

LE RELATIVISME ÉDENTÉ

Michel Le Du

*Aix-Marseille Université
michel.le-du.@univ-amu.fr*

MOTS-CLÉS

Compréhension, Dogmatisme, Faillibilisme, Justification, Paradigme, Relativisme, Vérité

1 PRENDRE LE RELATIVISME AU SÉRIEUX

Pascal Engel aborde tout un ensemble d'enjeux *a priori* austères, comme ceux touchant à la notion de vérité, mais en injectant à leur traitement une dose d'ironie qui rend ce dernier souvent distrayant. La forme dialoguée est pour beaucoup dans ce résultat. Sur le fond, le but de son entreprise est de produire une défense robuste du rationalisme. Précisément, un manuel rationaliste de survie (puisque tel est le titre de l'ouvrage) peut difficilement se dispenser d'aborder la question du relativisme. Il n'est donc pas surprenant que celle-ci fasse surface à plusieurs endroits du livre et que l'auteur lui consacre, de surcroît, un chapitre distinct¹.

Les raisons qui expliquent la bienveillance avec laquelle les positions relativistes sont accueillies (voire encouragées) dans beaucoup de cercles ne sont pas toutes superficielles. Ceux qui les avancent ne le font pas tous simplement parce qu'il est bien vu (et médiatiquement profitable) de défendre des positions radicales. S'ils perpétuent, souvent malgré eux, des confusions conceptuelles qu'il convient de dissiper, il arrive également que leurs postures

1. L'idée d'utiliser dans mon titre cette épithète vient d'un article sur Kuhn écrit autrefois par le philosophe des sciences américain Tim Maudlin et qui s'intitulait « Kuhn édenté » (Maudlin, 1996). Il y montrait que suivre Kuhn dans ses déclarations les plus radicales conduit à de graves incohérences et que les versions modérées qu'il livre, à d'autres moments, de ses vues rendent ces dernières inoffensives. Nombre de thèses empreintes de relativisme appelleraient le même type de commentaire.

entrent en résonance avec certaines injonctions éthiques en circulation (« Il faut faire bon accueil aux différences »), ce qui concourt à leur crédit.

Peut-être conviendrait-il d'ailleurs de parler plutôt *des* relativismes, ne serait-ce que parce que le terme ne constitue pas une appellation contrôlée (contrairement à « Camembert » ou « Vin de Champagne ») et ne recouvre pas davantage une espèce naturelle : c'est tout un faisceau d'attitudes diversement reliées entre elles qui se trouve recouvert par ce terme. Quelqu'un peut, du coup, être relativiste de plusieurs façons à la fois. Même si, tout comme Pascal Engel, j'ai tendance à penser qu'aucune forme de relativisme n'est, au bout du compte, viable et que toutes font « pschitt » à un moment ou à un autre (ce qui leur fait tout de même un point commun avec le Champagne mentionné à l'instant), je pense utile, en guise d'*addendum* au *survival kit* proposé par l'auteur, de présenter une cartographie détaillée de ce concept². Il convient, au moment de se lancer dans cette opération, d'effectuer d'abord une mise au point se rapportant au concept de vérité.

2 L'ÉPITHÈTE « ABSOLU » NE DOIT PAS PROVOQUER DE CRISPATION MENTALE

Beaucoup de gens rechignent à dire que la vérité est absolue. Cette réticence ne doit pas demeurer sans réponse car elle est ce qui, en premier lieu, donne l'occasion aux conceptions relativistes de mettre le pied dans la porte. De ce point de vue, les pathologies conceptuelles ne sont pas différentes des infections organiques : il leur faut une porte d'entrée à travers laquelle elles peuvent contaminer notre pensée. Il convient donc de dire que l'épithète *absolue* ne constitue en rien l'étendard de je ne sais quelle vue métaphysique majestueuse³. Elle est là pour rappeler un certain nombre de points qui n'ont rien d'ésotérique.

D'abord, ce n'est pas parce qu'un événement est éphémère que la vérité de l'énoncé qui se rapporte à lui l'est également : « Le temps était couvert le 08 Janvier 2022 à Marseille » renvoie à une condition climatique et le fait que celle-ci ne se soit pas prolongée n'affecte en rien le caractère absolu de la vérité exprimée par l'énoncé entre guillemets. Autrement dit, il ne faut pas attribuer à une vérité des caractéristiques qui sont celles de ce sur quoi elle porte (Scheffler, 2011, 109). Au passage, le même type d'erreur est commis à propos du donné. Lorsque l'on dit du donné qu'il est *certain*, on lui applique une épithète qui s'applique plutôt aux descriptions qui se rapportent à lui,

