarrage ou d'un recommencement radical, mais toujours à partir de connaissances préalables acquises, en vue de les élargir et les approfondir. La réflexion méthodologique vient -et doit venir- == après coup; jamais elle ne peut faire démarrer le savoir si, = au préalable, celui-ci se réduit à l'indigence, se dépouillant de tout ce qu'il avait acquis auparavant.

§8.- Le fil des considérations qui précèdent nous amène à postuler une critériologie cohérentielle (i.e. d'un cohérentialisme de troisième type, dans la classification exposée au début de ce chapitre). Il ne s'agit pas d'un critère cohérentiel de vérité : nous ne disons pas que la cohérence (interne) soit un critère de vérité, qu'elle soit définie comme simple non-trivialité d'un système ou autrement. (Plus exactement, nous postulerons plus tard, comme on le verra, une règle d'obligatorité justificationnelle, qui impose en fait une contrainte assez forte à tout système, contrainte qui entraîne la nécessité d'une cohérence conçue comme la possibilité de présenter un système sur plusieurs bases alternatives; mais même ceci ne constituera pas un critère cohérentiel de vérité, à proprement parler). Nous concevons qu'il y a une pluralité de critères de vérité, pas nécessairement les mêmes dans les différentes branches du savoir, mais qui peuvent être reliés entre eux par une justification réciproque.

Nous admettons aussi une variante du cohérentialisme du deuxième type, en ce sens que l'adjudication de différentes valeurs de vérité aux divers énoncés d'observation se fera en fonction de leur accord ou désaccord avec le corps de connaissances donné d'avance.

Chapitre 12.- UNE STRATEGIE COHERENTIELLE FORMULEE EN SIX REGLES

§1.- L'enquête entreprise dans cette Section touche maintenant à son point culminant et suprême effort : l'élaboration d'une critériologie cohérentielle qui permette de justifier les axiomes et règles d'inférence de Am ainsi que les thèses qui constituent l'approche ontophantique brossée dans ce Livre, et ce en vertu d'une possibilité de démarche circulaire, conformément au type de cohérentialiste dont nous avons arboré == l'étendard au chapitre 11.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, une précision paraît nécessaire sur le caractère de notre cohérentialisme = et sa position en regard de l'empirisme. A notre avis, le cohérentialisme s'oppose au foundationalisme, non pas à l'empirisme. Il y a un empirisme foundationaliste (en quelque mesure = Locke, Berkeley, Hume, Condillac, mais surtout Schlick ou le Carnap de Logische Aufbau der Welt), comme il y a un empirisme cohérentialiste (celui que nous proposons, apparenté à = Duhem, Quine et Rescher).

Si l'on oppose parfois comme des termes alternatifs ou, tout au moins, contraires l'empirisme et le cohérentialisme (cf., p.ex., les discussions au Cercle de Vienne des premières années trente sur lesthèses de Neurath) c'est que l'on == pense surtout à un cohérentialisme du premier type ou du deuxième type, un cohérentialisme qui utilise la cohérence avec certains énoncés comme critère de vérité, face au point de vue empiriste qui conçoit les énoncés d'observation -ou "protocolaires"- comme base irréfragable de toute construction en vertu de leur rapport direct à l'expérience.

Mais un cohérentialisme de troisième type peut parfaitement être empiriste; il peut, en effet, défendre un critère empiriste de vérité, selon lequel tout énoncé d'observation (tout énoncé qui enregistre des données de l'expérience) doit être reconnu comme vrai. Ce qu'il y aura dans une telle approche de spécifiquement cohérentialiste c'est que ce même-critère sera justifié par d'autres critères, et que cette justification sera circulaire.

Au chapitre 10 nous avons déjà fait état d'un récent article de R.I. Sikora (S:28), où cet auteur affirme expressis uerbis que 'the existence of a given is still incompatible with coherentism' (p.235). Cette affirmation est erronée : une théorie cohérentialiste de la vérité (et même un cohérentialiste du premier type ou du deuxième type) peut admettre parfaitement l'existence de données. Un cohérentialisme= du premier type dira simplement que, s'il y a des données, le fait d'être une donnée n'est pas un test ou critère de vérité; celui du deuxième type pourra admettre un certain rôle du donné comme tel dans une articulation critérielle, mais subordonné à la cohérence vis-à-vis d'un corps de croyances donné -et devant peut-être remplir certains réquisits-. Un cohérentialisme du troisième type peut non seulement accepter l'existence de données, mais leur accorder un rôle important dans l'économie du savoir, comme nous le ferons effectivement.

Une autre erreur de Sikora, à ce propos, consiste à dire (ibid.p.237) que, selon le cohérentialiste, la cohérence 'is claimed to be the only one [way in which we can test for truth]'. Mais ceci est une méprise, car tout cohérentialisme n'est pas un cohérentialisme du premier type, ni même soit du premier soit du deuxième type : un cohérentialisme de deuxiè-

me type peut parfaitement admettre des critères non cohérentiels de vérité. Un cohérentialisme du troisième type pourrait même n'admettre absolument aucune variante du critère de cohérence comme test valable de vérité et, en même temps, estimer que les vérités données dans l'expérience sont irréfragables; seulement la justification de ce même principe d'irréfragabilité des vérités données dans l'expérience tiendrait à d'autres énoncés du système.

La stratégie cohérentielle que nous défendons comporte donc un entérinement de la circularité globale dans la démarche justificative (chaque règle de justification aléthique étant justifiée par des vérités connues en vertu d'autres règles de justification aléthique). Cette défense de la circularité coïncide avec celle que défendaient, déjà en 1934, = Cohen et Nagel (C:35,p.379; cité dans K:1,p.192):

There is a sense in which all science is circular, for all proof rests upon assumpts which are not derived from others but are justified by the set of consequences which == are deduced from them ...

§2.- Le premier volet de notre critériologie cohérentielle == est la règle d'obligatorité justificationnelle : toute connaissance doit être justifiée.

Précisons d'abord ce que la règle ne dit pas. La règle ne dit pas qu'une croyance devient de la connaissance seulement lorsqu'elle est justifiée. (Nous avons déjà vu pourquoi cette demande est excessive et doit être repoussée). La règle ne dit pas non plus qu'il soit moralement obligatoire = de tout justifier : les questions morales n'entrent pas ici, = directement en tant que telles (mais bien implicitement), en ligne de compte.

La règle n'est pas non plus, à proprement parler, = un critère de choix entre des systèmes, car nous savons qu'un critère proprement dit de choix entre des systèmes serait un patron systématiquement neutre, ce qui est impossible, car alors les phrases mêmes qui prétendraient l'énoncer n'auraient pas de signification.

Mais la règle est une contrainte qu'un système satisfaisant (et tout système, où l'on se place, doit être tenu en principe pour satisfaisant) doit satisfaire. La règle impose donc au système de constater qu'il est tel que chacun de ses énoncés explicités peut être justifié à partir d'autres énoncés et chacune de ses règles à partir d'autres règles plus == des énoncés du système. Ceci se traduit, en particulier, == pour un système de logique dans la nécessité de ce qu'un système satisfaisant de logique doive posséder plusieurs bases alternatives disjointes (ensemble d'axiomes et de règles d'inférence). (Ceci, notons-le, pose devant nous une tâche: présenter des bases alternatives pour As, Aq, Am et Ad).

§3.- Nous postulons, en outre, quatre règles de justification aléthique et une règle de rectification systématique. Ces cinq règles n'entendent pas être exclusives, loin de là. La justification aléthique est toujours définie relativement à un == corps de croyances T donné et censé être vrai.

1.- Est aléthiquement justifiée toute conclusion obtenue = par une règle d'inférence de A à partir de T.

2.- Est aléthiquement justifiée toute conjecture 'Bp' telle que : a) en vertu des règles d'inférence de A, on en tire

des conséquences ($q_1 \dots q_n$) qui font partie de T ; b) aucun énoncé dont la surnégation fasse partie de T ne découle de Bp ; c) toute autre conjecture dont découlent $q_1 \dots q_n$ et dont aucune surnégation d'une thèse de T ne découle est moins satisfaisante que Bp .

3.- Est aléthiquement justifié tout énoncé d'observation = sensorielle.

4.- Est aléthiquement justifiée au moins une traduction = de chaque thèse de chaque système théorique.

5.- Si dans la formulation et l'élargissement d'un système conformément aux quatre règles précédentes on arrive à un système trivial, on doit construire un nouveau système, non par amputation, mais par l'introduction de distinctions permettant de traduire au nouveau système chacune des thèses du vieux système.

Nous disons qu'une conjecture est plus satisfaisante qu'une autre conjecture ssi les conséquences de croire que la première est vraie sont plus agréables que les conséquences = de croire que la deuxième est vraie.

Un des traits d'une conjecture plus satisfaisante = c'est qu'elle soit plus simple, dans le sens qu'elle soit plus courte, que sa formulation ou conception coûte un moindre effort (qu'elle soit la conjonction de moins de membres conjonctifs, ou que les antécédents soient moins longs; la brièveté = de toute la formule étant le noyau de la simplicité). Car la simplicité d'une conjecture produit en nous plusieurs agréments une économie mentale d'un côté, et le plaisir devant l'élégance de la structure du réel de l'autre (car un corps législatif est mieux fait s'il obtient les mêmes résultats et entraîne la validité des mêmes lois à partir de la prolongation de lois plus simples, puisqu'ainsi on obtient le plus par le == moins).

Un autre trait qui rend une conjecture plus satisfaisante qu'une autre c'est le fait qu'elle puisse expliquer plus que cette dernière. Car, bien évidemment, plus une théorie explique, plus la soif d'explication de notre raison sera étanchée. Si p et q expliquent pareillement r , et que ce sont == deux phrases également satisfaisantes sous d'autres rapports, mais p explique en outre s tandis que q n'explique pas s (et s est une thèse de T), alors la conjonction qui pourra expliquer ' $r.s$ ' si l'on préfère q plutôt que p ce sera une conjonction de la forme " $q.q$ " où q sera une autre phrase différente de p , q , r et s et dont s découle. Par conséquent, p est une explication plus simple de ' $r.s$ '. Si donc nous commençons par scruter, parmi les énoncés à expliquer, non pas r mais ' $r.s$ ' le résultat sera le choix de p , incontestablement.

Mais, est-ce que ceci n'introduit pas un hasard dans la marche à suivre pour l'élargissement par la règle de justification conjecturale, du système de connaissances qu'on possède? D'une certaine manière, si, mais on peut postuler la norme complémentaire de prendre toujours comme phrase à expliquer une conjonction r aussi générale que possible de phrases empruntées à des secteurs ou branches de T aussi divers que == possible. Ceci ne constitue pas à proprement parler une règle nouvelle; c'est simplement une explicitation de la satisfaisance : car, comme nous venons de le constater, procédant de la sorte nous obtenons toujours des explications plus satisfaisantes de chaque membre conjonctif de r . C'est donc seulement un expédient pour court-circuiter ou abrégier toute la = procédure de décision aléthique.

Nous appellerons ces cinq règles, respectivement : 1) règle de justification inférentielle; 2) règle de justification conjecturale; 3) règle de justification observationnelle; 4) règle de justification traductionnelle; 5) règle de révision.

Les deux dernières diffèrent essentiellement des trois premières : celles-ci sont constructives (dans un sens très large et vague, c'est vrai, car l'ensemble de conclusions qui découlent d'une prémisses n'est ni décidable ni récursivement énumérable) : on peut, étant donné un énoncé et le concours de certaines circonstances - par rencontre, si l'on veut, conclure que l'énoncé est aléthiquement justifié. Ceci n'est pas le cas pour les deux dernières règles, car la règle quatrième ne nous dit pas quelle traduction est la bonne, et la cinquième ne nous dit pas comment il faut replâtrer un système ayant fait naufrage, mais plutôt comment ne pas le faire.

§4.- Avant de poursuivre notre enquête et d'attaquer l'examen détaillé des cinq règles proposées, il convient de s'interroger sur cette question : y a-t-il lieu de reprocher à notre théorie de la connaissance la postulation d'une foi fondamentale, semblable à la foi animale à laquelle Santayana doit recourir pour échapper au scepticisme total? (cf. G:25, p.55).

En effet, nous pensons qu'il est toujours nécessaire de partir d'un corps de croyances réputé être vrai, corps qui n'est remis en question que lorsque l'application des quatre règles d'expansion épistémique conduisent à un accroc, i. e. à une aporie; et même à ce moment-là la cinquième règle de justification aléthique nous enjoint de refaire le système de façon à sauvegarder, sous une certaine traduction, toute croyance préalablement donnée. N'est-ce pas poser un acte de foi inébranlable dans les propres croyances, qui, comme toute foi, serait une croyance injustifiée?

Dans les Leçons sur les Preuves de l'Existence de Dieu Hegel élucide les rapports entre la foi et la raison (qu'il avait déjà traités dans "Glauben und Wissen" presque un quart de siècle plus tôt). Hegel montre que la foi sans la raison est irrationnelle, mais la raison sans la foi est aussi irrationnelle, car, sans un point d'appui, on ne peut rien bâtir, et c'est pourquoi les rationalismes radicaux cherchent une racine ou fondation primaire du savoir qu'ils posent d'une manière absolument dogmatique et sans justification (la démarche même d'une justification préalable de la connaissance propre aux criticisms de Descartes et Locke enveloppe l'affirmation dogmatique et non soumise à la critique comme quoi une telle justification doit être fournie et trouvée). La foi a besoin de la raison pour être étayée et justifiée; la raison a besoin de la foi pour se fonder sur des principes lorsqu'elle examine critiquement et démontre.

La foi dans les propres croyances cesse d'être injustifiée en devenant, dans le processus cognitif, justifiée en vertu de bonnes raisons d'ordre ontologique. Comme nous savons que l'erreur superabsolue est absolument impossible, que l'on ne peut croire que ce qui, du moins en quelque sorte, est vrai (car la croyance est un rapport réel sujet-objet) et comme, par surcroît, nous savons que le monde est aussi bon que possible (et, dès lors, caeteris paribus, il y a toujours plus de chances pour que nous ayons raison que pour que nous ayons tort), nous pouvons conclure, sans crainte, que notre corps de croyances est, en principe, une saine base de départ où nous pouvons nous fonder, confiants et sereins.

Bien sûr, cela enveloppe une circularité : en s'appuyant sur le corps de croyances, on parvient, par la suite, à justifier les thèses qui le composent. Y a-t-il quelque mérite? Oui, car le préjugé comme quoi la justification doit être préalable pour qu'elle soit une véritable justification n'est pas justifié. Dans le cycle du savoir, rien ne doit rester sans justification -si nous voulons être rationnels-; mais demander une justification préalable de chaque instance justificatrice est absurde, et ne conduit qu'au scepticisme. Ce n'est pas une demande rationnelle. Celui qui la met en avant est incapable de la justifier, car sa justification, selon ses propres demandes (i.e. sa notion de justification) de vrait être au préalable justifiée, et ainsi à l'infini.

Aussi bien notre position n'a-t-elle rien à voir avec l'affirmation d'un acte de foi fondateur et injustifiable. Le cas de Santayana est différent, précisément parce que ce philosophe jugeait nécessaire de traverser par une phase de scepticisme, ou de doute quasi-universel. Ce doute est impossible; quand il serait possible, il ne garantirait point que, par la suite, les évidences pures l'emporteraient.

§5.- Du point de vue criticiste, on peut alléguer que notre réalisme cohérentialiste, qui justifie, non pas le résultat par la méthode, mais la méthode par le résultat, nous amène à une situation impossible. Car, comment savons-nous que le résultat est bon sinon par une méthode qui le fonde? Même si les règles de justification aléthique que nous proposons s'avèrent avoir des résultats féconds dans la connaissance du réel, c'est parce qu'on aura procédé selon ces règles (que le criticiste juge insuffisantes, bien sûr!) que le résultat sera justifié, non pas l'inverse. Notre attitude consisterait ainsi à nous camper dogmatiquement sur un promontoire occupé, sans soumettre à une analyse critique les fondements de ce promontoire, et nous exposant ainsi aux risques d'effondrements.

Mais on ne peut contraster le savoir qu'avec le savoir. On ne peut justifier une thèse que par une thèse. Si l'on admet que dans toute pensée c'est le réel même qui est présent et se manifeste, alors il est parfaitement normal de partir toujours d'un corps de pensées sur le réel auxquelles on a abouti préalablement, élargir ce corps selon des règles qui découlent précisément des pensées qui le constituent pour aboutir à un nouveau corps plus étendu. Dans ce processus, on réévaluera toujours la marche suivie à partir du résultat atteint; celui-ci supposé vrai, la justification de la démarche qui y conduit s'ensuit et ainsi se ferme le cercle auto-certificateur de la pensée -d'une pensée réaliste qui trouve et reconnaît le réel présent tel quel, et manifestant sa présence, à l'intérieur de la pensée même-. Si ce faisant on s'expose aux effondrements (par la découverte d'une aporie dans le système, qui, mettant tout en branle, laisse ouverte n'importe quelle perspective de remaniement, pourvu toutefois qu'elle conserve chaque vieille thèse, sous une certaine traduction), ce risque est minime comparativement à la certitude de chute libre dans le gouffre à laquelle se condamne le criticiste, qui prescindo de tout contenu du savoir.

Bref, notre réalisme cohérentialiste est, à coup sûr, un dogmatisme gnoséologique (on pourrait même le tenir pour un dogmatisme absolu); mais, à la différence des dogmatismes foundationalistes, notre dogmatisme ne prend pas pour infrangible en vertu d'elle-même aucune vérité. Notre approche ne se fonde pas sur quelques vérités irréfragables -en un sens

fort, à savoir qui n'auraient besoin d'aucune évidence ou === justification ultérieure-. Notre dogmatisme cohérentiel === peut être considéré, tout comme le réalisme méthodique de === Gilson, comme un pragmatisme épistémique, en ce sens qu'une== bonne méthode est justifiée par de bons résultats. (Ce pragmatisme est interne au savoir : parce que nous savons que les conclusions sont valides et que la seule voie d'accès découverte vers ces conclusions est une méthode donnée, laquelle = ne donne aucun mauvais résultat, c'est que la méthode est valable; notre règle de justification conjecturale introduit == aussi dans notre épistémologie une composante pragmatiste en un sens non purement intra-épistémique; vide infra). Cette démarche téléologique est justifiée par la règle de justification conjecturale elle-même.

§6.- Pourquoi postulons-nous une règle d'obligatorité justificationnelle? Quelle est la justification de cette règle?

Nous ne postulons pas cette règle sur la base d'un principe criticiste comme quoi il faudrait douter de tout (ou révoquer en doute tout ce dont on "peut" douter); car, en effet, = entreprendre la justification d'une croyance n'entraîne point la révoquer en doute. Ce n'est donc pas une méfiance épistémologique ce qui constitue notre motivation. Ce n'est pas = non plus un souci d'élégance du système ce qui nous pousse à avancer cette règle.

En fait ce sont deux les raisons qui nous incitent = à postuler la règle.

La première raison a déjà été exposée précédemment: toute conviction humaine est telle qu'une conviction plus == grande, à propos de la même vérité, peut être atteinte. En justifiant ce que l'on sait déjà on augmente sa conviction du fait que l'on sait, c-à-d sa conviction que ce qui est connu est vrai. Mais nous avons tout intérêt d'acquérir le plus = grand degré possible de conviction autour de ce qui est vrai.

La deuxième raison est celle-ci : bien que la justification aléthique d'une croyance C, à partir d'autres croyances -dont la conjonction serait C'- que l'on sait être vraies ne soit pas, à proprement parler, une justification relativisée vis-à-vis de C' (puisque, dès lors, lorsque C' est connue comme vraie, donc assertée catégoriquement et non seulement = énocée comme hypothèse, la relativisation justificationnelle = par rapport à C' cesse d'être telle), il n'empêche que, en un sens, tant que les prémisses d'une démarche justificatrice == n'ont pas été justifiées à leur tour la justification demeure comme relativisée ou ex hypothesi. On atteint seulement une dé-relativisation, au sens fort, de la justification d'une vérité p lorsque chaque motif et chaque règle invoqués pour justifier p ont été justifiés à leur tour.

Rélevons ceci : en dé-relativisant complètement (en tous les sens) la justification épistémique, l'application == -par le biais, nécessairement, de la circularité- de notre règle d'obligatorité justificationnelle est à même de réfuter = le scepticisme (ce qui ne veut pas dire, bien entendu, avancer des arguments susceptibles de convaincre le sceptique, des arguments ayant une force de conviction pour le sceptique du point de vue où il s'est placé).

Or la réfutation du scepticisme revêt une importance primordiale en théorie de la connaissance. D'aucuns, tout récemment, ont renoncé à la tâche de réfuter le sceptique, tâche irréalisable d'après eux.

Ainsi Margolis adopte une position retranchée face à l'attaque sceptique : la connaissance n'a pas besoin, pense-t-il avec Lehrer, de certitude (M:6, p.125). Mais pour réfuter le scepticisme il faut avoir une certitude qu'on sait. Dès lors, Margolis propose d'éviter le scepticisme sans essayer = de le réfuter. On l'évite en articulant un critère de vérité opératif, à orientation pragmatiste.

La difficulté de cette position réside en ceci : si le scepticisme n'est pas réfuté, comment pouvons-nous justifier que nous savons qu'il est faux? Et si on ne justifie == pas ce savoir, nos critères de vérité n'auront pas de justification.

Pour notre part, nous pouvons -comme il a été montré dans des chapitres précédents- affirmer que nous savons, = même sans justification, car la connaissance peut ne pas être justifiée. On peut être sûr qu'on sait sans en avoir la preuve (et en fait c'est bien ce qui arrive normalement). Mais lorsque non seulement nous savons et nous sommes sûrs que nous savons, mais qu'en outre nous en avons la preuve, le scepticisme non seulement est réfuté par un contre-exemple qui se-rait comme une vérité de fait, que le sceptique pourrait refuser parce que non justifiée, mais d'une manière concluante, = puisque chaque prémisse sera justifiée.

§7.- Mais le sceptique nous adresse la question suivante : accordons que votre système est le bon, puisque vous y croyez; comment puis-je, me plaçant à mon propre point de vue comme vous le conseillez vous-même, parvenir à votre système, qui est, soi-disant, le bon (ou, en tout cas, le plus vrai parmi ceux qui ont été proposés jusqu'ici)?

Notre réponse est simple : appliquez les six règles critériologiques que nous proposons (la règle d'obligatorité justificationnelle plus les cinq règles de justification = aléthique). Ce faisant, votre système se rapprochera du nôtre; à tout le moins le vôtre contiendra, sous une traduction appropriée, le nôtre, et le nôtre contiendra, sous une traduction appropriée le vôtre. En l'élargissant de plus en plus, = par la nécessité de tout justifier (et aussi par la nécessité et non seulement la possibilité de trouver des conjectures fécondes et satisfaisantes), et par la nécessité d'incorporer = chaque nouvel énoncé d'observation d'un côté, une traduction = appropriée de chaque énoncé d'un système rival de l'autre, le système deviendra plus compréhensif, riche, nuancé, mieux adapté aux complexités foisonnantes du réel; la distance entre nos systèmes diminuera et on finira par se demander si, après tout, nous ne sommes pas en train de dire les mêmes choses (ce sera le cas si on peut trouver des traductions mutuelles qui puissent être considérées littérales).

§8.- Une difficulté peut être formulée à l'encontre de notre théorie. Nous concevons la vérité comme son propre critère = et indice; mais en même temps nous dénions à toute vérité particulière l'auto-évidence et par là le rôle d'auto-certification. Il semblerait devoir découler de là qu'aucun énoncé = en particulier n'est vrai. C'est ainsi que le cohérentialisme bradleyen, en même temps qu'il érige le système comme un tout en seul critère de vérité de soi-même, reconnaît que chacun des énoncés pris à part est en dernière instance faux. Or dans notre système ceci s'avère absolument impossible : la == phrase 'l' est en effet dans le système A superabsolument vraie.

La difficulté est certainement réelle, mais elle nous paraît pouvoir être aisément surmontée moyennant une simple nuance : une vérité ne peut avoir d'autre indice qu'une vérité, mais aucune vérité prise à part n'est son propre indice.

D'un autre côté, on pourrait interpréter l'énoncé 'la vérité est son propre indice' comme une affirmation du fait que le système comme un tout est auto-évident ou auto-certificateur. Mais, prise au pied de la lettre, une telle affirmation est fausse, car le système n'est pas un énoncé mais un ensemble d'énoncés et, dès lors, il ne peut pas être évident. Ce nonobstant, une telle affirmation peut être gardée, pourvu toutefois qu'on la considère comme une façon simplifiée de dire ceci : dans le système, chaque énoncé doit être justifié; et aucun énoncé ne peut être justifié si ce n'est en vertu de règles et d'énoncés faisant partie du système.

§9.- Une difficulté qu'on pourrait opposer à notre approche = est celle-ci : s'il faut tout justifier (tout : non seulement les énoncés, mais aussi les règles), cette justification sautera à travers les langages, donc à travers les systèmes. Aucun système ne peut contenir l'économie de sa propre justification -i.e. de la justification de ses phrases assertées-, car, pour le faire, il devrait être son propre métalangage, et le métalangage de ce métalangage, et ainsi à l'infini.

Voici notre réponse à l'objection : un système béart peut mettre fin aux dénivellations linguistiques, être son propre méta-langage, son propre méta-méta-langage, etc.

Toutefois, une difficulté peut subsister : il est = possible qu'une version amoindrie des théorèmes de Gödel et Tarski tienne même pour des systèmes comme Am, version aux termes de laquelle chaque fragment (arithmétiquement) représentable d'une extension quelconque de Am serait sémantiquement in complet, ce qui semblerait empêcher l'accomplissement de cette tâche d'explicitier formellement dans un système la justification de ses propres règles d'inférence; car, si on pouvait = l'explicitier, il y a des chances pour que le résultat constituât un fragment représentable, ce qui en amènerait la trivialité.

Mais, au cas où, effectivement, une pareille version des conclusions de Gödel et Tarski demeurerait valable = pour Am et ses extensions, tout ce qui en découlerait c'est = que tout système fondé sur Am et qui appliquerait jusqu'au = bout la règle d'obligatorieté justificationnelle doit être incomplétable, en ce sens : il doit y avoir au moins une formule du système, p, telle que p ne soit pas prouvable et "Np" ne soit pas prouvable; tout système pareil doit être tel que certaines formules ne soient pas justifiées et leurs négations ne soient pas justifiées non plus. Ce résultat n'a rien de redoutable; il est, au contraire, parfaitement admissible pour nous, car il va de soi que nous ne parviendrons jamais à savoir de chaque énoncé si sa valeur de vérité est désignée ou non. L'objection serait valide seulement si nous aspirions à avoir un système complet; mais une aspiration semblable serait chimérique.

§10.- Une autre difficulté est celle-ci : nous avons vu que , en vertu de la règle d'obligatorieté justificationnelle, chaque système axiomatisé doit avoir plusieurs bases alternatives. Or ces diverses bases fonderont autant d'axiomatisations ou formalisations diverses du même système; elles constitueront = comme des maillons d'une chaîne déductive circulaire sui gene

ris, qui pose des axiomes et règles d'inférence pouvant être = utilisés dans un certain rayon, et pas au-delà (afin de ne pas banaliser les déductions ultérieures). Or le statut de cette chaîne déductive et des axiomes dans chacun des maillons qui la constituent n'est rien moins que clair. La chaîne comme un tout, qu'est-elle? Un système axiomatisé? Une suite de systèmes? (Et qu'est-ce que cela veut dire au juste?). Le statut des axiomes de chaque maillon de la chaîne est-il celui de simples prémisses que l'on laisse tomber par la suite? Non, car alors les théorèmes finals seraient simplement conditionnels. Est-ce alors le statut de véritables axiomes? Non, parce qu'ils ne sont utilisables qu'à l'intérieur d'un rayon; i.e. seulement dans le cadre du maillon qu'ils entament.

Voici notre réponse à ces soucis : une telle chaîne ou suite de formalisations du même système est une multisystématisation du système lui-même. Une multisystématisation d'un système est, comme il a été indiqué ci-dessus, une unité sui generis qui ressemble à un système axiomatisé normal en ce = sens que les axiomes ne sont pas des hypothèses qui devraient à la fin être préfixées comme protases aux conclusions, ainsi conditionalisées (à la façon d'une déduction naturelle). D'un autre côté, une telle suite ou chaîne se distingue d'une unisystématisation d'un système en ceci : dans une unisystématisation d'un système, chaque axiome (chaque règle d'inférence) une fois posé(e), il (elle) est utilisable indéfiniment et partout. En revanche, dans une multisystématisation d'un système on ne peut utiliser les axiomes et règles d'inférence formulés à un moment donné que jusqu'au point de la chaîne déductive où l'on ait tracé une ligne rouge (p.ex.), au-dessous de laquelle on reprend un nombre fini des règles d'inférence dérivées et des théorèmes (ou schémas théorématiques) qui ne = soient pas des axiomes (ni des schémas axiomatiques) figurant au-dessus de ladite ligne rouge mais au-dessous de la ligne = rouge antérieure, s'il y en a.

