

PHILOSOPHIA SCIENTIÆ

ROGER POUIVET

L'irréalisme : deux réticences

Philosophia Scientiæ, tome 2, n° 2 (1997), p. 179-195

[<http://www.numdam.org/item?id=PHSC_1997__2_2_179_0>](http://www.numdam.org/item?id=PHSC_1997__2_2_179_0)

© Éditions Kimé, 1997, tous droits réservés.

L'accès aux archives de la revue « *Philosophia Scientiæ* » (<http://poincare.univ-nancy2.fr/PhilosophiaScientiae/>) implique l'accord avec les conditions générales d'utilisation (<http://www.numdam.org/conditions>). Toute utilisation commerciale ou impression systématique est constitutive d'une infraction pénale. Toute copie ou impression de ce fichier doit contenir la présente mention de copyright.

NUMDAM

Article numérisé dans le cadre du programme
Numérisation de documents anciens mathématiques
<http://www.numdam.org/>

L'irréalisme : deux réticences

Roger Pouivet

*Institut de philosophie
Université de Rennes I*

Résumé. La thèse majeure de *Manières de faire des mondes* de Nelson Goodman est celle de l'irréalisme. L'article expose deux réticences à l'égard de cette thèse. La première consiste à montrer que Goodman est conduit à traiter l'existence comme un prédicat — ce qui est, on le sait, pour le moins dicutable. La seconde réticence consiste à s'interroger sur la question de savoir pourquoi nous serions tenus à une abstinence métaphysique dans la réponse à la question de savoir ce qui peut garantir l'implantation des prédicats. C'est l'interprétation de Goodman par Hacking qui est alors discutée. Il ne s'agit *nullement* d'une critique globale de la philosophie de Goodman, mais de la mise en question de l'*irréalisme* par l'affirmation de deux thèses : nous ne faisons pas exister les objets dont nous parlons, l'ontologie n'est pas évanescente.

Abstract. *Ways of Worldmaking's* major thesis is irrealism. This paper presents two reserves concerning such a thesis. The first one shows that Goodman must conceive existence as a predicate, which is debatable. The second one asks what are the reasons of metaphysical abstinence in the answer to the question to know what can warrant the implementation of predicates. Hacking's interpretation of Goodman is discussed. This paper is not at all a total critic of Goodman's philosophy. What is firmly rejected is only irrealism: we don't make exist things we talk about, ontology is not evanescent.

1. Des apparences au monde¹

L'irréalisme goodmanien s'attaque à deux mythes fondateurs de l'épistémologie moderne : le mythe du donné et le mythe de l'*a priori*. Le mythe du donné conduit au vérificationisme, la forme moderne de l'empirisme. Il ne résiste pas à la mise en question de la distinction entre analytique et synthétique. Le mythe de l'*a priori* affirme que certains principes sont nécessaires à la connaissance. Il ne résiste pas à la thèse selon laquelle l'*a priori* représente ce que C.I. Lewis appelle «l'initiative de l'esprit», c'est-à-dire l'ensemble des principes qui, s'il s'avèrent inefficaces en tant qu'instruments intellectuels, sont pragmatiquement modifiables [Lewis 1970, 239]. Chez Goodman, l'initiative de l'esprit dont parlait Lewis est devenue la mise en œuvre de systèmes symboliques [Goodman 1978, x / trad. fr., 7]. Si on renonce au mythe du donné et à celui de l'*a priori* identifié au nécessaire ou au transcendantal, on peut être conduit à l'idée selon laquelle nous faisons des mondes avec des systèmes symboliques.

Tout lecteur de *La structure de l'apparence* comprend qu'on ne fait pas un monde, même d'apparences, avec sa seule bonne volonté. Il faut toute la rigueur d'une logique des tous et des parties, et une extrême habileté constructionnelle. C'est à ce prix que Goodman parvient à ses fins. Quelles sont-elles ? Il s'agit d'exprimer l'essentiel de ce que nous disons sur la présence de choses dans l'espace et dans

¹ Je remercie le Professeur Israël Scheffler des remarques qu'il a bien voulu me faire sur ce texte.

le temps, mais en usant du moins de moyens possibles : des *qualia* en nombre très limité, temps, lieu, couleur, et le calcul des individus. Dans *La structure de l'apparence*, ce ne sont plus les choses concrètes qui sont dans l'espace et le temps, mais le temps et le lieu qui sont des éléments des choses concrètes. Nos habitudes métaphysiques sont dès lors bousculées. L'ontologie populaire, celle du sens commun, est balayée. Il est certes toujours possible de dire que "ceci est derrière cela" ou "entre telle et telle chose", ou que "le temps passe". Il est toujours possible de dire ce que l'on a toujours dit. Mais la reconstruction *méréologique* ne recoupe plus les conceptions qu'on pouvait trouver dans les métaphysiques consacrées par les traditions aristotélicienne et cartésienne, ou dans le projet carnapien de l'*Aufbau* [Voir à ce sujet Pouivet 1997b]. Malgré son caractère très inhabituel, la crédibilité de ce qui est proposé dans *La structure de l'apparence* tient justement aux contraintes que définit le métaphysicien : claire détermination des entités de base et de l'apparat logique, respect absolu des règles qu'on s'est imposées, reconstruction de tous les aspects structuraux de notre appréhension de la réalité.

Goodman donne crédit à l'idée que métaphysique et ontologie ne concernent pas des réalités substantielles découvertes par le philosophe au terme d'un effort de pénétration des catégories naturelles du réel. En revanche, moyennant rigueur et pertinence, le philosophe-logicien peut reconstruire en des termes non familiers, voire incompatibles avec nos habitudes métaphysiques et le sens commun, mais tout aussi justifiables, ce qui se donne, dès lors illusoirement, comme une réalité toute faite.