2. Je renvoie à sa préface à la traduction du livre de Larry Laudan, *Science et relativisme* (Engel, 2016).

3. Notons au passage qu'il en irait différemment si le terme « absolu » était substantivé et assorti d'une majuscule. En mentionnant cette possibilité, je ne songe nullement au magazine créé sous ce nom par Claude François dans les années 1970 et dont les plus anciens se rappelleront peut-être.

même s'il s'avère *in fine* qu'aucune description n'est certaine (Scheffler, 1982, 34-35). Dans un ordre d'idée voisin, un énoncé *tenu pour vrai* de manière éphémère n'est pas vrai de manière éphémère : *être vrai* ne saurait être réduit à *être tenu pour vrai*. En conséquence, on peut seulement dire que si un énoncé est un temps considéré comme vrai et s'avère, au bout du compte, faux, alors il est absolument faux (Scheffler, 2011, 108).

L'usage ordinaire du langage peut aussi nous égarer. Nous disons d'un énoncé (ou, plus souvent, notons-le, d'un ensemble d'énoncés) qu'il est *en partie* vrai. Ce qualificatif ne doit pas suggérer une quelconque entorse à l'idée que la vérité est absolue. Ce qu'il signifie, c'est que l'énoncé concerné peut, en principe, être décomposé en un ensemble d'affirmations qui, elles, seront vraies ou fausses, absolument parlant. Semblablement, dire d'une proposition qu'elle est *approximativement* vraie ne conduit nullement à la conclusion que la vérité elle-même serait approximative et donc à une relativisation de celle-ci : ce qui est ainsi relativisé, c'est l'*établissement* de la vérité, non la vérité elle-même.

Donc, même une proposition particulière portant sur un événement passager, est absolument vraie (si elle est vraie), et pas de manière simplement temporaire. De ce point de vue, je me range entièrement du côté de celui que Pascal Engel a choisi d'appeler *Absoluto*⁴. En résumé, parler de « vérité absolue », ce n'est pas faire référence à une vérité qui viendrait coiffer toutes les autres mais à une caractéristique qu'ont en commun tous les énoncés vrais, qu'ils soient généraux ou particuliers. Cette expression est également là pour nous rappeler que « vrai » ne peut pas être remplacé par « vrai selon *P* », *P* étant un paradigme ou une vision du monde.

3 UN PREMIER ÉTAT DES LIEUX

Comme ce qui a été dit plus haut le suggère, je pense qu'il convient de démultiplier le personnage que Pascal Engel appelle *Relativo*⁵. Il y a, à coup sûr, plusieurs relativismes, et il me semble que la notion et ses fluctuations s'organisent autour de trois pôles : (1) un ensemble de conceptions tournant autour de la notion de *compréhension* ; (2) les approches s'attaquant à la notion de *justification* et consistant à dire que les faits se rapportant à la manière dont une croyance peut être justifiée par des preuves empiriques va-

4. *Absoluto* n'est donc pas le nom d'une boisson au café (contrairement à *Macchiato* ou à *Espresso*) mais celui d'un penseur qui endosse, comme je l'ai fait moi-même à l'instant, l'idée que la vérité est absolue.

5. On me reprochera sans doute d'occulter le fait que l'auteur introduit un autre personnage, celui de *Plurella*. Cette apparente omission n'est évidemment pas la conséquence d'un quelconque préjugé portant sur la philosophie au féminin. En revanche, il me semble que le pluralisme qu'elle célèbre, s'il ne se ramène pas à des afféteries mondaines ou à des considérations bien-pensantes et prend une forme offensive, rejoint très vite les rangs du relativisme, de sorte que je préfère discuter directement ce dernier.

rient d'une culture à l'autre (autrement dit, si cette vue est exacte, les faits de la forme *O* justifie *P* ne sont pas ce qu'ils sont indépendamment du contexte social). À cela il convient d'ajouter (3) un certain nombre de positions gravitant autour de celle de *vérité* et débouchant sur une relativisation de celle-ci : « vrai » ne signifie plus alors *vrai* mais *vrai selon un paradigme (ou une vision du monde, etc.)*. Il convient de qualifier ces positions comme relevant d'un *relativisme global* alors que le relativisme de la justification mentionné en (2) demeure *local*.