Cette solution nous permet d'échapper à une apparence aporie : ou bien la chaîne des systématisations serait une systématisation, donc une de ces (uni)systématisations, ce qui est impossible; ou bien elle serait une épithéorie qui les = contiendrait toutes, mais qui les contiendrait à la manière = d'un métalangage qui parlerait sur elles, ce qui rétablirait la dénivellation que notre approche cohérentielle, béante et contradictoire visait précisément à éviter. La conséquence de ce dilemme douloureux aurait été qu'un système, quel = qu'il fût, ne pourrait pas saisir l'économie de sa propre justification, ne pourrait jamais s'auto-saisir globalement, car pour le faire il devrait monter d'un échelon et se situer dans un méta-système d'un niveau supérieur, c-à-d sortir du système donné. Cette conséquence désastreuse peut être prévenue, comme nous venons de le voir, grâce à notre notion de multisystématisation d'un système.

§11.- Il faut noter que la règle d'obligatorité justificationnelle ne nous dit pas que, tant qu'une connaissance n'ait pas été justifiée, notre corps de connaissances n'est pas valable, ou est defectueux, ou quoi que ce soit d'autre plus ou moins similaire. Non! Ce que la règle dit c'est que, tant qu'une connaissance n'aura pas été justifiée, notre tâche de justification épistémique ne sera pas achevée. La règle d'obligatorité est un aiguillon pour poursuivre l'entreprise épistémique. La combinaison de cette règle et de la règle de justifi

cation conjecturale nous oblige à essayer de tout expliquer = (ce que la règle de justification conjecturale à elle seule ne fait pas, car elle ne fait que permettre l'acceptation comme vraies de certaines conjectures).

Néanmoins, si la règle d'obligatorité introduit un aspect de risque dans notre approche, cet aspect est dûment en cadré et limité par une stratégie globale qui permet d'affermir le système sur des bases solides et d'éviter des bouleversements (vide infra, à propos de la règle de révision).

§12.- Notre stratégie justificatrice débouche sur une auto-justification circulaire du système en et par lui-même (ou, plus exactement, sur une justification, à l'intérieur du système, de chaque énoncé asserté par d'autres, sans recourir à aucune instance extérieure au système). Il n'y aurait, certes, = nul besoin, dans le cadre de cette justification, d'un critère unique ou d'un critère suprême de vérité : une pluralité de critères se justifiant circulairement les uns les autres suffit. Mais qu'est-ce qui permettrait de préférer ce système à d'autres systèmes?

A notre avis ce problème ne se pose même pas et n'a pas de sens. Chacun part toujours d'un système ou corps de = croyances, de ce qu'il croit savoir. Il peut le remanier, = l'élaguer, l'élargir, mais non pas y renoncer ou en faire table rase. Personne n'a à choisir entre deux systèmes : on a à choisir entre deux options ouvertes en ce qui concerne son propre système. Notre attitude sur ce point est, si l'on veut, d'un conservatisme sécurisant : gardez votre propre système, tout en le remaniant et en l'élargissant conformément aux six règles que nous proposons. Au surplus, on n'a pas à justifier un système (ni donc à choisir un système plutôt qu'un autre), car un système n'est pas un énoncé : il est un ensemble d'énoncés; ce qu'on justifie ou choisit, à proprement parler, ce sont des énoncés, non pas des ensembles d'énoncés.

§13.- Notre conception des énoncés d'observation est mentaliste et introspective, non pas behavioristique, comme celle de Quine. Il nous semble que les définitions proposées par Quine des énoncés d'observation sont viciées par des défauts rédhitoires, qu'il a pour une grande part reconnu lui-même comme des difficultés réelles, mais dont il a sous-estimé l'importance, comme dans une espèce de haussement d'épaules devant = des difficultés considérées -arbitrairement, à notre avis- se condaires.

Un énoncé est un énoncé d'observation si la chose = (ou l'état de choses; n'oublions pas que pour nous ce sont = deux expressions synonymiques) assertée par l'énoncé est perçue, i.e. est soit vue, soit entendue, soit sentie, soit touchée, soit goûtée, soit expérimentée proprioceptivement.

Notre définition mentaliste-introspective ne présume pas une ontologie où l'on établirait une différence âme corps, car il se peut fort bien que chaque état psychique se réduise à un état somatique complexe. Rien n'empêche -Quine- lui-même l'a reconnu quelque part- que nous ayons une introspection d'états somatiques. Par contre, une conséquence qui découle bien de notre conception introspectivo-mentaliste des perceptions c'est que nous nous interdisons tout traitement autoritaire ou sélectif des perceptions, tout droit à faire le départ, en dehors du vécu introspectif donné, entre les = "véritables" perceptions et les perceptions prétendument "non

véritables" ou pseudo-perceptions. Tout ce qui est vécu dans la conscience comme perception est une perception. S'il me semble voir quelque chose, je vois quelque chose. S'il me semble entendre un bruit, j'entends un bruit. S'il me semble éprouver une douleur, j'éprouve une douleur.

§14.- Sur quoi fondons-nous la règle de justification observationnelle? Premièrement, nous constatons que tout ce qui paraît être vrai à un observateur est, *prima facie*, vrai, à moins que le contraire ne soit prouvé. Si nos constatations sensorielles n'étaient des témoignages plausibles de vérité, toute notre connaissance serait impossible, car tout notre savoir provient des sens (ou, à tout le moins - ceci sera plus facilement concédé par l'innéiste -, notre savoir peut être actualisé seulement grâce aux sensations). Or, si *p* est plausible, du moins *prima facie*, il faut que *p* soit, ne serait-ce qu'en quelque sorte, vrai (une fausseté absolue et totale, c-à-d un pur néant, ne saurait pas du tout être plausible, puisqu'un pur néant n'a point de propriétés, ne pouvant donc pas se présenter comme plausible à un sujet).

Or les énoncés d'observation sont, non seulement plausibles, mais très plausibles. Ils constituent même pour le sens commun ce qu'il y a de plus plausible. Beaucoup plus que les vérités de réflexion sur le moi et ses actes, l'homme de la rue s'en tient comme quelque chose d'indubitable aux vérités perçues par les sens : voir et toucher sont des preuves palpables de réalité (i.e. de vérité) de ce que l'on voit ou touche. Le vécu de certitude accompagne toujours, avec une vigueur particulièrement impétueuse, tout vécu perceptif.

Or quelle peut être la raison suffisante de ce vécu de certitude? Si le réel était tel qu'il était possible de percevoir un fait et, en le percevant, d'éprouver un vécu de certitude particulièrement intense et compulsif, sans que le fait en question fût - si ce n'est en quelque sorte seulement - vrai, alors le monde serait très mal fait. Or le monde réel est aussi bon que possible. Dès lors, une telle possibilité de perceptions trompeuses est aberrante et exclue. Par conséquent le vécu de certitude accompagnant la perception est digne de confiance.

§15.- Il est vrai que notre formulation d'un fait donné dans une perception peut être inappropriée, car la formulation est toujours médiatisée par un système qui peut la rendre inexacte ou inadéquate, à cause de certaines insuffisances ou erreurs du système. Mais l'acceptation des énoncés d'observation est précisément, entre autres, un ressort permettant de révéler éventuellement une nécessité de révision du système et de déclencher ainsi le processus révisionnel prévu par la règle de révision.

Examinons néanmoins un peu plus en détail la difficulté en question. La distinction entre les énoncés d'observation et les énoncés théoriques (en entendant par là des énoncés non observationnels) serait - dit-on - arbitraire, puisque toutes les descriptions de ce que nous observons ont une charge théorique. Exposant ce point de vue, Holman dit (H:21, p. 105) :

In this view of this (so it is held) the important distinction to be drawn is not between observation sentences and theoretical sentences, but between sentences whose truth-values are "quickly-decidable" and those for which this is not so.

Mais le fait que chaque énoncé d'observation ait une charge théorique ne supprime pas un autre fait : que la perception sensible est une présence directe dans l'esprit d'une chose existant, non pas seulement en quelque sorte, mais à tous les égards -du moins infinitésimalement-.

A cela on opposera le fait qu'il y a de toute évidence de fausses perceptions, telles les hallucinations et les rêves. Si quelqu'un rêve, p.ex., qu'une vache est plutôt volante, est-il alors, à tous égards, vrai qu'il y a une vache qui est plutôt volante? Si c'était vrai, alors -par un raisonnement valide de Am- il s'ensuivrait qu'il est plutôt vrai qu'il y a une vache qui vole; donc la thèse zoologique comme quoi = aucune vache ne vole serait au moins plutôt fausse, ce qui semble ridicule.

Remarquons cependant que la vérité scientifique en question peut être considérée comme une loi naturelle, i.e. = comme un énoncé conditionnel subjonctif que -dans le cadre du calcul modal dont l'axiomatique sera proposée dans l'Annexe = N° 4 de ce livre- nous formulerions comme suit (si w, w' sont des variables dont le champ de variation sont des mondes possibles; si x =la classe des vaches, et y =la classe des objets volants) : $Uz, w, w' (w(zx) Dw' (zx) + .w(zy) \% w'(zy))$. Autrement dit : si une chose quelconque était une vache, elle ne volerait pas (ou, plus littéralement : plus une chose serait une vache, moins elle volerait). Or ceci est compatible avec le fait qu'il y ait quelque chose qui soit une vache plutôt volante. Une autre possibilité c'est que la loi scientifique en question dise que toute chose qui est plutôt une vache est, = pour l'essentiel, plutôt non volante, un fait étant pour l'essentiel vrai si non seulement il est relativement plutôt vrai, mais en outre dans chaque monde possible plutôt réel il est relativement plutôt vrai; en notation symbolique -et toujours dans le cadre dudit calcul modal An- "p est pour l'essentiel = vrai" s'écrirait : " $Uw(wQJP(wp))$ ". Dès lors, la loi en question pourrait s'écrire -toujours dans le cadre des mêmes hypothèses notationnelles sur 'x' et 'y'- : $Uz, w(BP(zx).wQJP(w(\bar{z}y)))$.

Par surcroît, même si nous ne formalisons pas la vérité zoologique en question au moyen d'une formule f modalisée (mais, plutôt, comme suit : $Uz(BP(zx)QBPN(\bar{z}y))$: tout chose = qui soit foncièrement plutôt une vache est telle qu'il est foncièrement assez faux de dire qu'elle vole), nous avons = d'autres issues. Nous pouvons considérer que ce que, dans notre rêve, nous avons perçu c'est quelque chose qui était plus qu'infinitésimalement une vache (mais point plutôt une vache) et qui était plutôt volant, ce qui est compatible avec la vérité de la loi universelle que nous venons de formaliser. Ou = encore que nous n'avons point vu une vache à tous égards plutôt volante, mais seulement à certains égards. Nous avons pu voir enfin, seulement, qu'une vache était telle qu'elle était plutôt volante, ce qui, bien entendu (par la différence de re de dicto), est compatible avec la susdite loi scientifique.

Or à ces réinterprétations de ce que nous avons vu on peut nous opposer qu'elles sont faites après coup, intervenant comme des procédés ad hoc pour rétablir artificiellement la cohérence; au moment où nous rêvions, nous ne croyions pas voir une vache à certains égards plutôt volante, mais à tous égards plutôt volante.

Il y a deux réponses à cette objection. La première c'est que lorsque nous voyons quelque chose nous ne voyons pas que ce quelque chose-là existe à tous égards, sauf s'il s'agit d'un fait simple (vide infra); et ce même en état de veille

et d'attention. Je suis en train de voir que ma table de travail est relativement plutôt blanche, non pas qu'elle soit à tous les égards plutôt blanche. Je suis en train de voir = qu'il est relativement plutôt vrai qu'une péniche longela Meuse, non pas que ce soit à tous égards plutôt vrai. Peut-être pourrions-nous nous enhardir au point d'affirmer que ce que nous voyons est que le fait perceptivement donné est pour l'essentiel vrai (au sens défini ci-dessus). Mais fort probablement personne ne voit qu'un fait est vrai à tous égards = (ou, plus exactement, ce que l'on voit est un fait préfixé de quelque foncteur du type 'relativement', 'pour l'essentiel', = et ce qui est vrai à tous égards c'est le fait désigné par = la phrase préfixée par ledit foncteur, non pas celui désigné par la même phrase si ce foncteur est retranché). Si quel--- qu'un est amené par son propre horizon d'intellection à dire qu'il voit plus que cela, qu'il voit qu'est foncièrement vrai un fait désigné par une phrase non préfixée par des opéra--- teurs comme 'relativement', (sauf s'il s'agit d'une phrase qui ne soit point préfixée par un foncteur selectif comme 'plutôt' etc. d'une phrase désignant un fait simple), il ne doit pas se pas asserter ce qu'il croit percevoir, mais admettre ces énoncés et faire ainsi éclater cet horizon d'intellection, = afin d'être contraint de le remanier et de le transformer = ainsi en un horizon d'intellection mieux charpenté qui permet te de mieux énoncer les nuances du perçu.

Ceci nous introduit de plain-pied dans notre deuxième réponse : si le résultat d'ajouter à notre corps de croyances un énoncé d'observation est un système aporétique, il = faut remanier ce système selon la règle de révision .

§16.- Précisons toutefois une idée qui est à distinguer nettement de ce que nous voulons dire par là : celle suivant laquelle il serait possible de trouver un langage dûment aseptisé de toute charge théorique et capable, dès lors, de refléter, = sans aucune subsumption sous quelque schéma conceptuel que ce fût, le pur vécu perceptuel. Les phénoménologues de stricte obéissance penchent vers ce type d'approche (sinon pour ce qui est de la perception sensorielle, négligée souvent par eux comme hylétique et non intentionnelle, à tout le moins pour la "perception catégoriale"). Sir Alfred J. Ayer admit une fois (Préface de la 2^e éd. de A:21) un point de vue semblable, en contradiction avec les thèses les plus intéressantes et les = plus étayées par des arguments dans ses divers ouvrages. Tout récemment, E.L. Holman a soutenu une thèse pareille (H:21, p. 106) :

But many of what we would normally call "observation reports" are not observation reports in the sense in which I have defined them. When, upon seeing an orange, one reports that there is an orange over yonder, one is reporting more than the content of his visual experience. The latter would be restricted to asserting the presence of something of a certain colour and visual shape, and there is more to being an orange than just that.

A l'appui de cette conception épurée et aseptisée du vocabulaire dans lequel on doit formuler les constats perceptuels, Holman allègue le fait que ce que voient deux personnes ayant des structures conceptuelles différentes est la même chose. Poursuivant cette ligne d'argumentation, on pourrait dire que deux témoins situés à la même distance et dans le même angle verraient toujours se produire le même événement, non pas deux événements différents.

Si nous admettons cela, il nous faudra admettre que la connaissance perspective est non perspective. En réalité, deux événements divers (i.e. absolument distincts) -qui = peuvent pourtant être reliés par quelque relation d'égalité-- peuvent avoir lieu aux mêmes moment et endroit. Regardant cet endroit-là, deux observateurs peuvent être tels que chacun = d'eux verra l'un des deux événements, celui que l'autre ne voit pas, ou bien que l'un des deux voit les deux événements tandis que l'autre n'en voit qu'un seul. Il se peut que Fulgence, en fermant le radiateur, provoque le refroidissement et la maladie de son cousin Hugues; toutefois, tandis que le malveillant Alexis, qui est en train de regarder, voit que Fulgence = provoque le refroidissement et la maladie d'Hugues, le débonnaire Victor, qui est lui aussi en train de regarder Fulgence, ne voit que le fait que celui-ci ferme le radiateur.

Ceci nous amène à une considération plus large : non seulement l'énonciation d'un fait sensoriellement donné varie selon les divers horizons d'intellection linguistiquement formulés : ce que l'on perçoit dépend aussi de l'horizon d'intellection. De même, deux personnes diversement attentives aux nuances du continuum chromatique peuvent voir des couleurs différentes d'une même chose : Denis voit que le foulard de Jacqueline est grenat; Munie voit qu'il est rouge. Les deux ont vu juste. Là où quelqu'un voit qu'il y a une écharpe indigo, je vois qu'il y a une écharpe bleue. Les deux événements sont vrais, mais pas dans la même mesure. La même chose arrive en ce qui concerne l'arrière-fond culturel qui médiate la perception dans d'autres domaines. Mon ami Gustave voit qu'il y a chez quelqu'un de belles reproductions de Cimabue; je vois seulement qu'il y a là de belles reproductions de primitifs = italiens. Ce que je vois est peut-être plus vrai, mais moins intéressant (Gustave aura aussi vu ce que j'ai vu, tandis que je n'aurai pas vu ce qu'il a vu).

Holman pourrait rétorquer que toutes ces soi-disant perceptions ne sont pas de pures perceptions, mais des perceptions interprétées. Mais il paraît certain que, si l'on veut dépouiller de toute échelle ou catégorisation chromatique ou autre le vécu perceptif, ce qui reste n'est rien du tout, si ce n'est un "quelque chose" en général.

Remarquons toutefois ceci : la médiatisation de nos perceptions par un horizon ou arrière-fond d'intellection linguistiquement formulé ne veut pas dire qu'une personne puisse percevoir qu'une chose appartient à un ensemble donné seulement si elle connaît un nom propre désignant cet ensemble. Le manque d'un nom propre pour désigner un ensemble peut rendre plus difficile la perception, il peut être aussi, encore plus fréquemment, le symptôme d'une inattention du sujet à l'appartenance ou non-appartenance des diverses choses audit ensemble; elle ne constituera jamais, à elle seule, un obstacle infranchissable.

Une tentative de solution de ces difficultés est faite par ceux qui proposent de faire le départ entre percevoir = tout court et percevoir une chose comme une chose (la même ou une autre). Ainsi, on pourrait dire que deux personnes quelconques voient la même couleur, mais ne la voient pas nécessairement comme la même couleur.

A notre avis, voir x comme y c'est voir que x est y. Si quelqu'un voit une surface rosée comme rouge, il voit que la surface rosée est rouge. Quelqu'un d'autre peut voir que la surface rosée n'est pas rouge. Comme ce que quelqu'un voit

est vrai, il en découle que la surface rosée est rouge sans être. Soit, dira-t-on. Mais supposons que quelqu'un voit que la surface rosée est plutôt rouge, tandis que quelqu'un d'autre voit qu'elle est assez non rouge; or il est absurde (c-à-d surcontradictoire) de dire que la surface est à la fois plutôt rouge et assez non rouge. En effet, mais tout ce que cela prouve c'est que, si quelqu'un voit qu'une surface est plutôt rouge, alors personne ne voit que cette même surface soit assez non rouge.

En conclusion, deux personnes peuvent percevoir deux états de choses différents, voire même mutuellement contradictoires, mais se rapportant au même sujet (c-à-d exprimables par deux phrases qui soient une suite de foncteurs suivie d'une formule atomique, et que le premier constituant de chacune de ces deux formules atomiques soit le même). Cette identité ou même identité stricte, voire même parfaite, du sujet de deux états de choses perçus explique bien en quel sens on peut dire que la chose perçue est la même.

Il n'y a donc pas de langage purement observationnel au sens d'être neutre et ne pas prédisposer à voir quelque chose plutôt que quelque chose d'autre, que ce soit absolument parlant ou à propos du même sujet.

§17.- Il peut paraître qu'il y a une inconséquence dans notre position sur les énoncés d'observation. D'un côté, notre règle de justification observationnelle nous permet de tenir pour justifié tout énoncé d'observation. D'un autre côté, nous disons que la seule chose qui peut justifier un énoncé ce sont des énoncés et des règles d'inférence. Or supposons qu'Untel croit voir que p. Notre règle lui permet d'affirmer que p, dans l'hypothèse seulement qu'il soit vrai qu'il a vu que p. Mais comment peut-il savoir qu'il a vu que p? Si l'on voit, perçoit-on qu'on voit? Si oui, il a perçu qu'il voit, mais pour affirmer qu'il voit sur la base de la règle de justification observationnelle, il lui faut d'abord poser -avec justification- l'énoncé qu'il perçoit qu'il voit, et ainsi à l'infini. Si, au contraire, en voyant, on ne perçoit pas qu'on voit, on comprend mal comment il pourra affirmer d'une manière justifiée qu'il voit, et, par suite, comment, à partir de là, il pourra affirmer d'une manière justifiée que p. Par conséquent, notre règle ne servirait à rien, si nous persistons dans notre idée comme quoi les faits ne justifient pas les énoncés, et seuls des énoncés justifient des énoncés.

A cette grave objection, nous avons à répondre qu'on justifie toujours à partir de certaines prémisses données. Nous nous plaçons toujours à un stade de notre évolution mentale; nous partons toujours d'un corps de croyances. Si je vais formuler un énoncé d'observation au moment $n+2$ (nous imaginerons un temps discret pour simplifier les choses), sur la base de perceptions que j'ai expérimentées au moment n , il y aura un moment $n+1$ où j'aurai un corps de croyances qui sera mon corps de croyances de n (ou de $n-1$) enrichi de la croyance comme quoi j'ai eu au moment n l'expérience en question. Ce n'est donc pas de mon corps de croyances de n (ou de $n-1$) qu'il faut partir, mais du résultat de l'enrichir d'un énoncé nouveau, à savoir que j'ai expérimenté en n la perception de ce que p (autrement dit, que l'affirmation de ce que p est un énoncé d'observation). De là je puis tirer, par la règle de justification observationnelle, que p (i.e. qu'il est vrai que p).

§18.- Notre acceptation de toutes les données des sens ne nous contraint cependant pas d'admettre que, pour une science particulière donnée, toute donnée sensorielle enregistrée portant sur son objet doive être tenue pour pertinente; i.e. nous ne sommes pas tenu de croire à l'infrangibilité des énoncés protocolaires, du point de vue d'une science particulière quelconque. Car chaque science particulière est un savoir restrictif -non seulement un savoir qui s'occupe exclusivement d'un domaine particulier du réel, mais aussi un savoir qui ne s'intéresse qu'aux faits appartenant à ce domaine et dépassant un seuil établi de réalité; et, très souvent, les sciences particulières sont positives -i.e. le seuil établi est de 50 pour cent-, même si la positivité tend à être abandonnée dans la science actuelle, pour éviter des incomplétudes excessives.

Nous appelons ces sciences-là 'positives' parce qu'elles ne peuvent pas contenir une thèse et sa négation (puisque une thèse et sa négation ne peuvent pas être toutes les deux plus qu'à moitié vraies).

Les méthodes rescheriennes consistant à sasser un ensemble de données par des procédés cohérentiels n'est nullement incompatible avec notre approche, pour ce qui est des savoirs particuliers et restrictifs. Mais deux points de l'approche rescherienne sont abandonnés par nous : 1) la possibilité de jeter par-dessus bord une donnée si celle-ci ne cadre pas avec le corps de croyances pré-donné, pris en bloc; 2) que l'ensemble des données conservées doive être, pour n'importe quel savoir, un ensemble simplement consistant (cette deuxième condition est enfreinte par les savoirs non positifs). Certains critères permettront d'assigner une valeur de vérité élevée à certains énoncés initialement tenus simplement comme vrais, et non pas comme vrais d'une manière qualifiée; ils le feront en vertu de la coïncidence en leur faveur d'un grand nombre de données, bannissant ainsi du savoir particulier concerné les négations de ces données, puisque ces négations ne pourront plus -à la suite de l'assignation à leur contradictoires d'une valeur de vérité élevée- être considérées comme atteignant le seuil de sélectivité prescrit.

Ainsi, p.ex., supposons que dans une science historique on établit le seuil de sélectivité suivant : seront reçues comme vérités appartenant à cette science celles qui concerneront son domaine et qui seront passablement vraies (i.e. chaque vérité x appartenant à ce domaine et telle qu'il y a tout au plus un nombre fini d'index i tels que $|x/i| \geq |x/i-1|$ soit négatif). Supposons, en outre, un procédé ou critère de distribution des valeurs de vérité putatives en fonction de l'accord ou le désaccord des sources. Soit p une phrase qui, en vertu dudit critère, se voit allouer une valeur putative telle que pour tout i $|p/i|$ soit au moins 0'8; il va sans dire que " Np " se voit allouer une valeur putative uniformément inférieure à 20 %; dès lors, " Np " ne sera pas une vérité appartenant à cette science.

Comment expliquer que notre approche, tout en entérinant l'acceptation de chaque donnée des sens, permette en même temps, dans le rayon restreint de disciplines particulières, l'application de critères de cohérence qui donnent pour résultat l'exclusion d'une partie de ces données? L'explication est simple : dans ces disciplines-là chaque phrase asser-tée est préfixée (expressément ou tacitement) d'un foncteur sélectif, c-à-d d'un foncteur d'assertion qui envoie sur le tout à fait faux chaque valeur de vérité vraie qui n'atteint-

pas -ou qui ne dépasse pas- un certain seuil de vérité, comme 'plutôt', 'assez', 'passablement'. Or nous n'avons jamais dit que tout ce qu'on perçoit soit plutôt (ou passablement, ou assez...) vrai. Tout ce qui est perçu est vrai, mais pas forcément aussi vrai qu'il est perçu. Dès lors, notre acceptation de l'approche méthodologique de Rescher pour ce qui est de disciplines particulières ne constitue pas un ajout ou un supplément à notre approche générale. Nous partons toujours d'un corps de croyances, nous l'enrichissons de toutes les données et de toutes les inférences valides selon Am. Il y a dans notre corps de croyances des thèses selon lesquelles lorsqu'il y a des données mutuellement contradictoires est plus vrai -p.ex.- ce qu'une majorité -éventuellement qualifiée- des données entraînent que non pas ce qu'entraîne une minorité (ceci est seulement une première approximation, assez fruste, bien entendu). Le problème de Rescher devient ainsi un problème méthodologique, non pas un problème de critériologie générale.

Remarquons aussi que la règle de justification conjecturale -que nous examinerons tout à l'heure- permet aussi d'introduire des procédés d'attribution de valeurs de vérité élevées à certaines données, et de valeurs de vérité peu élevées à d'autres données. En effet : que la grande majorité des données concernant une question déterminée coïncident dans l'implication d'une conséquence est quelque chose qui peut être expliqué par le fait que ces données-là sont plus vraies que les rares données qui impliquent la négation de ladite conséquence, si on ajoute le principe comme quoi ce qui est plus vrai est plus souvent perçu que ce qui l'est moins. Ainsi, si plusieurs témoins, pareillement fiables, ont vu se dérouler au même moment et au même endroit divers événements, on peut estimer que ce qu'une majorité qualifiée des témoins ont vu est plus vrai, en vertu dudit principe, que ce qui a été vu par une minorité des témoins. (Il faut relever que cette réflexion ne concerne pas la probabilité des faits, mais leur degré de vérité). Naturellement, parler en termes de majorité simple et dans l'hypothèse d'une fiabilité pareille est par trop grossier : certains témoins, prédisposés par des horizons d'intellection plus appropriés (ou mieux adaptés, ou plus riches en nuances) voient des états de choses plus vrais et un critère plausible d'adjudication de valeurs de vérité d'une manière discriminée aux diverses données selon leur coïncidence demandera plus que la majorité simple : il demandera que ces données entraînent certaines conséquences plausibles, n'entraînent point certaines conséquences implausibles, et qu'elles réunissent une majorité suffisamment qualifiée, en tenant compte de la fiabilité différente des diverses sources des données; à notre sens, la fiabilité plus grande d'une source de données réside, non pas dans la probabilité plus grande que ce que la source nous transmet ou communique soit effectivement une donnée, mais dans la probabilité plus grande que ce qu'elle transmet possède un degré élevé de vérité. Tout cela ressortit à une application judicieuse de la règle de justification conjecturale, sur la base de systèmes ou corps de croyances pré-donnés suffisamment sains et plausibles.

§19.- Notre motif pour affirmer que la règle de justification conjecturale est valable c'est le principe selon lequel le monde réel est maximalelement bon. Si la règle n'était pas valable c'est que, ou bien certains faits n'auraient pas de pourquoi, ou que les explications les plus satisfaisantes pour nous ne seraient pas les vraies; caeteris paribus, un monde où une de

ces deux conséquences serait vraie serait moins parfait qu'il n'est donné de le concevoir; dès lors, ces conséquences sont fausses, si bien que, par contraposition, nous arrivons à la conclusion que la règle est valable.

