

Vérité, croyance et connaissance : propos d'un béotien dogmatique

A paraître in A. Wald Lasowski, dir. *Pensées pour le XXI ème siècle*, Paris Fayard 2008

« Quoi qu'il en soit, la connaissance dont j'ai soutenu dans ce livre qu'elle échappe aux griffes sceptiques est une connaissance propositionnelle, un savoir que, et non pas une connaissance pratique, même si ce n'est pas, comme j'ai essayé de le montrer au sujet de la perception, une connaissance entièrement conceptuelle. La justification dogmatique anti-sceptique ne repose pas sur un ensemble d'actions, de pratiques [...]. Elle repose sur des propositions vraies. »

VA SAVOIR !

Aliocha Wald Lasowski : *Y a-t-il une « vériphobie contemporaine », une peur et un rejet de la vérité dans la pensée ? Pourquoi au contraire les valeurs de vérité ont-elles un rôle si important à vos yeux, au point de proposer une éthique de la vérité ?*

Pascal Engel : Oui, on peut bien parler de peur de la vérité et de peur de la connaissance. C'est une question qui se pose à divers niveaux. Il faut d'abord rappeler le contexte français . J'appartiens à une génération nourrie par les penseurs nietzschéens ou heideggériens. Ils jugeaient qu'il n'était pas important de s'occuper de la notion de vérité. Est-ce que la vérité est une forme de correspondance au sens classique? Est-elle une forme de cohérence ou une autre chose ? On ne se contentait de dire que la vérité était « dévoilement » au sens de Heidegger, et le reste prenait soin de lui-même. La question de la vérité était ramenée au problème de la *volonté* de vérité, du désir de vérité et de savoir, et pour Foucault et Deleuze le problème était celui de la « subjectivation de la vérité » : comment la vérité peut-elle devenir une valeur et comment la vérité peut-elle être l'objet d'une volonté ? Leur objectif était de montrer finalement que toute enquête métaphysique ou théorique sur la vérité n'avait aucun intérêt. Le mieux à faire était une généalogie, destinée à ruiner la notion. J'ai été amené à réagir face à ces pensées. J'avais l'impression qu'il y avait une espèce de contradiction chez mes inspirateurs . Je ne comprenais pas bien pourquoi d'un côté ils nous expliquaient qu'il n'y avait pas de notion plus misérablement métaphysique que celle de vérité et en même temps pourquoi, lorsqu'ils avaient à s'adapter à des problèmes politiques ou sociaux, ils défendaient la vérité à la

manière classique, à la Zola. Quel était l'objet de leurs critiques ? J'avais une certaine sympathie pour les groupes gauchistes, qui demandaient la vérité pour le peuple. Alors pourquoi ces intellectuels représentaient-ils à la fois une défense de la justice et de la vérité — proclamations pour nous dire que ce que l'on disait à propos de la Chine était faux , ou pour nous expliquer que le gouvernement mentait — si cela n'avait aucun intérêt de parler de vérité, en philosophie en particulier? Je me suis progressivement aperçu que, contrairement à ce que disaient ces philosophes, qu' il y avait quelque chose comme un ordre objectif, comme une rectitude du discours indépendante des intérêts, des situations, des effets de pouvoir, des fonctions de dénonciation qui rendaient selon eux la vérité relative.

A. W. L. : L'époque était aussi celle des structuralistes, pour qui l'enjeu était de comprendre comment des jugements de valeur sont possibles, en faisant voir d'où ils viennent, comment ils se relient à l'expérience tout en la dépassant, et en quoi consiste leur objectivité...

P. E. : Je n'ai jamais eu tellement l'impression que les structuralistes posaient ce type de question méta-éthique, même s'ils avaient sûrement une conception subjectiviste des valeurs. Face à la question des structures, j'étais plutôt un étudiant de philosophie classique, ma grande influence était Martial Guéroult qui défendait la thèse selon laquelle chaque auteur avait une vérité interne à son système qui était vraie pour le système, relativement à la structure, et qu'il n'y avait pas lieu de se poser un problème quelconque de l'objectivité et de la vérité des thèses en questions. Autrement dit, on pouvait se demander ce que c'était la substance chez Spinoza ou chez Descartes, mais seulement à l'intérieur de Spinoza et Descartes. On n'avait pas le droit de demander si finalement Descartes avait une meilleure conception de la substance que Spinoza ..

J'étais élève de classe préparatoire, dans laquelle la plupart des professeurs défendent la conception officielle de la philosophie en France, qui dérive d'Alain et d'après laquelle tous les philosophes ont en un sens raison. Les thèses qu'ils défendent sur l'âme, le corps, l'ontologie, la morale ou la religion, les mettent finalement tous d'accord. Je me suis mis à lire Bertrand Russell notamment *Les Problèmes de la philosophie* (1910) dans lequel j'ai découvert que l'on pouvait parler de façon limpide de thèses en philosophie : faire de la philosophie au premier degré était possible. La philosophie n'était pas donc condamnée à être une entreprise d'éternel ressassement et de déconstruction de pensées faites. Ce fut pour moi une libération. Russell lui-même raconte que, quand il s'est détaché de l'hégélianisme, il a pu enfin dire que l'herbe est verte et la neige est blanche. Du coup je n'ai cessé de me demander en quel sens il est vrai que la neige est blanche .