C'est cette seconde position qu'il est d'usage d'appeler *epistemic relativism*. Paul Boghossian insiste, à juste titre, sur le fait que l'existence d'une *relativité sociale des intérêts* (on pourrait, par exemple, imaginer une société ne se souciant en rien du passé lointain) ne justifie nullement la conclusion selon laquelle les preuves attestant de l'existence dudit passé seraient elles aussi relatives à notre nature sociale :

Ce qui est indépendant de la manière dont nous sommes socialement constitués c'est le fait que les traces fossiles que nous avons découvertes constituent des éléments de preuve (*evidences*) se rapportant à l'existence des dinosaures. (Boghossian, 2006, 21)

La diversité des intérêts, d'un univers à l'autre, induit, par ailleurs, l'idée d'une *relativité sociale des descriptions*. Celle-ci est, jusqu'à un certain point, acceptable si elle se borne à dire que nos descriptions des choses sont souvent relatives à nos besoins, nos intérêts et nos priorités. La description qui m'est faite, lors de la visite d'une réserve naturelle en Afrique, d'un animal comme dangereux sert mes intérêts et mes besoins : j'ai tout intérêt, en cohérence avec cette description, à ne pas avancer à découvert en lui tendant candidement un morceau de sucre. L'idée de relativité sociale des descriptions, dans sa version radicale, consiste à dire que *toutes* nos descriptions procèdent de nos intérêts pratiques et qu'en conséquence *aucune* description n'est plus proche que les autres de la manière dont les choses sont en elles-mêmes et par elles-mêmes. Le relativiste épistémique, de son côté, soutient plutôt qu'il n'y a pas de justification qui soit indépendante du contexte social (Boghossian, 2006, 31). Avec lui, on débouche donc avant tout sur une relativisation de la notion de *raison épistémique*. Si l'on adopte la version radicale de la relativité sociale des descriptions, ce n'est pas tant à une telle relativisation que l'on parvient qu'à un siphonage complet du contenu de cette notion. Dans les deux cas c'est, de toute manière, l'idée de raisons indépendantes de croire à une description qui disparaît du paysage.

Il me semble que Pascal Engel met surtout l'accent sur (2) et sur (3). Pour ma part je vais partir du premier noyau et j'en viendrai ensuite aux formes de relativisme mettant en jeu les notions de justification et de vérité.

4 DES MESURES CONTRE LE SÉPARATISME

4.1

Une première forme de relativisme, que l'on pourrait tout aussi bien appeler *séparatisme cognitif* consiste à dire qu'il nous est impossible de comprendre une société radicalement étrangère à la nôtre. Ce type de relativisme a souvent été défendu sur la base d'arguments linguistiques, comme on le voit dans les travaux de Benjamin Lee Whorf, que Pascal Engel critique, comme l'avait fait en son temps Max Black⁶. Le cœur de cette position consiste en deux thèses (1) la langue indigène (celle des Navajos, en l'occurrence) recèle une ontologie et (2) cette ontologie n'est pas restituable au sein de notre langue. Bref, l'idée est que notre pensée est informée par le langage que nous parlons à un point tel que notre compréhension est rigoureusement limitée aux pensées formées en son sein et au sein des langues qui lui sont historiquement apparentées. Cette position repose sur une assertion contestable, à savoir celle selon laquelle le simple fait de parler une langue nous contraindrait à endosser une ontologie. C'est donc le point (1) qui doit être d'emblée contesté. Sa fausseté retire tout objet au point (2) : s'il n'y a pas d'ontologie immanente, à proprement parler, à une langue, il n'y a pas à se demander si elle est restituable dans la nôtre ou non⁷.

Il semble qu'une partie de la confusion résulte de l'ambiguïté du terme anglais *language*, lequel peut désigner tantôt l'ensemble formé par un lexique et une grammaire (ce qui le rapproche alors du mot français « langue ») et tantôt un système d'assertions. La confusion des deux acceptions conduit à l'idée qu'une langue serait une sorte de théorie, ce qui est faux : une langue est un système de signes permettant de former les assertions les plus contradic-

6. Black a mis en circulation l'idée de *linguist's fallacy* (Black, 1962, 247) et voyait dans le travail de Whorf une illustration patente de celle-ci. Il souligne que « Whorf . . . impute ses propres attitudes sophistiquées [de linguiste] aux locuteurs qu'il étudie ». Cette erreur débouche sur l'attribution à l'entendement même de l'indigène de ces attitudes, ce qui le fait apparaître abusivement comme structuré différemment du nôtre (Whorf, 1952). Elle s'adosse à une interprétation fautive des rapports entre pensée et langage. Ce n'est pas parce que les indigènes ont des constructions linguistiques différentes en ce qui concerne, par exemple, l'espace et le temps, qu'ils ont forcément un *concept* d'espace ou un *concept* de temps différent du nôtre. Whorf aboutit donc à un résultat proche de Lévy-Bruhl avec sa notion de « mentalité primitive » sans avoir à avancer l'hypothèse d'une telle mentalité. Edward Sapir explique quant à lui que : « Le "monde réel" est, c'est un fait, construit dans une large mesure, sur la base des habitudes linguistiques du groupe » (Sapir, 1949, 162). Ainsi formulée, la thèse, dite de Sapir-Whorf, tire du côté de ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler « constructivisme social », autrement dit de l'idée que même des réalités que nous tenons spontanément pour naturelles et indépendantes sont « construites » par notre esprit et notre activité. Pour une intéressante mise en perspective historique sur cette question, voir l'article d'Harold Basilius, (Basilius, 1952).