Dans *Manières de faire des mondes*, les contraintes constructionnelles sont présentées avec nettement moins de raffinements logiques et plus d'emphase pragmatique. Elles ressortissent aux réponses données à des questions portant sur le caractère opératoire des catégorisations grâce auxquelles on prétend faire un monde. Ces catégories sont-elles utiles ou non ? Sont-elles efficaces ou, au contraire trompeuses et coûteuses [Voir Nadeau 1993, 209] ? Dans le dernier chapitre de *Reconceptions en philosophie*, Goodman et Elgin insistent surtout sur l'intérêt de ne plus définir les contraintes en termes d'applicabilité à des énoncés. De telles contraintes ne concernent finalement qu'une petite partie de nos productions cognitives et des mondes que nous faisons. Ce sont celles qui, prenant une forme verbale, sont susceptibles d'être vraies ou fausses. La *correction* est un concept de plus grande portée, expliquent Goodman et Elgin : «Les énoncés ne sont pas seuls susceptibles d'être corrects ou non, mais aussi les demandes et les interrogations, les mots, les catégories, les images, les diagrammes, les échantillons, les croquis, les passages et les exécutions musicales, ainsi que les symboles de tout autre genre» [1988, 155-156 / trad. fr., 166]. On ne peut

identifier contraintes rigoureuses et possibilité de vérifier les énoncés. Il faut aussi tenir compte de la pertinence, de l'effet et de la possibilité d'usage. La vérité n'est qu'un ingrédient occasionnel de la correction [Goodman/Elgin 1988, X, 2].

Goodman rend crédible l'idée qu'on pourrait gagner sur tous les plans : accueillir les productions cognitives, théories scientifiques, romans, tableaux figuratifs et non figuratifs, œuvres musicales, dans l'ensemble des manières de faire des mondes, et cela sans pour autant renoncer aux contraintes rigoureuses. Pourtant, les thèmes goodmaniens, «la multiplicité des mondes, le caractère spécieux du "donné"², le pouvoir créatif de la compréhension, la variété et la fonction formatrice des symboles», ont été associés, comme Goodman est le premier à la dire, «avec les tendances courantes de l'obscurantisme mystique, de l'intuitionnisme anti-intellectualiste ou de l'humanisme anti-scientifique». Goodman précise que c'est «*par erreur*» [1978, 1 / trad. fr., 9, pour les trois dernières citations] que ces thèmes ont été associés à des telles tendances. Le programme goodmanien consiste à en donner une version qui ne soit ni obscurantiste, ni anti-intellectuelle, ni anti-scientifique. La réussite du programme autoriserait à considérer que les vieilles catégories philosophiques de réalisme et d'idéalisme ne sont pas pertinentes. L'irréalisme de Goodman prétend dépasser le clivage entre un réalisme hésitant à jamais conclure qu'il n'y a pas de monde et un idéalisme refusant de conclure que toutes les versions en conflit décrivent des mondes différents [Goodman 1978, 119 / trad. fr., 153]³. Pour l'irréaliste il y a de multiples mondes actuels, autant que de versions correctes.

2. Deux réticences

Les philosophes prétendent souvent avoir dépassé les vieux clivages. Mais l'histoire de la philosophie est l'histoire des vieux clivages prétendument dépassés. On peut avoir le plus grand respect pour l'œuvre de Nelson Goodman, penser qu'il est un des philosophes les plus importants du XXe siècle, et considérer pourtant que cette remarque s'applique aussi à son irréalisme. Peut-on accepter de dire, avec Goodman, que l'irréalisme est à la fois un anti-réalisme et un anti-idéalisme ? Entre réalisme et idéalisme, il n'y a peut-être rien d'autre qu'une frontière, sans *no man's land*, et donc l'irréalisme serait aussi *la plus inconfortable des positions métaphysiques*. Est-il si aisé que cela de s'y maintenir ?

La suite de cette étude sera consacrée à examiner deux réticences à l'égard de l'irréalisme de Goodman. La première reprend

² Sur ce point, pour une comparaison avec Poincaré, je renvoie à [Pouivet 1995].

³ Voir aussi, Goodman, in [McCormick 1996, 204].

celle de Scheffler dans le débat qui l'oppose à Goodman au sujet de *Manières de faire des mondes*. Elle accentue quelque peu cette réticence en insistant sur le fait que Goodman semble traiter l'existence comme un prédicat. Or, si on refuse de traiter l'existence comme un prédicat, alors ce n'est pas une version qui fera exister les objets du monde. L'irréalisme perd de sa crédibilité au profit d'un réalisme modéré pour lequel il existe des objets indépendants de toute version, même si rien de ce que nous en disons n'est indépendant des moyens sémantiques dont nous disposons.

La seconde réticence concerne l'énigme de "vleu". Peut-on accepter de dire : rien d'autre que l'absence d'implantation, c'est-à-dire d'usage, n'explique qu'un prédicat comme "vleu"⁴ ne soit pas projectible ? Que Goodman ne soit pas tenté par la recherche d'une justification de l'implantation ne signifie pas qu'une telle recherche soit dénuée de pertinence. Or, une telle recherche pourrait aussi reconduire à une forme de réalisme modéré, en renforçant singulièrement la première réticence.