A. W. L. : *Vous réagissiez à la tendance de l'époque qui était de dire qu'il n'y a que des régimes de vérité, variés, dans des contextes donnés : tout discours qui contesterait, au nom d'une meilleure forme de validation, la prétention d'un autre, ne serait lui-même encore qu'un autre récit, tout aussi « valable », mais tout aussi arbitraire...*

P. E. : C'est en effet, en voulant me détacher du relativisme contemporain dont Foucault était l'incarnation que je me suis intéressé au fur et à mesure à la notion de vérité pour elle-même, à partir de la logique et de la philosophie du langage..

La philosophie analytique du langage au XXe siècle ne cesse de se poser les questions du genre : qu'est-ce qui fait qu'une assertion ou un énoncé soit vrai ou faux ? Dans quelle condition est-il vrai ou faux ? Quelle est la relation entre le sens et la vérité, entre le sens et les conditions de vérité ? Et donc une théorie de la vérité me paraissait être en quelque sorte au centre de ce type d'interrogations. Cela m'a conduit aux philosophes qui, comme Frege et Davidson défendent l'idée que la sémantique, la théorie de la signification doit être véritéconditionnelle, c'est-à-dire que le sens doit pouvoir être expliqué en termes des conditions de vérité. La sémantique de Kripke et le programme de sémantique de Davidson correspondent à mes premiers travaux philosophiques.

Je me suis aussi rendu compte qu'on ne pouvait pas poser ces questions exclusivement sur le plan sémantique. Mon problème était : est-ce qu'une théorie de la vérité est neutre, métaphysiquement parlant ? Une théorie de la vérité purement sémantique évite de s'engager sur un certain nombre de questions : quelles entités sont les porteurs de vérité ? De quoi les vérités sont-elles des vérités ? Est-ce que les vérités portent sur des objets, des faits ou des états de choses ? La philosophie classique et traditionnelle dit que la vérité est l'adéquation de l'intellect avec la chose. Je me suis rendu compte aussi qu'on ne pouvait pas ne pas avoir une théorie du jugement, et aussi une certaine conception de l'esprit. Finalement je suis revenu au point de départ, sur la valeur de la vérité. J'ai refait le parcours intégralement. Finalement, j'en reviens aux vieilles questions nietzschéennes portant sur la valeur de vérité, mais avec une différence immense : l'idée n'est plus de faire une généalogie déconstructrice de la notion de vérité, mais de justifier la valeur de la vérité, pas comme une valeur morale, contrairement à ce disait Nietzsche, mais comme une valeur cognitive. Je suis engagé à présent dans une tentative pour comprendre comment la valeur de vérité peut être une valeur épistémique de la connaissance ; je pose à nouveaux frais le problème de la valeur de la vérité ; par là je retrouve certains problèmes d'éthique de la vérité, de la connaissance ou de la croyance.

A. W. L. : *Comment poser le problème de la vérité ?*

P. E. : On ne peut pas se poser le problème de la vérité sans en même temps se poser le problème de savoir comment on connaît la vérité, ce qui ne veut pas dire que la vérité se réduise à la connaissance que l'on en a, ce qui serait une conception idéaliste. Je défends une position réaliste sur la vérité, avec quelques nuances. Progressivement mes travaux sont passés de problèmes portant sur la signification et la philosophie du langage à des problèmes portant sur la nature de l'esprit ; puis je me suis rendu compte que le cadre général dans lequel mes investigations se faisaient était celui finalement de la philosophie de la connaissance. J'ai renoncé en ce sens à une certaine conception de la philosophie analytique, celle qui dit : mettez de côté la métaphysique et les problèmes de théorie de la connaissance et concentrez-vous exclusivement sur la philosophie du langage..

En, philosophie de la connaissance, comme pour n'importe quel problème de philosophie, il y a un certain nombre de positions initiales à examiner.. Je défends une position anti-sceptique, ce qui implique de mesurer la force du scepticisme. Souvent, ou bien le scepticisme est acquis d'avance et la connaissance n'existe pas. Ou bien on adopte une position relativiste. Mais on ne mesure pas la force du défi qui consiste à essayer d'analyser les différentes sortes d'*arguments* sceptiques. Pour contrer le sceptique, il faut des arguments. On ne peut pas se contenter de ricaner, comme Calliclès ou d'adopter le scepticisme patelin de nos contemporains (« la vérité ? bof ! »). Je considère que le sceptique est un personnage sérieux. Peut-être que je me trompe de cible, peut-être que je ferais mieux de mettre les mains dans les poches, de partir en sifflant et ne pas m'occuper de lui ! Mais je pense qu'il y a des arguments sceptiques.

A. W. L. : *Défendre la vérité et répondre aux arguments sceptiques, n'est-ce pas renouer avec la tradition de la philosophie du sens commun qui, d'Aristote à Moore, en passant par la philosophie politique ou le XVIIIe siècle qui réagit contre l'empirisme cartésien [voulez vous dire que Descartes est empiriste ?], développe un anti-scepticisme de principe ?*

P. E. : Certains penseurs au XVIIIème siècle, ont réagi à ce qu'on appelle « la voie des idées », et à la thèse selon laquelle si vous avez des idées qui s'interposent entre vous et le monde alors ce dernier est à jamais inaccessible. Ces philosophes, comme le Père Buffier , Thomas Reid et dans une large mesure, comme l'a montré Claudine Tiercelin dans son livre sur le scepticisme (*Le doute en question*, 2005), le pragmatisme de C.S. Peirce, ont défendu cette conception du sens commun. Je suis parti pour ma part de George Edward Moore, qui a repris cette tradition au sein de la philosophie analytique.