7. Au passage, il est clair que le séparatiste vient au secours du relativiste aléthique, dont il sera question plus loin. En effet, s'il n'existe que des visions du monde irréductiblement séparées les unes des autres, personne n'est en position d'établir que l'une d'entre elles est plus en prise sur la réalité que les autres, de sorte que la notion de vérité objective s'en trouve débranchée.

toires. C'est cette confusion qui sous-tend la doctrine selon laquelle la langue des Navajos serait intraduisible.

4.2

Comme je viens de le dire, cette thèse a été durement critiquée et plus personne, je pense, ne la soutiendrait ouvertement aujourd'hui. J'attire toutefois l'attention sur le fait qu'à l'image de la COVID 19, elle a connu un certain nombre de variants : nombre de personnes qui se refuseraient à dire que la *world view* propre à telle ou telle culture exotique nous est foncièrement inaccessible n'hésiteront pas à dire, face à des actes qu'ils jugent particulièrement effrayants, que les « terroristes », les « extrémistes » qui les commettent nous sont totalement incompréhensibles. Il n'y a rien de répréhensible dans le fait d'énoncer ce genre de choses dans l'état de sidération que peuvent induire des événements spécialement horribles. Reste que ce retentissement émotionnel ne constitue en rien une preuve des propositions par lesquelles il s'énonce. Dire « Ce sont des fous » ou « Ce sont des cerveaux malades » revient à rattacher les actes dont on parle à des causes aveugles dont leurs « auteurs » seraient, en réalité, les jouets. Face à cette tentation il faut, au contraire, souligner que nombre d'actes que nous jugeons, à juste titre, absolument injustifiables, n'en sont pas moins compréhensibles. Bran- dir l'exemple de l'extrémisme pour dire que certaines conduites (et les pensées qui les sous-tendent) nous sont entièrement incompréhensibles revient à faire fausse route.

Bien évidemment, le travail de compréhension peut se heurter à toutes sortes d'obstacles qui peuvent le rendre, de fait, impossible, mais c'est là une observation triviale qu'il convient de distinguer de la thèse radicale consistant à soutenir que l'accès à telle ou telle pensée nous est interdit par principe. Le repérage exact des raisons et des biais faisant qu'une personne (ou un groupe de personnes) demeure pour nous une énigme n'a, en revanche, rien d'une démarche triviale et peut réserver bien des surprises.

Wittgenstein a, à plusieurs reprises, insisté sur le fait qu'il nous arrivait de sous-estimer l'ampleur des différences nous séparant de sujets vivant dans des univers culturels différents du nôtre et, notamment, le degré auquel leurs concepts peuvent différer de ceux que nous manions dans notre vie quotidienne. C'est le sens de certaines des critiques qu'il adressa à Frazer (Wittgenstein, 1993, 125)⁸. C'est aussi le sens de la volée de bois vert qu'il administra un jour de 1930 à son ami Drury. Ce dernier, à la suite de la lecture d'un ouvrage, en était venu à dire que les premiers ascètes chrétiens auraient sans doute mieux fait d'orienter leur vie autrement et se vit répondre ce qui suit :

8. La phrase suivante donne le ton : « Frazer ne peut pas imaginer un prêtre qui ne soit pas fondamentalement un pasteur anglais, avec toute sa stupidité et son étroitesse d'esprit ».

C'est le genre de remarque stupide qu'un pasteur anglais ferait ; comment peux-tu savoir ce qu'étaient leurs problèmes à l'époque et la manière dont ils entendaient les résoudre ? (Rhees, 1981, 128)

Wittgenstein ne pensait pas que la compréhension de communautés culturellement très éloignées de la nôtre était, par principe, impossible. Il pensait en revanche, comme on le voit, qu'elle pouvait être entravée par notre manque d'imagination et l'étroitesse de notre sens du possible. Mais il a aussi suggéré que, dans bien des cas, les différences concernées étaient bien moins importantes qu'on ne le suppose parfois⁹. Ainsi peut-on ne pas comprendre les autres parce que l'on *sous-estime* le point auquel ils sont différents, mais aussi parce qu'on le *surestime*. Quoi qu'il en soit, celui qui part de l'idée que la compréhension est, de toute façon, impossible se dispense, par le fait même, du genre de travail de compréhension que nous venons d'évoquer.

En résumé, Wittgenstein défendait sans doute une forme de *relativité conceptuelle* (à savoir que les concepts maniés par une communauté de locuteurs peuvent varier en fonction des priorités et des intérêts présents au sein de celle-ci), mais une telle thèse n'apporte en soi aucun argument en faveur de ce que nous avons baptisé « séparatisme ». Pour qu'elle le fasse, il faut lui adjoindre l'idée que nos limitations cognitives sont telles qu'il nous est impossible de comprendre les concepts en question, ce qui revient à endosser le point principal du séparatisme sans avoir fait quoi que ce soit pour le démontrer.