Finalement, on peut se demander si le rejet du réalisme ne conduit tout de même pas vers l'idéalisme, malgré les dénégations de Goodman et sa volonté de s'en tenir à une définition très restrictive de cette thèse métaphysique [Goodman 1996b, 204]. Goodman échappe certes à une définition étroite de l'idéalisme comme position métaphysique consistant à dire que seules les idées existent, et surtout à l'anti-pluralisme ontologique que cela suppose. Il faut alors savoir si une métaphysique de la fabrication de mondes en termes de systèmes symboliques est plus attirante que les idéalismes empiristes, l'idéalisme hégélien ou la philosophie des formes symboliques de Cassirer.

3. Peut-on faire exister des objets ?

Scheffler explique qu'il n'a jamais été capable d'accepter l'idée d'une fabrication de mondes si elle suppose que nous ne faisons pas seulement des versions, mais aussi des objets. Dans *Symbolic Worlds*, il précise que si nous faisons des versions, nous ne pouvons faire que nos versions correctes fassent leurs mondes [Voir Scheffler 1997, 10]. Or, Scheffler est particulièrement bien intentionné à l'égard de la philosophie de Goodman. Il a su en tirer profit dans une œuvre originale. Sa réticence ne peut donc pas du tout être interprétée comme une réaction systématique contre le relativisme, que certains jugent indigne du philosophe, ou trop proche de l'idéalisme fichtéen ou hégélien, voire du déconstructionnisme derridien [Putnam 1996].

⁴ Rappelons que *x* est vleu si *x* est examiné avant *t* et on constate qu'il est vert, ou *x* n'est pas examiné avant *t* et il est bleu.

Scheffler dit seulement qu'«il peut comprendre la fabrication de mots, mais pas la fabrication par ce moyen des mondes auxquels ils réfèrent» [1997, 205]. Il précise qu'il ne s'oppose pas au pluralisme ou au relativisme de Goodman, mais à son «volontarisme» [1997, 205].

C'est certes dans un monde astronomiquement configuré comme nous pensons qu'il l'est, que la Grande Ourse est telle qu'elle est. Mais cela permet-il de dire que nous *faisons* la Grande Ourse ? Dans notre version astronomique, nous possédons un concept grâce auquel nous pouvons penser la Grande Ourse et nous poser des questions à son égard. Mais que la Grande Ourse soit *là*, autrement dit qu'elle *existe*, ce n'est pas le fabricant de version qui fait cela. On peut alors se demander : d'où vient la Grande Ourse si ce n'est pas d'une version ? Mais ce n'est pas parce qu'on n'a pas de réponse justifiable à une telle question que l'indépendance de l'existence de la Grande Ourse à l'égard de toute version n'a pas de sens, ou que cette question n'en a justement que *dans* une version, et donc que *rien* n'est jamais indépendant d'une version.

Goodman rejette toute distinction réelle entre une version correcte et un monde correspondant à cette version. Il n'y aurait alors qu'une distinction de raison. Mais comparons un énoncé comme "La Grande Ourse est une constellation", qui n'est vrai ou faux que dans une version particulière disant quelque chose au sujet de La Grande Ourse, et un énoncé comme "La Grande Ourse existe". Ce dernier énoncé n'attribue pas une propriété à quelque chose, ne dit pas quelque chose au sujet de quelque chose. Il dit qu'il y a quelque chose. Pourtant si on accepte la thèse de Goodman, si on refuse toute distinction réelle entre version et monde, on ne voit pas bien qu'elle différence il y a encore entre cet énoncé portant sur l'existence et celui portant sur l'attribution de propriétés. On ne peut plus faire la différence courante dans toute la tradition aristotélicienne entre l'existence au sens de l'actualité (exister) et l'existence au sens de la vérité d'un énoncé (être-ainsi). Or, l'existence au sens de l'actualité ne dépend d'aucune version, même si toutes nos versions correctes dépendent finalement de l'existence au sens de l'actualité.

On peut cependant douter que les versions correctes fassent exister les objets dont elles parlent simplement en disant qu'ils existent. On peut en donner trois raisons.

1°) Dans sa version objectuelle, la quantification existentielle n'implique certes pas une conception réaliste des objets du domaine unique (conception absolue) ou des domaines multiples (conception relative de la quantification). Une conception objectuelle et non réaliste semble possible⁵, mais il conviendrait encore de la développer. Or cela manque chez Goodman.

⁵ Je dois cette remarque à F. Nef.

Comme le dit Quine, dans $(\exists x) (x = a)$,

la variable liée "x" parcourt l'univers, et la quantification existentielle dit qu'au moins un des objets de l'univers satisfait la condition annexée — en l'occurrence la condition d'être l'objet *a* [Quine 1969, 94 / trad. fr., 110].

On se demande ce que peut devenir le critère (quinéen) d'engagement ontologique si monde et version ne font plus qu'un, si les objets ne sont pas indépendants des versions dans lesquelles ils apparaissent en tant qu'objets. Le critère d'engagement ontologique dirait alors ce qu'une version dit — et pas ce qu'elle dit exister, c'est-à-dire être indépendant d'elle. Quine dit encore :

L'existence est ce qu'exprime la quantification existentielle. Il y a des choses de l'espèce *F* si et seulement $(\exists x) Fx$ [1969, 97 / trad. fr., 113].