Faut-il adhérer de façon dogmatique à la philosophie du sens commun ? Quand je dis que je suis un béotien dogmatique, c'est ironique. Il ne suffit pas d'affirmer le sens commun, il faut des arguments, que j'ai essayé de dégager dans *Va Savoir*, du type : est-ce que pour savoir on a besoin de savoir que l'on sait ? Le scepticisme commence par accepter l'idée que savoir, c'est savoir que l'on sait : « Savez-vous vraiment ce que vous croyez savoir ? » interroge -t-il. Mais si on refuse cette thèse, son argument ne vaut pas. Il suppose que le raisonnement qu'on fait à propos de l'existence du monde extérieur applique une inférence, du type « Si je sais que je ne suis pas trompé par un malin génie, alors je ne sais pas ceci ou cela. » Une partie de ma réponse au sceptique implique de développer la notion d'« autorisation épistémique » ou de *justification prima facie* qui autorise à croire des propositions, mais sans pour autant constituer des données à partir desquelles on puisse inférer ces propositions, ni constituer des fondements absolus. Autrement dit, je défends deux choses : il y a une forme de savoir qui n'est ni inférentielle ni interne au sujet ; il y a des justifications non-inférentielles de prime abord sur lesquelles on peut baser une forme de savoir *a priori*..

A. W. L. : *Mais le sceptique lui-même ne présuppose-t-il pas certaines conceptions de la connaissance qu'il partage avec le dogmatique, ou qu'il entend mimer chez ce dernier, en dépit de son souci de ne pas « dogmatiser » ?*

P. E. : Oui, effectivement. Le sceptique présuppose qu'il y a du vrai, tout comme le dogmatique, mais il doute qu'on l'atteigne. Il diffère en cela du relativiste, qui essaie de forger une notion hybride de vérité, celle de « vérité pour X ou pour Y ». J'entends au contraire affirmer la réalité de la connaissance : il y a des choses que l'on sait. En cela je rejoins la tradition qui affirme comme des vérités premières les certitudes du sens commun. Mais la position que je défends est un peu différente : c'est plutôt une forme de sens commun « critique ».

La situation du sceptique qui veut éviter les engagements du dogmatique est aussi celle des relativistes : ils veulent ne pas avoir l'air de se contredire et de revenir en sous main aux positions qu'ils prétendent avoir abandonnées. Mais je pense qu'ou bien ils reviennent en fait – comme Derrida qui ne cessa de dénoncer la tyrannie du logos et se retrouva finalement nous dire qu'il était un kantien de base – ou bien ils s'autoréfutent et préfèrent alors éluder- être ironiques, comme disait Rorty, ce qui revient, à mon sens, à la posture classique du pyrrhonien.

A. W. L. : *Le contextualisme épistémologique, dont Wittgenstein, Austin, Cavell et Charles Travis sont des représentants, ne fournit-il pas une solution simple et élégante au problème sceptique ?*

P. E. : Le contextualisme n'est pas seulement défendu par ces auteurs, mais aussi par des philosophes analytiques contemporains. C'est un relativisme tempéré ou gentil, qui porte sur les contenus des attributions de connaissance : une phrase est vraie pour X si elle est énoncée par X, dans un contexte où on lui attribue une connaissance. Il n'y a pas de réponse globale à la question « Que sait-on ? », puisque les attributions de connaissance sont vraies dans un contexte et fausses dans un autre. Je défends au contraire une conception non-contextualiste du savoir.

Le contextualiste va vous dire que, quand vous êtes dans un séminaire de philosophie, le problème de savoir si vous avez deux mains, si un démon ne vous trompe pas, ou si vous êtes dans la Matrice a un sens, mais que quand vous êtes dans un contexte quotidien et qu'on vous demande « Avez-vous deux mains ? », la question n'a plus de sens. Il y a un contexte où je sais, et un autre contexte où je sais mais dans un sens beaucoup plus évanescent. Il est donc possible de soutenir « Je sais et je ne sais pas » sans contradiction. C'est une forme de scepticisme subtil et de relativisme.

A. W. L. : *La connaissance est-elle une croyance vraie, justifiée et fondée ? Faut-il diviser valeurs cognitives d'une part et normes pratiques de l'autre ?*

P. E. : J'essaye de fournir une théorie de la croyance dans une perspective qui ne soit ni strictement psychologique ni anthropologique. Mon angle d'attaque est conceptuel. La définition de la connaissance chez Platon est que la connaissance est « l'opinion vraie justifiée » ou « pourvue de raison ». Il est fondamental d'y trouver le concept de raison et de « justification ». Beaucoup de conceptions relativistes de la science considèrent que la connaissance est simplement la croyance vraie et laissent de côté la question de la justification. En réponse à cela, les philosophes analytiques essaient de fournir une théorie de la justification, qu'on appelle le « troisième facteur » : qu'est-ce qui fait qu'en plus de la vérité et de la croyance, on peut avoir de la connaissance ? Mais une théorie complète de la justification est difficile à obtenir..

La conception qui a ma faveur est une définition de la connaissance en termes de *sûreté* ou *sécurité*. Le principe de sécurité porte sur l'état de savoir ou de connaissance plutôt que sur les propositions qui en sont les objets. Proche de la fiabilité, la sécurité indique qu'il existe une certaine marge dans laquelle l'erreur est possible, mais où l'on ne cesse pas de connaître. Une croyance ne doit pas simplement être vraie, elle doit aussi sûre au sens où on n'aurait pas beaucoup de possibilités de se tromper. Si on peut exclure le plus possible les possibilités

d'erreurs. Pour que nos croyances soient sûres, il faut qu'il y ait un certain nombre de mécanismes fiables.