Un problème plus particulier se pose maintenant concernant le motif qui nous pousse à postuler qu'une conjecture plus satisfaisante est celle qui doit être retenue comme vraie, à l'exclusion de tout concurrent; ce motif est, d'erechef, le fait que le monde réel est aussi bon que possible. Dès lors, caeteris paribus, il contient chaque fait tel que les conséquences de le croire sont bonnes pour nous au lieu de contenir les faits tels que les conséquences de les croire ne sont pas bonnes pour nous. Car si, caeteris paribus, le fait tel que les conséquences de le croire ne sont pas bonnes pour nous = était celui qui l'emportait sur son concurrent, alors le monde serait moins parfait qu'il n'est possible, puisque seulement par le biais d'une imperfection comme l'erreur, nond'une perfection comme la véracité, cette fruition pourrait être produite en nous. C-à-d, ou bien la fruition ne serait pas produite et le monde contiendrait alors cette perfection en moins, ou bien nous nous tromperions, ce qui entraînerait aussi une perfection réelle en moins.

A notre déduction de la règle de justification conjecturale on peut reprocher une confusion des possibilités éthiques et des possibilités épistémiques. En effet : que le monde réel soit le plus parfait parmi les mondes possibles ne voudrait dire que ceci : parmi les mondes réellement possibles le plus parfait est le réel. Or, si un monde u est réellement possible, alors, au cas où p soit vrai en u, "Jp" serait absolument vrai, i.e. vrai dans le monde réel. Mais alors, pour que notre comparaison du degré de perfection du monde réel aux degrés de perfection des mondes possibles alternatifs où la règle en question ne serait point valable ait un sens, il faudra que cette règle-là soit, à certains égards, nullement valable dans le monde réel. Or, cela ne coïncide sûrement pas avec nos intentions.

En effet : mais l'interprétation que l'objecteur présente de notre thèse ontologique selon laquelle le monde réel est aussi parfait que possible est erronée. Nous ne disons pas seulement que le monde parfait est le plus parfait parmi les mondes possibles (c-à-d réellement possibles), mais que le monde réel est aussi parfait que possible, i.e. aussi parfait qu'il soit épistémiquement possible de le concevoir sans surcontradiction et sans écarter aucune donnée. Là où deux possibilités épistémiques sont ouvertes et que, même en tenant compte de toutes les données, il reste indéterminé si /p/ est ou non une valeur de vérité désignée, alors /p/ est une valeur de vérité désignée si le monde serait plus parfait au cas où /p/ fût une valeur de vérité désignée. (La thèse ontologique selon laquelle le monde est aussi parfait que possible se justifie en vertu de la règle de justification conjecturale qu'elle sert à fonder; circularité qui n'a, à nos yeux, rien de désagréable ou d'illégitime).

Sans doute toute cette conception pose une difficulté à cause de la difficulté de bien cerner la notion de perfection. Il nous semble cependant que la définition des perfections proposée dans la Section III de ce Livre constitue à tout le moins une esquisse de réponse à cette difficulté.

§20.- Notre règle de justification conjecturale vise à obtenir

une explication de chaque fait, i.e. en indiquer une raison = suffisante. Elle est fondée sur l'ontologie ontophantique que nous défendons. Mais, curieusement, elle rejoint des intuitions exploitées par certains philosophes de la science qui, néanmoins, se situent sur un plan plus ou moins éloigné de notre construction ontologique. A notre avis, il y a complémentarité entre leurs approches et la nôtre. Celle-ci va plus loin, essayant de trouver une explication du fait que la science avance par la formulation et assertion de bonnes explications. Si ceci est vrai, ce même fait doit avoir lui aussi = une explication. La tâche du philosophe n'est certes pas celle de fonder la science, au sens fondationaliste, i.e. comme si le savoir accumulé par les sciences particulières dût se mettre en congé en attendant que la philosophie découvre un roc solide, sur lequel on puisse bâtir ou reconstruire l'édifice de la connaissance scientifique. Mais une tâche plus plausible et plus viable incombe au philosophe : celle d'expliquer pourquoi les hypothèses les plus rationnelles sont à préférer aux autres; cela doit s'expliquer par quelque raison, par quelque trait qui caractérise le réel.

L'idée comme quoi une conjecture est aléthiquement justifiée si elle est la meilleure explication des faits remonte peut-être à l'Antiquité, car c'est bien cette idée qui paraît être à l'origine du principe de sauver les apparences; Galilée la formula assez clairement et Leibniz lui-même l'intégra à sa critériologie d'orientation formaliste-cohérentielle. Au XIX^e siècle Peirce et William Whewell furent ses partisans. Une fort belle élucidation de ce principe critériologique dans les savoirs particuliers a été effectuée par Paul R. Thagard, de l'Université de Michigan, dans T:9, qui signale (p. 77) :

To put it briefly, inference to the best explanation consists in accepting a hypothesis on the grounds that it provides a better explanation of the evidence than is provided by alternative hypotheses. We argue for a hypothesis or theory by arguing that it is the best explanation of the evidence.

Mais arguer de ce que "pCq" est vrai et que q est aussi si vrai pour conclure que p est vrai est -dirait-on- un sophisme (un cas du "Modus Morons" dont parle S. Haack dans un article qui sera cité ci-dessous, au §25). Quelles que soient donc les contraintes auxiliaires qu'on impose à ce raisonnement, elles ne feront qu'en restreindre l'application; mais, dès lors que le raisonnement est vicieux, ses applications, si elles sont heureuses, le seront par raccroc, ou seulement en vertu des autres contraintes, non pas en vertu dudit patron = de "raisonnement". A cela nous répondrons que le patron qui nous permet d'obtenir, dans certains cas, p de "pCq" et q n'est pas une inférence proprement dite ou un raisonnement, mais précisément une règle de justification conjecturale : comme tout a une explication ou une raison suffisante, q doit l'avoir. Ou, si l'on veut, on peut exprimer la même chose autrement : ce qui constitue une règle d'inférence c'est ceci : à partir des prémisses q, "pCq", "on n'a pas trouvé aucune prémisses qui soit une explication plus satisfaisante de q que ne l'est p", on peut inférer p. Et cela n'est pas une restriction du "modus morons", pas plus que la règle "de "p+q" et "Np" on peut inférer q" (règle non valide dans As, mais peu importe) n'est pas une restriction de "de "p+q" on peut inférer q", qui serait une calembredaine.

§21.- Notre règle de justification conjecturale donne la préférence aux conjectures qui, pour le dire avec un néologisme que nous empruntons à Thagard (nous espérons qu'on ne le prendra pas pour un anglicisme; il n'est pas plus anglais que français), nous appelons 'consilience' (cette notion provient, selon Thagard, des écrits de William Whewell; cf. T:9, p. 79). Le degré de consilience d'une conjecture c'est l'ampleur de son pouvoir explicatif.

Une difficulté de la notion de consilience réside = dans la détermination des classes de faits, branches ou secteurs divers auxquels doivent appartenir, si possible, les vérités expliquées. Toutes ces notions sont très vagues. Nous sentons bien que la géographie et l'algèbre sont deux branches différentes du savoir. Mais quelles sont les marques formelles par lesquelles on peut faire le départ entre deux branches différentes du savoir? Thagard répond que la diversité en = question est purement épistémique, non ontologique. A chaque moment notre pensée et nos travaux de recherche se développent sur des fronts différents (différents quoad nos et à ce moment là) et c'est de cette diversité qu'il s'agit, même s'il s'avérait en fin de compte que des problèmes apparemment divers ne font qu'un. Mais, tout en retenant le contenu médullaire de cette solution, nous en récusons la présentation subjectiviste. Si nous travaillons sur deux problèmes, alors ontologiquement, réellement, ce sont deux problèmes différents qui se posent; c-à-d ce sont deux aspects ontologiquement différents des choses, quand bien même la chose dont ils constitueraient les aspects serait la même. Si la théorie généralisée de la relativité est vraie, alors le problème d'expliquer la gravitation et celui d'expliquer l'inertie ne font qu'un seulement si l'on entend par 'problème d'expliquer la gravitation' le = problème d'expliquer le fait de la gravitation, non si l'on entend par là le problème d'expliquer les phénomènes ou aspects de la réalité physique ayant amené des savants à postuler = une loi de la gravitation. Si nous accordons aux apparences = un statut ontologique (comme nous devons le faire, car, pour = que quelqu'un se trouve en présence d'une apparence, l'apparence doit exister; tout ce qui paraît être est -du moins en quelque sorte-), alors nous pouvons garder l'intuition capturée dans la thèse de Thagard sans sombrer dans le subjectivisme.

La consilience, telle qu'elle est défendue par Thagard et telle aussi que nous l'adoptons comme marque -caeteris paribus- de supériorité de la valeur aléthique d'une conjecture est apparentée à (mais différente de) certaines autres notions, comme le "pouvoir systématique" défini et défendu par Hempel, notion -comme le dit Thagard- purement syntaxique et plus exacte que celle de consilience. Le prix payé, nous dit Thagard, pour avoir cette plus grande exactitude c'est une efficacité réduite du point de vue de la marche effective de la science.

Nous résumons cette idée de la consilience, à laquelle nous attachons une importance primordiale dans toute la critériologie ébauchée dans ce chapitre, par cette phrase de Thagard (nous transcrivons à notre notation sa formule logique; *ibid.* p. 84) :

A generalisation $Ux(p/\overline{x}/Cq/\overline{x})$ is consilient if there is variety among the objects a such that the generalisation, in conjunction with $p/\overline{x}/a$ explains $q/\overline{x}/a$.

§22.- La plus grande satisfaisance d'une conjecture qui expli

que plus, et qui explique surtout des vérités appartenant à des branches aussi diverses que possible, ne tient pas seulement à ce que plus de vérités auront été expliquées. Une autre raison c'est que la conjecture aura moins de motifs pour être considérée comme une hypothèse ad hoc. Mais pourquoi les hypothèses ad hoc sont-elles moins satisfaisantes que celles qui ne le sont pas ou qui le sont moins? De nouveau, il faut recourir à la perfection du réel. Si chaque vérité a sa propre raison suffisante différente de celle de chaque autre vérité, alors le réel est très mal structuré, car à la beauté et perfection d'un arrangement appartient de fonder le plus avec le moins, d'obtenir une profusion de fins avec une économie de moyens. Ces idées ne sont certes pas faciles à formaliser et d'aucuns les tiendront pour des spéculations chatoyantes. Mais la renonciation à la spéculation sous prétexte que celle-ci est difficile à saisir rigoureusement et formellement est une abdication inadmissible de la raison, lorsqu'il y a des impératifs intellectuels qui imposent la poursuite d'une spéculation. Ce que nos critiques positivistes devraient faire c'est, soit de tenter eux-mêmes une formalisation adéquate de ces idées qui soit supérieure à nos humbles ébauches (et nous ne manquerons pas d'exprimer notre gratitude et notre respect pour leur exploit), soit de prouver que nos spéculations sont inutiles et superflues, dès lors qu'il y aurait de meilleures explications du fait que, caeteris paribus, une hypothèse ad hoc n'est pas vraie tandis qu'une hypothèse qui ne le soit pas est vraie. Le critique positiviste pourrait alors se placer dans la perspective de la théorie non réaliste de Dummett, et dire que tout ce que nous sommes en train (ou en droit) de demander de la science ce sont, non pas des affirmations vraies, mais des affirmations justifiées. Mais nous contestons qu'une affirmation qui fût purement et simplement non vraie (qui ne fût même pas en quelque sorte vraie) puisse être justifiée. Ni la méchanceté ni la fausseté superabsolues ne sont jamais justifiées. Une méchanceté et une fausseté qui contiennent plus ou moins de bonté et de vérité, respectivement, peuvent être justifiées; mais c'est précisément parce qu'elles ne sont ni une méchanceté ni une fausseté exhaustivement ou superabsolument telles.

§23.- Il est intéressant de comparer la notion de simplicité que nous défendons au principe d'économie ontologique qui est couramment énoncé comme allant de soi, c-à-d le rasoir d'Ockham : non sunt ponenda plura ubi pauciora sufficiunt. Nous coïncidons, une fois encore, avec Thagard sur ce point (T:9,p. 89) :

... ontological economy is not an important criterion of the best explanation.

Malheureusement, Thagard n'articule aucune doctrine claire sur la simplicité d'une théorie. Il récuse - à tort, = croyons-nous - une proposition d'Elliott Sober (dans S:18), = consistant à considérer une loi d'autant plus simple qu'elle est plus informative, dans le sens qu'elle requiert, pour son application, l'apport de moins d'information empirique concernant les conditions initialement données (qui requiert l'information complémentaire minimale). C'est ce qui arrive notamment si une loi a des antécédents ou protases plus courts, qui sont la conjonction de moins de membres conjonctifs. Le rejet par Thagard de la proposition très raisonnable de Sober tient, à notre avis, à un empirisme excessif de sa part, à un souci de reproduire les motifs qui ont effectivement poussé les savants à préférer certaines conjectures à d'autres. Encore que

nous concédions qu'il doit y avoir un accord de base entre la marche effective du savoir et sa marche idéale, des déviations se produisent dans la première vis-à-vis de la seconde. Il faudrait donc multiplier beaucoup les contre-exemples et ajouter bien des explications pour déjouer une notion de la simplicité aussi simple, intuitive et plausible que celle de Sober. = Mais, bien entendu, il ne s'agit là que d'un aspect, parmi d'autres, de la simplicité d'une conjecture. Sober lui-même ajoute deux conditions : les prédicats employés dans une conjecture qui puisse être tenue pour simple doivent être de nature à être considérés comme naturels (ce qui vise à déjouer les prédicats du type 'vreu' de Goodman); et chaque conjecture pertinente doit posséder un appui empirique d'au moins un certain degré. Cette dernière condition nous paraît oiseuse dans le contexte où nous introduisons le réquisit de simplicité.

Quant au problème des ensembles à choisir (pour formuler les lois en termes qui désignent ces ensembles-là), c'est un problème d'une complexité immense. On a reproché à Sober une circularité, car il ne pourrait expliquer la naturalité = que par le biais de la simplicité. Une possible alternative = serait de considérer que les termes choisis doivent désigner des ensembles réguliers, au sens technique de Am introduit = dans la Section III du Livre I (grosso modo un ensemble x = étant régulier si deux choses quelconques n'appartiennent similairement à x que si elles sont similaires, c-à-d si elles = existent dans une mesure similaire). On a lieu de supposer = que 'vert' et 'bleu' sont des termes qui désignent des ensembles réguliers, tandis que 'vreu' désignerait un ensemble non régulier.

Quoi qu'il en soit, il est probable qu'entre les divers aspects de la simplicité il puisse y avoir des conflits. La détermination du degré final, tout compte fait, de simplicité d'une conjecture n'est rien moins que simple. Une recherche plus détaillée sur cette question, avec une motivation et une explication ontologiques des critères de choix qu'on aura adoptés pour arbitrer ces conflits possibles, nous paraît s'imposer. En tout cas, l'idée centrale dans la détermination de la plus grande simplicité d'une théorie au regard d'une autre c'est que la compréhension et l'application de la première coûtent moins d'effort, qu'elles soient plus aisées. C'est somme toute ce que nous voulons atteindre : des explications du réel aussi puissantes que possible coûtant aussi peu d'effort que possible.

§24.- La règle de justification inférentielle est justifiée = comme suit. Les règles d'inférence que nous défendons ont montré jusqu'ici que, lorsqu'on les applique à des prémisses = vraies, on obtient des conclusions vraies. Or ceci s'explique bien si le réel est constitué de telle manière que, au cas où l'affirmation de p entraîne, en vertu d'une règle d'inférence de Am, l'affirmation de q , alors le réel contient l'état de choses p seulement s'il contient aussi l'état de choses q . On ne voit pas quelle autre explication pourrait être fournie de cette bonne réussite obtenue par l'application de ces règles d'inférence. Par conséquent, et en vertu de la règle de justification conjecturale, on postule que le réel est constitué de telle sorte que les règles de justification en question = sont de bonnes conductrices de la vérité.

Toutefois, ce type de justifications des règles d'inférence soulève une difficulté : une semblable justification = n'est-elle pas circulaire? Si, mais, comme il y a une pluralité

té de règles d'inférence, nous pouvons justifier chaque règle en invoquant des motifs qui la justifient en vertu d'autres = règles, quite à justifier celles-ci en vertu de la première.

Dès lors, si, p.ex., on remarque que la justification que nous venons de brosser des règles d'inférence de Am n'est valable qu'en vertu du MP qui est (sous une certaine version mitigée, certes) une de ces règles d'inférence de Am et que, par suite, la justification ne servirait pas à justifier le MP, nous répondrons que la justification du MP peut se faire en vertu d'une autre règle, d'où le MP puisse être dérivé. Autrement dit : en utilisant le MP on justifie un sous-ensemble E des règles d'inférence de Am et aussi un autre sous-ensemble E' des mêmes règles d'inférence. A partir de E et sur la base de E' on justifie la règle du MP. Tout cela est formellement et réellement possible, comme il est bien connu depuis longtemps.

§25.- Pourtant, dans H:6, Susan Haack a entendu prouver que la règle du MP ne peut pas être justifiée. Ce qu'elle prouve en fait c'est que toute justification en est circulaire. L'argument susceptible de prouver la règle sera valide seulement si la règle est, elle aussi, valable. Cet argument-là concerne les rapports existant, en vertu des tables de vérité, entre les valeurs possibles des prémisses et celle de la conclusion d'un raisonnement effectué conformément au MP. (Remarquons qu'un parallèle exact de l'argument peut être formulé = pour des sémantiques infiniment multivalentes, comme celle de As, où il ne peut pas y avoir des tables de vérité). Il ne s'agit pas là, certes, d'une circularité ordinaire : ce n'est pas que la conclusion soit déjà contenue dans les prémisses : la conclusion c'est que la règle est valide, ce qui n'apparaît pas dans les prémisses. Mais comme l'argument même n'est valide que si sa conclusion l'est, il y aurait une circularité = d'un autre ordre (pragmatique, si l'on veut), tout aussi vicieuse, en vertu de laquelle l'argument même est, à tout le moins, non convaincant. Pour aggraver les choses, S. Haack = montre le parallélisme entre cet argument-là, i.e. l'argument auto-justificateur du MP, et un argument auto-justificateur = de ce qu'elle appelle plaisamment le 'Modus Morons' (de "pCq" et q, inférer p). Ce parallélisme prouverait que, si ce type d'arguments était à retenir, on pourrait justifier tout autant le MP que le "Modus Morons", ce qui réduirait à l'absurdité = l'entreprise logique. Au demeurant, essayer de justifier inductivement la déduction (les règles d'inférence) ne mènerait nulle part, car l'induction donnerait seulement une probabilité, ou la certitude d'une préservation de la vérité dans un = pourcentage donné de cas, jamais la certitude d'une préservation de la vérité dans tous les cas.

Ainsi donc, l'entreprise fondationaliste paraît = vouée à l'échec, jusques et y compris dans le domaine du savoir déductif. C'est bien ce que Haack entend prouver. Mais le fondationaliste ne s'en souciera le moins du monde, car, = pour lui, la découverte de Haack ne fera que confirmer, une fois de plus, que certaines vérités sont auto-évidentes et im- prouvables. Puisque l'énoncé qui dit que la règle d'inférence du MP est valide (i.e. forcément préservatrice de la vérité dans tous les cas) est, évidemment, vrai, et qu'elle ne peut = être justifiée ni inductivement ni déductivement, c'est -dira- t-il- qu'elle se justifie par elle-même, sans qu'il soit be- soin d'un argument, quelqu'il soit, pour la justifier.

L'analyse de Haack a été partiellement critiquée par

Hale (H:7). L'auteur se montre pour l'essentiel d'accord avec les conclusions de Haack, tout en formulant des réserves quant à la "preuve" de la validité du "Modus Morons", qui ne nous = concernent pas ici (puisque cet argument était seulement ad hominem, après tout). Plus pertinente pour le vif de notre su jet est une autre remarque de Hale : l'argument auto-justifi- cateur de la validité du MP est circulaire au sens strict, pu rement syntaxique. En effet : la conclusion de l'argument, = que S. Haack n'aurait pas énoncée, c'est que le MP préserve la vérité. Or cette conclusion n'est que l'affirmation comme = quoi, si une phrase conditionnelle et son antécédent (i.e. les prémisses d'un pas de MP) sont vrais tous les deux, alors le conséquent (c-à-d la conclusion de ce même pas de MP) est vrai lui aussi. Or ceci est précisément ce que dirait la pré misse majeure de l'argument envisagé par Haack, fondé= sur les tables de vérité. Ainsi donc ce raisonnement est cir culaire au sens le plus strict du terme.

§26.- Quoi qu'il en soit, ce n'est pas de la sorte que nous = entendons justifier les diverses règles d'inférence logiques= que nous estimons être valides (et ce n'est pas non plus, com me nous l'avons déjà rappelé, la façon dont s'y prend le fon dationaliste, qu'il soit intuitiviste ou non, qui demande plu tôt un acte de foi, à notre gré inacceptable puisque gratuit, dès lors qu'il serait injustifiable; la foi doit pouvoir être fondée sur de bonnes raisons pour pouvoir être justifiée).

Notre argument pour la validité des règles d'infé-- rence logiques, comme le MP (dans la version que nous accep-- tons de cette règle) est inductif : on peut constater inducti vement que ces règles préservent la vérité. (Or justifier == une règle c'est -et ce n'est que- montrer qu'elle préserve la vérité). Ceci est manifeste, en vertu des observations : en ce qui concerne, p.ex., le MP, on n'a jamais trouvé un seul = cas où, après avoir constaté la vérité -à tous égards- d'une phrase "pCq" et de p, on eût trouvé que q fût (même relative- ment) tout à fait faux. Et on a trouvé un nombre incalculable de cas où, après avoir constaté la vérité des deux prémisses, on a constaté la vérité de la conclusion.

Notre raisonnement en faveur des diverses règles = d'inférence peut être attaqué par trois côtés. On peut, tout d'abord -et c'est l'objection la plus séductrice- remarquer = que l'induction est -comme le dit Haack, trop faible pour jus tifier la déduction. Mais nous ne nous laisserons pas impres sionner par cette objection, bien connue et dont ont usé et abusé tous les apriorismes et anti-empirismes. Nous avons re jeté le divorce entre la certitude et la plausibilité. Or = l'induction est un procédé de justification aléthique parfait- tement justifié, un cas particulier de la règle de justifica- tion conjecturale (si je trouve n cas tels que, dans chaque = cas i, $p[x/x_i]$ est vrai -foncièrement vrai-, et aucun cas j tel que $p[x/x_j]$ soit, à quelque égard que ce soit, entièrement faux, alors une conjecture plausible dont découleront les n vérités d'observation -pas nécessairement la meilleure expli- cation, il est vrai, mais, dans certains cas du moins, une ex plication acceptable, parce que fort simple- c'est que Uxp; = cette conclusion aura plus ou moins de plausibilité ou cer titude selon les différents cas -et selon les explications al ternatives qui auront été écartées-, mais les principes logi- ques eux aussi admettent des degrés de plausibilité divers; la consilience -le fait que les divers cas appartiennent à= des domaines aussi variés que possible- accroîtra la plausi-

bilité de la conclusion inductive).

En tout cas, les millions et les billions d'énoncés d'observation vrais où nous avons constaté que pour quelque p substitut de p et quelque substitut de q , " $p \supset q$ " et p sont assertables seulement si q est assertable, tous ces cas donc s'expliquent seulement si le MP préserve la vérité (toute autre explication est ridicule et, à tout le moins -comme l'hypothèse du malin génie, ou celle d'une erreur systématique de l'homme, ou celle de la simple coïncidence- entraînent la fausseté du principe comme quoi le réel est aussi bon que possible, principe ontologique vrai connu par une combinaison de la déduction et de la justification conjecturale). Par conséquent nous pouvons affirmer sans crainte que la préservation de la vérité par le MP (et on pourrait dire autant pour les autres-règles d'inférence de Am) est corroborée inductivement, et ce avec autant de certitude que la connaissance humaine peut atteindre.

La deuxième objection dirait ceci : notre raisonnement se fonde sur des constatations plus une panoplie de règles de justification aléthique et principes ontologiques. Or ces principes sont des conclusions préalablement atteintes en vertu desdites règles, y compris des règles d'inférence de Am. Mais, si ces règles étaient mauvaises, tout le bâtiment serait mal construit et les principes ne vaudraient rien (ou, plus exactement, il se pourrait qu'ils ne valussent rien). Puisque d'ailleurs les autres règles de justification aléthique elles-mêmes (la règle de justification conjecturale, p.ex.) ont été obtenues à partir de principes ontologiques et de règles d'inférence, on voit bien à quel point le tout de ce procédé justificateur est un cercle fermé et "vicieux".

A cela nous n'avons rien à répondre, si ce n'est que nous n'y voyons rien de vicieux. Justifier p directement par p est vicieux, car cet un argument circulaire, qui ne convainc personne et qui ne peut même pas augmenter la conviction de celui qui croit savoir que p . Justifier p par q , q par r , et r par p , est circulaire, mais non pas vicieux, car celui qui aura eu admis que p sera convaincu que q , celui qui aura eu admis que q sera convaincu que r , celui enfin qui admet r sera convaincu que p ; une même personne qui sait que p , en concluant d'abord que q , en étant par là convaincu que q , pourra ensuite, à partir de q , se convaincre que r et vrai et, en voyant que r entraîne p (c-à-d qu'une phrase que désormais il saura être vraie entraîne formellement p), pourra augmenter sa conviction que p est vrai. Chacune de ces trois vérités sera justifiée, donc toutes les trois le seront, même si ce n'est pas indépendamment les unes des autres. Ce qui est extravagant c'est de demander pareille justification indépendante.

Venons-en à la troisième et dernière objection. Si notre justification de chaque règle d'inférence de Am est inductive, toutefois une induction, telle que nous la concevons, est un syllogisme, donc une déduction (dont la prémisses majeure est la loi de l'induction et la prémisses mineure l'énoncé comme quoi nous avons constaté n cas où des instances de la conclusion ou loi à justifier se sont avérées vraies -en l'occurrence n cas où la règle d'inférence à justifier s'est avérée préservatrice de la vérité-, et aucun cas où une instance de la conclusion inductive se soit avérée -entièrement- fausse). On ne peut donc valider une règle d'inférence quelconque de Am qu'en raisonnant selon une règle d'inférence de Am; et c'est là le type de circularité dénoncé par Haack. Mais -et ce sera notre réponse finale à la preuve de Haack- on peut rai

sonner, p.ex., selon une règle syllogistique pour justifier la règle du MP, et dériver ensuite la règle syllogistique en question à partir du MP plus des vérités de logique obtenues en vertu de la règle de justification conjecturale.

§27.- Par traduction littérale d'un système S vers un système S' (systèmes que nous considérerons, pour plus de simplicité, comme deux idiolectes d'une même langue telles que S' est une extension (possiblement non conservative) de S , et comme étant tous les deux des théories des ensembles pourvues de constantes individuelles) nous entendons une fonction $\$$ de l'ensemble des signes de S vers l'ensemble des signes de S' , telle que : 1) si a est le signe d'appartenance de S , $\$(a)=a$ et $\$(a)$ est le signe d'appartenance de S' ; 2) si a est un quantificateur existentiel (universel) de S , $\$(a)$ est un quantificateur existentiel (universel) de S' ; 3) si a est un foncteur de négation de S , $\$(a)$ est un foncteur de négation de S' ; 4) si a est un foncteur d'assertion de S - à signifiant zéro, = possiblement -, $\$(a)$ est un foncteur d'assertion ou un foncteur de semi-assertion de S' ; 5) si a est un foncteur conditionnel de S , $\$(a)$ est un foncteur conditionnel de S' ; 6) si a est un foncteur conjonctif de S , $\$(a)$ est un foncteur conjonctif de S' ; 7) si a est une constante sententielle floue de S (i.e. = une constante en même temps assertable et niable), $\$(a)$ est une constante sententielle floue de S' ; 8) si a est un préfixe descripteur de S , $\$(a)$ est un préfixe descripteur de S' ; 9) si a est un préfixe abstracteur de S , $\$(a)$ est un préfixe abstracteur de S' ; 10) si a est une constante individuelle primitive ou une variable de S , $\$(a)=a$ et $\$(a)$ est une constante individuelle ou une variable (respectivement) de S' ; 11) si p est une formule de S formée en reliant par le signe d'appartenance a de S les constantes ou variables a' et a'' de S , $\$(p)$ est le résultat de relier par a $\$(a')$ et $\$(a'')$; 12) si p est le résultat de préfixer la matrice q de S du quantificateur a de S , $\$(p)$ est le résultat de préfixer $\$(q)$ de $\$(a)$; 13) si p est le résultat de préfixer la matrice q de S de l'abstracteur a de S , $\$(p)$ est le résultat de préfixer $\$(q)$ de $\$(a)$; 14) si p est le résultat de préfixer la matrice q de S du descripteur a de S , $\$(p)$ est le résultat de préfixer $\$(q)$ de $\$(a)$; 15) si p est une formule de S résultant de préfixer la formule p' du foncteur monadique a , $\$(p)$ est le résultat de préfixer $\$(p')$ de $\$(a)$; 16) si p est une formule de S résultant de relier les formules p' et p'' de S par le foncteur dyadique a de S , $\$(p)$ est le résultat de relier $\$(p')$ et $\$(p'')$ par $\$(a)$; 17) si a est un signe d'identité de S , $\$(a)$ est un signe d'identité de S' .