Goodman, pour sa part, semble alors être conduit à une conception substitutionnelle de la quantification⁶. Celle-ci a vraisemblablement l'avantage d'une certaine neutralité ontologique, et d'éviter un engagement réaliste au sujet des objets. Cependant, si on accepte une telle conception, on ne voit plus bien ce qui empêche de quantifier sur des noms de propriétés, des noms d'objets fictionnels, d'objets meinongiens et de mondes possibles. Ce que Goodman a pourtant fermement rejeté. Dans la quantification substitutionnelle, le lien entre quantificateur et existence est rompu. On pourrait penser que c'est là l'aboutissement le plus radical du nominalisme de Goodman : quand on quantifie, c'est sur des noms, et pas sur des objets⁷. Ce qui suppose, entre autres choses, que tous les objets aient des noms, et donc un finitisme tout aussi radical que le nominalisme, ce que Goodman certes a toujours accepté. Mais cela enlève aussi toute portée ontologique au nominalisme⁸. Un nominalisme qui accepterait de quantifier sur des noms de propriétés, des noms de classes, etc., serait alors possible. Or Goodman n'accepte pas cela. A cet égard, sa position n'apparaît pas parfaitement claire. Cette première objection consiste surtout à montrer une difficulté : pour le moins, il faudrait en savoir plus sur des choix cruciaux, pour Goodman, en matière de quantification.

⁶ L'œuvre de Goodman ne contient que peu d'indications précises sur sa conception de la quantification. Sur la notion de quantification substitutionnelle, voir par exemple, [Haack 1978, 49-55], [Engel 1989, IV, 3].

⁷ J'ai proposé une théorie de ce genre au sujet des énoncés fictionnels [Pouivet 1996, chap. IV].

⁸ Il ne s'agit en effet plus alors seulement de déflationisme ontologique, lequel suppose encore un engagement minimal et pas simplement une quantification substitutionnelle pour laquelle seuls les noms importent.

2°) On dira volontiers avec Goodman que c'est dans une version que x est F , mais faut-il vraiment dire que c'est parce qu'on peut dire de x qu'il est F , qu'il existe, et même qu'il existe en tant que F ? Goodman dit que toute chose est une chose-ainsi ou une chose-non ainsi, que quelque chose qui n'est pas dit être-tel ou ne pas être-tel dans une version «se réduit à rien» [1996a, 167 / trad. fr., 17]. Certes, une version dit qu'existe ce qu'une autre dit ne pas exister, une autre version ne dit rien, ni dans un sens ni dans l'autre, au sujet de ce qu'une autre dit exister ou ne pas exister. Mais est-ce une raison pour affirmer qu'une version fait exister ce qu'elle dit exister ? Qu'une version reconnaisse l'existence de ce qu'une autre ne reconnaît pas comme existant, on l'accepte aisément. Mais qu'une version fasse exister ce dont elle reconnaît l'existence supposerait aussi que cette version prive d'existence ce qu'elle dit ne pas exister. Ne faut-il pas reculer devant cette conséquence d'une annihilation par une version de ce qui est dit ne pas exister ? N'est-ce pas accorder au langage, ou à tout autre système symbolique non linguistique, un pouvoir excessif, et quasi magique ?

3°) La réticence à l'égard de l'irréalisme de Goodman revient aussi à s'inquiéter de la sous-estimation de la différence objective entre les objets et leurs descriptions. Avec Elizabeth Anscombe, on peut dire que «s'il n'y avait pas eu d'être humains parlant des chevaux, cela ne constitue[r]ait pas la plus infime raison de dire que [les chevaux] n'auraient pas été des chevaux» [1981, 114]. Ce qui fait des chevaux des chevaux, c'est ce en tant que quoi ils existent, et non ce en tant que quoi ils sont décrits par la version dans laquelle on dit que les chevaux sont des équidés. Qu'il existe ou pas des chevaux est une chose ; que nous ne puissions savoir qu'il existe des chevaux que sous une description de certains objets en tant que chevaux en est une autre. Nous ne pouvons effectivement connaître les choses que sous une certaine description. Mais en quoi cela impliquerait-il que l'existence de ces choses en tant que choses qu'elles sont soit fonction de la description qu'on en fait en tant que chose-ainsi, et même qu'elles ne sont ce qu'elles sont qu'en fonction de la description qu'on en fait en tant que chose-ainsi ?

Certes, quand nous faisons une version, nous n'avons pas à notre disposition le critère métaphysique de l'adéquation à un monde tout fait, le critère de la correspondance. Cela entraîne inévitablement la multiplication de versions correctes, qui ne disent pas toutes la même chose au sujet de ce qui existe, qui même ne disent pas toutes exister la même chose. Ces multiples versions répondent vraisemblablement à des exigences pragmatiques. Elles ont des mérites cognitifs divers. Mais aucune ne fait les choses dont on parle.

On ne peut donc s'empêcher de penser que l'irréalisme goodmanien n'est peut-être pas une issue de secours permettant d'échapper au clivage métaphysique entre réalisme et idéalisme. L'irréaliste patauge, avec le réaliste et l'idéaliste, dans le même marécage philosophique. C'est pourquoi si Goodman a heureusement insisté sur la pluralité des versions correctes, sur le rôle que jouent nos instruments sémantiques dans la saisie des caractéristiques de la réalité, il est difficile d'accepter la thèse de la pluralité actuelle des mondes, même quand on est acquis à bien des aspects de sa philosophie.

4. Projectibilité et irréalisme

Dans "La nouvelle énigme de l'induction" [Goodman 1979], Goodman montre qu'un prédicat comme "vleu" n'est pas projectible parce qu'il n'est pas implanté. Tout le problème est alors de savoir ce que veut dire, dans la phrase précédente, "parce que". A suivre Ian Hacking, «l'implantation n'est pas une raison pour projeter un prédicat. Elle ne justifie pas l'utilisation d'un prédicat» [1994, 202 / trad. fr., 31]. Il faudrait alors comprendre le "parce que" de façon strictement extensionnelle : si un prédicat n'est pas projectible, alors il n'est pas implanté. Selon Hacking, Goodman ne va pas plus loin [1994, 206 / trad. fr., 101].