Je considère effectivement la connaissance comme une forme d'état mental. D'un point de vue naturaliste, c'est important de savoir ce que sont les états sur lesquels sont basés nos connaissances. Mais cela l'est plus encore pour la croyance, où la question est de savoir si elle est rationnelle ou irrationnelle. Il vaut mieux admettre, ou au moins tolérer, l'idée que nos croyances puissent être irrationnelles. Comment le sont-elles, et dans quelles circonstances ? Parfois, nous prenons nos désirs pour des réalités. Pour élaborer une théorie de la croyance, il faut savoir s'il y a une différence entre des raisons de croire et des raisons de vouloir croire et il faut explorer tout un champ cognitif large, sociologique et anthropologique.

A. W. L. : A quelle condition une croyance est-elle rationnelle ? Quels sont les facteurs qui peuvent influencer ou déterminer une croyance ?

P. E. : La réponse, à mon avis, est double. Il y a une différence fondamentale entre d'une part les raisons de croire, qui sont des raisons épistémiques, et d'autre part les raisons de vouloir croire, qui sont une espèce des raisons pratiques. Mais ça ne signifie pas pour autant que les raisons épistémiques puissent se réduire à des raisons pratiques. Si vous défendez cette conception vous souscrivez à une forme de pragmatisme.

La théorie de la croyance est plus complexe cependant, car il existe des possibilités d'envisager des raisons pratiques de croire. Ce n'est plus alors la croyance qui est concernée, mais d'autres attitudes, comme « l'acceptation » : on ne peut pas manipuler soi-même ses propres croyances et se donner des raisons de croire, mais il est parfaitement possible de prendre des attitudes par rapport à ses propres croyances. Le jugement, l'acceptation et l'hypothèse sont des actions qui font l'objet d'une délibération rationnelle : ces actes épistémiques peuvent être effectués en l'absence de bonnes raisons épistémiques de croire. Et là il y a comme une décision, une forme de raisonnement pratique que la tradition pragmatique appelle « l'enquête ». Il est tout à fait fécond de faire une théorie de ces changements de croyance qui peuvent dans certains cas ne pas être strictement théorique et avoir une dimension pratique : la croyance rationnelle se situe au niveau de la « métacroyance », c'est-à-dire de nos attitudes par rapport à nos croyances. Nos acceptations — accepter une hypothèse sans croire — sont ce que l'on peut appeler des « croyances pragmatiques » au sens de Kant, et il me semble donc essentiel qu'une théorie de la rationalité et de la connaissance tienne compte de cette dimension dynamique. Mais le niveau premier, c'est la connaissance comme état mental qui nous met en relation directement avec les choses. J'ai une conception réaliste mais j'accepte l'idée qu'il y ait un niveau supplémentaire et supérieur

dans lequel il y ait une cognition de deuxième degré, que l'on peut appeler « surcroyance ». Je tente dans un livre à venir de présenter une théorie globale de la « Croyance, métacroyance, surcroyance », pour reprendre le titre d'un article (*Philosophie cognitive*, J. Proust et E. Pacherie, éd. Ophrys, 2005) .

A. W. L. : *Le fait que la notion de sécurité soit associée à une notion modale, celle d'erreur possible, ne la rapproche-t-elle pas aussi de la notion de sensibilité de Nozick, ou de « vague », tout comme elle la rapprocherait apparemment de l'idée d'exclusion des alternatives pertinentes ?*

P. E. : La sécurité c'est l'idée qu'on sait quelque chose si on n'aurait pas pu aisément se tromper. Il pourrait y avoir des situations possibles très proches de la situation actuelle dans lesquelles les choses ne tourneraient pas de la manière appropriée. Mais il ne faut pas qu'il y ait trop de situations de ce genre.

Donc vous avez raison, cela introduit un certain « vague ». Prenons un exemple : je lâche mon sac poubelle dans le vide-ordure de mon appartement situé à un étage élevé. Je sais qu'il sera rapidement dans la poubelle au sous-sol. Mais que se passerait-il si, comme on le dit fort bien, « par impossible » il n'y tombait pas ? Cela se produirait s'il était d'une façon ou d'une autre bloqué dans le conduit, ce qui arrive, bien que très rarement (mes colocataires sont des gens civilisés qui ne déposent pas des sacs poubelle trop remplis dans le vide ordure). Ma croyance n'est pas sensible, et elle n'est pas basée sur un processus fiable, mais elle est néanmoins de la connaissance.

Donc, il peut y avoir de la connaissance inexacte. La connaissance n'est pas nécessairement exacte. Je sais *avec sécurité* que mon sac poubelle va tomber. Mais bien sûr il peut y avoir des mondes possibles dans lesquels mon sac ne tombera pas. Parce qu'il restera accroché par un clou par exemple qui est dans le conduit, etc. le savoir contient une marge d'approximation ou d'erreur variable. Une connaissance approchée, pour reprendre le terme de Bachelard, est possible : dans la science ou dans le sens commun, le savoir admet une certaine marge d'erreur, en fonction d'une marge de probabilité, sans revenir à une conception cartésienne de la certitude, dans laquelle on ne pourrait jamais être démenti.

A. W. L. : *Mais qu'est-ce qu'une croyance irrationnelle ?*

P. E. : Considérez l'exemple dans lequel on croit quelque chose, on a de bonnes raisons de le croire, et en même temps on croit qu'on ne devrait pas le croire. Le mari trompé croit que sa femme le trompe mais qu'en même temps il a également de bonnes raisons de se dire qu'il ne devrait pas croire cela et que les données dont il dispose ne sont pas suffisantes. En croyant que sa femme le

trompe, alors qu'il a de bonnes raisons de ne pas le croire et même juge qu'il ne devrait pas le croire, cette personne se dupe elle-même ou s'illusionne. Vous avez là un exemple de situation dans laquelle vous avez une surcroyance dans laquelle quelqu'un a pris une espèce de décision vis-à-vis de sa croyance de base, c'est un exemple de surcroyance irrationnelle.