Notons ceci : bien que toute traduction soit fonctionnelle, il se peut qu'une traduction $\$$ de S vers S' soit telle qu'une expression e de S soit définitionnellement réductible à une autre expression e' de S , sans que pour autant $\$(e)$ soit réductible à $\$(e')$. Nous postulerons cependant cette clause : si dans une langue l'une quelconque des classes énumérées de signes est éliminable (éliminable comme classe de signes primitifs), alors une traduction de cette langue-là vers une autre peut ne pas être définie pour les signes éliminables. Ainsi, p.ex., si dans une langue les abstrauteurs et descripteurs peuvent être définitionnellement réduits à des quantificateurs, alors une traduction de ladite langue vers une autre peut ne traduire les abstrauteurs et descripteurs que par le biais de leur réduction aux quantificateurs. Les signes dont la traduction sera réduite par une fonction traductrice donnée à la traduction d'autres signes qui, pris =

comme primitifs, permettent de définir à partir d'eux les premiers dans le système-source ne sont pas forcément ceux qui figurent effectivement comme primitifs dans l'axiomatisation proposée initialement du système-source.

§28.- Deux formules p et p' sont fortement équivalentes dans un système S ssi : 1) elles sont interchangeables dans toute thèse de S sans altération de la valeur de vérité; 2) ou bien $p=p'$, ou bien l'une des deux formules est une transformation de l'autre en formule de re correspondante (p.ex. si p contient des occurrences d'un nom propre e et ne contient pas d'occurrences libres de x , p' pourra être " $\exp[e/x]$ ").

Une traduction quasi-littérale d'une formule p de S vers une formule p' de S' est une traduction littérale d'une formule p'' de S vers p' ssi p et p'' sont deux formules fortement équivalentes en S . Une traduction quasi-littérale d'un système S vers un système S' est une traduction qui envoie chaque formule de S vers une formule de S' qui en soit une traduction quasi-littérale.

Notre concept de traduction a peu en commun avec le problème quinqué de la traduction radicale. Pour déterminer ce qui est une traduction nous avons besoin de connaître un certain nombre de choses sur la langue source et nous nous imposons la contrainte de traduire homophoniquement une grande partie des signes. Nous avons besoin entre autres de savoir quels sont les signes qui constituent des foncteurs d'assertion (possiblement à signifiant nul), de négation, conditionnels et conjonctifs du système-source. Comment les déterminer? Les tests behavioraux de Quine sont inapplicables, entre autres parce qu'ils présupposent l'absence de nuances et de degrés dans l'affirmation et la négation, l'existence d'un seul conditionnel -au surplus définitionnellement éliminable-. Nous déterminerons les classes de foncteurs selon les critères étudiés au Livre II pour la classification des foncteurs du calcul sententiel. En ce qui concerne les quantificateurs, descripteurs, abstrakteurs et signes d'identité, nos définitions sont celles-ci :

1) Un quantificateur existentiel (universel) a est un préfixe qui, associé à une variable x et préfixé à une matrice p contenant la variable libre x est tel que, pour quelque foncteur conditionnel e et pour chaque substitut y de x , ceci est un théorème : $p[x/y]e\exp$ (respectivement: $axp\exp[x/y]$).

2) Un signe d'identité e est un signe tel que, si e' est un quantificateur universel, pour toute variable x , toute variable y , toute variable z et tout foncteur conjonctif a , il y a quelque foncteur conditionnel a' (jouissant, bien entendu, de la condition du MP) tel que, si e'' est le signe d'appartenance, :

- i) $e'x(e(x,x))$ est un théorème;
- ii) $e'xe'y(e(x,y)a'e(y,x))$ est un théorème;
- iii) soit $e'xe'ye'z(e(x,y)ae''(x,z)a'e''(y,z))$ est un théorème, soit ceci est un théorème : $e'xe'ye'z(e(x,y)ae''(z,x)a'(z,y))$.

3) Un descripteur est un signe a qui associé à une variable x et préfixé à une matrice p contenant des occurrences libres de x est tel que pour tout quantificateur existentiel e , tout quantificateur universel e' , tout foncteur conjonctif e'' et quelque signe d'identité e''' et quelque foncteur conditionnel e'''' et une variable y , la formule suivante est un théorème : $(\exp)e''(e'y(p[x/y]e''''e'''(x,y)))e'''(p[x/axp]e''e'y(p[x/y]e''''e'''(y,axp)))$

4) Un abstracteur est un préfixe a qui, associé à une variable x et préfixé à une matrice p (même remarque que ci-dessus pour les matrices concernées par la définition des descripteurs : p doit contenir des occurrences libres de x) est tel que pour tout quantificateur universel e , quelque fonction monadique e'' tel que pour n'importe quel q , q est un théorème seulement si $e''q$ est un théorème, quelque formule p' pouvant contenir des occurrences libres de x , quelque fonction biconditionnel e''' , quelque fonction conditionnel e'''' et le signe d'appartenance a' , ceci est un théorème : $\text{ex}(p'e''e'''e''''a'(x\text{exp}))$.

On voit bien que, avant d'établir une fonction de traduction d'une langue-source vers une langue-cible, il faut connaître bien des choses de la langue-source. Il faut, entre autres - comme nous le disions tout à l'heure - classer ses fonctions selon les critères exposés dans le Livre II de cette étude. Or cette classification est sémantique : pour procéder il faut connaître au préalable une sémantique appropriée au système-source donné (un ensemble de valeurs de vérité qui puissent être prises comme valeurs des variables sententielles). Et cela suppose résolu le problème de la traduction radicale. S'il n'est pas résolu, ce sera ex hypothesi ou relativement qu'une "traduction", dans le sens précis où nous introduisons ici cette notion, pourra être établie.

Grosso modo, une traduction est une fonction qui envoie chaque signe du système-source possédant un certain nombre de propositions logiques pertinentes sur un signe du système-cible possédant les mêmes propriétés logiques.

Un système S' englobe un système S si pour chaque thèse p de S il y a une traduction littérale ou une traduction quasi littérale qui envoie p sur une thèse p' de S' . Un système S est plus riche qu'un système S' si S englobe S' et que S' n'englobe pas S . Un système S est plus pauvre que S' si S' est plus riche que S . Deux systèmes sont incommensurables si aucun d'eux n'englobe l'autre. Ce que la règle de justification traductionnelle se propose c'est de rendre notre système aussi englobant que possible, de faire en sorte qu'il englobe tout autre système et qu'il cesse ainsi d'être un système de plus parmi d'autres, à telles enseignes que notre attachement à notre propre système, dûment remanié pour contenir toutes ces traductions, cessera d'apparaître comme arbitraire (comme l'adhésion à un système de plus parmi d'autres, pour devenir l'adhésion à un système d'une telle richesse que les systèmes prétendument "alternatifs" auront cessé d'être alternatifs et seront des fragments du système propre. (Ceci est seulement un but auquel on tend).

§29.- A la différence des règles de justification inférentielle et de justification conjecturale, la règle de justification traductionnelle ne nous fournit aucune indication sur le type de formules qui doivent être, en vertu d'elle, incorporées au système : elle nous dit seulement que pour chaque thèse d'un autre système il doit y avoir dans notre propre système une traduction, soit littérale, soit quasi-littérale. En ce sens la règle de justification traductionnelle, plus qu'une règle de justification aléthique au sens fort, ressemble à la règle de révision. Si un système alternatif est tel que chaque traduction littérale ou quasi-littérale d'une thèse dudit système vers le nôtre introduit dans le nôtre une aporie, alors il faudra appliquer la règle de révision, car l'une ou l'autre de ces traductions-là devra être introduite dans notre systè-

me et, qu'en même temps, aucune ne pourra l'être sans un remaniement du système.

§30.- La justification de la règle de justification traductionnelle -compte tenu de la définition récursive de traduction = qui vient d'être présentée- est simple : tout ce que quelqu'un pense, tout ce qui est asserté dans son système, est, du moins en quelque sorte, vrai; dès lors, pour chaque thèse assertée par quelqu'un il doit y avoir une traduction qui envoie ladite thèse vers une thèse assertée par nous, éventuellement sur une thèse préfixée par le foncteur 'il est en quelque sorte = vrai que' (en notation symbolique 'W').

Notons que si pour chaque thèse p d'un système quelconque S il doit y avoir au moins une traduction $\$$ de S vers notre système telle que $\$(p)$ soit une thèse de notre système, en revanche il n'est pas vrai -loin s'en faut!- que pour chaque système S il doive y avoir une fonction de traduction $\$$ de S vers notre système telle que pour chaque thèse p de S $\$(p)$ = soit une thèse de notre système. Mieux, deux thèses définitionnellement équivalentes de S , p et p' , peuvent être telles que, pour chaque traduction $\$$ ou bien $\$(p)$ n'est pas une thèse ou bien $\$(p')$ n'est pas une thèse.

§31.- Notre règle de justification traductionnelle incorpore une idée centrale de la pensée de Bradley : celle de la vérité comme quelque chose qui porte la marque de l'expansion et de l'omni-inclusivité, celle de 'a whole of knowledge as wide and as consistent as may be' (cf. B:23, chap. VII p.202ss). = C'est ce que Bradley désigne le 'principe de compréhensivité' -qui, pour lui, ne constitue pas un principe indépendant de celui de cohérence-. Il s'agit d'être à même, grâce à ce principe (et, dans notre cas, à la règle de justification traductionnelle qui en est le pendant) d'être à même d'avoir un système qui assume et assimile harmonieusement -c-à-d sans surcontradiction- autant de vérités que possible et notamment = tout ce qui a paru vrai à quelqu'un, puisque ce qui a paru = vrai à quelqu'un possède quelque degré de plausibilité, donc de vérité.

Une difficulté se pose néanmoins : n'existe-t-il pas un danger d'assurer la compréhensivité (c-à-d le respect de la règle de justification traductionnelle) au prix seulement d'oblitérer des distinctions existant dans les systèmes sources? Pour éviter cela il faudrait peut-être renforcer le critère en postulant une classe supplémentaire : si dans un système-source deux p et p' ne sont pas fortement équivalentes, alors il doit y avoir deux traductions (pas forcément diverses) t et t' vers notre propre système telles que $t(p)$ et $t'(p')$ soient deux thèses fortement équivalentes dans notre système; en outre si p et p' sont deux thèses non équivalentes dans le système-source (c-à-d qu'elles ne sont pas mutuellement échangeables partout salva ueritate), il doit y avoir aussi deux traductions t et t' telles que $t(p)$ ne soit pas équivalent à $t'(p')$.

§32.- Bien que l'application de notre règle de justification traductionnelle -compte tenu de la notion de traduction ci-dessus proposée- présuppose la connaissance d'une sémantique adéquate à la logique sous-jacente de chaque langue-source = pour les formules de laquelle il faille établir des fonctions de traduction vers notre propre langue-cible, néanmoins la question générale de déterminer quelle est la référence des diverses expressions de la langue-source ne paraît pas pouvoir

être résolue que par le biais des diverses fonctions traductrices (ou "manuels de traduction" comme dirait Quine). Est-ce que cela implique une inescrutabilité, voire une indétermination ou relativité de la référence? Nous ne croyons pas == qu'il y ait indétermination de la référence, ni même nécessairement relativité. Dans certains cas on peut déterminer exactement quelle est la référence d'une expression d'une langue-source. Mais il se peut que, à côté des références non relativisées ou simpliciter, il y ait aussi des références secundum quid, i.e. des références vis-à-vis d'une fonction de traduction. En acceptant la scrutabilité, la détermination et la non relativité de la référence des expressions de la langue cible (c-à-d de notre propre système) nous pouvons éviter la régression à l'infini qui résulte de la thèse du dernier Quine sur la relativité de la référence. Par modus tollens, de l'impossibilité d'une relativité généralisée de la référence, nous tirons la fausseté de l'indétermination de la traduction et de son motif, le behaviorisme antimentaliste.

Seulement, dans bien des cas l'établissement exhaustif des diverses fonctions de traduction possibles (conformément aux réquisits susmentionnés) c'est ce qui nous permet d'envisager quelles références peuvent être conçues comme == étant celles d'une expression donnée d'un système donné : ce seront seulement les références qui dans chaque cas (puisque= dans un système une expression peut avoir diverses références dans les divers contextes) donnent pour résultat que les thèses du système où elles figurent désignent des faits qui == soient, du moins en quelque sorte, réels, c-à-d vrais.

§33.- Examinons maintenant une conséquence, d'une importance= cruciale, qui résulte de notre règle de justification traductionnelle et, en général, de toute la critériologie brossée = dans ce chapitre : l'incorporation d'une raisonnable recommandation de tolérance épistémologique défendue par Feyerabend = dans F:4 : l'encouragement de l'existence simultanée d'une == multiplicité de théories alternatives, et ce à chaque stade = du développement du savoir (non seulement dans un stade initial). A notre avis, la pluralité des systèmes philosophiques ne prouve nullement que la philosophie soit un pseudo-savoir; au contraire : avant Copernic, il régnait, pour l'essentiel, = une grande unanimité parmi les astronomes, tandis qu'actuellement l'astronomie connaît une pluralité d'écoles et théories = fascinante. La philosophie atteignit très tôt cette maturité qui lui permet l'existence simultanée de diverses théories, = qui s'encouragent mutuellement et se perfectionnent grâce à une critique réciproque.

Seulement, la conception de Feyerabend est hypothé- quée par la doctrine du changement inévitable de signification, qui a été critiquée dans la Section II de ce Livre et qui empêche en fait toute confrontation et toute véritable alternative entre les théories. D'un autre côté, dans l'approche= de Feyerabend rien ne permet une synthèse des théories alternatives en présence, si bien que chaque théorie semble condamnée à demeurer dans son isolement. En effet, les différentes théories alternatives seront mutuellement inconsistantes (c-à d qu'une théorie qui les grouperait serait simplement inconsistante), si bien que leurs systèmes conceptuels seront mutuellement irréductibles, et les termes primitifs de ces théories diverses ne pourront pas être reliés ou raccordés par = des lois-pont ayant un sens. Le relativisme ou le scepticisme semblent le seul débouché possible d'une telle approche.

Face à cela, nous pensons que, puisqu'une chose quelconque possède des propriétés mutuellement contradictoires, rien n'empêche l'invariance de la signification des termes. = Ce qu'il faudra pour relier les théories en présence c'est l'élaboration d'une théorie simplement inconsistante. D'ailleurs, l'application de notre critère de justification traductionnelle doit pousser chaque théorie à devenir simplement inconsistante et à s'incorporer chaque théorie alternative, sous une traduction appropriée. Dès lors, la pluralité n'est pas supprimée, mais chaque théorie devient de plus en plus capable de synthétiser en elle-même les vues ou théories alternatives, et un processus constant d'unification a lieu (processus qui pourtant n'aboutit pas à l'élimination de la pluralité).

§34.- La justification de la règle de révision est, essentiellement, la même que celle de la règle de justification traductionnelle : si nous parvenons à constater que notre système est ou est devenu aporétique, cela veut dire qu'il doit être modifié de façon à cesser de l'être (car un système aporétique est trivial et il affirme n'importe quoi; or, le réel n'est pas trivial du tout, comme il a été prouvé dans la Section I de ce Livre. Mais la modification ne doit pas être un retranchement ou un abandon d'une partie des thèses qui composaient le vieux système, car, puisque nous les soutenions, elles nous semblaient vraies, donc elles étaient plausibles. Par suite, elles sont vraies du moins en quelque sorte, et des traductions adéquates doivent être trouvées qui nous permettent de les garder toutes (mais pas toutes sous la même traduction).

§35.- Une des difficultés que pose la règle de révision -comme les cinq autres règles, mais d'une manière encore plus patente- est celle-ci : quel est le statut de cette règle-là? = S'agit-il d'une règle épistémologique extérieure ou supérieure au système théorique que nous proposons nous-même, i.e. à l'extension de Am qui constitue l'approche ontophantique brossée dans cette étude? Ou bien s'agit-il d'un principe intérieur à ce système et ne jouissant d'aucun privilège par rapport aux autres thèses du système?

Voyons. Si la règle est intérieure au système, elle n'est pas plus à l'abri d'une révision éventuelle du système que ne l'est n'importe quelle autre règle ou thèse du système. Elle n'aurait pas non plus un statut lui permettant d'être une demande que les autres systèmes devraient eux aussi respecter. Elle serait une règle "paroissiale", qui dicterait le respect de certaines conditions uniquement au système qui la contient. Et un remaniement du système pourrait éliminer la règle et, de ce chef, le système deviendrait irrévissable.

D'un autre côté, si la règle est antérieure ou extérieure au système, si elle fait partie d'une épithéorie, alors nous avons la dénivellation que nous voulions précisément prévenir. Par surcroît, la nature de cette épithéorie en général et de cette règle épithéorique en particulier constitueraient une énigme insondable. Toute règle, comme toute phrase, peut avoir une signification seulement dans le cadre d'un système. En outre, puisque la règle doit être justifiée -en fin de compte circulairement- à l'intérieur du système auquel elle s'applique, elle ne peut pas se situer sur le plan extérieur ou supérieur d'une épithéorie. Cette alternative est donc exclue.

Mais revenons aux arguments qui semblaient exclure la possibilité que la règle fût intérieure au système. Ces ar

guments-là auraient été valides si la règle disait que non = seulement le système est révisable et que, dans cette révision, aucune thèse du système n'est à l'abri de quelque transformation, mais que, dans cette révision, quelque thèse ou règle = du système peut être abandonnée. Or ce n'est pas du tout le cas. C'est tout le contraire. La règle interdit de laisser tomber quelque thèse ou quelque règle que ce soit. La règle même ne peut pas être abandonnée : elle peut seulement être avancée, dans le sens très précis d'être incorporée au système remanié sous une certaine traduction littérale ou quasi-littérale, selon la notion de traduction que nous avons tracée = ci-dessus. La difficulté en question n'a donc pas de base.

L'autre difficulté qu'il nous avait semblé trouver face à l'hypothèse comme quoi la règle est interne au système c'est qu'alors elle ne s'appliquerait qu'au système dont elle fait partie; autrement dit, qu'elle ne serait pas alors une norme valable pour tous les systèmes. Mais ce reproche est tout aussi sans fondement que l'antérieur. Car, de même qu'un système pleinement satisfaisant doit pouvoir contenir des traductions de chaque thèse des autres systèmes, pareillement = chaque système satisfaisant doit être révisable lorsque le besoin se fait sentir; et tout système est révisable dans le = sens préconisé par la règle, à savoir non par retranchement = mais par élargissement et introduction de nuances.

§36.- L'éclaircissement qui précède nous permet de mieux saisir la différence existant entre notre règle de révision et le principe gonthien de révisabilité. Le professeur Chaïm = Perelman a bien exposé le sens et la portée dudit principe = dans le cadre d'une caractérisation globale des philosophies = régressives par opposition aux philosophies premières. Une philosophie première serait une forme quelconque de fondationalisme; ce que le professeur Perelman appelle 'philosophies = régressives' nous semble se rapprocher plus du cohérentialisme (cf. P:18, pp.8ç et 95). Mais la différence essentielle = entre une philosophie régressive comme Perelman la conçoit (pensant surtout à la dialectique gonthienne) et l'empirisme cohérentialiste et contradictoirel que nous défendons réside == justement en ceci : une philosophie régressive se fonde sur, = mais ne contient pas, des principes épistémologiques, comme celui de révisabilité. Or le système ne doit rien devoir à un épisystème. Poser cette dénivellation c'est revenir au fondationalisme : le système ne pourrait commencer que lorsque = la fondation épistémologique est achevée, lorsque les normes = sont précisées à propos de ce qu'il doit faire et être et ce qu'il ne doit pas faire et ce qu'il ne doit pas être. Et, entre autres, cette épistémologie située sur un plan supérieur = dirait qu'aucune thèse du système n'est définitive, que toutes y sont révisables. Mais les normes épistémologiques, elles, = jouiraient d'un privilège d'infrangibilité et évidence qui ne devraient rien au système, faute de quoi elles-mêmes pourraient sombrer dans le statut commun et banal des thèses du système. (Ainsi, p.ex., il se pourrait que ce fût d'être fidèle au principe d'irrévisabilité que de réviser le système = de façon à en retrancher le principe et avoir, par suite, un système irrévisable!).

Ainsi, les philosophies régressives -si elles veulent demeurer révisables en permanence et éviter la clôture = définitive et l'imperméabilité à de nouvelles sollicitations = de l'expérience ou à de nouvelles interpellations de systèmes alternatifs- doivent octroyer un statut sacré, irréfragable =

et suprasystémique à certains principes et notamment à celui d'irrévisibilité.

Dans notre approche, rien de tel ne se produit : le principe est révisable comme toute autre thèse ou règle du système; mais il est, en un sens, irrévisable ou définitif aussi comme tout autre énoncé et toute autre règle du système: tout ce que le système contient demeurera à jamais notre bagage et notre avoir intellectuel, incorporé sous des traductions appropriées aux nouveaux avatars que le destin réserve à notre horizon d'intellection.

§37.- Une difficulté paraît néanmoins entourer notre règle de révision : la formulation de cette règle envisagée comme une possibilité que le système lui-même où elle figure s'avère == trivial. Or cela frise l'aporie de la préface : s'il s'agit d'un conditionnel hypothétique à protase impossible (absurde), le statut d'un tel conditionnel n'est pas très clair; dans un système de logique non relevant, comme A, on pourrait tirer d'une prémisses absurde n'importe quoi, y compris donc que le système ne doit point être révisé. Dès lors, la règle serait inutile. Si, au contraire, il s'agit d'un conditionnel à protase réalisable, alors nous serions en train de dire implicitement qu'il est possible que notre système soit trivial, ce qui est aporétique. Au surplus, le recours aux dénivellations est exclu pour nous.

Cette grave difficulté peut se résoudre seulement = si nous tenons compte du fait que notre système est béant. = Que le système dûment compris soit trivial c'est impossible. = A la vérité, aucun système conçu par qui que ce soit, dûment interprété, n'est trivial. Mais il se pourrait que, pris à la lettre, notre système s'avérât trivial. Si quelqu'un dit que la phrase que nous venons de prononcer réintroduit l'aporie = de la préface, car cette phrase dit qu'il se peut qu'il y ait dans notre système une phrase superabsolument fausse, nous répondrons qu'il n'en est rien. Il ne peut y avoir aucune phrase superabsolument fausse, ni dans notre système ni dans aucun autre système. Mais il se peut que le système, de par les imperfections de son expression, s'avère, littéralement pris, trivial. Ce qui engendrerait la trivialité serait, non pas quelque contenu que nous aurions effectivement pensé en demeurant attaché au système, mais une défectuosité d'expression du système même, un manque de ressources conceptuelles suffisantes. Comme chaque formule du système sera incorporée -le cas échéant- sous une traduction appropriée au "nouveau" système = qui sera un avatar de celui-là même que nous adoptons maintenant, et puisque le nouveau système sera, par hypothèse, non trivial (c-à-d qu'il sera absolument consistant), nous pouvons être sûr que, en un sens, celui que nous avons maintenant ne l'est pas non plus, en ce sens précisément que, dûment réinterprétées -s'il en est besoin- toutes nos affirmations seront conjointement compatibles.

Une solution analogue nous permet de faire face à une dernière difficulté, du même ordre : pouvons-nous parler, dans notre système, de systèmes alternatifs éventuellement == plus riches, plus complexes, dont l'existence nous contraindrait, par l'application conjointe des règles de justification traductionnelle et de révision, à remanier notre système afin que, sans sombrer dans la trivialité, il pût englober ces autres systèmes? Nous le pouvons parce que notre système est béant. Notre système est déjà cet autre système plus large, et encore un autre plus large, et ainsi à l'infini. Il est

tous ces systèmes, parce que notre système ne se borne pas, ne se confine pas à la classe de ce qui est explicité ou explicite dans le système. Tout remaniement et tout élargissement du système peuvent être ainsi conçus, à meilleur escient, comme des pas en avant dans le processus ininterrompu d'enrichissement, non pas du système -qui, lui, est infiniment complexe, infiniment riche- mais des fragments explicites du système. = C'est en ce sens que tout ce que nous apprenons peut être considéré comme une anamnesis, car, pour chaque état de choses p qui soit, peu ou prou, vrai, nous savons déjà -et nous avons su à partir du moment où nous avons su quelque chose-, du moins en quelque sorte, qu'il est au moins relativement vrai que p. Un système béant peut être déjà -d'une manière non explicitée- plus riche que tout autre, peut déjà englober tout autre système, implicitement.

Chapitre 13.- COMPARAISON DE NOTRE EMPIRISME COHERENTIEL AVEC LE HOLISME DE QUINE ET LE PRAGMATISME METHODOLOGIQUE DE RESCHER

§1.- Un problème délicat se pose concernant le statut même de notre critériologie et, en général, de toute la théorie de la vérité présentée dans ce Livre. Ce problème est le même que doivent affronter toutes les épistémologies naturalistes, y compris celle de Quine, à laquelle nous sommes redevable de = tant de suggestions et de motifs: s'il n'y a aucune frontière entre les disciplines aprioriques et les disciplines apostérieures, si la théorie de la connaissance s'intègre dans un système global du savoir comme un membre, en continuité avec les autres, sur quoi peut reposer sa prétention de normativité? = La théorie de la connaissance serait donc plutôt un prolongement de la science empirique, un corps de conjectures plus ou moins plausibles, mais nullement une élucidation a priori des conditions nécessaires que doit remplir un acte quelconque = pour être de la connaissance. En effet -ajouterait-on- le critère doit être établi d'une manière totalement indépendante = des résultats du critère, car autrement on saurait que le critère est valable par ses résultats, lesquels devraient leur acceptabilité au critère lui-même, ce qui est circulaire.

Notre réponse est une acceptation du cercle dit "vieux". Les faiblesses d'autres épistémologies naturalistes, notamment celle de Quine, sont deux : 1) leur rejet de la circularité; 2) le fait que, très souvent, elles se bornent effectivement à fournir -comme Quine l'a fait d'une manière réitérée dans ses ouvrages- des descriptions du processus cognitif, sans présenter des justifications des différents pas de ce processus. Chez Quine, en particulier, cette deuxième faiblesse n'est pas occasionnelle, mais elle est la conséquence du fait que, pour le grand professeur de Harvard, les divers pas du processus cognitif sont coupés par des discontinuités, où des décisions -conscientes ou non- du sujet interviennent pour = trancher, entre plusieurs possibilités, en un sens donné : ces décisions -comme l'assertion de l'existence des corps, p.ex., là où on aurait pu se contenter d'une ontologie de phénomènes- apparaissent, du moins en quelque mesure, comme arbitraires, et plutôt que de chercher à les justifier on ne peut faire que de les constater. (Une lecture attentive de Q:7 -notamment = du §36, pp. 137ss - permettra de se convaincre qu'il en est = ainsi à ceux qui douteraient du bien-fondé de notre interpré-

tation du point de vue de Quine à ce propos).

Notre épistémologie naturaliste est libre de ces défauts.

1.) Nous admettons la circularité du processus justificatif. Dès lors, nous pouvons admettre que nous savons qu'une série de règles sont rendues plausibles seulement en vertu de la règle de justification conjecturale appliquée à la conjonction de deux prémisses : a) la constatation des résultats acquis préalablement en appliquant ces règles; b) la constatation du fait qu'une raison suffisante plausible de ce succès c'est que le monde découvre son être au sujet qui les applique, et c'est pourquoi le sujet connaissant le monde peut agir en conséquence. Et cela peut justifier ces règles-là, grâce auxquelles on peut, ensuite, justifier derechef la règle de justification conjecturale. Nous pouvons aussi admettre que la prémisse (a) nous est connue par voie inductive, l'induction n'étant qu'un cas particulier d'application de la règle de justification conjecturale, et que la prémisse (b) nous est connue par déduction, appliquant des règles d'inférence de Am. Il s'agit là d'une démarche justificatrice parmi d'autres, que nous acceptons, et qui s'avère indubitablement circulaire. En effet une règle ou une série de règles sont rendues plausibles grâce à une autre règle et en vertu de certains motifs qui nous sont connus par l'application des premières règles, alors que la dernière règle est justifiée à son tour aussi par les premières règles.

2) Nous ne croyons pas que la connaissance avance par bonds discontinus, où le sujet déciderait volontairement (ou inconsciemment, mais d'une manière contingente) la marche à suivre. Nous ne croyons pas qu'il y ait des certitudes libres : toute certitude, toute conviction, est nécessitante, car c'est toujours l'objet qui se présente à l'esprit, qui se révèle partiellement ou totalement.