Hacking examine cependant des théories qui vont plus loin. Une théorie ethnographique dit que nous sommes incapables de projeter un prédicat comme "vleu" ; aucun être humain ne le fait, nulle part. Une théorie cognitive dit que cette incapacité est sans doute neurologique. Une théorie traductionnelle fait remarquer qu'une langue contenant des prédicats comme "vleu" ne pourrait pas être traduite en français (en anglais, ou dans une langue vernaculaire quelconque). Une théorie transcendantale dit que «la question de savoir si "vleu" est projectible présuppose des croyances au sujet de la nature et de ses lois, croyances incompatibles avec la projection de "vleu"» [1994, 207 / trad. fr., 101]. C'est sans conviction que Hacking expose ces théories. Elles prétendent justifier l'implantation des prédicats que nous utilisons. Dès lors, elles tendent à justifier la non projectibilité de "vleu" par l'impossibilité de justifier son implantation. Rien de tout cela n'a jamais tenté Goodman. Pourquoi ?

Une des principales caractéristiques de la philosophie de Goodman, c'est certainement sa parcimonie, comme le dit Catherine Elgin⁹. Mais c'est aussi son laconisme. En 1953, il a proposé son énigme. Depuis les philosophes s'interrogent sur les solutions qu'on peut lui apporter [Voir Stalker 1994]. On peut se demander si

⁹ Lors de ce même colloque.

Goodman a jamais considéré qu'il y a la moindre possibilité d'y apporter quelque solution que ce soit. Ne s'agissait-il pas plutôt de suggérer le renoncement à toute solution ? Le dernier mot est l'implantation d'une hypothèse supportée, non violée, non exhaustive, et telle que toutes les hypothèses qui entrent en conflit avec elle sont surpassées, c'est-à-dire moins bien implantées [Goodman/Scheffler/Schwartz 1970]. Cela ne répond nullement à la question de savoir pourquoi l'implantation peut jouer un tel rôle, simplement parce que cela ne prétend nullement justifier l'implantation. Comme le dit Hacking, «l'implantation n'est pas une raison pour utiliser un prédicat» [1994, 202 / trad. fr., 31].

Quand vous exposez l'énigme de l'induction à des étudiants, vous leur précisez que Goodman dit simplement que "vleu" n'est pas projectible parce qu'il n'est pas implanté, et rien de plus. Si vous n'expliquez pas pourquoi un prédicat est implanté, ils considèrent que vous les laissez tomber en plein désarroi épistémologique. Ils attendent une solution du genre de celles que Hacking évoque. De l'ethnologie, des sciences cognitives, une philosophie de la traduction ou un argument transcendantal fera leur bonheur, mais pas le refus de dire quoi que ce soit d'autres que les formules alambiquées au sujet de l'implantation relative des hypothèses conflictuelles, les formules qu'on trouve à la fin de *Faits, fictions et prédictions*. Ces formules ne rendent nullement compte de notre intuition que si "vleu" est un prédicat qui ne marche pas, c'est parce que rien n'est vleu, et non pas parce que vleu n'est pas implanté¹⁰. L'implantation relative dit pourquoi on peut préférer une hypothèse projectible à une autre ; elle ne dit pas pourquoi celle qui est préférable est implantée. On pourrait simplement constater l'implantation d'un prédicat, et décrire ce qui fait qu'on le préfère à d'autres possibles, mais on ne pourrait pas justifier ontologiquement le recours à un tel prédicat.

Vouloir une réponse à la question de savoir pourquoi certains prédicats, ceux que nous utilisons, sont implantés, est-ce trop demander ? A défaut d'une explication absolue, ne pourrait-on pas proposer une inférence à la meilleure explication ? Certes, toute tentative en ce sens risque de conduire à dissocier version et monde. Nous pourrions être conduits à penser que si certains prédicats sont meilleurs que d'autres, ce n'est pas relativement à d'autres prédicats, moins bien implantés, mais en eux-mêmes, du fait donc de leur correspondance avec quelque chose d'indépendant. La projectibilité

¹⁰ On peut objecter que cette intuition est fausse puisque tout ce qui vert (et examiné avant t) est, de ce seul fait, vleu. Mais l'intuition en question ne porte pas là-dessus ; elle concerne la raison pour laquelle vleu ne marche pas, i.e. celle pour laquelle *il n'est pas implanté*.

ne serait plus simplement relative. Elle serait garantie par un ajustement à quelque chose d'extérieur à la version dans laquelle le prédicat est utilisé. Il y aurait des prédicats justifiés, ceux qui correspondent à des espèces authentiques¹¹.

A la fin de *Faits, fictions et prédictions*, Goodman dit la chose suivante :

La façon dont nous avons traité la projectibilité ouvre de nouvelles avenues. Nous disposons peut-être maintenant d'un outil nous permettant de distinguer entre les espèces "authentiques" et les espèces "artificielles", ou entre celles qui sont plus ou moins authentiques, rendant ainsi possible l'interprétation d'énoncés ordinaires affirmant que certaines choses sont ou non de la même espèce, ou qu'elles sont plus ou moins apparentées [1979, 122-123 / trad. fr., 126].

Certes Goodman ne dit pas que certaines espèces sont naturelles, mais authentiques (*genuine*). Mais qu'est-ce que peut bien être une espèce authentique si version et monde sont inséparables ? Comment une version fait-elle des espèces *authentiques* ? Qu'est-ce que cela pourrait vouloir dire d'être *authentiquement* de la même espèce si les espèces ne sont que des prédicats dans une version et ne correspondent à rien dans des choses indépendantes des versions ? Si un prédicat bien implanté est aussi un prédicat *spécifique*, comme le suggère plus loin le texte de Goodman, si le prédicat spécifique est *authentique*, comment peut-il encore être uniquement versionnel, c'est-à-dire nominal, pour parler comme Locke ?