Tous les exemples de surcroyance ne sont pas nécessairement irrationnels : il y a des situations dans lesquelles vous croyez quelque chose et puis, avec de très bonnes raisons, vous vous rendez compte qu'il pourrait être payant ou utile d'envisager une hypothèse qui elle, en revanche, n'est pas étayée par les faits. Autrement dit vous pouvez disposer d'une hypothèse et, par rapport à vos croyances initiales, avoir une surcroyance impliquant vos attitudes face à vos croyances futures. Et cette surcroyance est rationnelle car formée pour obtenir plus d'hypothèses. Cela fait partie d'une régulation pratique de l'enquête.

A. W. L. : Une hypothèse fausse peut-elle engendrer par elle-même plusieurs hypothèses fécondes voire vraies ?

P E : Bien entendu. Songez aux expériences de pensée : un modèle, une fiction, un raisonnement contrefactuel (« que se passerait-il si... ? »), que l'on fait, dans laquelle on suppose que certaines conditions sont réalisées et on essaye de voir ce qui en découlerait. L'expérience de pensée n'est pas tout à fait une croyance, c'est une fiction, une pseudo-croyance. Mais en allant plus loin, elle pourrait devenir un modèle. D'un côté, je défends une théorie de la connaissance de type moniste, dans laquelle la croyance vise le savoir, et il y a une seule valeur épistémique de la connaissance qui est la vérité. Je ne suis pas du tout pluraliste dans le champ du savoir : connaître est plus important que comprendre, par exemple. D'un autre côté, du point de vue descriptif, je suis pluraliste et je considère que les états épistémiques se hiérarchisent et que l'on doit en avoir une conception graduée.

A. W. L. : Si, comme le dit Frege, le mot « vrai » joue en logique le même rôle que le mot « bon » en éthique ou le mot « beau » en esthétique, toutes les normes se réduisent-elles à une norme pratique, une évaluation en somme de toute valeur ?

P. E. : Je n'ai pas cessé de soutenir contre la plupart des philosophes post-nietzschéens ou postmodernes que la vérité est une norme. Dire que c'est une norme ça ne signifie pas que c'est une norme sociale ou une norme parmi d'autres. Ce concept de norme est très ambigu. La vérité est une norme absolue dans une hiérarchie des normes. Le problème est de savoir en quel sens la vérité est normative. Quelqu'un qui a certaines croyances dans des domaines, n'a pas

face à son esprit une espèce de petit homoncule qui gouverne son esprit et lui dirait « Là, tu dois croire la vérité, là tu ne dois pas croire. » On assimile souvent une conception normative de la vérité à une conception dirigiste, pire, moraliste ! C'est idiot. Quand on parle de normes de la pensée, on ne brandit pas un martinet.

Le concept de croyance et le concept de connaissance ne se comprennent pas indépendamment de cette idée d'une norme de vérité. On ne peut pas comprendre ce que j'appelle le triangle conceptuel « Croyance, assertion et vérité » comme impliquant des notions indépendantes les unes des autres. Et toutes les tentatives pour essayer de les comprendre indépendamment sont vouées à l'échec. Prenez, par exemple, un auteur comme Richard Rorty, qui est un relativiste pur et dur, qui entend donner une conception de l'assertion indépendante de la notion de vérité, et essaye de soutenir qu'on pourrait vouloir dire certaines choses sans pour autant viser le fait que ces choses soient vraies. Sa tentative échoue parce que la vérité ne se laisse réduire ni à l'assertion ni à la croyance (ni inversement d'ailleurs).

Chez les sociologues, ou dans certaines théories du pouvoir, il y a l'idée que la force assertive ou la force d'autorité d'une pensée suffirait par elle-même pour en assurer l'autorité. Mais on oublie qu'il y a une autorité propre au savoir, qui n'est pas réductible à l'autorité du pouvoir. On ne peut pas désintriquer les notions d'assertion, de vérité et de croyance. Le noyau de base, c'est les normes conceptuelles constitutives de la pensée elle-même. Lorsque Gilles Deleuze dans *Différence et répétition* (1968) soutient qu'il y a une « image de la pensée » dont il sous-entend qu'elle est tyrannique, qui serait de représenter la réalité. Contrairement à Deleuze je crois que cette image de la pensée est juste et qu'on ne peut pas s'en débarrasser aussi facilement.

C'est un premier niveau de normativité constitutif de ce que c'est que penser, croire et juger. En ce sens, le mot « norme » ne signifie pas impératif ou règle. Par exemple, il existe des normes épistémiques dans la perception, et dans la perception il est bien évident vous ne suivez pas des règles.