Au passage, des réactions analogues à celles que nous venons de mentionner concernant l'extrémisme s'observent également lorsque telle ou telle série de crimes parfaitement odieux est commise et que l'on en vient à soutenir, sous le choc de leur révélation, que leur auteur ne peut être qu'un malade dont les actes échappent à la compréhension. S'il en était ainsi, il faudrait se demander à quoi bon rémunérer des profiteurs supposés leur trouver un sens.

La conclusion des deux sections précédentes est donc clairement que le séparatisme cognitif est insoutenable. De surcroît, il conduit, dans un domaine comme celui de l'histoire des sciences, à des absurdités puisqu'il implique l'idée que l'historien est au fond dans l'incapacité de comprendre les paradigmes antérieurs sur lesquels il se penche. En disant cela, celui-ci scierait la branche sur laquelle il est assis. Si *incommensurabilité* il y a, elle ne peut donc pas signifier *incomparabilité stricto sensu*.

9. « Cependant, même dans le cas de la sémantique des concepts de couleur, qui constitue l'exemple favori des relativistes, les différences auxquelles s'intéresse Wittgenstein ne sont pas des différences fondamentales et la relativité conceptuelle qu'elles impliquent est tout à fait anodine » (Bouveresse, 1987, 62).

4.3

Il existe toutefois une forme atténuée de cette thèse. Il convient donc de voir si elle échappe aux difficultés de la version *hard*. Elle consiste à soutenir que la comparaison n'est pas impossible par principe, mais qu'elle est rendue très difficile, précisément du fait de la différence de paradigme. À ce point, on commence à dissocier incommensurabilité et incomparabilité. Le terme « incommensurabilité » reste cependant employé, dans ce contexte, pour renvoyer au fait qu'existent des obstacles majeurs à la compréhension et c'est d'ailleurs devenu son emploi le plus courant. La ligne d'argumentation est alors la suivante.

On suppose que la signification dépend d'un *système linguistique* et, sous ce terme, on entend (ceci prolongeant ce que nous avons dit plus haut sur le terme *language*) non point seulement ce qui relève de la synonymie, mais également toutes les assertions et les hypothèses tenues pour vraies, en un mot tout le cadre de croyances acceptées. L'idée est donc que si vous ne vous appropriez pas vraiment ce cadre, vous ne pouvez pas comprendre les significations. Une ambiguïté semblable affecte un terme comme « conceptualisation » qui tantôt renvoie simplement à la catégorisation (la catégorie étant l'extension d'un terme) et tantôt à des choses qui relèvent plutôt de nos croyances et de nos anticipations.

À cet argument il convient de répondre que les significations peuvent être considérées comme *relatives* à des systèmes linguistiques sans que cela conduise forcément à la conclusion qu'elles ne peuvent être *partagées* par des systèmes linguistiques différents. Le point-clé est donc que, même si elle peut être dite relative à un langage, une signification peut ne pas changer en dépit de changements dans les croyances. La ligne de pensée relativiste, même sous sa forme atténuée, demeure donc défailante.

Qui plus est, des mots dont les relations de synonymie peuvent être cataloguées différemment, peuvent continuer à *dénoter* la même chose. On voit donc que si l'on entend par « signification » non plus la signification connotative mais, précisément, la dénotation, force est de conclure que cette dernière peut demeurer stable non seulement en cas d'altération des croyances, mais aussi en dépit d'altérations dans les relations de synonymie (Scheffler, 1982, 59-60).

En résumé, les thèses relativistes tournant autour des notions d'*incommensurabilité* et de *signification*, toutes autant qu'elles sont, ne tiennent pas la marée. Nous allons examiner maintenant deux formes de relativisme qui, à l'inverse, placent au centre l'idée de *comparaison* mais en font un usage inapproprié. Ces thèses disent au fond : « On comprend, on peut comparer mais on ne peut pas départager ». Elles mettent en jeu les notions d'*évaluation* et de *justification*.

5 RELATIVISMES DE L'ÉVALUATION

5.1

L'idée est ici que l'on peut comparer une pratique sociale, centrale dans une culture étrangère à la nôtre, mais que nous ne pouvons pas *l'évaluer*. Nous n'avons aucun droit de décréter que cette pratique est mauvaise ou que ses conséquences sont fâcheuses. Les clones de *Relativo* avancent deux arguments opposés sur ce point : évaluer une pratique centrale dans une culture, dans la mesure où l'on n'est pas soi-même un *insider*, relève de l'intrusion (voire du colonialisme). On peut même hésiter à dire, si l'on adopte cette perspective, que l'indigène, dans la position d'immanence où il se trouve, possède, lui, réellement la capacité d'évaluer la pratique dans laquelle il est engagé, puisqu'il faudrait pour cela qu'il dispose de celle de *l'évaluer comparativement* par rapport à des pratiques étrangères, éventuellement imaginaires (capacité dont il est, tout comme nous, par principe privé).