Pour Quine, bon classiciste - donc partisan du RC-, si le réel possède une propriété, il ne possède point la propriété complémentaire. Vérité et erreur sont séparées par un gouffre, sans aucune communication ni intermédiaire possible. Dès lors, chaque choix libre que l'on fait, chaque étape où une reconstruction du corps de croyances s'impose, est tragique : soit on épouse le réel, soit on lui tourne entièrement le dos. Pour nous, quand bien même le choix serait libre, la possibilité subsisterait de choisir, sinon l'alternative la plus vraie du moins quelque alternative intermédiaire. Mais, par surcroît, nous pensons que chaque choix est dicté par le réel, donc juste ne fût-ce qu'en quelque sorte tout au moins.

3) La réponse que nous venons d'exposer montre que, quand bien même notre critériologie serait purement descriptive et manquerait de tout caractère normatif, elle serait néanmoins plus rassurante que celle de Quine, qui nous livre à toutes les incertitudes d'un libre choix hasardeux, où l'on joue, à chaque fois, le tout pour le tout - épistémiquement parlant -, puisque, pour lui, aucun intermédiaire n'est possible entre le purement et simplement vrai et le purement et simplement faux.

Mais nous allons plus loin : notre critériologie est normative, car dans les conjonctures de discontinuité, là où une aporie est apparue dans notre corps de croyances - ou, plus exactement, dans son expression verbale - et celui-ci doit être refaçonné, une orientation nous est imposée : la règle de révision. Cette règle nous interdit de retrancher quoi que ce soit; c-à-d elle nous impose une stratégie opposée - sur ce

point précis- à celle de Quine, selon laquelle il faut, dans chaque conjoncture pareille éliminer quelque partie du corps= de croyances, sans qu'il soit déterminé laquelle. Pour nous, au contraire, il ne faut rien éliminer, mais conserver soigneusement chaque énoncé préalablement admis, sous une traduction ou sous une autre. (Au demeurant, les conjonctures de discontinuité, donc de choix -libre ou non- ne nous semblent pas aussi nombreuses ou fréquentes qu'à Quine; nous ne croyons pas, p.ex., que la postulation des corps marque une discontinuité, car nous défendons un empirisme noogénétique conséquent, fidèle à la devise : nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu).

Il est vrai que, en fait, Quine préconise aussi des normes; p.ex., il oppose -dans sa seconde étape- une résistance farouche à toute modification de la logique, même s'il avait reconnu auparavant la possibilité de modifier la logique comme d'autres branches du savoir. Ces normes quinéennes sont purement restrictives, dictées par une considération de convenance : celle d'introduire dans notre corps de croyances des modifications aussi peu importantes que possible. On pourrait essayer de justifier cette norme de modification minimale en alléguant que, par induction, nous savons que tout le monde = l'emploie, plus ou moins, et ce avec succès; or la raison suffisante de cet état de choses ne paraîtrait pouvoir être que le fait que, suivant ce procédé, on se rapproche plus de la vérité.

Mais cet argument est fallacieux (à la différence = d'arguments similaires que nous employons -suivant du reste = l'exemple de Quine- pour justifier nos propres règles de justification aléthique), car il contient deux prémisses erronées, à savoir : que chacun introduit dans son système, lorsqu'il = est contraint de le remanier, la plus petite modification, et que ceux qui font ainsi obtiennent du succès (plus de succès = que ceux qui font autrement). Souvent les modifications les plus audacieuses sont les meilleures, car elles donnent pour-résultat des théories plus simples, plus facilement compréhensibles et plus maniables, donc plus satisfaisantes, donc plus vraies.

§2.- Il y a un point très important où apparaît notre accord= parfait avec le holisme quinéen : on ne doit pas essayer de tout justifier en même temps (quoique nous pensions que chaque thèse assertée peut et doit être justifiée). Mais, si toutes les thèses d'un système se tiennent mutuellement, comment peut-on en mettre en question une sans affecter toutes d'un point= d'interrogation?

Notre réponse sera double. Premièrement, entreprendre la justification d'une thèse n'est pas ni n'entraîne la = mettre en question ou la révoquer en doute, car on peut fort-bien prouver ce que l'on sait (augmentant par la preuve sa propre conviction comme nous l'avons répété à maintes reprises). On trouve là une différence entre notre empirisme cohérentiel et le holisme quinéen, pour lequel -comme du reste pour de nombreuses autres approches épistémologiques-, si l'on entreprend la justification épistémologique d'une thèse, c'est qu'elle = n'est pas certaine, et peut-être même pas plausible. (Nous = parlons comme si certitude et plausibilité fussent irréductibles l'une à l'autre, encore que notre avis soit contraire, = comme nous l'avons déjà dit plus d'une fois). Deuxièmement, l'objection susmentionnée, pertinente certes à l'encontre du holisme sémantique et épistémologique de Quine, ne l'est pas à l'encontre de notre traitement, qui n'est pas un holisme =

-bien qu'il soit analogue aux conceptions holistes sur plusieurs points primordiaux-. Si le holisme rejette d'un côté les prétentions criticistes et foundationalistes de tout justifier en même temps sur la base de la découverte d'une fondation valide et justifiée en et par elle-même et qui justifierait le reste du savoir, il accepte d'autre part une mise à l'épreuve collective, en bloc, de tout le système. Cette méprise est due à ce qu'il confond le fait que, en cas de faillite, la révision peut affecter n'importe quelle pièce du système et que par suite tout le système est, pour ainsi dire, engagé dans chaque démarche avec une prétendue confirmation ou infirmation globale du système. Et c'est bien ici que gît l'inconséquence du holisme, car ce point de vue revient à une réhabilitation de la prétention de tout justifier en même temps (seulement, à la différence du criticisme foundationaliste, cette justification atteinte serait toujours incertaine et instable). Pour nous la question ne se pose même pas, car un système est un ensemble d'énoncés; or ce que l'on peut et doit justifier ce sont des énoncés, non pas des ensembles d'énoncés (si ce n'est en un sens impropre et figuré).

Nous pouvons par conséquent soutenir que, devant le surgissement éventuel d'une aporie, tout le système est solidaire (au sens précisé ci-dessus), sans devoir admettre pour autant la thèse désastreuse du holisme comme quoi tout le système théorique affronte collectivement le tribunal de l'expérience, tout le système doit être collectivement soit confirmé soit infirmé, ce qui est incompatible avec un autre principe pareillement -et celui-ci à juste titre- défendu par le holisme, à savoir qu'on ne doit pas tout vouloir justifier en même temps.

§3.- Une des difficultés rencontrées par les épistémologies fondées sur la logique classique est la suivante : cette logique impose, afin d'éviter la saturation, une solution tarskienne de dénivellation linguistique. Or une critériologie est un ensemble de normes concernant l'acceptation de formules d'une langue comme vraies, le rejet d'autres formules comme fausses. Mais cette tâche serait, de par le principe de dénivellation, impossible à réaliser dans le cadre du système concerné par ces normes-là. Par conséquent, aucun système classique ne peut exprimer en lui-même l'économie de sa propre démarche, aucun système classique ne peut contenir sa propre critériologie. Tout système classique est ainsi radicalement incomplet, d'une incomplétude bien plus grave que les diverses caractéristiques des systèmes formels qui reçoivent d'ordinaire le nom de 'incomplétude'. Tout système classique dépend, critériologiquement, d'un autre système. Lorsque Quine conçoit un système global qui serait une unité indivisible de sens et qui affronterait en bloc le tribunal de l'expérience, il devrait préciser que ce qu'il est en train d'énoncer ne fait pas partie du système et n'affronte pas le tribunal de l'expérience avec le système. Mais cette situation est clairement contraire aux intentions de Quine, lequel n'admet l'existence d'aucun énoncé privilégié qui, campé sur un rocher inaccessible, serait à l'abri de la critique de tous les autres énoncés ou ne subirait pas leur sort commun de partager les mêmes risques; dans l'optique naturaliste de Quine même les principes critériologiques eux-mêmes sont tels qu'ils ne jouissent d'aucun privilège épistémologique et qu'ils doivent affronter le tribunal de l'expérience comme les autres et avec les autres. Mais ce la est impossible, puisque Quine est fermement attaché à la logique classique et aux dénivellations tarskiennes. Sollicité

par ces deux besoins opposés, la critériologie quinéenne est restée en porte-à-faux. L'idée d'un holisme conforme à la logique classique paraît, si on l'analyse attentivement, renfermer une aporie.

On aurait tort de croire que cette difficulté peut être aisément résolue moyennant une simple dénivellation corrélatrice des confirmations ou infirmations expérientielles : les principes critériologiques eux-mêmes ne pourront pas couvrir les mêmes risques que le système, auront donc une autonomie épistémologique et, par suite, sémantique (de par la sémantique empiriste qui inspire Quine). On peut certes construire une épistémologie où le système-objet soit représenté par des traductions appropriées de chacun de ses énoncés et où, au surplus, soient présents les principes critériologiques qui ne pouvaient pas faire partie du système-objet. Or cet épisystème ne peut pas contenir sa propre critériologie. Ain si on commence une régression à l'infini; pas du tout une progression, puisqu'à chaque pas c'est le statut épistémologique du système qui n'est pas susceptible d'être établi. Qu'on ne se méprenne pas en voulant imaginer que le rejet quinéen du fondationalisme fait que la difficulté s'évapore. Loin de là! C'est au contraire le non-fondationalisme qui provoque la difficulté. Une épistémologie fondationaliste peut résoudre cette difficulté : les principes critériologiques étant au-dessus des énoncés du système, ils n'ont pas à subir le même sort, ni à être soumis aux mêmes tests que les énoncés du système; un fondationalisme n'a pas besoin de cette notion de système ou d'un tout des énoncés; il peut s'en servir, mais en pensant toujours à un tout inférieur, dont les principes critériologiques n'en feraient pas partie.

Si maintenant nous admettons humblement qu'aucun système ne contient sa propre critériologie, mais qu'à chaque système correspond un épisystème qui est formulé dans son métalangage et qui contient et sa critériologie et une traduction appropriée de chaque thèse du système, lequel épisystème peut affronter collectivement l'expérience, mais ne peut pas, à son tour, contenir sa propre critériologie (mais il y aura un épisystème; et ainsi de suite), en quelle langue sommes-nous en train de parler? C'est bien une langue universelle, qui parle de tout système, y compris du système dont les énoncés qui sont en train d'être prononcés font partie. Mais ceci est impossible, car aucune langue n'est universelle (selon le principe de dénivellation). Dès lors, ce qu'on vient de dire n'a pas de sens, même syntaxiquement parlant, puisque ce n'est pas une fbf. Mais la négation de ce qui n'est pas une fbf n'est pas non plus une fbf; dès lors, on ne peut pas dire non plus que notre conclusion soit fausse. Mais, derechef, cette critique n'a pas de sens, puisque 'aucune langue n'est universelle' est une phrase qui dit quelque chose de toutes les langues - ce qui ne peut pas se faire, de par le principe de dénivellation. Et, de nouveau, cette critique de la critique est aussi un non-sens, pour la même raison. Il n'y a jusqu'au principe de dénivellation qui ne soit un non-sens en vertu du principe même!

Par conséquent, si le principe de dénivellation est vrai, non seulement aucun système ne peut contenir sa propre critériologie, mais nous ne pouvons même pas savoir (puisque nous ne pouvons pas le dire) qu'aucun système ne contient sa propre critériologie, ni non plus que nous ne pouvons pas savoir qu'aucun système ne contient sa propre critériologie, ni non plus ... (ici nous avons une progression à l'infini des

impossibilités, lesquelles, absurdément, sont énoncés de telle sorte que, en énonçant chacune d'elles, on annule celle qu'on vient d'énoncer). Cette situation n'est certes pas réjouissante. Il y a pourtant une issue : le silence; s'abstenir de parler de tous les énoncés d'un système ou corps de croyances, et parler seulement de tous les énoncés de premier niveau crus = par une personne, mais renonçant à dire le motif pour lequel on se borne à cette formulation si peu ambitieuse.

Fitch a affirmé que, grâce au système de logique combinatoire qu'il a élaboré, le principe tarskien de dénivellation cesse d'être obligatoire. C'est une question sur laquelle nous ne saurions pas nous prononcer pour l'instant. Mais ce qui est sûr c'est qu'il y a une autre possibilité : un système béant -c-à-d syntaxiquement ouvert- peut être sémantiquement fermé, et contenir ainsi en lui-même l'économie de sa propre démarche, i.e. sa propre critériologie. Et ce plus facilement encore si le système est contradictoire, car alors il y aura des fragments plus larges du système qui soient simultanément explicitables (et simultanément arithmétiquement représentables) sans engendrer aucune aporie.

Tout ce que nous avons dit en ce qui concerne le principe tarskien de dénivellation peut être dit mutatis mutandis des résultats du théorème de Gödel. Le système de croyances d'une personne -en entendant par là son corps de croyances = plus les conséquences qui en découlent- contiendra des énoncés qui ne peuvent pas être mis ensemble dans un système formel = (les conséquences d'une thèse sont comprises ici sémantiquement : toutes les phrases qui sont vraies dans chaque modèle de cette thèse-là). Qu'est-ce qui constitue alors l'unité de sens et qu'est-ce qui affronte le tribunal de l'expérience)? = Le système formel? Ou le tout des énoncés? Une critériologie pour ce tout ne peut pas être énoncée, car elle supposerait = ce tout constitué et formant une théorie, alors qu'aucune théorie ne pourrait englober (toujours selon le principe de dénivellation) tous les énoncés arithmétiques vrais.

Ainsi donc, chaque système théorique fondé sur la logique classique est incapable d'assumer sa propre démarche. = En revanche, une théorie fondée sur un système de logique béant peut assumer sa propre démarche, car un acte de réflexion par faite pourra être énoncé dans cette théorie. C'est pourquoi, à la différence de Quine, nous trouvons nécessaire, dans la perspective d'un empirisme cohérentiel, d'accepter un système de logique non classique et, plus concrètement, un système = béant contradictoire.

§4.- Tout récemment on a assisté à un regain d'intérêt pour les possibilités d'une critériologie cohérentialiste; plusieurs approches cohérentielles ont été proposées. Une des plus prometteuses, à notre avis, c'est celle que Francis W. Dauer a proposée dans D:18, à certains égards assez proche de notre empirisme cohérentiel (encore que les différences soient manifestes, entre autres pour ce qui est de la contradictorialité du réel, car Dauer reste accroché au RC). Mais, pour éviter un gonflement excessif de ce chapitre, nous nous bornerons ici à parler de la plus connue et la plus commentée parmi toutes ces approches cohérentielles récentes : celle de N. Rescher = (cf. R:14, R:27).

Rescher examine une objection formulée souvent contre le critère cohérentiel de vérité (et nous avons déjà vu auparavant que Rescher défend un critère cohérentiel -ou mieux:

une panoplie de critères cohérentiels- de vérité pour les savoirs empiriques, d'où il exclut la logique qui aurait un statut épistémologique à part), à savoir : si la vérité d'une phrase doit se mesurer par sa cohérence avec d'autres phrases constituant un système, alors il faudra préalablement un critère pour décider la valeur de vérité de ces autres phrases. Autrement dit : il n'y a pas de cohérence tout court, mais cohérence avec quelque chose de précis et de donné; et, si quelque chose est un système, composé par des phrases, il faut un autre critère indépendant pour accepter comme vraies ces autres phrases.

Pour échapper à cette difficulté, Rescher (R:14, pp. 239ss) recourt à un pragmatisme méthodologique que nous pouvons résumer ainsi : outre la dimension théorique de la connaissance, il y a un aspect pratique et affectif de l'homme = dont la composante principale est le bien-être. Nous ne pouvons pas appliquer la conception du succès purement théorique comme le patron justificatif pour notre critère de vérité factuelle; dès lors, ce qui nous reste à faire c'est contrôler le succès pratique comme patron justificatif ultime du critère de vérité factuelle. Autrement dit : ce n'est pas de l'élaboration d'un critère pragmatique de vérité qu'il s'agit, car Rescher est bien conscient de la force des arguments avancés contre ce critère; mais plutôt de l'élaboration d'un critère pragmatiste du critère de vérité.

Toutefois, il appert que cette différence ne va pas sans difficultés. Après tout, il faudra trouver indépendamment du critère de vérité (cohérentiel dans le cas de Rescher), une vérité factuelle, à savoir que les résultats de l'application du critère sont pragmatiquement satisfaisants. Cette objection à l'encontre de la stratégie de Rescher a été formulée par Margolis (M:6, p. 123n.) : le critère pragmatiste du critère de vérité proposé par Rescher implique que l'on puisse = constater l'utilité d'une règle indépendamment de toute constatation des faits :

But, on the face of it, to confirm that actions are in some sense satisfactory appears to entail that facts regarding their purported satisfactoriness must be independently established, which threatens the proposal with circularity : the theoretical and the practical appear unable to be relevantly distinguished.

Le problème c'est que, précisément, Rescher a inventé ce détour et a échafaudé cette régression conduit par la seule peur de la circularité, qu'il repousse. La difficulté n'échappe pourtant pas à la sagacité de Rescher, mais la solution qu'il propose est tout à fait insatisfaisante (R:14, pp. 248-9) : cette vérité à saisir indépendamment de l'application du critère n'est qu'une constatation de nos propres faits et observations, plus une évaluation en termes d'adéquation des résultats acquis au regard de nos propres desseins. Or, au lieu de considérer ces constatations comme des vérités, on les considérera simplement comme des présomptions plausibles, sans réclamer pour elles aucune certitude. En se bornant donc à demander pour de telles constatations une acceptabilité justifiée, le problème semblerait éliminé : le critère de vérité = est choisi en fonction de constatations qui, sans être nécessairement vraies ou certaines, sont acceptées avec justification.

Cette élimination du problème constitue un faux-fuyant. Il nous faudrait alors avoir un critère indépendant d'acceptation justifiée (et sur ce sujet Rescher ne nous offre

rien). Qui plus est, le critère de vérité reposerait alors = sur des croyances incertaines mais possiblement fausses (et, = de par la non-reconnaissance de degrés multiples de vérité et de fausseté objectives dans l'approche rescherienne; dire 'fausses' équivaut à dire 'superabsolument fausses'). Or une croyance superabsolument fausse -outre qu'elle est impossible- c'est le plus opposé qu'on puisse concevoir d'une croyance justifiée (car, comme nous l'avons déjà dit, une croyance qui soit, ne serait-ce qu'en quelque sorte, vraie peut être justifiée, tout comme on peut justifier une action qui soit, en quelque sorte = tout au moins, bonne; une fausseté ou une méchanceté absolues et totales seraient injustifiables, absolument injustifiables). Au demeurant, si on pouvait se contenter d'une simple acceptabilité justifiée de certaines croyances peut-être (superabsolument) fausses, alors pourquoi ces croyances-là doivent-elles concerner nos propres faits et observations? Après tout, Rescher n'accorde aucun statut plus ferme que celui-là aux theories corroborées par les critères cohérentiels qu'il articule. Or ces affirmations concernant nos propres faits et observations devraient posséder, de par son approche, un statut épistémique particulier pour fonder le choix d'un critère de vérité qui permette d'assigner des degrés de vérité ou de plausibilité à toutes les autres thèses. Et, quoi qu'il en soit, cette même acceptabilité justifiée des affirmations concernant nos propres faits et observations, ou bien est conçue à la manière fondationaliste comme allant de soi en vertu de soi et de rien d'autre, ou bien a besoin d'un critère d'acceptabilité justifiée de ce type d'énoncés, ce qui entame une régression à l'infini. En définitive, ce qu'il y a de plus fondamentalement erroné dans le traitement de Rescher c'est que, de par son refus de la circularité, et en dépit de son souhait de se départir du fondationalisme, sa conception demeure un fondationalisme, quoiqu'inconséquent.

Une difficulté ultérieure étudiée par Rescher (R:14 pp. 250ss) c'est le problème de corroborer que l'obtention de nos buts a été due à l'application du critère (à la différence de ce que Rescher croit avoir déjà résolu, à savoir : 1° la constatation de nos buts; 2° celle des résultats de l'application du critère; 3° l'adéquation de ceux-ci à ceux-là). L'affirmation de ce lien doit posséder pour notre auteur, non pas le statut d'une vérité validée, mais celui d'un warranted postulate (une stipulation motivée). Cela n'a pas de sens, assure-t-il, de demander d'une stipulation si elle est vraie ou non. Mais c'est ici que l'on atteint le point le plus manifestement faible de cette approche, car toute la recherche de la vérité empirique devrait suivre un chemin dont la justification serait en dernier ressort décrétée par fiat, au lieu de posséder le type de justification rationnelle propre à ce qui peut être asserté, non stipulé. Car, bien entendu, notre décision de décréter une semblable stipulation peut avoir de solides motifs; mais les stipulations ne prétendant être ni vraies ni fausses, le lien entre ces motifs et la stipulation elle-même n'est nullement le lien de prémisses à conséquence, mais plutôt un rapport ressortissant à une psychologie du comportement.

Chapitre 14.- LES PARADOXES DU REEL ET LA DEFENSE D'UNE GNOSEOLOGIE REALISTE

§1.- L'idéalisme imputé à la pensée chaque aspect paradoxal du

réel. Là où une contradiction apparaît, il postule une distinction de raison, avec ou sans fondement dans le réel; aussi la contradiction disparaît-elle, mais le prix payé c'est que le réel cesse d'être comme il est conçu et nos représentations du réel deviennent des constructions mentales, des produits de notre subjectivité (au surplus, la disparition de la contradiction est seulement apparente). Il est illusoire de croire que les antinomies s'évaporent lorsqu'on les a subjectivisées. Quand elles le feraient, ce besoin de subjectivisation est chimérique, car le réel renferme bien des antinomies, comme nous l'avons montré tout au long de ce Livre (l'existence d'une pluralité de choses n'est pas possible sans contradiction, = puisque toutes les choses doivent être indistinctes les unes par rapport aux autres; l'existence de situations floues, donc contradictoires, d'états de choses à la fois réels et irréels a été constatée; l'identité la plus stricte renferme, contrairement, une distinction, de même qu'entre deux choses = quelconques, même si elles sont absolument diverses, il y a une indistinction). La paradoxalité du réel est redoutable = sans doute pour ceux qui ne supportent pas l'idée comme quoi le réel est comme il n'est pas, sans être, par contre, comme il est, en ce sens que, d'un côté, chaque chose est et tout à la fois n'est pas la même qu'elle même; et que, d'autre part, toute chose possède des propriétés mutuellement complémentaires.

La défense que nous avons entreprise du caractère = contradictoire de la réalité nous permet de prévenir l'idéalisme critique. Selon ce point de vue, notre connaissance rationnelle serait incapable d'atteindre l'être réel en soi des choses, du moins en partie ou pour ce qui est de certaines zones, puisque les articulations que postule la raison entraînent des paradoxes - les paradoxes du continu, du mouvement, du flou, de l'être et du non-être, de l'un et du multiple, de la partie et du tout, de l'identique et du divers, ceux de la = théorie des ensembles - et que prétendument le réel ne saurait point être paradoxal. Dès lors, ce ne serait pas la connaissance intellectuelle ou conceptuelle, mais, dans le meilleur des cas, un accès énigmatique, ineffable et intuitif qui nous permettrait d'atteindre l'objet, de coïncider avec lui, au-delà de toutes nos conceptualisations. Ainsi l'idéalisme critique débouche souvent sur l'irrationalisme.

D'aucuns, en effet, affirment que le réel est au-delà de tout ce que nous pouvons connaître de lui, qu'il est = dans son tréfonds et son être authentique inconnaissable et ineffable. Aussi bien toute extrapolation à partir de la façon dont notre pensée est contrainte de concevoir le réel à la façon dont le réel est serait-elle abusive, puisqu'elle ferait violence à la réalité.

A cette opinion, on peut répondre deux choses. Primo, on voit mal pourquoi notre pensée serait contrainte (ou = même, simplement, inclinerait fort) à concevoir le réel d'une certaine façon si ce n'est parce que, le réel étant de la sorte, il se montre à la pensée comme il est et la contraint de le penser tel quel. La position idéaliste ou réaliste-critique néglige la dette - dont le réaliste dogmatiste est à même de s'acquitter - d'énoncer une raison suffisante des penchants de la raison.

Secondo, la position idéaliste paraît accorder dans une certaine mesure - in actu exercito ce qu'elle refuse in actu signato : une connaissabilité de quelque propriété profonde du réel. Car l'idéalisme critique dit quelque chose sur le

réel dans sa structure profonde, si bien que ce qu'il dit est -d'après lui-même- une propriété du réel dans sa structure profonde, à savoir : l'inconnaissabilité, ou le fait d'être au-delà de ce que nous en pensons ou disons.

Naturellement, à ces deux objections l'idéaliste = peut rétorquer de plusieurs façons. A la première, il peut répondre que la croyance à la nécessité d'énoncer une raison = suffisante traduit déjà un préjugé réaliste. Peut-être que = oui!, mais en tout cas il s'agit d'une soif de rationalité et d'explications convaincantes qu'éprouve notre pensée et qu'elle ne se satisfait pas du désabusement sceptique. Si tout s'explique, si tout a un pourquoi, alors le fait que -dans une mesure ou dans une autre- tout s'explique s'explique lui aussi. = Si tout n'a pas de pourquoi, alors il est possible que ce fait même n'ait pas de pourquoi. La position rationaliste fonde sa propre rationalité. La position irrationaliste fonde sa propre irrationalité.

Les contre-objections que l'idéaliste peut avancer = contre la deuxième objection paraissent plus redoutables. = L'idéaliste peut répondre, en effet :

i) Il sied mal au réaliste absolu de déceler une contradiction dans la position idéaliste, alors que le réaliste absolu est prêt, pour sauvegarder l'adéquation du réel et de sa connaissance -ou l'identité du réel et de l'objet de la connaissance-, à admettre la contradictorialité du réel, renonçant au RC.

ii) Même si nous pouvons connaître une propriété purement négative du réel en soi, nous ne pouvons pas en connaître d'autres, et surtout pas de positives. Savoir ce qu'une chose = n'est pas n'équivaut pas à savoir ce qu'elle est.

La première contre-objection ((i)) est ad hominem. = Sa force n'est pas négligeable pour autant. Le réaliste absolu admet la contradictorialité du réel. Puisqu'il admet la = possibilité de contradictions, pourquoi n'admet-il pas un idéalisme contradictoire? Mais le réaliste peut répondre ceci : si l'idéaliste est sérieusement prêt à admettre la contradiction dans sa propre démarche, alors la contradictorialité = d'une réalité en soi possédant les caractères que notre pensée lui attribue cesse d'être un atout pour l'idéaliste, puisque = de toute façon il y aura contradiction, de part et d'autre, au bout du compte. Dans ce ballottage on peut conclure que la = contradictorialité n'est point, en elle-même, un argument favorable ou contraire à l'affirmation de l'existence en soi du réel tel que nous le connaissons. D'autres arguments doivent être apportés. Et, si l'idéaliste n'en a pas, il se trouvera en porte-à-faux, car sa position est moins naturelle et spontanée que celle du réaliste, ce qui confère un avantage à ce dernier.

La deuxième contre-objection ((ii)) ignore le fait = que, si nous connaissons une propriété d'une chose, nous en = connaissons une infinité, selon toute théorie des ensembles = qui se respecte. Le distinguo entre propriétés négatives et propriétés positives est gratuit, il ne conduit nulle part, = puisque toute ligne de démarcation entre les unes et les autres s'évanouit comme de la fumée. Savoir qu'une chose n'a = pas une propriété nous amène à savoir qu'elle a la propriété complémentaire.

§2.- Un aspect de notre théorie de la connaissance qui mérite d'être mis en relief c'est le principe d'intelligibilité du = réel : chaque chose est intelligible -mieux : objet effectif=

d'intellection de la part de l'être absolu- dans la mesure où elle est. Comme nos actes d'intellection sont -nonobstant = leur puissance limitée- affins aux actes d'intellection de d'être absolu, il n'y a rien qui soit inintelligible pournous dans le réel. L'homme ne parviendra certes jamais à tout savoir, et une infinité d'objets demeureront cachés à son intellect. Mais ceci ne tient nullement à ce qu'il y ait des objets alogiques ou inintelligibles. On sait que la quatrième= raison pour laquelle N. Hartmann soutient qu'il y a une barrière infranchissable et non déplaçable à nos possibilités de connaître (dont l'existence n'empêcherait pas une progression= indéfinie du savoir, en-deça de ladite barrière) c'est que la contradiction, l'antinomie, sont enracinées dans le réel. Mais l'intellect humain est soumis aux lois de la logique, si bien qu'il ne peut comprendre que le non contradictoire. A cela = nous répondrons que la logique n'exclut pas la contradiction, et que nous pouvons fort bien comprendre des choses contradictoires. Il est vrai qu'une chose contradictoire, dans la mesure où elle est contradictoire, ne peut point être cent pour cent intelligible : seul le non contradictoire est cent pour cent intelligible, car seul le non contradictoire est cent = pour cent réel. Mais tous les éléments ont des degrés divers d'être et de non-être, ils sont d'autant plus intelligibles = que leur participation au non-être est moins vraie. Et, très certainement, le moins intelligible demeure de l'intelligible.