A. W. L. : *Il y a aussi la question des normes comme valeur ou obligation...*

P. E. : Ce sont des notions différentes. Je ne défends pas une conception selon laquelle la connaissance est affaire du respect de certaines obligations et de responsabilité épistémique. Je ne soutiens pas que savoir, c'est obéir à des règles pour la direction de l'esprit. Je ne dis pas qu'un sujet qui sait doit être un sujet responsable et libre. Je pense que l'exercice de la pensée lui-même obéit à certaines normes ou valeurs cognitives. La relation entre normes et valeurs n'est cependant pas facile à penser. Certains auteurs pensent que les valeurs sont premières et que les normes viennent ensuite. Je tends à penser que les normes viennent d'abord. Mais les normes sont étroitement associées à des valeurs. Il y

a des valeurs distinctives de la connaissance, autonomes par rapport aux valeurs éthiques. Si le propre d'une valeur c'est qu'on doit la reconnaître et la respecter, la connaissance est en elle-même quelque chose qui a une valeur intrinsèque, non réductible à autre chose. C'est une pensée très ancienne. Les nietzschéens au contraire pensent que quand on attribue de la valeur à la connaissance on a d'autres objectifs, moins nobles, en vue. Pour eux la valeur était seulement une projection à partir des états subjectifs, des désirs, des sentiments, des émotions. Ils ont une conception subjectiviste de la valeur. Je défends une conception objectiviste de la valeur. Si vous voulez, mon éthique de la croyance et de la connaissance est maximale, et non pas minimale.

A. W. L. : *Quelle est alors la relation entre valeur éthique et valeur cognitive ?*

P. E. : La réponse est un peu la même que celle que je vous ai donnée à propos de la croyance et des raisons de croire : il y a un rapport très profond entre la notion de raison et la notion de norme. Il y a beaucoup d'auteurs contemporains, comme Tim Scanlon, John Skorupski et Jonathan Dancy, qui soutiennent qu'on ne peut pas exprimer la norme et la valeur sans recourir à la notion plus fondamentale de *raison*. J'ai des *raisons* de croire, des *raisons* d'agir et les normes que je suis sont profondément liées à cette., Il y a là un domaine très riche, encore ouvert pour la philosophie contemporaine, qui est de comprendre les relations entre raison, norme et valeur. Souvent en France ont part de conceptions très étroites de la valeur. Je pense cependant que malgré leur lien la notion de norme et celle de raison sont distinctes, et que les normes sont premières. Mais il ne faut, à nouveau, pas interpréter cela au sens où cela voudrait dire qu'il y a des normes sociales antérieures à nos raisons de croire ou d'agir. Au contraire je veux donner aux normes la force normes absolues.

Quant au rapport entre normes éthiques et normes cognitives, il n'y en a aucun en droit. Il n'y a aucune possibilité de négocier les valeurs de la connaissance ou de les troquer contre des valeurs pratiques. Je crois, avec la tradition rationaliste, que les valeurs de la connaissance sont autonomes et indépendantes, et que la valeur de la connaissance doit être recherchée pour elle-même. Julien Benda est l'un des rares en France qui ait dit ce qu'il faut dire ici avec clarté: il n'y a pas de réduction possible des valeurs cognitives aux valeurs pratiques..

A. W. L. : *Mais il y a quand même des relations entre l'action et la connaissance ?*

P. E. : Oui, il y a des croisements. Il y a eu une discussion là-dessus dans la philosophie allemande, au début du XXe siècle, chez Rickert et Scheler notamment, et dans un débat avec Emil Lask. Ils se sont demandé « Est-ce que

la logique pourrait être une sorte de discipline pratique ? » « Est-ce qu'il pourrait y avoir des obligations dans la pensée qui seraient comparables aux obligations dans le domaine de l'action ? » Je ne pense pas, mais, une fois que l'on a reconnu que les valeurs cognitives sont indépendantes des valeurs de l'action, et qu'elles ont une autonomie, il faut bien admettre aussi qu'elles ont une certaine relation avec nos actions. Quand je fais un raisonnement théorique en vue de connaître, il y a bien des moments où j'accomplis une certaine forme d'actions. Un individu ou un collectif qui délibère, accomplit certaines actions. Il y a là tout un secteur qui est très intéressant à explorer parce qu'il débouche sur des questions relatives à ce que l'on peut appeler les politiques épistémiques.

C'est ici que je rejoins des préoccupations d'épistémologie sociale mais sans souscrire au relativisme impénitent qui les anime la plupart du temps : mon projet général en philosophie est de reformuler, sur des bases rationalistes, les problèmes de la théorie de la connaissance et de la philosophie pratique. Mais à la différence des kantien, je ne pense pas qu'il y a un primat de la philosophie pratique. Je suis en ce sens contre la position de Fichte ou de Kant, dont ce qu'on appelle la « politique de la reconnaissance » reste très proche. Je pense qu'il y a un primat de la raison théorique sur la raison pratique absolument non négociable. Ce qui ne veut évidemment pas dire qu'il faille isoler la raison de la *theoria* et ne pas examiner ses liens avec la raison de la *praxis*.

A. W. L. : *Quelle est la place de la perception dans votre philosophie de la connaissance ?*

P. E. : S'il y a un problème fondamental de la philosophie de la connaissance c'est bien celui de savoir si la perception peut être une connaissance. Comme vous le savez, la philosophie française d'orientation phénoménologique a été une philosophie de la perception. C'est un des problèmes auxquels se sont consacrés la plupart des grands philosophes depuis Malebranche et Condillac. La perception implique-t-elle un contact direct avec le monde ou bien est-elle une forme d'inférence ? Une des deux branches de la tradition remonte à Helmholtz, (voir Bouveresse, *Langage, perception et réalité* (1995), qui soutient que la perception est une forme d'inférence. Cette conception est encore vivante aujourd'hui dans les sciences cognitives où on vous explique que la vision par exemple est un processus extrêmement élaboré qui implique de nombreuses strates, à un niveau inconscient, car l'objet perçu est en fait construit. Face à cela la plupart des philosophes de tradition phénoménologique, de Husserl à Merleau Ponty, ont défendu une conception immédiate de la perception. A mon sens, ni l'une ni l'autre des deux conceptions n'est correcte. L'idée défendue par un certain nombre de philosophes contemporains d'un contenu non conceptuel de la perception permet de résoudre certains des problèmes. Il ne s'agit ni de dire que la perception nous délivre des croyances ou jugements de perception qui sont

immédiatement évaluables comme vrai ou faux ni de dire qu'il y a une sorte de réalisme direct qui serait vrai *a priori*. De ce point de vue, je ne suis pas totalement en accord avec une certaine forme de philosophie du sens commun. Je défends l'idée qu'il existe une strate intermédiaire entre les objets perçus et le jugement de perception non conceptuel. Cela veut dire qu'il y a des contenus de perception qui ne sont pas articulés sous la forme de concepts, ils n'ont pas la systématisme des concepts. Néanmoins ils constituent une première strate de connaissance.