La situation est ici similaire à celle que suggèrent certains passages problématiques de *La structure des révolutions scientifiques*, dans lesquels Kuhn donne à penser qu'il n'y a pas, au fond, de normes indépendantes permettant de juger de la pertinence d'un paradigme en plus de celles qui sont précisément mises en circulation par le paradigme en question, et qui donc fonctionnent à son avantage (Scheffler, 1982, 84 et Kuhn, 1962, 108-109). Pour en revenir à notre *insider*, il semble alors plus approprié de dire qu'il se contente de trouver que la pratique concernée est simplement la chose naturelle à faire. Au passage, on se demande d'ailleurs comment il est possible de rendre compte, dans ces conditions, de la posture mentale des « apostats » qui en viennent à juger négativement des pratiques solidement établies au sein de leur propre culture. Au fond, l'idée même d'une authentique évaluation s'évanouit ici au profit d'une notion bien trop forte d'*adhésion*.

Un autre argument servant la même conclusion consiste à dire que nous n'avons pas de position neutre à partir de laquelle mener une telle évaluation. Ce dernier argument est absurde car, en toute rigueur, on devrait dire à ce moment-là que l'on ne dispose déjà pas d'une position neutre à partir de laquelle simplement comparer. Personnellement, je me désole de voir que des auteurs tels que Ludwig Wittgenstein ou Peter Winch ont été mis à contribution pour défendre ainsi l'idée que nous n'avons pas le droit d'évaluer¹⁰.

10. Il est aberrant de penser qu'un auteur aussi subtil que Peter Winch ait pu soutenir qu'il ne nous était pas permis d'affirmer que certaines pratiques établies au sein d'autres cultures (comme, par exemple, l'excision des femmes en Afrique) pouvaient être nocives et dangereuses. Winch (tout comme Wittgenstein), ne doutait pas un instant de l'objectivité de tout un ensemble de résultats imputables aux sciences et, tout particulièrement, aux sciences de la nature. Ce sont ces éléments de connaissance qui nous permettent de dire (ou de prévoir) que telle ou telle pratique a (ou aura) des conséquences néfastes. On ne peut même pas soupçonner Winch de relativisme éthique. Au début de son texte controversé « *Understanding a Primitive Society* » il explique que l'argument de son essai « ne consiste pas, de manière absurde, à soutenir que la

5.2

Une position voisine consiste à dire que l'on peut comparer deux paradigmes, mais seulement comme on compare deux courants artistiques, c'est-à-dire sans référence à la vérité. Personne n'ira dire que Picasso était dans le vrai et les Impressionnistes dans le faux. Si l'on étend ce raisonnement aux théories scientifiques, on aboutit à la conclusion gênante qu'on ne peut jamais rejeter une théorie comme fausse, quelle que soit la masse d'évidences en leur faveur dont on dispose. Par exemple, en dépit de toutes les preuves (les valves semi-lunaires) on ne peut jamais dire, dans ces conditions, qu'Harvey l'emporte sur ses contradicteurs à propos de la circulation du sang. Au passage, si l'on veut dire qu'Harvey a raison, que la théorie concluant à l'inexistence de l'éther l'emporte sur la théorie opposée suite aux expériences de Michelson et Morley, tout en maintenant une forme d'abstinence par rapport au concept de vérité, on peut toujours dire que la théorie qui l'emporte est robuste (ou fait partie d'une « ajustement robuste »), plutôt que de dire que la théorie vaincue est fausse. La notion de *robustesse* permet de départager deux théories sans faire intervenir directement l'idée de la vérité de l'une et celle de la fausseté de l'autre. Mais cette démarche a ses limites car la robustesse est en général comprise comme un indice fort de vérité objective.

Si donc on tient à préserver l'idée précédente (à savoir que l'on ne peut pas départager) sans endosser les conséquences absurdes qui semblent en découler, une première solution consiste à souscrire à la seconde forme de relativisme mentionnée à la section 2 : il n'y a pas de faits absolus en matière de justification ; les faits de la forme *O* justifie *P* ne sont ce qu'ils sont qu'en vertu du contexte social. À nouveau, c'est en appliquant les idées de ce type au champ scientifique que l'on peut le mieux faire ressortir leur inconsistance. Prenons le cas, en apparence le plus favorable à la thèse, celui dans lequel la recherche scientifique répond à une demande sociale (que celle-ci prenne ou non la forme d'une commande explicite). Une telle dépendance ne prouve pas que les normes en matière de justification mises en œuvre vont être déterminées par cette demande (et par les attentes éventuellement implicites qui l'accompagnent). En revanche, il se peut tout à fait que, sous la pres-