Ce qui est curieux dans la position de N. Hartmann= c'est que, tandis que d'autres philosophes irrationalistes affirment que c'est précisément parce que notre pensée, notre = raison, aboutit à des contradictions en essayant de saisir ou refléter le réel que celui-ci nous échappe dans son tréfonds= -car il irait de soi que le réel ne peut point être contradictoire-, la position de N. Hartmann est à l'opposé : c'est parce que le réel est contradictoire que notre pensée, infeodée= au principe de non-contradiction, ne peut pas le saisir. Mais si nous nous affranchissons de la tyrannie, non pas du principe de non contradiction -qui est vrai, totalement vrai-, mais bien du RC -qui est une stipulation gratuite et déraisonnable-, il n'y aura alors plus de motifs pour refuser d'admettre des contradictions dans la pensée que pour refuser d'admettre des contradictions dans le réel.

§3.- Un des arguments courants des solipsistes c'est qu'on ne peut pas penser le non pensé. (Dans cette discussion nous utiliserons, dans les notations symboliques, 'e' comme une constante déictique). Il faut faire le départ entre deux choses : je puis, sans contradiction, penser qu'il y a quelque chose à quoi je ne pense pas.

Mais il est vrai qu'il ne peut pas y avoir, sans contradiction, une chose telle que je crois qu'elle existe et cependant je ne crois pas la connaître, car cela équivaudrait à (1) :

(1) $Ey(eoy.N(eoeöy))$

Or, (1) équivaut à (2) :

(2) $Ey(eoy.N(eoy))$

Supposons que e (i.e. moi-même) soit quelqu'un qui, lorsqu'il croit que p, ne croit pas que non-p, (i.e. que (3)= soit vrai) :

(3) $eopCN(eoNp)$

Si (3) est vrai, alors, non seulement (1) est contradictoire, mais (4) aussi sera contradictoire :

(4) $Ey(eoy.eoN(eöy))$

Et, même si nous ne nous donnons pas (3) comme prémisse, nous pouvons obtenir, en vertu de Ad, que (5) est un théorème :

(5) $Uy(eoN(eöy)C\cancel{H}(eoy))$

Or (5) nous permet de conclure que (6) est lui aussi une formule contradictoire :

(6) $Ey(B(eoy).eoN(eöy))$

Car (6), en effet, implique (7) :

(7) $JEy(eoy.N(eoy))$

Dès lors, je ne puis, sans contradiction, être tel que je crois foncièrement qu'une chose existe, alors que je ne crois pas la connaître.

Et pourtant cette contradiction est bien réelle. Je crois, très foncièrement, que le président actuel de la République Grecque existe et, en même temps, que je ne le connais pas (et ce non seulement dans le sens de n'avoir pas fait sa connaissance).

Le solipsiste a donc raison de dire qu'il est contradictoire qu'il existe une chose telle que je crois foncièrement qu'elle existe et qu'en même temps je crois ne pas la connaître. Mais il a tort lorsqu'il conclut qu'une telle chose ne peut point exister. Si!, elle peut exister car il y a énormément de situations contradictoires, et celle-ci en est une. Du reste, non seulement de telles choses peuvent exister : il en existe des milliers, voire peut-être une infinité.

Tout cela prouve que les arguments à la Berkeley, = sous certaines réinterprétations et avec quelques nuances (concernant la portée respective des quantificateurs et la nature précise des opérateurs épistémiques intéressés) sont valides, mais qu'ils ne réfutent pas l'existence du non pensé ou du non connu; ils réfutent seulement que cette existence soit possible sans contradiction.

Dans la défense du réalisme, nous voyons, en vertu des arguments à la Berkeley (dont certaines versions sont comme nous venons de le voir- correctes), un motif pour postuler que le monde est contradictoire et pour professer une logique contradictorielle.

Nous devons pourtant faire état d'une autre manière, naguère courante, de réfuter les arguments à la Berkeley. Cette manière de parer à l'argument solipsiste consiste à dire : il faut distinguer les niveaux: il y a un premier niveau, croire que p; il y a un deuxième niveau : croire qu'on croit que p, etc. Ces niveaux ne doivent pas être mélangés, car des antinomies s'ensuivraient. (Cette théorie radicaliserait la vieille distinction entre intentio recta et intentio obliqua). Ainsi, qu'il y ait une chose y à laquelle je crois et telle que je puis croire que je ne crois pas à y n'entraînerait aucune contradiction; car la croyance à y est de premier niveau, tandis que la croyance comme quoi je ne crois pas à y est de deuxième niveau.

Cette réponse pouvait paraître vraisemblable tant = qu'on traitait le discours sur des actes doxastiques comme un discours métalinguistique, selon le patron établi par Carnap aux années trente. Depuis, la découverte hintikkienne des logiques doxastiques a tout bouleversé. De nos jours, cette réponse paraît implausible, car la plupart des logiques doxastiques permettent, peu ou prou, un mélange de niveaux. Après =

tout, il est évident que je crois que p pour autant seulement que je crois savoir que p, et réciproquement; que je crois que p seulement si, en quelque sorte du moins, je crois qu'il est relativement vrai que je crois que p. En vérité nos formules sont faibles, en regard de celles d'autres logiques doxastiques, qui permettraient plus facilement d'engendrer une contradiction à partir des prémisses données. L'expérience introspective nous dit bien qu'il y a une identité stricte entre penser à un objet et penser qu'on le connaît. Les idéalistes ont exploité ce témoignage de la conscience interne. Mieux que de le refuser, il vaut la peine de l'accepter et voir jusqu'où il étaye effectivement la thèse solipsiste et quelles modifications de sa propre théorie doit introduire le réaliste pour y faire face.

§4.- Le réalisme absolu ici postulé est l'opposé extrême du solipsisme. Pour le solipsiste, seul le moi existe. Le réalisme courant affirme qu'un sous-ensemble de l'ensemble des pensées est tel que les objets de ses membres existent, tandis que son complément relatif est tel que les objets de ses membres n'existent point. Cette position nous l'appellerons 'réalisme éclectique'. Le réalisme éclectique soutient, p.ex., qu'il y a des nombres premiers, des galaxies et des citrouilles, mais point de licornes, point de dragons, point d'enquêtes de Maigret.

Nous croyons qu'il est avantageux d'adhérer à une conception de la pensée comme l'ontophantique ici proposée, si ce que l'on veut c'est éviter à tout prix le solipsisme. En effet : se situant, comme point de départ, à l'extrême opposé du solipsisme, quand bien même on devrait abdiquer par la suite une partie de ses opinions sur cette question, comme on est aussi loin que possible du gouffre, on aurait le plus de chances de n'y tomber jamais. En outre, toute position intermédiaire est suspecte : le point où l'on s'arrête devient arbitraire et ne se justifie pas par lui-même.

En tout cas, nous croyons avoir fourni la preuve qu'il y a un opposé du solipsisme plus extrême que le simple rationalisme, tel qu'on le professe couramment. A cet égard, notre découverte montre l'insuffisance d'une analyse du reste fort éclairante de H.J. Robinson (R:18) qui affirme (p.164):

What we may call the true-belief spectrum is the spectrum of quantity of true beliefs. Solipsism is at one extreme because it requires the quantity to be zero : all beliefs are false. It is extreme skepticism in other words. The opposite of this cannot be extreme credulity because not all beliefs are compatible. We have to say, therefore, that the opposite of solipsism in the true-belief spectrum is the maximum possible number of true beliefs which are jointly consistent.

Et l'auteur de soutenir ensuite, arguments à l'appui, que le rationalisme, d'après lequel tout est explicable, est précisément celui qui satisfait cette condition.

Mais supposons que toutes les croyances soient compatibles -dûment traduites, d'une manière, sinon littérale, du moins quasi-littérale-, même si elles sont mutuellement inconsistantes (seulement inconsistantes, non pas absolument inconsistantes). Cela est parfaitement possible dans le cadre d'une logique paraconsistante. Eh bien! nous aurons un opposé encore plus extrême du solipsisme que le réalisme rationaliste simplement consistant. Or, d'après la logique doxas-

tique Ad, cela est possible.

Mais, nous dira-t-on, si chaque opinion est en quelque sorte vraie (ou, plus exactement, si l'objet de chaque opinion est, du moins en quelque sorte, vrai ou réel), le solipsisme doit être lui aussi en quelque sorte vrai, c-à-d qu'il doit y avoir une manière naturelle de l'interpréter qui le rendra vrai. Nous avons déjà évoqué cette question précédemment et nous avons pu constater comment il y a, effectivement, des versions vraies du solipsisme. P.ex., le solipsiste peut affirmer que ce qui est différent de lui n'existe pas pour lui (c-à-d : $Ux(xIle+N(eox))$), ce qui est fort possible; aussi que toute chose différente de lui appartient à la classe de ce qui n'existe pas ($Ux(xIle+\bar{x})$), ce qui est un théorème de Am (car, selon Am, toute chose possède toutes les propriétés).

Or, si chaque opinion est en quelque sorte vraie, = que sommes-nous en train de critiquer toutes sortes d'opinions qui ne coïncident pas avec les nôtres? Nous serions, de notre propre aveu, en train de combattre des opinions en quelque sorte vraies. Effectivement, et ce parce que : 1°, nous cherchons des opinions plus vraies que simplement en quelque sorte; 2°, les phrases que nous critiquons reçoivent toutes plusieurs interprétations toutes naturelles (et parfois toutes = aussi naturelles les unes que les autres); dès lors, si -sous certaines traductions parfaitement naturelles (sinon littérales, du moins quasi-littérales)- ces phrases sont -ne serait-ce qu'en quelque sorte- admissibles, sous d'autres interprétations elles ne le sont point; dans ce dernier cas, ce sont = ces dernières interprétations, dont le résultat est inadmissible, qui sont visées; si on n'explicite pas quelles sont ces = interprétations, c'est que, premièrement, le contexte y suffit largement (et permet d'éviter des exposés fastidieusement méticuleux et un labeur d'explicitation écrasant) et, deuxièmement, parce que souvent les interprétations visées sont les plus directes (ce n'est pas toujours le cas, car parfois les interprétations visées sont indirectes, comme on peut le constater en voyant que nous avons substitué, p.ex., un 'point' à une négation simple 'pas' dans une thèse critiquée; dans ces cas-là les interprétations visées, pour indirectes qu'elles = soient, nous intéressent le plus, car ce sont elles qui nous permettent de faire ressortir, par contraste, le profil de = l'approche ontophantique).

§5.- Jusqu'ici nous avons indiqué notre rejet de deux sortes = d'idéalisme : l'idéalisme critique (admettant une chose en soi inconnaissable et affirmant que l'objet de la connaissance est constitué -du moins pour une part- par le sujet -telle est, p. ex., l'interprétation usuelle de la KrV, que cependant nous = avons critiquée ailleurs pour lui préférer une interprétation proche du néokantisme de Marbourg-) et le solipsisme. On peut néanmoins craindre que notre réalisme absolu ne débouche sur = une position qui, après tout, paraisse rejoindre le solipsisme. En effet : selon notre point de vue il n'est pas jusqu'aux rêves et aux fictions de toute sorte qui ne soient réels, à telles enseignes que nous accorderions au solipsiste ce qu'on lui reproche le plus souvent : effacer la différence entre le réel et l'imaginaire. Le solipsiste, certes, nie l'existence d'une réalité objective, ou soutient que son affirmation n'a pas de sens; mais, précisément pour cela, il pourrait s'accommoder du point de vue du réaliste absolu: tout ce que nous pensons est -du moins en quelque sorte- réel, nous connaissons = les choses comme elles sont en elles-mêmes, et chacun croit ,

du moins en quelque sorte, une chose quelconque, pourvu qu'elle soit absolument réelle.

Or, si ce parallélisme semble, en quelque sens, annuler la différence entre l'idéalisme conséquent et le réalisme conséquent, il subsiste néanmoins une différence ineffaçable. Pour l'idéaliste conséquent, esse est cognosci, c-à-d qu'une chose est pour autant, et pour autant seulement, qu'elle est connue. Le réaliste conséquent, même s'il admet l'identité stricte de chaque chose (c-à-d du fait qu'elle existe) avec le fait qu'elle soit connue par l'absolument réel (dès lors = que, dans l'absolument réel, être et penser s'identifient sans résidu, si bien qu'être pensé -être connu- par lui c'est participer à l'être, c-à-d exister), n'admet aucune équivalence = nécessaire entre l'existence d'une chose et le fait qu'elle = soit connue ou pensée par une personne non absolue (par un = élément pensant) quelle qu'elle soit. En effet : quoique toute chose absolument réelle (i.e. foncièrement identique à l'absolument réel) soit pensée par chacun du moins en quelque sorte (il faut bien relever qu'une telle chose peut ne point être connue par quelqu'un, car de 'x existe absolument' et 'en quelque sorte y pense que x existe' il ne découle pas 'en quelque sorte il est vrai que x existe et que y pense que x existe', c-à-d il ne découle pas qu'en quelque sorte y connaisse x), = une chose qui soit relativement irréelle peut être telle qu'il soit superabsolument faux que chacun croie qu'elle existe (ou même -ce qui est encore plus- telle qu'il y ait quelqu'un dont il soit superabsolument faux de dire qu'il pense que la chose en question existe). Et, d'un autre côté, il y a bien des choses telles que quelqu'un croit dans une grande mesure qu'elles existent et qui pourtant existent fort peu, voire même seulement en quelque sorte (dans ce dernier cas, il s'agit de choses absolument, mais -bien sûr!- non pas superabsolument, irréelles).

§6.- Nous voulons maintenant examiner une définition du réalisme : celle que propose le professeur Apostel (A:9, p. 14), à savoir la doctrine aux termes de laquelle il y a au moins une proposition qui est vraie sans que personne ne la pense. Nous contestons l'adéquation de cette définition du réalisme : le réalisme est pour nous la doctrine qui soutient que les choses existent sans que leur existence se réduise au fait d'être connues ou pensées par nous (ou par moi) et qu'en outre elles = sont comme nous les connaissons. Le réalisme ne dit pas que les choses en général sont indépendamment de ce que quelqu'un en général les connaisse ou non. Notre théorie, réaliste s'il en est, soutient précisément une formule typiquement idéaliste aux yeux d'Apostel, à savoir : il est vrai que p dans la même mesure où quelqu'un le sait ($p \leftrightarrow \exists x(x \text{ö} p)$). Cette formule est un théorème valide de Ad. Est-ce de l'idéalisme? Nullement, car, non seulement les choses ne se réduisent pas à des objets de notre connaissance ou de notre pensée : elles peuvent exister indépendamment de ce que nous autres les hommes les connaissions, ou les pensions, ou ni l'un ni l'autre. Toutefois, cette indépendance de l'être des choses par rapport à notre pensée ne doit pas être exagérée, car, si une chose est telle qu'il y a une personne dont il est superabsolument faux de dire qu'elle pense à la chose en question, alors ladite chose est relativement irréelle. Pour toutes ces raisons, la définition proposée par Apostel nous semble irrécevable. (Au demeurant, quand bien même toute chose réelle serait connue par chacun, il se pourrait que le biconditionnel en question ne = fût pas une équivalence).

§7.- Comme nous l'avons dit dans le paragraphe précédent, = une des deux thèses dont la conjonction constitue notre propre définition du réalisme c'est que les choses sont comme nous = les connaissons. Cette affirmation peut surprendre, car on peut penser qu'elle n'est qu'un truisme. Mais en vérité toutes les conceptions idéalistes-critiques (y compris les courants qui s'intitulent 'réalisme critique') l'ont niée, affirmant que, bien que nous sachions, p.ex., que les choses sont = spatio-temporellement étendues, cela ne veut pas dire qu'elles le soient réellement, car la réalité étant au-delà de notre = connaissance, de tout ce qu'il nous est donné d'atteindre ou de saisir (nos appréhensions comportant toujours une altération ou un gaufrage de l'objet), elle ne se laisserait pas at traper par nous dans sa nature authentique et vierge, qui demeurerait inaccessible à jamais. On pourrait donc connaître = les choses comme elles ne sont pas (mieux : on ne pourrait pas ne pas le faire).

Curieusement, Apostel lui-même défend une version de cet idéalisme, puisqu'il nie (A:9, pp. 27-29) que 'x sait que p' entraîne p. On pourrait connaître le faux (et, puisqu'il ne fait pas le départ entre les divers degrés de fausseté, on pourrait interpréter ses propos comme l'affirmation de la possibilité de "connaître" le superabsolument faux). Il est vrai qu'Apostel ne va pas jusqu'à dire, avec les idéalistes critiques les plus radicaux, que nous ne pouvons pas connaître les choses comme elles sont en elles-mêmes. Il n'empêche que la conception d'Apostel est, sur ce point, idéaliste. Grosso modo, on peut dire que, pour lui, il y a de la connaissance lors qu'il y a un lien causal entre l'objet connu et la croyance à cet objet, et lorsque le connaisseur croit à l'existence de ce lien; croire que p serait, à ses yeux, agir en concordance = avec p (équivalence invraisemblable à notre avis : est-ce que j'agis en concordance avec le fait que Charles le Téméraire = fut défait à Morat par les Suisses en 1476? Peut-être dirait-on que oui, puisque j'ose l'écrire comme exemple de phrase = vraie; mais ce serait un emploi abusivement étendu et inintéressant du verbe 'agir'); et savoir que p entraînerait se con duire plus résolument (qu'en croyant sans savoir) lorsqu'on = agit en concordance avec le fait que p.

Toutes ces affirmations d'Apostel indiquent de sa = part un idéalisme pragmatico-volontariste; sa conception de la vérité, d'ailleurs, est aussi de type opérationnel; cf. A:9, p.12, où la vérité est définie ainsi :

p est vrai ssi il existe des opérations sur p qui peuvent se transformer, par une métaopération à la disposition de celui qui affirme p, en une opération efficace (qui atteint son but) sur des objets dont p parle (à propos desquels p se prononce...).

Dans des termes similaires -à quelque nuance près- s'exprime Apostel à la p. 300; les trois seules conceptions de la vérité qu'il envisage sont : la sienne, celle de Tarski, et une conception wittgensteinienne d'isomorphisme. Ce faisant, il ignore les conceptions proprement philosophiques de type = correspondantiel.. Dans l'optique d'Apostel, non seulement = toute conception correspondantielle est jetée par-dessus bord, mais aucune autre notion réaliste de la vérité ne vient occuper la place de la vieille adaequatio intellectus ad rem. Est vrai un énoncé en concordance avec lequel on peut effectuer = des actes d'un certain type. Apostel ne nie pas l'existence = de la réalité, loin de là. Mais que notre connaissance soit =

quelque forme de reflet, d'assimilation ou de présence directe de l'objet au sujet, tout cela est très éloigné des idées d'Apostel. L'essentiel de son épistémologie c'est que le savoir est une croyance justifiée, vraie ou non (cf. A:9, p.40). (Là où il nous semble trouver une inconséquence de la part d'Apostel c'est dans le fait que, puisque la vérité est après tout, pour lui, non pas une propriété des objets, ni non plus quelque propriété de nos croyances ou représentations fondée sur un rapport d'adéquation à l'objet -adéquation en quelque sens proche de la conformité ou ressemblance-, mais une adéquation opérationnelle qui permet que les choses soient autrement que ne le disent les phrases vraies, cela étant on voit mal pourquoi il n'admet pas que toute connaissance est vraie, vu que, quand il l'admettrait, il ne s'engagerait qu'à fort peu, et sa conception du savoir demeurerait idéaliste).

§8.- En faveur de sa thèse idéaliste comme quoi on peut connaître le faux, Apostel invoque (A:9, p. 28) un fait nullement négligeable : nous pouvons être persuadés que chacune des phrases que nous connaissons actuellement devra être soumise, dans le développement ultérieur de la science, à des précisions ou restrictions. Or cela veut dire qu'aucune phrase connue n'est vraie. (Bien qu'Apostel s'exprime en ces termes extrémistes, notre impression c'est qu'il accepte que certains énoncés que nous connaissons n'auront plus besoin de précisions; mais ce sont probablement, pour lui, des énoncés banals ou singuliers).

Notre réponse à cette sérieuse difficulté est celle ci :

1° Il se peut que nous sachions que p même si p s'avère faux, pourvu que p ne s'avère pas absolument faux; supposons, en effet, que p soit faux, voire même tout à fait faux à certains égards; alors il sera tout à fait faux à ces égards-là que nous savons que p; mais si, à d'autres égards, il est plus ou moins vrai que p, nous pourrions savoir, à ces autres égards, que p, mais toujours dans la mesure seulement où il est vrai que p.

2° Selon la règle de révision que nous avons proposée, chaque remaniement nécessaire de notre propre corps de croyances (ou, peut-être plus exactement, de son expression verbale) devra incorporer, sous une traduction appropriée, chacune de nos croyances actuelles; en ce sens, on pourra peut-être dire alors ce que maintenant nous sommes incapables de dire -parce qu'il se peut que nous n'ayons pas explicité les moyens d'expression adéquats pour le faire- que nous savions déjà auparavant que p (si dans notre actuelle théorie nous ne pouvons pas établir, explicitement, la différence entre p et p', d'où il pourrait résulter une aporie; aporie éliminée dès que la différence en question est reconnue et formellement introduite; dans le nouveau système, nous pourrions dire expressément, p.ex., qu'il est vrai que p et qu'il est -peut-être tout à fait- faux que p', et que déjà auparavant nous savions que p et nous ne croyions point que p'). Le progrès ultérieur de la connaissance doit comporter forcément l'introduction de distinctions appropriées; il doit être, non point un élagage (comme il arriverait selon la conception falsificationniste de Popper, à laquelle Apostel adhère sur plus d'un point), mais un enrichissement.

Chapitre 15.- DEFENSE DE L'IMAGE DU MONDE DU REALISME NAIF

§1.- Dans ce chapitre nous examinerons comment on peut, grâce à la postulation d'une logique contradictoirelle, défendre = l'image du monde propre au réalisme naïf. Nous examinerons = des arguments présentés par certains auteurs, pour ou contre = cette image. Nous verrons comment les arguments qui visent à discréditer cette image sont valables seulement si on accorde le RC; comment, en revanche, les arguments qui visent à défendre le réalisme naïf dans le cadre d'une pensée dignoscitive sont insuffisants.

Par 'image du monde du réalisme naïf' nous entendons une conception de la perception qui contient les points suivants

1) Nous percevons directement les choses, non pas des phénomènes ou des impressions ou contenus immanents des sens (à partir desquels nous concluons, par une inférence quelconque, à l'existence du monde extérieur). Autrement dit, le contenu de nos sensations sont les choses physiques elles-mêmes, et leurs propriétés.

2) La perception est un rapport cognitif -en un sens large du mot 'connaissance', qui ne se réduit pas au seul savoir-entre l'objet et le sujet; c'est une présence sui generis de l'objet dans le sujet percevant. Par surcroît, la perception engendre toujours -chez les étants intellectuels- un savoir au moins infinitésimal, à telles enseignes que quiconque perçoit un objet connaît intellectuellement ledit objet, i.e. sait qu'il existe.

3) Les objets réels sont tels que nous les percevons, possèdent toutes les propriétés telles qu'ils sont perçus comme les possédant.

4) Toute perception est véridique; tout témoignage des sens est digne de confiance.

5) En percevant les choses, nous ne percevons rien d'autre (si ce n'est, peut-être, nos actes cognitifs); il n'y a donc aucune représentation, image, "espèce" ou impression sensorielle qui serait perçue, même d'une manière concomitante.

Un argument favorable à la plausibilité du réalisme direct a été exposé par l'un des plus brillants défenseurs actuels de cette position, J.W. Cornman (dans C:23), qui signale, dans l'introduction de son livre, qu'il n'y a pas jusqu'aux adversaires du réalisme direct qui ne se conduisent et ne parlent, en dehors de leurs heures d'activité théorique, comme s'ils croyaient que nous percevons directement les choses réelles extramentales, non pas de simples phénomènes. Ce fait est, sans doute, un atout majeur des positions réalistes directes, un indice de leur plausibilité. Toute rupture entre ces vérités de sens commun qui sous-tendent le parler quotidien même de ceux qui les récusent doctrinalement et le contenu postulé d'une théorie est, sans doute, un déchirement douloureux qu'il faut essayer d'éviter. Le sacrifice de ces vérités si plausibles du sens commun est par trop pénible pour être effectué allègrement avant que toute possibilité alternative n'ait été tentée, y compris celle de l'adoption d'une logique contradictoirelle.

Et pourtant l'image du monde du réalisme naïf a été l'objet d'un assaut vigoureux et redoutable. Apparemment, elle est discréditée. Mais ses partisans n'ont pas cessé d'exister. L'homme de la rue, le premier, continue toujours à croire que nous percevons les choses et qu'elles sont comme nous les percevons. Que cette théorie est défendable, mais qu'elle l'est seulement au prix d'accepter la contradictorialité du

réel, c'est ce que nous nous proposons de montrer dans les pages qui suivent.

§2.- Le problème se pose de savoir si percevoir est une façon de connaître. On identifie souvent connaître et savoir. En anglais il n'y a qu'un seul verbe pour désigner ces deux relations (contrairement à ce qui se passe en allemand, en grec = ou en latin, p.ex.).

Il nous paraît utile de distinguer deux acceptions= du verbe 'connaître': l'une, plus large, désigne une classe de couples ordonnés, classe dont le percevoir et le savoir sont= deux sous-ensembles propres disjoints entre eux; l'autre, plus restreinte, ne désigne que le savoir. Le contexte permet normalement de préciser quel est le sens visé. (En particulier, notre logique doxastique et épistémique Ad est telle que, = lorsque nous en avons parlé nous avons employé le verbe 'connaître' au sens étroit, comme synonyme de 'savoir'; une logique de la perception, ou une logique de la connaissance au = sens large, englobant la perception, qui fût une extension de Am, reste encore à faire).

La difficulté à laquelle nous semblons être confronté par notre réalisme direct et absolu est celle d'éviter la confusion entre la connaissance perceptive et la connaissance intellectuelle. On sait comment Leibniz et Wolff résolurent= cette question (avec un précédent dans les Ennéades, VI, vii, 7), réduisant à un degré divers de clarté la différence entre perception sensorielle et intellection. Il y a aussi le problème de savoir si les différentes manières de percevoir se = réduisent ou non à des différences de l'objet perçu.

Apparemment, on peut et voir et entendre et savoir= que quelqu'un a emprunté l'ascenseur dans l'immeuble où l'on= habite. Le fait est, à première vue, le même, qu'il soit vu, entendu ou su. Mais, si la connaissance n'est que la présence de la chose ou du fait connu dans l'esprit qui le connaît= (et, à supposer que l'esprit soit le corps, si elle est donc= la présence du fait connu dans le corps qui le connaît), alors pourquoi et en quoi se distinguent ces trois formes de connaissance? Ou, plus exactement, comment est-il possible qu'elles= soient diverses? C'est qu'il y a plusieurs modalités de présence. Il n'y a pas qu'être dans un endroit ou ne pas y être: il y a diverses façons d'y être. Certes, si une chose est dans un endroit de quelque façon que ce soit, elle y est simplifier (c-à-d elle y est tout court). Si la guerre des cent ans est dans mon esprit qui la pense, et si mon esprit est mon corps, alors la guerre des cent ans est, physiquement, dans = mon corps. Mais il se peut que, tandis qu'il est assez vrai= que la guerre des cent ans est épistémiquement dans mon corps, il ne soit qu'un petit peu vrai qu'elle est dans mon corps = tout court (simplifier). De même, les gamins qui arpentent= le trottoir d'en face sont dans mon corps; il est assez vrai= qu'ils y sont optiquement, il n'est qu'un tout petit peu vrai qu'ils y sont tout court. La présence optique, comme la présence perceptive en général, et aussi comme la présence épistémique, est une présence réelle, physique, mais d'un genre = spécial. La présence ubicative est encore un autre sous-ensemble de la relation être-dans. Ceci n'exclut pas (ni n'entraîne non plus) qu'une chose doive être ubicativement dans un endroit dans la même mesure où elle y est tout court.