Le problème pourrait être élaboré de façon encore plus générale : comment serait-il possible que nos meilleurs prédicats ne soient pas aussi les bons prédicats ? Pourraient-ils être épistémiquement satisfaisants, jouer le rôle qu'ils jouent dans toutes nos opérations cognitives, et même simplement dans notre vie quotidienne, dans nos activités scientifiques, etc., s'ils n'étaient pas aussi ontologiquement satisfaisants ? Goodman semble penser que oui. Ce pourrait bien être le cas. Il me semble pourtant beaucoup plus vraisemblable de penser que non, que ce ne peut pas être le cas. L'usage que nous faisons des prédicats qui marchent s'explique beaucoup mieux si nous ne partons pas de la thèse (rortienne) du monde bien perdu¹².

On peut remarquer que dans *Manière de faire des mondes*, Goodman ne parle plus d'espèces authentiques, mais d'espèces pertinentes. Il dit :

¹¹ Je tiens à préciser que la solution proposée par Scheffler est différente de celle qui est proposée ici, voir [Scheffler 1963, III, 10 / trad. fr., II, 10]

¹² Voir la façon dont A. Plantinga [1993, chap. 12] pose, à propos du naturalisme, un problème tout à fait similaire à celui que j'évoque.

Nous avons vu que la correction de la catégorisation, laquelle entre dans la plupart des autres variétés de correction, est plutôt une affaire d'ajustement avec la pratique ; sans l'organisation, la sélection des espèces pertinentes, effectuée par une tradition évolutive, il n'y a ni correction ni incorrection de la catégorisation, ni validité ni invalidité de l'inférence inductive, ni échantillonnage bon ou mauvais, ni uniformité ou disparité parmi les échantillons [1978, 139-139 / trad. fr., 174].

Cela signifie-t-il que l'irréalisme de Goodman s'est nettement accentué de *Faits, fictions et prédictions* à *Manières de faire des mondes* ? Quoi qu'il en soit de la réponse à cette question, on peut se demander si Goodman n'a pas cherché dans *Manières de faire des mondes* à régler de façon simple et automatique un problème que dans *Faits, fictions et prédictions*, il jugeait purement spéculatif [1979, 123 / trad. fr., 127]. Il suffirait de renoncer à l'idée d'espèces *authentiques*, au profit de celle d'espèces *pertinentes*. Or, si l'authenticité est unique, et engage donc à une forme de réalisme, même modéré, la pertinence est multiple, et autorise une pluralité de mondes actuels, des espèces multiples dans des versions correctes et incompatibles. Ce qui me semble douteux, c'est que l'irréalisme soit une conséquence nécessaire de la nouvelle énigme de l'induction, qu'il ne soit pas simplement une hypothèse philosophique qui tend à fournir une *solution* à cette énigme, une solution en soi discutable.

"L'énigme de l'induction" conduisait au constat que la projectibilité ne s'explique pas, elle se constate. Il fallait alors une hypothèse philosophique pour aller au-delà du constat, même si Goodman n'a pas toujours été enclin à aller au-delà. Si vous voulez trouver une solution à la nouvelle énigme de l'induction, vous pouvez vous tourner vers les solutions suggérées par Hacking, ou celle de la théorie aristotélicienne de la substance, qu'Hacking n'évoque même pas, et vraisemblablement d'autres encore [Voir Plantinga 1993, chap. 7]. Enfin, vous pouvez vous tourner vers une autre solution : celle de l'irréalisme. Mais ce n'est pas moins une hypothèse philosophique supplémentaire, et même, me semble-t-il, une thèse métaphysique : celle de la nature versionnelle du monde. Cette thèse s'oppose au sens commun¹³ et à ce que disent les philosophes réalistes, comme Aristote pour le premier de tous. Ils auraient l'illusion — qui à mon sens n'en est nullement une — que les objets ne sont pas seulement faits par la version qu'on en a. Ainsi, Goodman propose lui aussi une solution à l'énigme de l'induction. Avec l'irréalisme, il est loin de se contenter du simple constat de la projectibilité.

¹³ Goodman dit qu'il «ne partage pas l'affection de Putnam pour le sens commun» [1996b, 206].

Les vieux fantômes métaphysiques hantent toujours les édifices philosophiques, même les plus modernes. Goodman tend à présenter l'irréalisme comme «au-delà» des positions métaphysiques classiques, comme les dépassant¹⁴. Il ne faudrait pas juger l'irréalisme en termes des autres positions métaphysiques, le réalisme ou l'idéalisme. Mais pourquoi pas ? L'irréalisme est une manière de répondre à la question de savoir pourquoi la projectibilité est principalement, même si elle n'est pas uniquement, une affaire d'implantation d'un prédicat. C'est une manière de donner un sens au "parce que" dans la formule "Si 'vleu' n'est pas projectible, c'est parce qu'il n'est pas implanté". On dit alors que c'est une affaire de version, mais qu'il n'y a aucune nécessité ontologique à chercher derrière l'implantation d'un prédicat, car dans une autre version un prédicat comme "vleu" pourrait être implanté. Si on conçoit la thèse de Goodman dans *Manières de faire des mondes* comme une forme de réponse aux interrogations qui apparaissent dans "La nouvelle énigme de l'induction", et comme autre chose qu'une géniale spéculation sur la structure des apparences, alors l'irréalisme devient, malgré les dénégations, une position métaphysique particulière. Je soupçonne qu'il s'agit d'une forme très sophistiquée, et diablement subtile, d'idéalisme.