manière dont des gens vivent ensemble ne peut jamais être critiquée, ni même à dire qu'une forme de vie ne peut jamais être caractérisée comme irrationnelle. Encore moins à soutenir que des hommes appartenant à une culture ne peuvent "jamais comprendre" les vies conduites dans d'autres cultures » (Winch, 1973, 3). Winch n'était donc pas séparatiste. Il n'était pas non plus partisan d'un relativisme de l'évaluation. La source de confusion sur ce point tient à ce que l'on ne distingue pas entre *penser qu'il y a des désaccords sur des enjeux éthiques pour lesquels aucune procédure de résolution établie n'existe et penser que les croyances sur ces enjeux sont relatives*. Pour passer de la première proposition à la seconde, il faut non seulement soutenir qu'aucune résolution de ces controverses n'est assurée (ce qui est vrai), mais en plus qu'aucune résolution de ces controverses n'est possible (ce qui est faux). J'emprunte ce dernier point à Colin Lyas, (Lyas, 1999, 93).

sion sociale, les normes et les procédures de justification propres au champ scientifique soient transgressées ou improprement appliquées, au point de biaiser les conclusions. C'est ce qui s'est passé aux États-Unis, à une époque où les producteurs de cigarettes mobilisaient des *pools* d'experts pour démontrer l'innocuité du tabac. Il serait absurde de décrire cette situation en disant que les observations *O* justifient la conclusion *C* (à savoir, l'absence de lien direct entre la consommation de cigarettes et le développement de cancers), mais seulement d'une manière relative à un collectif social formé par R. J. Reynolds ou Philip Morris. La description correcte consiste plutôt à dire que les experts concernés se sont mis en infraction par rapport à la démarche scientifique et qu'ils ont transgressé (ou ignoré) des normes qui n'ont rien de relatif à un milieu.

En d'autres termes, on ne peut pas traiter les normes épistémiques comme on traite les normes sociales. C'est une norme sociale qui fait qu'il n'est pas approprié de manger des nouilles bruyamment et elle n'est pas adoptée partout : un tel comportement n'est pas perçu comme inconvenant au Japon. La réprobation vis-à-vis des mangeurs de nouilles bruyants n'est donc pas, pour parler comme Paul Boghossian, un fait universel (Boghossian, 2006, 12-13). En revanche, c'est un fait universel que l'observation de *A* (dans certaines conditions qu'il est difficile d'exposer brièvement et qui la rendent appropriée) justifie la croyance que *P*. Télescoper les deux types de normes rend, par-dessus le marché, la comparaison impossible entre résultats issus de deux paradigmes différents. Dès lors que ces derniers ne mettent pas les mêmes normes en œuvre au moment de justifier, par exemple, une conclusion, l'idée même qu'ils puissent être en concurrence se trouve privée de toute plausibilité. Du coup, le fait que l'un en vienne, bel et bien, à triompher de l'autre devient énigmatique.

Une autre solution consiste à souscrire non point à un relativisme local (comme l'est le précédent, puisqu'il porte uniquement sur les faits de la forme *O* justifie *P*) mais à un relativisme *global*, autrement dit à une posture débouchant sur l'abandon de l'idée même de vérité absolue. Cette nouvelle bifurcation conduit à la troisième forme de relativisme mentionnée au début, celle selon laquelle si vérité il y a, c'est au sein d'un paradigme ou d'une vision du monde. Dans une telle perspective, une proposition sera vraie selon *P* ou vraie selon *V* et non vraie en soi (ou absolument). Le relativisme de la compréhension après avoir muté et être devenu un relativisme de l'évaluation devient ici un relativisme *aléthique*.

Je soutiens, comme *Absoluto*, que ce relativisme global est un bébé mal formé. Il ne peut pas, en réalité, être défendu de manière conséquente. Il se trouve placé devant un dilemme, qui a été plusieurs fois mis en lumière. Ou on admet que « Selon la communauté *C*, *T* est vraie » constitue une vérité absolue (qui porte sur une croyance), et alors on sort du relativisme global puisque l'on admet l'existence de faits absolus. Ou on se trouve menacé de régression à l'infini si, pour sortir de cette impasse, on explique que « Selon une théorie *T1*, que l'on accepte, il y a une théorie *T* que l'on accepte et selon

laquelle p » car $T1$ ne peut, à son tour, être accepté que moyennant que l'on endosse une théorie $T2$, et ainsi de suite (Boghossian, 2006, 54-56). Donc, par quelque bout que l'on prenne les choses, le relativisme a du plomb dans l'aile.