A l'objection comme quoi, en parlant de divers types de présence (ubicative, épistémique, perceptive -et, à l'intérieur de celle-ci : optique, acoustique, etc-), nous laissons

le problème intact, nous répondrons que notre but ici n'était pas celui d'expliquer en quoi consistent ces diverses présences -dont la diversité nous est connue introspectivement- ni donc en quoi elles se distinguent les unes des autres, mais = seulement montrer que notre thèse selon laquelle la perception -tout comme la croyance- est une présence de l'objet dans le sujet n'entraîne pas une confusion de perception et de croyance, car il y a des façons différentes d'être-dans, même si, = pour l'instant, nous sommes incapables d'analyser leur différence.

§3.- Le réalisme immédiat que nous défendons peut proclamer, = parmi ses prédécesseurs, le traitement thomiste de la connaissance sensorielle et intellectuelle, bien que celui-ci se bute à des difficultés insurmontables d'interprétation cohérente. En tout cas, la tendance à l'immédiateté gnoséologique = chez Thomas est incontestable. Gilson l'a bien vu qui signale (G:17, pp. 218-9) :

On peut considérer comme un corollaire immédiat de ce fait /de ce que l'intelligible in actu est intellectus in actu/ la thèse thomiste selon laquelle tout acte de connaissance suppose la présence de l'objet connu lui-même dans le sujet connaissant. Les textes qui l'affirment sont nombreux, explicites, et l'on peut d'autant moins en restreindre la portée que, comme nous le voyons, ils se bornent à formuler autrement la thèse fondamentale qui voit dans = l'acte de connaissance la coïncidence de l'intellect, ou du sens, avec son objet.

Toutefois, un grave problème se pose à propos de l'interprétation de l'épistémologie thomiste : d'un côté, la species apparaît comme un produit du sujet, comme quelque chose = que le sujet émet en lui-même -sous l'action de l'objet, certes- et qui représente l'objet en lui étant similaire. Mais, d'un autre côté, la species est l'objet lui-même en tant que = connu. Gilson l'a mis en évidence en affirmant (G:17, p.320):

La species qui doit tenir ce rôle /celui d'être quelque chose par quoi l'objet puisse coïncider avec notre intellect sans se détruire soi-même et sans que notre intellect cesse d'être ce qu'il est/ sera donc conçue d'abord comme étant l'intelligible ou le sensible de l'objet lui-même = sous un autre mode d'existence. Pratiquement, il est à peu près impossible d'en parler comme si l'espèce était = une image, un équivalent ou un substitut de l'objet, et = Saint Thomas lui-même ne s'en fait pas faute; mais ... = /l'espèce/ est l'objet même par mode d'espèce, c-à-d encore l'objet considéré dans l'action et dans l'efficace qu'il exerce sur un sujet.

Loin de dissiper les équivoques et les antinomies = que recèle l'épistémologie thomiste de l'espèce, Gilson, par ces éclaircissements, révèle -peut-être à son corps défendant- l'inconsistance de cette épistémologie (inconsistance vicieuse dès lors que l'espèce a été imaginée exclusivement pour prévenir des contradictions). On remarquera notamment la clause = '... considéré dans l'action...'; cette clause affecte-t-elle la copule 'est', le sujet 'l'espèce', le prédicat -au sens = traditionnel du mot- 'l'objet', l'agencement de la copule plus le prédicat, ou enfin toute la phrase? Ce type de clauses restrictives, si fréquentes, hélas!, dans la scolastique tardive des siècles XIII^e et successifs et dont l'emploi sera légué = aussi à de nombreux philosophes du XVII^e siècle (Spinoza sur-

abonde en clauses restrictives de ce genre, lesquelles provoquent des zones d'obscurité dans son système) sont, à moins = qu'on n'en élucide exactement le sens et la portée -ce qui = n'est pas facile-, des subterfuges pour esquiver la contradiction. On est en droit de vouloir savoir si l'objet-considéré comme-(quoi que ce soit) est bien l'objet ou est quelque chose d'autre :

1) S'il est l'objet, alors l'objet est dans le sujet, c-à-d que l'intellect, en concevant la pierre, enveloppe réellement la pierre, la contient réellement : la pierre sera en elle-même et ailleurs -dans l'intellect- ce qui est contradictoire, car si elle est en elle-même elle n'est pas dans l'intellect, et réciproquement. Autrement dit : connaître un en-soi (si connaître est recevoir) est contradictoire. C'est, = du reste, ce que les idéalistes ont su voir et exploiter. (Alternativement, on pourrait dire -et c'est la solution que nous avons proposée, mais pas du tout pour éviter des contradictions- que l'objet connu ne se trouve pas, à proprement parler, dans deux endroits, car il est dans l'esprit qui le connaît = comme étant en lui-même; autrement dit : il est, d'un côté, en lui-même en lui-même; d'un autre côté, en lui-même dans le sujet qui le connaît; or être en lui-même en lui-même c'est être en lui-même -à la place où il est-; mais cette solution est tout aussi contradictoire, car, puisque l'objet demeure en lui-même en lui-même, il ne se trouve pas en lui-même ailleurs; = cela confirme, apparemment, notre hypothèse selon laquelle aucune personne non absolue -aucun élément pensant- ne croit = quelque chose tout à fait, que toute conviction qu'une telle personne puisse posséder peut être surpassée par une autre conviction plus grande).

2) Si, au contraire, l'objet-considéré-comme-(quoi que ce soit) n'est pas l'objet, alors l'épistémologie thomiste cesse d'être un réalisme direct et naturel pour devenir un réalisme représentationniste ou critique. Ni l'ingénieuse subtilité de l'Aquinat ni l'habileté de ses disciples n'ont pu esquiver = ces résultats. C'est pourquoi, si l'on veut être fidèle aux intuitions fondamentales de l'épistémologie thomiste, c-à-d = à son intention réaliste-naturelle, si l'on veut rejeter le représentationnisme ou réalisme critique, avec sa suite de conséquences fâcheuses -du reste, elles aussi inconsistantes, comme l'ont signalé les meilleurs interprètes de Kant, les idéalistes conséquents de l'école de Marbourg-, alors il faut, ce nous semble, embrasser joyeusement la contradictorialité de la connaissance, aussi bien sensorielle qu'intellectuelle, comme une situation caractérisée par le fait qu'un en-soi, tout en demeurant tel, cesse pourtant de l'être.

§4.- La solution thomiste à ces difficultés -que la sagacité de Thomas ne pouvait pas ne pas entrevoir- c'est un distinguo entre les media quae et les media quibus (ou in quibus). Un medium quod est un objet connu par le truchement duquel le sujet parvient à connaître un autre objet dont le premier est le moyen; un medium quo n'est pas connu : il est un instrument = qui intervient dans le processus cognitif (l'air pour transmettre le son, p.ex.); un medium in quo est connu d'une manière concomitante ou athématique (c-à-d sans retenir l'attention -ou en la retenant seulement d'une manière accessoire-, du moins initialement) et tel que, en lui, le sujet perçoit ou = connaît l'objet dont il est le moyen.

Or Thomas d'Aquin conçoit les espèces (sensibles et intelligibles) qu'il postule sinon comme des media quibus, à

tout le moins comme des media in quibus; en tout cas pas comme des media quae. Voici un texte qui semble confirmer notre interprétation (emprunté au De Veritate, q.8, a.3, ad 18) :

Alio modo consideratur prout est imago; et sic idem est = motus in imaginem et in id cuius est imago; et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem potest modus cognitionis transire ad causam immediate, sine hoc quod cogitetur de aliqua alia re.

La difficulté que suscite l'existence de ces images est la suivante : pour qu'elles soient des media quibus ou in quibus, elles doivent contenir, comme le dit Thomas, une similitude de l'objet; mais une similitude de l'objet n'est-ce pas l'objet? Si ce n'est pas l'objet, mais quelque chose d'autre, je connaîtrais par, ou dans, l'image, non pas l'objet, mais une similitude de l'objet; comment alors puis-je passer à l'objet? Peut-être parce que l'objet se trouve, sinon dans l'image, du moins dans la similitude de lui que l'image contient. = Mais comme se-trouver-dans est une relation transitive, dans ce cas forcément l'objet se trouve, après tout, dans l'image. Si la similitude de l'objet ne contient pas l'objet, je demande derechef : comment puis-je passer de la similitude de l'objet à l'objet? Est-ce que l'objet est représenté dans sa similitude par quelque chose (ce qui paraît inévitable car, ayant rejeté la présence, il ne reste que la représentation comme = rapport possible entre la similitude de l'objet et l'objet)? = Or de nouveau je continuerai de questionner, à propos de ce en quoi la similitude représente l'objet, si l'objet y est présent ou seulement représenté, et les mêmes arguments réitérés montreront que, soit il faut affirmer que l'objet est dans l'image, soit on aura une régression à l'infini et le contact entre l'image et son objet ne parviendra jamais à s'établir, = si bien qu'il serait impossible de passer de l'image à l'objet et, par suite, l'image ne jouerait pas son rôle de medium quod medium in quo.

D'un autre côté, si l'objet est dans l'image, et = l'image dans l'esprit, l'objet est dans l'esprit, et alors = l'image, si elle existe, ne joue qu'un rôle instrumental que nous pouvons gnoséologiquement (non pas psychologiquement) = ignorer. Avec Quine, nous préférons ne pas poser des images sensorielles, ni des images intelligibles, mais seulement : 1) des processus neuro-physiologiques dans le sujet; et 2) l'objet qui, lui aussi, est -tout ce qu'il y a de plus réellement- dans le sujet lorsque celui-ci le perçoit (comme il y est lors que le sujet le connaît intellectuellement).

§5.- Néanmoins cette conception comme quoi l'objet est dans le sujet a été sévèrement critiquée comme un primitivisme gnoséologique, comme le retour aux premiers présocratiques. On a dit que, à moins qu'il n'y ait un processus de médiation dans la conscience, une altération de celle-ci par la présence de de l'objet en elle, cette présence ne peut = pas constituer une connaissance, qu'il s'agisse d'une connaissance sensorielle ou d'une connaissance intellectuelle. Si ma conscience a, face à face ou côte à côte, l'objet, mais elle n'en est pas affectée, elle demeure telle qu'elle était auparavant, alors, à coup sûr, je ne connais pas l'objet, je me borne à être en présence de l'objet sans nullement être enrichi, cognitivement, par lui. On avance à ce propos, le cas = où un objet est présent et, par manque d'attention, nous ne nous en apercevons pas, à telles enseignes que sa présence ne constitue point une connaissance pour nous.

A ces reproches, nous répondrons, tout d'abord, === qu'il est pour notre théorie satisfaisant de revenir à quelques intuitions primordiales que certains des premiers philosophes ont pu avoir et qui ont été abandonnées par la suite, probablement, comme tant d'autres, de peur d'engendrer des contradictions (toujours les méfaits, appauvrissants, du RC).

Deuxièmement, on se représente fort mal la présence de l'objet à la conscience comme une présence face à face ou côte à côte : c'est une présence dans la conscience, ce qui est tout autre. Qu'il y ait des modifications dans le sujet connaissant lors de cette présence c'est probable, voire même certain, mais l'acte de connaître est, purement et simplement, cette présence, ni plus ni moins. La présence cognitive a besoin d'une préparation du sujet, très certainement; elle requiert que le sujet soit un sujet connaissant et rendu apte à la réception appropriée de l'objet, de même que la présence d'un million de mètres cubes d'eau dans un lac artificiel requiert que celui-ci existe, qu'il ait cette capacité au moins, que ses parois soient suffisamment raffermies, etc. Puisque l'acte de connaissance de l'objet par le sujet n'est que la présence cognitive de l'objet dans le sujet (si le sujet est un homme, alors il s'agit de la présence cognitive de l'objet dans le corps du sujet), on voit bien que toute médiation processuelle -antérieure ou simultanée par rapport à ladite présence- est seulement un phénomène concomitant, un *medium quo*.

Enfin, les cas d'inattention ne prouvent rien, parce que -premièrement- ces cas sont d'ordinaire des cas de présence de l'objet, non pas dans la conscience (dans le sujet), mais devant lui, ce qui est tout autre; et, ensuite, parce === que, si un sujet a présent à son esprit un objet qui ne retient pas son attention, c'est qu'il n'est pas entièrement vrai que l'objet soit présent en lui. Il y a une infinité de degrés possibles de présence et d'absence d'un objet dans un sujet. Une moindre attention, ce n'est qu'une moindre présence; nous sommes toujours attentifs, ne serait-ce qu'infinitésimalement, à chaque objet présent en nous. Mais, couramment, == pour que nous disions que nous sommes attentifs à un objet, il faut que celui-ci soit présent en nous -i.e. retienne notre attention- dans une mesure déterminée, c-à-d que sa présence atteigne un certain seuil.

§6.- Le problème de la validité du témoignage des sens a préoccupé profondément les philosophes, et ce depuis les éléates, Héraclite et Protagoras. Notre attitude se rattache à la confiance stoïcienne. Chaque perception est une connaissance au sens large- de l'objet. La perception est infaillible, ce qui n'exclut pas que la perception soit médiatisée par un filtre constitué par l'attente du sujet, par son cadre perceptivo-intellectuel, par sa façon de regarder. Mais, ce nonobstant, nous soutenons que la perception est toujours vraie, quel que soit le regard projeté par le sujet, celui-ci percevra toujours du vrai; seulement, selon le regard qu'il ait braqué == sur le réel, ce vrai capté dans la perception sera plus ou moins vrai, plus ou moins vaste aussi, et plus ou moins profond.

En tout cas, dans notre approche, il est impossible de mépercevoir : tout témoignage des sens est irrécusable.

Cette conception naïve de la perception que nous défendons a été mise au défi. Voici un exposé récent de ces objections invétérées, celui de G. Dicker (cf. D:8) :

We cannot claim that every case of perceiving x to be F is also a case of knowing that x is F , i.e. that the following conditional is true for any S , x , and F :

(A) If S perceives x to be F , then S knows that x is F

This statement is false because there are cases where its antecedent is true but its consequent is false. To see == this, one need only think of a case where S perceives x to be F but x is not F . In such a case, S does not know = that x is F , for the elementary reason that x isn't.

Examinons l'argument de Dicker : la conclusion est obtenue à l'aide du modus tollens (plus une prémisse non formulée que nous accordons, à savoir que ' x sait que p ' implique p). Mais supposons que le 'si...alors' de (A) exprime seulement l'équivalent d'un foncteur ' C ', non pas celui d'un foncteur ' D '; pour que le modus tollens soit applicable, il faut que l'apodose de (A) soit, non pas simplement niée, mais surniée (niée au moyne du foncteur ' F ').

Mais accorder ceci c'est accroder le RC, i.e. admettre que la négation d'un fait est forcément sa surnégation. = Il est possible qu'un fait soit réel et irréel; qu'on le sache, et qu'en même temps il soit faux; mais, bien entendu, pas du tout entièrement faux. Dans ce cas, le modus tollens n'est pas applicable. Dès lors, rien ne prouve que (A) soit faux = sinon l'identification gratuite de la négation avec la surnégation, i.e. le préjugé associé au RC qui ne veut admettre aucun foncteur de négation, si ce n'est la seule négation forte.

Notre avis est que dans (A) effectivement le foncteur conditionnel est un conditionnel fort, non pas une implication. On ne sait pas nécessairement ce que l'on perçoit au tant qu'on le perçoit, et ce pour plusieurs raisons : manque d'attention, incrédulité partielle face à ses propres perceptions, ou quoi que ce soit.

L'exemple choisi par Dicker c'est celui de l'eau == tiède qui paraît chaude à quelqu'un dont les mains ont été == préalablement refroidies. Mais ceci prouve que l'eau est == chaude, et en même temps ne l'est pas, i.e. que l'appartenance de cette eau à la classe des choses chaudes possède un degré de vérité intermédiaire entre le tout à fait vrai et le tout à fait faux (d'ailleurs, aucune chose n'est telle qu'il soit entièrement faux de dire qu'elle possède une propriété, = quelle que soit cette propriété).

On peut faire une anthologie de tous les cas semblables utilisés depuis le temps de Pirrhon par tous les sceptiques et idéalistes-critiques pour discréditer la conception = réaliste naïve de la perception. Le réaliste est perdu s'il concède que le réel est simplement consistant.

L'exemple de la tour perçue à distance comme ronde que Descartes invoque ne se distingue pas des autres cas avancés par les sceptiques et criticistes : si l'on admet qu'il y a des tours qui sont, dans une mesure ou dans une autre, et rondes et carrées, la situation sera paradoxale, mais n'entraînera aucune aporie. Le vin peut aussi être -et l'est en fait- doux et amer. Le milieu ambiant n'a pas du tout le même goût ni la même odeur lorsqu'on est enrhumé que normalement: il est différent au regard de celui qui perçoit, mais, même simpliciter, il possède et ne possède pas les propriétés que quelqu'un perçoit comme possédées par lui et que quelqu'un perçoit comme non possédées par lui. (Ceci ne veut pas dire que le mi-

lieu ambiant possède une propriété dans la mesure où quelqu'un le perçoit comme possédant ladite propriété, ce qui serait absurde).

Dès lors la thèse de Dicker comme quoi 'a perceive can bi made to perceive things quite otherwise than they really are' doit être nuancée : ceci est possible parce que les choses sont autrement qu'elles ne sont, i.e. : elles possèdent des propriétés qui leur font défaut.

§7.- Un argument avancé souvent contre le réalisme naïf c'est qu'une chose est vue comme étant trapézoïdale d'un certain angle, comme étant rectangulaire d'un autre angle. Or, nous = dit-on, une chose ne peut pas être en même temps trapézoïdale et non trapézoïdale. Donc, ce que l'observateur voit est un phénomène, qui peut correspondre ou non à l'objet réel extramental. Mais à cela nous opposons que, quoiqu'il soit vrai = qu'une chose ne peut pas être en même temps trapézoïdale et non trapézoïdale, il est en revanche entièrement faux qu'une chose ne puisse point être en même temps trapézoïdale et non trapézoïdale; c-à-d une chose peut (bien que, simultanément, = elle ne puisse pas) posséder des déterminations contradictoires, pas nécessairement d'ailleurs dans la même mesure. Il se peut que l'objet soit plutôt trapézoïdal, ou plutôt rectangulaire, mais il possèdera chacune de ces deux déterminations, = puisqu'il y a des observateurs qui le confirment.

Une ligne de défense face à cette objection adressée au réalisme direct est le point de vue relationniste de Carleton (cf. C:12, p.106), pour qui un objet peut être rectangulaire au regard d'un certain angle et non rectangulaire au regard d'un angle différent; les propriétés relationnelles d'une chose seraient ainsi irréductibles à ses propriétés absolues, et la contradiction n'apparaîtrait pas. Mais cette défense est insuffisante. Car, premièrement, par le principe de retranchement ou de déléition -que nous nous sommes évertué à défendre dans la Section IV du Livre I-, si x est rectangulaire au regard de y, x est -tant soit peu- rectangulaire tout court; et si x est non rectangulaire au regard de z, x est -tan soit = peu- non rectangulaire, tout court aussi.

Deuxièmement, je ne vois pas l'enveloppe trapézoïdale au regard de mon angle de vision : je la vois trapézoïdale tout court. Puis donc que les choses sont comme nous les == voyons, l'enveloppe doit être trapézoïdale, quand bien même = elle serait aussi rectangulaire, i.e. non trapézoïdale.

§8.- L'argument essentiel de ceux qui soutiennent l'inconnaisabilité du monde physique a été reconstruit comme suit par Kupperman (K:17, p.101) :

1) Il y a un contenu de l'expérience

2) On peut se demander si, indépendamment de tout cadre = linguistique, les choses possèdent les mêmes propriétés que = celles qui sont déployées dans le contenu de l'expérience.

3) Le contenu de l'expérience est l'effet d'une chaîne == causale si complexe qu'il est implausible que les choses qui se trouvent à l'origine de la chaîne possèdent les propriétés que nous leur attribuons conventionnellement.

La prémisse (3) peut être renforcée et/ou remplacée par la (4) :

4) Le contenu de l'expérience est affecté par des composants structuraux apportés par nos schémas conceptuels ou no-

tre orientation générale. Dès lors, il est implausible que les choses possèdent les propriétés que, à la suite de cette expérience médiatisée, nous leur attribuons normalement.

A cet argument (ou ce double argument) nous pouvons répondre ce qui suit :

1) Effectivement, il y a un contenu de l'expérience : les choses mêmes.

2) Effectivement, on peut se demander si les choses ont les propriétés qu'elles ont, même si un partisan du RC trouve cette question inintelligible ou scandaleuse.

3) Ce n'est pas le contenu de l'expérience qui est l'effet d'une chaîne causale, mais la captation subjective dudit contenu. Par le biais des rayons d'une certaine longueur d'onde qui causent certains mouvements de nos organes des sens, lesquels causent certains mouvements de nos nerfs et nos neuro--nes, nous parvenons à voir la couleur des choses.

4) C'est grâce à l'apport de ces schémas conceptuels et = de cette orientation générale du sujet que celui-ci est à même de capter le réel comme il est en soi.

En général, l'erreur des criticistes consiste à confondre immédiateté psychologique (ou neuro-physiologique) et immédiateté gnoséologique. Notre processus neuro-psychique = de connaissance peut être compliqué, sinueux, parsemé de méandres, causalement déterminé par mille et une conditions du sujet et de l'objet. Il n'empêche que le résultat est un contact gnoséologiquement immédiat avec l'objet, c'est la présence même de l'objet dans le sujet qui, par ce contact, le connaît.

§9.- Les avantages du réalisme direct que nous défendons -et dont les contradictions ne peuvent pas nous effrayer, dès lors que nous postulons une logique contradictoire- sur les théories représentationnistes est évident : pour nous c'est le même objet qui a l'air d'être d'une façon et qui est de cette façon (et, peut-être aussi, qui n'est pas de cette façon, mais autrement).

Il vaut la peine de comparer ce réalisme absolu à une théorie représentationniste récente, bien charpentée, et = agréablement argumentée, celle de Franck Jackson (J:1). Jackson postule, pour éviter les contradictions du réalisme direct, l'existence d'objets phénoméniques ou mentaux, associés aux objets physiques mais différents d'eux. La nature de l'association va si loin que les objets phénoméniques, qui possèdent effectivement toutes les propriétés apparentes, sont localisés dans l'espace tout comme les objets physiques. Parfois ils occupent la même place -lorsqu'un objet physique occupe la place qu'il paraît occuper-.

Notre répugnance à l'égard du représentationnisme == tient, entre autres motifs, à notre défense d'un principe == d'unicité catégorielle, qui n'est en fait que le principe == d'univocité de l'être. Le représentationnisme, en scindant le réel en deux catégories d'objets, ayant chacune son propre mode d'existence, ruine le projet de restauration de l'univocité de l'être.

Un autre avantage du réalisme direct sur le représentationnisme c'est que le premier seul est à même de présenter une preuve déductive de l'existence du monde extérieur et de battre le solipsisme. F. Jackson défend le représentation-

nisme contre les attaques de l'idéalisme extrême, p.ex. celles de Berkeley : ce que les idéalistes demandent c'est une preuve déductive de l'existence des objets physiques. Or, répond Jackson, l'évidence disponible n'est qu'inductive; c'est le même type d'évidence qui peut étayer n'importe quelle doctrine scientifique, c-à-d qu'elle réside dans le pouvoir explicatif de la théorie. Le représentationisme est une théorie scientifique similaire, en tant que telle, à la théorie moléculaire des gaz.

Or, nous dit Jackson, si le représentationisme ne peut pas apporter une preuve concluante de l'existence du monde extérieur, le réalisme direct n'est pas en meilleure position. Car supposons que nous percevons directement les objets physiques et que nous les percevons comme ayant les propriétés qu'ils ont effectivement. S'ensuit-il que nous ayons une preuve de l'existence de ces objets et du fait qu'ils possèdent les propriétés qu'ils nous paraissent avoir? Pour que cette conclusion découle du fait de la perception il faut ajouter une prémisse : les choses ont effectivement les propriétés qu'elles paraissent avoir. C-à-d le réaliste direct doit démontrer que l'évidence sensorielle est digne de confiance.

Mais, si l'argument de Jackson est valide, alors on peut dire autant des objets phénoméniques ou sense-data qu'il postule : pour être sûr que de tels objets existent et qu'ils possèdent les propriétés qu'ils (ou les objets physiques auxquels ils sont associés?) paraissent avoir, il faut, non seulement percevoir, mais avoir une prémisse comme quoi les objets phénoméniques possèdent les propriétés qu'ils paraissent posséder (ou, ce qui ne fait que compliquer les choses - une complication qui n'apparaît pas si nous nous contentons des objets physiques eux-mêmes : qui paraissent avoir les objets physiques auxquels ils sont associés). Si, pour franchir ce précipice on construit un pont constitué par des objets encore plus immédiats, on ira infructueusement à l'infini.

Il y a, sans doute, un principe sur lequel s'accordent représentationnistes et réalistes directs : les choses == perçues immédiatement ont les propriétés qu'elles paraissent avoir. Si ce principe est vrai, alors l'évidence apportée == sur le monde extérieur par la théorie réaliste directe est == beaucoup plus forte, plus exactement elle est on ne peut plus forte, puisqu'elle soutient que les objets du monde extérieur sont immédiatement perçus.

Par conséquent, puisque le monde extérieur est directement perçu comme existant, et que ce qui est perçu directement possède les propriétés qu'il révèle dans la perception, le monde extérieur possède la propriété d'exister qu'il révèle dans la perception. Cette preuve est déductive.

Il est vrai que les prémisses en question sont contestables. Mais si elles sont fausses, non seulement le réalisme direct, mais aussi le représentationisme et même l'idéalisme s'écroulent. Si on ne peut pas être sûr que l'objet == perçu directement a les propriétés qu'il paraît avoir, alors, puisque la perception directe des objets phénoméniques putatifs ne permet pas à elle seule d'en prédiquer les propriétés qu'ils paraissent avoir, encore moins serait-on autorisé à en dériver un savoir hypothétique sur d'autres objets. Et le solipsiste non plus ne trouve pas son compte, car alors les données perceptives auraient une existence indépendante du sujet (comment, autrement, pourraient-elles ne pas avoir les propriétés qu'elles paraissent avoir?) et leur esse ne serait == pas du percipi.

La prémisse sur laquelle se fonde la déduction du réalisme direct est donc telle que sa récusation réduit à l'absurde toute alternative. Dès lors, s'il est de fait que nous percevons directement le monde extérieur, il est sûr que ce monde existe et qu'il possède les propriétés qu'il paraît posséder.

§10.- En défendant le réalisme direct Cornman le formule ainsi (cf. C:23) : nous percevons directement les choses du monde extérieur et nous ne percevons rien qui n'existerait que tant que nous le percevons et qui posséderait certaines propriétés phénoméniques, c-à-d certaines propriétés qu'une chose posséderait seulement lorsqu'elle est un objet d'expérience.

Mais à tout cela on pourrait répondre qu'il y a des choses que nous percevons et qui remplissent ces deux conditions, à savoir les actes mêmes de percevoir.

En faveur de la théorie de Cornman nous pourrions = dire qu'il est douteux que nous percevions nos actes de percevoir; mais on pourrait soutenir cependant qu'il y a des perceptions proprioceptives et interoceptives qui nous notifient ces actes, même si elles le font d'une manière concomitante.

Tout cela nous amène à rejeter la conception de Cornman. (Alternativement, on pourrait, comme le fait Cornman, = restreindre ce qu'on exclut à une classe d'individus, sous-entendant que des événements -comme les actes de percevoir- pourraient ne pas être des individus et, dès lors, ne pas être exclus; mais ceci irait à l'encontre de notre principe d'unicité catégorielle ou d'univocité de l'existence).

Notre conception du réalisme direct est donc que = nous percevons les choses physiques et ne percevons rien d'autre, si ce n'est -peut-être- nos propres actes de percevoir. = Or, les actes de percevoir ne sont pas des impressions ou contenus sensoriels (sense-data), ni des espèces sensibles. S'ils sont perçus, ils le sont comme absolument distincts des objets perçus par leur truchement. Le livre que je vois en ce moment est vert; mon acte de le voir à coup sûr n'est pas vert (si = ce n'est infinitésimalement seulement).

§11.- Une habile défense du réalisme direct a été tentée par Carleton (cf. C:12). Malheureusement, la théorie défendue == par l'auteur est beaucoup trop faible pour caractériser adéquatement le réalisme direct. Cette thèse est, d'après Carleton (p. 102) 'the most important point of direct realism' savoir:

perception, for the direct realiste, is a reaction to the way things are, and not some sort of construction or inference from data physically or mentally "in" the perceiver and not the object of perception ...

C'est pourquoi il peut soutenir que ce réalisme direct n'implique nullement des contradictions. Mais cette thèse est beaucoup trop faible. Bien des criticistes l'accepteraient volontiers. L'enjeu du débat entre le réalisme direct et le criticisme est différent : c'est la question de savoir si le réel est comme nous le percevons. Que ceci soit possible sans contradiction ou autrement, que le réel soit contradictoire, ce sont les thèses défendues par les réalistes directs.