L'idéalisme métaphysique est la position philosophique selon laquelle les objets réels constituant le "monde extérieur" ne sont pas indépendants des esprits connaissants. Leur existence est corrélatrice d'opérations mentales. La position est différente si on dit que la réalité est corrélatrice des versions correctes, et donc qu'il y a des multiples mondes actuels. Mais c'est peut-être une différence d'idéalisme, pas une différence par rapport à l'idéalisme. Que les versions ne soient pas des idées, qu'elles ne soient pas mentales, ne change pas radicalement la teneur métaphysique de cette position¹⁵.

¹⁴ C'est le titre donné à la partie VI de [McCormick 1996] qui ne contient que [Goodman 1996b].

¹⁵ Il est clair que l'idéalisme n'est pas une maladie honteuse. Simplement Goodman prétend ne pas être soupçonnable d'idéalisme. C'est cela qui est discutable. Cometti [1997, 50-53] défend aussi Goodman contre l'"accusation" d'idéalisme. Il dit que Goodman laisse dans l'ombre «la nature des rapports qui associent les versions du monde à toute extériorité, pas seulement celle du monde ou du réel présumé, mais des contextes auxquels elles sont adossées, même s'ils sont aussi investis par le langage et par d'autres versions» [p. 52]. Goodman ne voudrait pas se laisser entraîner vers des problématiques dont il doute vraisemblablement de la pertinence. Mais, en ces matières, peut-on résister par la seule volonté à l'inertie de votre thèse quand elle vous entraîne, malgré vous, là où vous ne souhaitiez pas aller ? (On peut se demander si l'idéalisme ne consiste pas justement à croire cela : il serait possible de décider des conséquences des thèses qu'on soutient, elles seraient à notre disposition, on pourrait décider que telle conséquence ne doit pas être tirée, qu'on peut ne pas se prononcer sur elle, etc.)

5. L'ontologie est-elle évanescence ?

J'ai présenté deux réticences à l'égard de l'irréalisme de Goodman. La première consiste à s'interroger sur le statut de l'existence dans la thèse irréaliste. La seconde consiste à se demander si l'irréalisme n'est pas une interprétation idéaliste de l'énigme de l'induction. Ces deux réticences ne signifient *nullement* que j'aurais des doutes sur l'importance de la philosophie de Goodman¹⁶. C'est cela que je veux finalement expliquer.

A la fin de *Reconceptions en philosophie*, Goodman (avec Elgin) considère que sa philosophie a trois phases. La première est la reconnaissance du rôle des systèmes symboliques dans toutes les activités cognitives, incluant les arts, les sciences, la philosophie, etc. La seconde considère que «les symboles ne sont pas de simples procédés pour décrire les objets, les événements, un monde en attente d'être découvert, mais qu'il entrent dans la constitution de ce à quoi ils réfèrent» [1988, 164 / trad. fr., 175]. La troisième est la recherche de conceptions philosophiques alternatives pour rendre compte de ce que la deuxième phase suppose de reconceptions en philosophie. Goodman et Elgin ajoutent : «Notons cependant que la troisième phase dont il s'agit ici n'exige pas que l'on souscrive à toutes les conceptions qui ont été présentées dans les deux phases précédentes» [1988, 164 / trad. fr., 176]. On pourrait ainsi, comme c'est mon cas, souscrire avec enthousiasme à la théorie des symboles proposée dans *Langages de l'art* sans pour autant être vraiment convaincu par l'irréalisme. Qu'il faille renoncer à l'idée d'un monde tout fait en attente d'une représentation garantie par quelques justifications épistémologiques, je l'accorde. Que cela conduise dès lors à renoncer à toute forme de réalisme, d'indépendance métaphysique du monde à l'égard des versions, j'en doute.

Goodman rejette le réalisme en disant non pas seulement que l'ontologie est relative, comme le dit Quine, mais qu'elle est évanescence [1984, 33]. La pluralité actuelle des mondes signifierait que l'existence d'objets indépendants de nous serait une sorte d'illusion. Pour Goodman, il faut laisser l'idée d'un monde sous-jacent, privé de toute version, à ceux qui l'aiment [1978, 4 / trad. fr., 12]. Mais qui aime un tel monde ? Personne, je crois. Qui a jamais sérieusement dit que le monde existe indépendamment de nous ? Et même ceux qui l'ont dit, ne voulaient-ils pas dire plutôt que ce qui existe indépendamment de nous, ce sont des objets. Et, de tous ces objets, nous disons qu'ils composent le monde où ils sont et où nous sommes. Nous parlons des choses de ce monde, et

¹⁶ On peut s'en rendre compte dans [Pouivet 1996], entre autres.

jamais du monde dans lequel il y a ces choses. Scheffler remarque que le terme "monde" n'est jamais défini par Goodman [1977, 187]. On peut se demander finalement si l'idée d'une pluralité actuelle de mondes ne résulte pas d'une surestimation de la clarté intrinsèque de ce terme.

Quand avons-nous jamais affaire à un monde ? L'idée même de comparer des mondes entre eux, a-t-elle seulement un sens ? Les difficultés auxquelles on se heurte dans la lecture de *Manières de faire des mondes* ne résultent-elles pas, au moins en partie, des antinomies auxquelles la notion même de "monde" conduit quasi inévitablement du seul fait qu'elle suppose une saisie de la totalité du réel comme tel ? On en revient, encore et toujours, à ce qui n'est donc pas de simples vieilleries métaphysiques, les antinomies kantienne. Cela vaut sans doute mieux que de suggérer, comme Quine, que toute cette affaire de mondes multiples dans laquelle Goodman s'est embarqué n'est peut-être rien d'autre qu'une «métaphore ténue» [Quine 1971, 98]. C'est du reste d'une sévérité nettement moindre que le jugement de Quine.