6 UNE CURE CONTRE LE DOGMATISME

En réalité, beaucoup de critiques dirigées contre le concept de vérité objective sont en réalité des critiques dirigées vers autre chose, quoiqu'elles en disent. Certaines d'entre elles visent la facilité avec laquelle il nous arrive de tenir pour vraies certaines choses et aussi le fait que certaines institutions, supposément, nous manipulent pour arriver à ce résultat. Ce qui est en cause ici, ce n'est pas la vérité mais plutôt notre crédulité ou notre propension à épouser certains biais. Or, le fait de reconnaître que nous tenons abusivement certaines choses pour vraies n'entame pas la pertinence du concept de vérité objective et, en réalité, le présuppose plutôt. En effet, les critiques de ce type admettent, au moins tacitement, qu'il peut arriver que l'on tienne de manière non abusive quelque chose pour vrai et, précisément, il est difficile de donner un sens à une locution telle que *tenir pour vrai de manière non abusive* sans prendre en compte le fait qu'une telle façon de former une croyance a plus de chances de déboucher sur une conviction vraie qu'une autre. Bien évidemment, on peut croire pour de bonnes raisons et se tromper quand même, dans la mesure où les bases sur lesquelles nous croyons sont faillibles. Mais il est difficile d'articuler ces différents concepts (bonne raison / mauvaise raison de croire, tenir pour vrai, etc.) si l'on ne dispose pas, en guise de boussole, du concept de vérité objective.

Pour compléter ce tableau, je propose de placer un autre personnage à côté d'*Absoluto*, que l'on pourrait appeler *Dogmatico*. Pour comprendre ce nouvel arrivant, il convient de distinguer *vérité* et *certitude*. *Dogmatico* a des certitudes, il se peut qu'il pense même à tort disposer d'une *méthode* certaine pour atteindre des connaissances ; mais même si ses certitudes s'avèrent des erreurs et si sa méthode elle-même est faillible, cela ne retire rien au concept de vérité objective. Autrement dit, on peut se mettre dans les pas d'*Absoluto* tout en étant faillibiliste. Le faillibiliste n'a rien contre le concept de vérité absolue, en cela il est différent du sceptique (qui entretient des doutes quant à la possibilité de vérités objectives), mais aussi du relativiste global (qui substitue, on l'a vu, à ce dernier concept celui de vérité selon P). Et il y a peu de chances qu'il fasse cause commune avec le *bullshiter* (bien connu depuis l'opuscule d'Harry Frankfurt) dont la maxime est plutôt que « toute chose est assez vraie pour être dite ».

Je pense que la cartographie qui vient d'être exposée est en accord, dans les grandes lignes, avec ce que Pascal Engel expose sur ce point. Cela ne prouve pas qu'il l'accepte dans tous ses aspects. J'aimerais, en particulier, savoir ce qu'il pourrait dire sur ce qui est développé dans cette dernière section, à savoir la compatibilité entre faillibilisme et vérité absolue et la distinc-

tion entre dogmatisme et absolutisme. C'est un point dont nous pourrions débattre entre absolutistes.

BIBLIOGRAPHIE

- Basilus, H. (1952) « Neo-Humboltian Ethnolinguistics », *Words*, vol. 8, n° 2, p. 95-105.
- Black, M. (1962), « Linguistic Relativity » dans *Model and Metaphor*, Ithaca, Cornell University Press, p. 244-257.
- Bouveresse, J. (1987), *La force de la règle*, Paris, Minuit.
- Engel, P. (2016), « Le relativisme fait Pschitt », Préface à *Science et relativisme*, trad. fr. Dufour, M., Paris, Editions Matériologiques, p. 3-27. Ed. or. (2012) *Science and Relativism*, Chicago, University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lyas, C. (1999), *Peter Winch*, Teddington, Acumen.
- Maudlin, M. (1996), « Kuhn édenté », *Revue Philosophique de Louvain*, t. 94, n° 3, p. 428-446.
- Rhees, R. (1981) (dir.), *Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections*, Totowa, Rowan & Littlefield.
- Sapir, R. (1949), *Selected Writings of Edward Sapir*, Los Angeles, University of California Press.
- Scheffler, I. (1982), *Science and Subjectivity*, Hackett, Indianapolis.
- Scheffler, I. (2011), *Les conditions de la connaissance*, trad. fr. Le Du, M. Paris, Vrin. Ed. or. (1965) : *Conditions of Knowledge*, Glenview, Scott, Foresman and C°.
- Whorf, B. L. (1952), *Language, Thought and Reality*, New-York, John Wiley.
- Winch, P. (1973), *Ethics and Action*, London, Routledge.
- Wittgenstein, L. (1993), *Remarks on Frazer's "Golden Bough"* dans *Philosophical Occasions*, Indianapolis, Hackett, 1993, p. 118-155.