Ce que je dis n'est pourtant pas complètement étranger à un certain courant phénoménologique. Quand j'étais étudiant, je suivais les cours de Levinas, qui nous parlait du livre de Husserl, *Expérience et jugement*, regroupement condensé de notes et de cours des années 1920. C'est une conception de l'antéprédicatif qui est ici en jeu. Dans une théorie de la connaissance, et c'est votre question, il faut avoir une théorie du premier contact direct avec la réalité. Je suis partisan comme le philosophe Christopher Peacocke dans *Sense and Content* (1983) de l'idée qu'il y a une couche intermédiaire entre la sensation et le jugement. Mais la thèse à laquelle je m'oppose en philosophie de l'esprit, thèse qui a la faveur de certains phénoménologues, c'est que la perception n'implique pas la moindre représentation, et que ses liens avec l'action impliquent qu'elle ne fait appel à aucune forme de représentation. Vous êtes en prise directe avec le monde par vos actions. Mais il doit y avoir des représentations. La thèse opposée est chez Husserl, Bergson ou Maine de Biran : c'est l'idée que c'est l'action qui guide la perception. Bien sûr, il ne suffit pas de soutenir que la perception est activité exclusivement cognitive. On ne peut pas nier que c'est l'ensemble du corps percevant qui agit. Mais il ne faut pas tout mélanger.

A. W. L. : *La volonté peut-elle contrôler nos croyances ? Intervient-elle dans le jugement ?*

P. E. : Le mot volonté a des sens multiples. Il n'y a aucun contrôle de la volonté sur les croyances, si on tient la volonté comme un événement mental qui agirait causalement sur les croyances en tant qu'actions. Il n'y a pas d'action mentale au sens strict. Bien entendu, il y a des gens qui défendent cette idée. Je ne pense pas qu'il puisse y avoir de contrôle direct. En revanche, toujours au sens où la volonté est comme un événement ponctuel dans lequel l'intention se forme, qui a certains effets sur les actions, il est clair qu'il peut y avoir un contrôle indirect : en me conditionnant, d'une certaine façon – drogue, alcool, hypnose – , je peux créer en moi certaine croyance. Je peux me faire à moi-même voir la vie en rose. Ça me provoque un certain dispositif dans lequel je me conditionne causalement à avoir certaines formes de croyances.

Mais, dans tout ce débat, on néglige un autre concept de volonté. il y a le concept évènementiel de volonté, concept cartésien ou empiriste, c'est la volonté comme évènement. Et puis vous avez la notion de volonté au sens de Wittgenstein ou Anscombe, qui rejoint le concept aristotélicien de la volonté comme jugement ou raisonnement pratique. Dans ce cas, il y a un contrôle possible de la volonté sur les croyances, une forme de responsabilité de l'agent parce que c'est quelque chose de l'ordre d'un jugement. Une telle sorte de volonté est tout à fait différente d'un évènement qui se produit dans l'esprit, c'est la formation d'un jugement pratique dans lequel on dit qu'il est meilleur de faire ceci que cela. Et c'est l'entendement qui gouverne l'agent. Il peut y avoir une forme de volonté dans le jugement. Descartes était très ambigu à cet égard Il y a des moments où Descartes a l'air de dire qu'on a une espèce de volonté absolue sur nos jugements. Mais ce qu'il dit peut aussi être compris tantôt en un sens stoïcien tantôt en un sens aristotélicien. Dans le concept stoïcien, ce qui est important c'est l'assentiment, moment où le sujet donne de façon libre son assentiment à une représentation. Dans le concept aristotélicien, la volonté vient de bien plus loin. Elle est en quelque sorte tout un train auquel le sujet est préparé, et dès lors elle est guidée par un but, par le bien. Dans certains textes, Descartes est plutôt plus proche du concept stoïcien, dans d'autres il est plus proche du concept aristotélicien au sens d'un jugement pratique. Je me sens plus proche du second sens.

A. W. L. : *Y a-t-il une influence de la volonté, non sur les croyances, mais sur les jugements, sur ce qui est plus élaboré ?*

P. E. : Il y a ce qu'on appelle en anglais le *wishful thinking*, ou prendre ses désirs pour des réalités. Il peut arriver des situations dans lesquelles j'ai tellement envie de quelque chose que je crois que la chose est réalisée. Il peut y avoir des moments par exemple dans lesquels mon émotion crée en moi une si grande peur que j'en perds le sens de la réalité. Alors à ce moment-là on peut dire dans une certaine mesure qu'il y a eu un contrôle. Mais de toute façon la notion de contrôle est graduelle. Ce n'est pas noir ou blanc.