Si j'ai pu donner l'impression dans cette communication d'adopter une position très critique à l'égard de la philosophie de Goodman, l'impression est partiellement fautive. Ce que j'ai dit ne concerne que l'irréalisme. Et surtout, que cette philosophie reconduise à des questions métaphysiques, bien loin de m'apparaître négatif, me semble être le meilleur signe de son intérêt. On ne sait vraiment ce à quoi l'on croit, que lorsqu'on vous le conteste. Pour s'apercevoir combien on est resté métaphysicien, attaché à de vieilles idées dont finalement on s'aperçoit qu'on ne peut se défaire, qu'on y tient en quelque sorte, il faut que quelqu'un vous provoque en disant à peu près ce que Goodman dit : que l'ontologie est évanescence, par exemple. On s'aperçoit mieux alors que, décidément, l'ontologie n'est pas évanescence.

On sait combien Goodman en appelle à des reconceptions en philosophie. Il me semble que les reconceptions peuvent aussi aller dans un sens peut-être inattendu, et que certains jugeront régressifs. Les reconceptions ne consistent pas alors à comprendre autrement ce qu'on comprenait déjà, mais parfois aussi à comprendre à nouveau ce qu'on ne comprenait plus¹⁷ : une forme, modérée mais décidée, de réalisme.

¹⁷ Pour l'application de ce slogan par une reconception wittgensteinienne de saint Thomas d'Aquin, je me permets de renvoyer à [Pouivet 1997a].

Bibliographie

Anscombe, Elizabeth M.

1981 *Collected Papers, I, From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford : Blackwell.

Cometti, Jean-Pierre

1997 *Le philosophe et la poule de Kircher*, Paris : Éd. de l'éclat.

Engel, Pascal

1989 *La norme du vrai*, Paris : Gallimard.

Goodman, Nelson

1977 *The Structure of Appearance*, Dordrecht : D. Reidel, 3rd. ed.

1979 *Fact, fiction and forecast*, Hassocks : The Harvester Press ; *Faits, fictions et prédictions*, trad. fr. M. Abran et alii, Paris : Éditions de Minuit, 1984.

1978 *Ways of Worldmaking*, Indianapolis : Hackett ; *Manières de faire des mondes*, trad. fr. M.-D. Popelard, Éd. J. Chambon, 1992.

1984 *Of Mind and Other Matters*, Cambridge Mass : Harvard University Press.

1996a On some Wordly Worries, in [McCormick 1996] ; Quelques tracas mondains, trad. fr. R. Pouivet, in [Pouivet 1992].

1996b Comments, in [McCormick 1996].

Goodman, Nelson & Elgin, Catherine Z.

1988 *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, London : Routledge ; *Reconceptions en philosophie*, trad. fr. J.-P. Cometti & R. Pouivet, Paris : Presses Universitaires de France, 1994.

Goodman Nelson, Scheffler Israël & Schwartz Robert

1970 An Improvement in the Theory of Projectibility, *Journal of Philosophy* 67, sept.

Haack, Susan

1978 *Philosophy of Logics*, Cambridge : Cambridge University Press.

Hacking, Ian

1994 Entrenchment, in [Stalker 1994] (Cet article contient différents passages d'un ouvrage publié en français sous le titre *Le plus pur nominalisme*, trad. fr., R. Pouivet, Paris : Éditions de l'éclat, 1993).

Lewis, Clarence Irving

1970 *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*, ed. by J.D. Goheen & J.L. Mothershead, Jr., Stanford : Stanford University Press.

Nadeau, Robert

1993 La pluralité des mondes, *Revue Internationale de Philosophie*, n°2-3.

McCormick, Peter J.

1994 *Starmaking: Realism, Anti-Realism, and Irrealism*, Cambridge Mass : MIT Press.

Plantinga, Alvin

- 1993 *Warrant and Proper Function*, New York : Oxford University Press.

Pouivet, Roger

- 1992 (dir.), *Lire Goodman*, Paris : Édition de l'éclat.
1995 Conventuality and Reflective Equilibrium (On Poincaré and Goodman), K. Zamaria (r.), *O Nauce i Filozofii Nauki*, Poznan : Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
1996 *Esthétique et logique*, Liège : Mardaga.
1997a *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris : Presses Universitaires de France.
1997b Goodman dans les années 30: reconstruire l'*Aufbau*, in F. Nef & D. Vernant (dir.), *Le formalisme dans les années 30*, Paris : Vrin, à paraître.

Putnam, Hilary

- 1996 Irrealism and Deconstruction, in [McCormick 1996].

Quine, Willard von Orman

- 1969 *Ontological Relativity and other Essays*, New York : Columbia University Press ; *Relativité de l'ontologie et autres essais*, trad. fr. J. Largeault, Paris : Aubier Montaigne, 1977.

Scheffler, Israël

- 1963 *The Anatomy of Inquiry*, New York : A.A. Knopf Inc. ; *Anatomie de la science*, trad. fr. des parties I et III par P. Thuillier, Paris : Éditions du Seuil, 1966.
1997 *Symbolic Worlds*, New York : Cambridge University Press.

Stalker, Douglas

- 1994 *Grue, The New Riddle of Induction*, Chicago : Open Court.