Carleton (C:12, p.103) soutient qu'il n'y a pas de conflit entre la description du réel en termes d'émission et absorption de rayons d'une certaine longueur par les particules

élémentaires et la description de la table en termes d'une == certaine couleur, p.ex. marron : la première description se-rait une explication de la deuxième 'and this is not the same as to deny that the table is brown'. Il est certain qu'une= réduction ontologique n'est pas -contrairement à une erreur,= malheureusement répandue- équivalente à une négation d'existen- ce. Dire que le mental se réduit au corporel n'est point di- re que le mental n'existe pas. Mais le sens de la théorie de Carleton n'est pas clair. Il peut vouloir dire deux choses,= et ses propos n'éclairent point vers laquelle d'entre elles il penche : a) que le discours à propos de macroobjets et de == leurs propriétés -telle la couleur- doit être réduit -paraphra sé- à un discours à propos de microobjets et de propriétés == comme l'absorption et émission d'ondes lumineuses; b) que les macroobjets sont -au sens de Grossmann (cf. infra §14)- des structures ayant des propriétés émergentes, qui s'expliquent= par (mais ne se réduisent pas à) les sous-structures qui les composent, comme les atomes. Cette deuxième position est ana- lysée par nous comme correcte en un point, mais insuffisante, car elle dénivellement excessivement le réel et nie l'indistinc- tion qui doit exister entre un tout et ses parties (sans quoi de toute façon des contradictions éclatent). La première po- sition est tenable, mais elle n'est pas incompatible avec le criticisme qui précisément entend réduire les propriétés apa- rentes des choses à des propriétés non apparentes, même s'il- n'en nie pas l'existence. Ce qui est en jeu ce n'est pas la réalité ou irréalité de la couleur, mais sa réalité comme une propriété irréductible à -même si elle est due à- des proprié- tés différentes.

Carleton (C:12,p.105) a mis en évidence un point == faible du réalisme critique ou inférentialiste. Le criticis- te avance comme objection face au réaliste naïf, qu'une per- ception "de quelque chose A" peut être causée, sous certaines conditions -cliniques ou autres-, par quelque chose d'autre, B. Il ne suffirait donc pas d'avoir une perception "de A" pour pouvoir affirmer effectivement qu'un A existe et est là. Car- leton réplique qu'on peut éprouver une pseudo-perception pa- reille lors même qu'on sait que ce qui est en train de causer la perception "de A" est un B; dès lors, si ce que l'on per- çoit directement ce sont nos impressions subjectives, et les énoncés qui affirment la perception d'un objet sont des con- clusions tirées par inférence de la situation perceptive, == alors le criticiste doit expliquer comment un sujet qui sait que c'est un B, non pas un A, qui est en train de causer sa perception peut tirer la conclusion fausse qu'il perçoit un A (nous avons reconstruit quelque peu l'argument de Carleton, = trop condensé et un peu cryptique; les remarques qui suivent= sont de notre propre cru).

Le criticiste peut répondre que le sujet ne perçoit pas un A, mais simplement a une perception-de-A, où '-de-A' = n'est pas un signe constitué par deux monèmes, mais un seg- ment non signifiant d'un signe. Ceci est, non seulement in- vraisemblable, mais aussi absurde : pourquoi alors une telle perception serait-elle non véridique? Une perception-de-A == pourrait avoir un B pour objet, puisqu'elle n'aurait rien à voir avec les A. Alternativement, et moins radicalement, le criticiste peut dire que 'perception-de-A' est un syntagme où 'A' est effectivement un monème constituant; mais le syntagme aurait un sens particulier, si bien qu'avoir une perception = de A ne serait pas identique à percevoir un A. Ceci est plus raisonnable, mais toujours invraisemblable. Le sens en ques-

tion demeure mystérieux; l'éclairer en disant 'une perception comme si c'était d'un A' serait une manoeuvre peu fructueuse: y a-t-il une identité ou une simple similarité entre la perception d'un A et celle "comme si c'était d'un A"? S'il s'agit d'une simple similarité, l'argument du criticiste échoue. Si c'est, en revanche, d'une identité qualitative qu'il s'agit, = alors la perception "comme si c'était de A" est une perception de A, puisqu'elle est qualitativement identique à une perception de A, et possède donc toutes les qualités de celle-ci. = Enfin, même s'il s'agit d'une identité qualitative restreinte aux qualités phénoméniques, la difficulté n'est pas éliminée, car on pourrait tout aussi bien dire 'une perception comme si c'était de B dans telles circonstances', car ce serait la même chose; et alors avoir cette perception ce serait percevoir un-A-dans-des-conditions-normales-ou-un-B-dans-des-conditions-particulières : la non-correspondance ou non-similarité entre le perçu et l'objet n'en découlerait pas.

Quant à nous, nous croyons que si l'on perçoit A, on connaît A : si l'on voit qu'une chaise est là, une chaise est là, même si notre vision a été causée par un appareil qui envoie des courants électriques vers notre cerveau. (Naturellement, il peut être très peu vrai qu'une chaise est là, même s'il était assez vrai que nous le voyons). Pour nous, toute-perception, quelle qu'en soit la cause, est véridique. Le = fait même de voir une chaise là constitue une preuve que la chose en question est bien là. Et, si, en même temps, la chose en question n'est pas là, cela ne fait que confirmer derechef que le monde est contradictoire.

§12.- Certains défenseurs du point de vue naïf ont avancé une réinterprétation de ce que signifie attribuer aux choses des qualités telles que la couleur ou la solidité : ces qualités = seraient des propriétés dispositionnelles. Dire qu'une chose est violacée c'est dire qu'elle cause, dans des circonstances adéquates, l'impression sensorielle de violacé dans l'oeil ou le cerveau de l'observateur. Mais cette reconstruction soulève deux difficultés insurmontables. Voyons lesquelles :

1) Ce que l'observateur naïf veut dire lorsqu'il dit d'une fleur qu'elle est violacée ce n'est pas qu'elle cause en lui et en d'autres l'impression sensorielle de violacée; car peut-être ne croit-il pas du tout à l'existence d'impressions sensorielles, pensant, au contraire, que ce que nous voyons ce sont les choses mêmes. Dès lors, cette défense du point de vue naïf altère celui-ci, et, de ce fait, est en train de défendre, non le point de vue naïf, mais un succédané, que personne n'a mis en question.

2) Si les choses causent en nous des impressions de violacé, l'expression 'de-violacé' doit désigner quelque chose; == normalement on peut s'attendre même à ce que 'violacé' désigne aussi quelque chose. Si 'de-violacé' ne désignait aucune qualité, s'il fallait prendre 'impression-de-violacé' comme = un bloc d'un seul tenant inarticulé (i.e. prendre 'de-violacé' syncatégorématiquement), alors les impressions de violacé ne constitueraient pas un sous-ensemble de la classe des = impressions. Mais si 'de-violacé' est un tout inarticulé, == alors quel rapport y a-t-il entre une chose violacée et l'impression de-violacé (appelons-la plutôt, p.ex. 'varelle') == qu'elle cause dans l'appareil nerveux de l'observateur? Une impression varelle n'aurait aucune ressemblance avec le violacé, n'aurait pas plus de ressemblance avec le violacé qu'avec le rouge. Mais, si les impressions existent, elles nous sont

perceptivement et immédiatement accessibles. Or, si ce que = je perçois immédiatement c'est mon impression varelle, je sais que cette impression ressemble à ce que certaines choses seraient, au cas où elles seraient effectivement -comme le suppose l'observateur naïf- violacées. Dès lors, 'de-violacé' = doit être un syntagme articulé, où chaque constituant possède son propre denotatum (pour éviter une question qui ne nous == concerne pas ici, transigeons sur la possibilité que le 'de' soit syncatégorématique). Dès lors, il y a du violacé quelque part, le violacé existe, et ce violacé qui existe ne peut pas être simplement une propriété dispositionnelle de causer= une impression de violacé, puisque, dans ce cas, nous commencerions une absurde régression à l'infini. Dès lors, cette = reconstruction des qualités naïvement postulées dans le réel= conduit au rétablissement des mêmes qualités quelque part. == Mais si le violacé existe, est-il violacé au même sens que = les fleurs violacées? Non, car celles-ci ont seulement le pouvoir de produire des impressions de violacé. Dès lors, si cette reconstruction est correcte, elle est incorrecte ou bien elle conduit à postuler une plurivocité ou polysémie inévitable des adjectifs en question.

Ces considérations nous amènent à refuser le distinguo entre la question de savoir si une phrase comme 'la fleur est violacée' est vraie et la question de savoir si la fleur est violacée, i.e. possède la propriété de violacé (ou participe du violacé), distinguo qui a été énoncé -mais sans ferme acquiescement- par Kupperman (cf. K:17, pp.99-100). Même si nous avons rejeté au Livre II l'universalité du schéma T de Tarski, nous pouvons -et devons- le maintenir dans les cas normaux et logiquement non problématiques, là où l'on peut expliciter sans problème une phrase et son nom.

Nous défendons, dès lors, non pas simplement que les choses possèdent des propriétés dispositionnelles, mais qu'elles sont réellement rouges, violacées, aromatiques, solides, = etc. Le contenu de notre expérience sont les choses mêmes; il n'y a point un contenu quelconque de sensation en nous sinon les choses senties et perçues. Toutes les propriétés que l'observateur naïf attribue aux choses sont effectivement possédées par les choses, et l'observateur naïf a raison. Mais le critique peut aussi, dans certains cas, avoir raison s'il démontre, preuves à l'appui, que certaines choses ne sont pas comme nous les percevons; tout ce qui s'ensuit c'est que ces choses-là ne possèdent pas à cent pour cent les propriétés en question, ce qui, en tout cas, était pratiquement sûr dès le début, cette maximalité étant tout à fait exceptionnelle et = inatteignable pour les propriétés ordinaires.

§13.- Une manière plus radicale de réinterprétation des prédicats dont on pense couramment qu'ils désignent des propriétés réelles des choses, afin d'éviter le criticisme et l'agnosticisme consiste à introduire de nouvelles règles de formation en sorte que des phrases disant que les choses possèdent ou ne possèdent pas de telles propriétés n'ont plus de sens. C'est ce qui envisage (sans y adhérer nettement) Joel Kupperman (cf. K:17, p.104). Ce qui donnerait une plausibilité à cette décision c'est le fait que la signification des jugements sur les propriétés possédées par les choses 'is explainable entirely= in terms of the existence of acceptable criteria (within the linguistic framework wherein they are made) to determine == their correctness'. L'auteur lui-même indique un nombre d'inconvénients de cette position et de faiblesses de ce principe

Mais nous voulons signaler une méprise plus grave sous-jacente à cette argumentation : la confusion entre le fait qu'on ne peut poser une question que dans une langue et le non-fait qu'on ne peut poser une question que par rapport à une langue. Il est de fait qu'on ne peut demander, sans le faire dans une langue, si les choses possèdent telle ou telle propriété. == Mais ceci ne veut nullement dire qu'on doive demander si par rapport à cette langue les choses possèdent la propriété en question : dans le cadre d'une langue, on peut se demander comment sont les choses simpliciter, i.e. indépendamment de toute langue. Je ne puis voir que par mes yeux, mais ce que je vois n'est pas par rapport à mes yeux, même si je le vois == par mes yeux. Dès lors, cet argument anti-agnostique tombe == dans une confusion du même type que celle où sombre l'agnosticisme lui-même, mais placée ailleurs.

Quand bien même que chaque terme de la langue serait accompagné par quelque critère (normalement partiel et incomplet) pour déterminer à quelles choses il est applicable, il ne s'ensuivrait nullement que la signification du terme s'épuise dans ces critères. Cette notion opérationnelle de la signification, outre qu'elle heurte le bon sens, est vicieuse, car elle entraîne une régression à l'infini.

§14.- Une défense alternative de l'image du monde du réalisme naïf est proposée par Reinhardt Grossmann (dont les analyses, ici comme ailleurs, débordent d'intérêt) dans G:28. Critiquant à juste titre le rejet sellarsien de l'image manifeste du monde, Grossmann affirme que cette image ne contredit pas l'image scientifique si l'on introduit les notions (qu'il a étudiées ailleurs en profondeur, traitant d'autres questions; cf. p.ex G:29) de structure et de propriétés émergentes : une structure peut posséder des propriétés irréductibles à celles de ses parties, et même à celles de ses parties plus certaines relations entre celles-ci. Les objets perceptuels constitueraient une sous-catégorie des structures. La couleur serait ainsi, = parmi d'autres,, une propriété émergente desdits objets, propriété monadique, non relationnelle. (Signalons, par parenthèse, que Cornman défend une thèse proche de celle de Grossmann, à savoir que 'we directly perceive sensuously-coloured = physical objects, which are made up of the unobservable particulars posited by science').

L'analyse de Grossmann est captivante. Elle évite = les embûches et déconvenues qui attendent ceux qui se risquent à réinterpréter les "qualités secondaires" comme dispositionnelles; elle sauvegarde la vérité de l'image manifeste du monde. Au surplus, cette approche paraît éviter la contradiction : ce dont on a raison de dire qu'il est incolore -les particules élémentaires- fait partie de, mais n'est pas identique à, ce dont on a raison de dire qu'il est coloré.

À notre avis, il est incontestable que les structures dont parle Grossmann existent. Aussi voulons-nous nous == abstenir d'avancer comme un prétendu avantage de notre approche une économie ontologique, qui d'ailleurs nous répugne. Ce que nous avancerons c'est, au contraire, qu'il paraît obvie = que le tout possède toutes les propriétés -du moins celles == qui sont régulières- possédées par toutes ses parties; car un tout doit être lié par une similitude étroite à ses parties. = Or, si l'on veut éviter la contradiction, il faut que le tout grossmannien ne possède pas les propriétés partagées par toutes ses parties, comme celle d'être incolore (dans l'hypothèse, bien sûr, que les particules élémentaires soient incolores).

Par conséquent, nous acceptons tout le contenu positif des thèses de Grossmann sur les structures et ses propriétés émergentes, mais nous pensons simultanément que, si chacune des parties d'une structure possède une propriété ré-gulière donnée, la structure la possède aussi, quand bien même elle posséderait, par surcroît, une propriété émergente == qui serait un sous-ensemble de son complément.

§15.- Une difficulté qui entoure certaines logiques paraconsis-tantes, p.ex. la logique dialectique DK de R. Routley, c'est leur incapacité à jouer le rôle de logiques floues, le fait qu'elles ne reconnaissent pas l'existence d'une multiplicité= de degrés de vérité. Cela amène des conséquences fâcheuses. = Ainsi, p.ex., Routley (R:22), après avoir signalé, à fort jus-te titre, que l'objection des écluses ouvertes adressée aux partisans d'une logique contradictoirelle 'is no better here than in most moral cases', veut apaiser à tout prix les soucis des tenants acharnés du RC, et affirme, p.ex., que l'image du monde du réalisme naïf ('the absolutely naive that of percep-tion') est dialectiquement condamnable, tout comme elle l'est du point de vue du RC, mais pour des raisons diverses. Rout-ley, p.ex., affirme que le bâton dans l'eau n'est pas (i.e. = n'est point) plié; on pourrait établir cela par une combinai-son d'observations et de raisonnements.

Routley croit ainsi pouvoir se débarrasser du témoi-gnage d'un sens -celui de la vue- en invoquant 'a combination of observation and reason'. Mais quelle puisse être cette == combinaison nous échappe. La 'raison' communément invoquée = c'est précisément l'impossibilité absolue des situations con--tradictoires. Routley ne paraît pas être conséquent, dans == son rejet de l'image du monde du réaliste naïf, avec une très clairvoyante remarque qu'il venait de formuler quelques lignes plus haut, à savoir que

in any case where an apparently truth that is threatened= by paradox or contradiction revision may take the form of dialectical formulation of the theory instead of the clas-sical method of attempting to render the theory true by = amputation, e.g. of apparent truths as not really truths= at all...

Mais, n'est-il pas apparemment vrai que le bâton dans l'eau est plié, alors que le sens de la vue nous le mani-feste ainsi? La combinaison de l'observation (les perceptions visuelles) et la raison (la possibilité des situations contra-dictoires, que Routley met en relief plus que quiconque) nous amène, précisément, à admettre que le bâton est plié.

Mais -et c'est ici que la non-reconnaissance des de-grés de vérité cause un grave tort à Routley- on peut crain--dre l'oblitération de toute diversité et la dissolution de == tous nos schémas du réel dans un magma indifférencié. Seule-ment, si l'on admet des degrés de vérité cet écueil est faci-lement contourné. Car alors nous pouvons admettre que, même si le bâton est plié, il se peut qu'il soit beaucoup moins = plié que droit, i.e. qu'il soit beaucoup moins vrai qu'il est plié qu'il ne l'est qu'il est droit. On peut redistribuer == les valeurs de vérité en fonction d'une multiplicité de critè-res empiriques, pragmatiques et systémiques.

Dans le cadre de la reconnaissance des degrés de vé-rité on peut formuler clairement ce qui est une contradiction inadmissible : c'est une surcontradiction, i.e. l'attribution à un fait simultanément de la valeur maximale et de la valeur

minimale (autrement dit : l'attribution à un fait de la valeur maximale -minimale-, et à la négation de ce fait d'une valeur non minimale -respectivement : non maximale-). Nous croyons= que ce n'est qu'une logique qui, en plus d'être contradictoi- re, est floue et admet de la sorte des degrés multiples (infi- nis) de vérité qui est à même de présenter un patron ou critè- re des contradictions admissibles et des contradictions inad- missibles.

§16.- Un des arguments utilisés depuis l'Antiquité par les == sceptiques pour saper la confiance réaliste dans le témoignage des sens c'est que, puisqu'il y a des pseudo-perceptions -com- me les rêves-, il est impossible d'être sûr que les autres == perceptions sont véridiques. Comment savons-nous, p.ex., que nous ne rêvons pas maintenant? Nous avons pu rêver dans le passé que nous étions réveillés, et il se peut que maintenant les choses se passent de la même façon, à notre insu.

Avec notre théorie ces inquiétudes perdent leur tran- chant. Car toute expérience est objective et véridique, la différence entre les diverses expériences résidant seulement= dans la mesure où leur objet existe. Peu importe que nous rê- vions ou soyons éveillés : ce qui compte c'est que nous perce- vons. La différence entre percevoir éveillé et rêver est re- lative, non absolue. Par conséquent, puisque nous avons main- tenant la perception proprioceptive d'être éveillés et d'avoir des impressions sensorielles autrement plus intenses que lors- que nous rêvions, et puisque chaque perception est véridique, cela est véridique, même si, en regard d'autres expériences = ultérieures, notre expérience actuelle était, à son tour, un rêve.

Notre défense de ce réalisme absolu nous écarte du réalisme mitigé, défendu p.ex. par Givner (cf. G:21) qui divi- se l'expérience en deux classes étanches : l'expérience objec- tive et l'expérience illusoire. Givner croit qu'il peut réso- dre le problème de savoir comment nous sommes sûrs de ne pas être maintenant en train de rêver grâce à cette différence ab- solue entre deux classes d'expériences, différence caractéri- sée par ce que les expériences objectives sont des experien- ces d'objets existant extérieurement, tandis que les experien- ces illusoires le sont de choses qui ne sont pas extérieures= au percepteur. Mais, s'il en était ainsi, il se pourrait que toute notre expérience (ou, à tout le moins, notre expérience actuelle) fût illusoire.

Givner démontre seulement que, si la différence == qu'il postule est vraie, et si maintenant notre expérience est objective, alors sa différence d'avec l'expérience illusoire= est absolue et non relative, et il est dès lors impossible == qu'un jour nous nous "réveillions", dans un sens plus fort, et ouvrons les yeux à un monde de réalités platoniciennes plus réelles que les pâles ombres d'ici bas. Soit. Mais que nous soyons maintenant effectivement éveillés, cela n'est nullement prouvé par Givner, ni partant le caractère objectif et véridi- que de notre expérience actuelle. Qu'une de mes perceptions= actuelles est celle d'être éveillé ne compte pas à la faveur de la conclusion cherchée par Givner, car, s'il y a des expé- riences illusoires, cette impression peut être illusoire. En revanche, dans notre théorie cette perception, comme toute == perception, est véridique, si bien que nous sommes éveillés.=

Mais, nous dira-t-on, n'avez-vous jamais rêvé que vous étiez éveillé? Eh bien, si j'ai rêvé que j'étais éveil- lé, j'étais éveillé; mais pas aussi éveillé que maintenant, =

car maintenant je perçois que je suis autrement éveillé.
 Nous avons donc tout lieu d'être confiants et sûrs dans le té
 moignage de nos sens.

§17.- Un sujet qui a été assez débattu ces dernières années = dans la littérature philosophique c'est la question de savoir si toute perception est une perception de quelque chose comme quelque chose. (La notion du voir aspectuel, de voir quelque chose comme quelque chose, fit, comme on le sait, l'objet des remarques minutieuses et pleines de saveur dans les Philosophical Investigations de Wittgenstein, II, xi). Comment doit on analyser 'percevoir quelque chose comme quelque chose' ou 'percevoir x comme y'? S'agit-il de percevoir x, et de le == faire comme y? Ou s'agit-il de percevoir x-comme-y? Autrement dit : 'comme y' est une expansion du complément direct ou de tout le syntagme verbal?). A notre avis, 'comme y' est (du moins dans la forme et le sens où nous employons cette expression) une expansion du seul complément direct. Or 'x comme y' n'est qu'une des lectures alternatives que nous avons proposées, au Livre I, de 'xy'. Par suite, percevoir x comme y == c'est percevoir que x est un (membre de) y. Voir une orange comme une pomme c'est voir que l'orange est une pomme.

Notre théorie rejette les solutions qui ont introduit un divorce entre le réel et le phénoménique, entre ce == que les choses sont et ce qu'elles paraissent être. On ne peut pas décrire une expérience en mettant entre parenthèses le = contenu réel de ce qui est l'objet de l'expérience, car l'expérience est une expérience de l'objet, de l'objet tel qu'il est (pas nécessairement de tout l'objet, de tout ce que l'objet est, ni même de ce que l'objet est le plus).

On ne peut pas voir une pomme comme une orange à = moins que la pomme soit -à tout le moins infinitésimalement- = une orange.

Une raison avancée (par Wittgenstein, p.ex., loc.cit.) pour défendre la différence entre voir et voir-comme c'est == que voir-comme est un acte soumis à la volonté, tandis qu'on ne peut pas, lorsqu'on voit une chose, essayer de la voir. == Mais cet argument est erroné. Sûrement lorsque je suis en = train de voir le fleuve je peux essayer de le voir et, si j'ai du succès, je parviens à le voir davantage (ou, si l'on veut, mieux) qu'auparavant. (L'erreur que nous critiquons ici est comparable à celle qui prétend qu'il est impossible d'apprendre ce que l'on sait).

Tandis que certains auteurs ont voulu réduire toute perception d'un x à un percevoir x comme y, pour quelque y, == d'autres (p.ex., J. Carol Williams, dans W:8) ont soutenu que voir tout court et voir-comme sont deux actes différents: voir x comme y, d'une certaine perspective, est compatible avec == voir x comme z, d'une autre perspective, même si une chose == est y seulement si elle n'est pas z. 'Neither report -dit-elle- is more accurate than the other'. En revanche, voir, tout == court, est soumis à l'erreur. Si je vois un objet que je == prends pour un autre, je me trompe; mais si je le vois comme un autre, je ne me trompe pas. Ce que Williams paraît vouloir dire c'est que, si je suis en face d'une poire, sans être en face d'aucune pomme, et que je dis 'je vois une pomme', mon énoncé est faux; si, en revanche, je dis 'je vois cette poire comme une pomme', mon énoncé est vrai (s'il est sincère).

Mais la différence n'est pas si radicale. Je puis être en train de voir plusieurs choses : je vois la poire (i.

e. que la poire existe), mais je vois aussi que la poire est une pomme. Mon assertion : 'je vois cet objet comme une pomme' sera vraie dans la mesure où je vois effectivement que la poire est une pomme (ce qui peut être beaucoup plus vrai que ne l'est le fait que la poire est une pomme). Mon assertion 'je vois cette poire' sera vraie dans la mesure où je vois cette poire, i.e. où je vois que cette poire existe (ce qui peut être aussi plus -ou moins- vrai que ne l'est le fait que la poire existe). Ces différents énoncés ont des conditions de vérité diverses, selon leur différente structure constituante. Mais aucune différence de nature ne les oppose. Naturellement tout ceci est possible parce qu'un énoncé peut être faux tout en étant vrai, et vice versa.

§18.- Toutefois, une difficulté paraît surgir devant notre défense de l'infailibilité de la perception en général et, en particulier, de la conjonction de cette infailibilité avec la réduction de voir x comme y à voir que x est y; cette difficulté réside dans le fait que, si chaque perception est infail-
lible, on peut craindre le surgissement, non seulement de con-
tradictions, mais de surcontradictions. Or, si nous n'avons pas eu tort à propos de ce que nous avons dit plus haut (pp. 466-7 ci-dessus) sur la perception des faits simples et non
simples, alors le problème est résolu. Si quelqu'un voit que la poire est une pomme (s'il voit la poire comme une pomme) = et quelqu'un d'autre voit que la poire n'est pas une pomme, = c'est que la poire est et n'est pas une pomme. Procéder à la conjonction est possible parce que les deux faits rapportés = sont simples, c-à-d que les phrases qui les désignent ne sont pas préfixées d'un foncteur sélectif (un foncteur sélectif == est un foncteur $\$$ quelconque tel que " $\$pDp$ " est un théorème, = mais pour quelque p, il est vrai que p cependant qu'il est en-
tièrement faux que $\$p$). Les faits non simples probablement = ne sont pas vus comme étant vrais simpliciter ou à tous égards, mais comme étant relativement vrais, ou peut-être comme étant vrais pour l'essentiel; à tout le moins ce qu'on peut dire c'est que, si $\$$ est un foncteur sélectif, un constat de per-
ception affirmant qu'on a vu que $B\$p$ sera erroné dans bien == des cas; le fait que $\$p$ ne pourra être perçu comme étant fon-
cièrement vrai que -dans le meilleur des cas- dans des circons-
tances favorables.

C'est pourquoi, si quelqu'un voit qu'il est assez = vrai que la poire est une pomme, et quelqu'un d'autre qu'il est assez faux qu'elle soit une pomme, le premier (sinon tous les deux) voit ce qu'il voit comme étant vrai à certains == égards seulement, ou peut-être moins que cela, peut-être seulement comme étant vrai en quelque sorte. Dès lors, une telle situation n'entraîne aucune surcontradiction.

Si toutes les perceptions sont véridiques, elles ne sont pas toutes pareillement véridiques. Certaines saisissent des faits plus vrais, d'autres des faits moins vrais. On peut établir des critères introspectifs d'intensité et durée des vécus perceptifs pour discriminer le degré de vérité des di-
verses perceptions (i.e. le degré de vérité des faits qu'elles saisissent), mais ces critères, à eux seuls, sont impuissants, car le rapport entre des aspects comme la durée et l'intensi-
té d'un vécu perceptif et son degré de véracité, bien qu'ils existent, ne constituent pas une identité ni même une propor-
tionalité. Il vaut mieux combiner ces critères avec des cri-
tères cohérentiels sur le nombre des vécus perceptifs qui coïn-
cident dans le fait perçu, la variété des observateurs et =

des circonstances de l'observation, etc. Car ce qui paraît = être une conjecture fort probable c'est qu'un fait perçu souvent, avec des vécus perceptifs intenses et de longue durée = (relativement), par des observateurs ayant des horizons d'intellection aussi variés que possible et dans des circonstances = aussi variées que possible, un fait semblable donc doit posséder un degré de vérité élevé, qui sera fonction du degré où toutes ces conditions sont réunies (et reliées entre elles == par une loi fonctionnelle qui reste à expliciter).

§19.- Pour clôturer ce chapitre (et cette Section), nous voulons signaler, très brièvement, qu'un des avantages majeurs = de la théorie de la connaissance sensorielle ici brossée c'est d'annuler les motivations qui sont à l'origine de la many-individuated logic esquissée par Richmond Thomason dans T:13 et de permettre ainsi de constituer une alternative formelle à cette approche-là (alternative que nous ne développerons pas ici). On peut de la sorte éviter les graves anomalies qui découlent de l'approche formelle de Thomason, comme p.ex., == l'affirmation de deux modes irréductibles d'existence et cependant la possibilité d'identifier des choses qui possèdent = chacun de ces deux modes; l'opacité référentielle; la non-validité de toutes les formulations du principe d'identité. == Notons toutefois que ces défauts ne tiennent pas à quelque == particularité occasionnelle du traitement de Thomason, mais semblent découler inévitablement du représentationisme qui = est à sa base et de la thèse comme quoi certaines perceptions sont purement illusoirs.