A. W. L. : *Une logique de ce qui n'existe pas est-elle possible ? Un énoncé portant sur le rien est-il encore un énoncé ?*

P. E. : Cette question a en effet des liens avec les précédentes. Peut-on parler de vérité dans la fiction et dans la littérature ? A la différence de beaucoup de philosophes, ou critiques littéraires, qui pensent que le discours de la fiction est une sorte de discours autonome qui viendrait doubler le discours standard à propos de la réalité commune, je ne pense pas que le discours de la fiction soit

en quelque sorte l'entrée dans une espèce de monde possible où tout serait permis.

Beaucoup utilisent la métaphore des mondes possibles, comme Thomas Pavel pour caractériser le discours de la fiction. C'est vrai, dans une certaine mesure, que la fiction porte sur le possible. Mais le problème avec le possible c'est de savoir quelles sortes de latitude il vous donne. Est-ce que l'on peut tout imaginer ? Est-ce que tout est possible dans la fiction ? Pour certaines formes de fiction, on a l'impression que ça se passe comme ça. Par exemple, le manuscrit trouvé à Saragosse de Jan Potocki, exemple traditionnel de fiction emboîtée Je pense quant à moi que le discours de la fiction est plus ancré dans la réalité, dans le monde actuel. Le discours de la fiction est contrefactuel, comme lorsqu'on dit : « que se passerait-il si... » ? Dans un énoncé contrefactuel, il y a un antécédent et un conséquent. L'antécédent dit « Si les poules avaient des dents » et propose une hypothèse. Le conséquent du contrefactuel examine ce qui s'ensuit. « Si les poules avaient des dents », alors « Tous les magasins seraient ouverts le dimanche ». Qu'est-ce qu'on fait quand on résout ce genre de problème contrefactuel ? Est-ce que nous utilisons des capacités d'imagination différentes de celles du raisonnement ? La réponse est non. Le discours de la fiction est un discours contrefactuel qui utilise les mêmes ressources que le discours ordinaire. La fiction est un des secteurs d'analyse de la réalité. Ce n'est pas une espèce de monde enchanté, une sorte d'univers où l'on pourrait parler de ce qui n'existe pas !

Je ne crois pas, à la différence de Meinong, qu'en plus du monde de l'être, il y a une sorte d'autre monde, dans lequel il y a des entités fictives. Je ne pense pas du tout que les entités fictives, qu'il s'agisse de Pégase ou de Julien Sorel, soient des êtres différents des êtres du monde réel. Je défendrais une conception assez véridique ou réaliste du discours de la fiction. Même les discours les plus fictionnels mobilisent des ressources qui ne sont pas différentes de celles de l'imagination ou du raisonnement contrefactuel. Donc il n'existe pas une espèce de faculté enchantée qui serait l'imagination qui nous emmènerait vers ce genre de monde et ontologiquement ce genre de monde n'existe pas.

A. W. L. : *Y a-t-il des objets, des propriétés ou des relations « vagues » ?*

P. E. : C'est un sujet qui m'a fasciné depuis très longtemps et que j'avais abordé dans *La Norme du vrai*. Plus récemment *Vagueness* de Timothy Williamson (1994) a renouvelé cette question. Le vague selon lui est dans notre connaissance, pas dans la réalité. La réalité n'est jamais vague. Par conséquent, il n'existe pas d'objet vague. Le monde est précis. En revanche, notre mode d'accès à la réalité peut être parfaitement vague. Donc c'est une conception épistémique du vague, mais c'est un réalisme au plan ontologique. Les choses sont ce qu'elles sont, indépendamment de notre accès. Mais le vague est dans

notre connaissance. Pourtant, de prime abord, il y a bien des objets vagues : où finit l'Everest ? Où commence la banlieue ? Ça paraît bizarre de dire que la banlieue commence à la petite ceinture et que la ville s'arrête là. Je pense qu'il y a beaucoup de gens qui habitent de l'autre côté du périphérique qui n'aiment pas cette conception de la ville et de sa banlieue. Mais il y a beaucoup de concepts arbitraires et conventionnels qui sont « vagues » ou liés à des entités comme le tas de sable, la calvitie ou nos émotions. Il existe incontestablement des émotions vagues, le vague à l'âme, le blues, le fado, etc. Mais, encore une fois, ce qui est en jeu ici c'est le miroir de notre subjectivité. Les choses elles-mêmes ne sont pas vagues.

Même au niveau microphysique, lorsque l'on discute les conceptions de la mécanique quantique, le problème est bien celui de savoir si le vague est dans les choses ou dans le modèle que nous employons. Si on défend une conception anti-réaliste de la mécanique quantique, suivant laquelle la réalité est relative à la mesure, alors c'est le vague de la mesure qui est questionné. La question reste ouverte de savoir si le réalisme ou l'anti-réalisme est le dernier mot en théorie quantique. Mais même si la question est résolue, elle portera sur la question de savoir s'il y a bien des entités ou pas.

A. W. L. : Quine et Davidson ont essayé de formuler les conditions d'émergence du sens à partir d'une situation dite de « traduction radicale » dans laquelle le sens n'est pas du tout compris (par exemple lors de la première rencontre d'un anthropologue avec une ethnie jusqu'alors inconnue). Que voulait-il faire exactement ?

P. E. : Ils ont essayé de construire une théorie *empirique* de la signification — chose que nul n'avait jamais tenté avant eux. C'est d'ailleurs une tentative à laquelle aucun philosophe de tradition analytique n'a jamais vraiment cru. Tout le monde accepte l'idée que la signification est toujours déterminée par une espèce de cercle herméneutique où il y a du pré-comprendre avant le comprendre. Et bien sûr, ils n'ont pas réussi. Mais ils sont allés aussi loin qu'on puisse aller pour voir en quel sens, à partir du seul comportement observable des agents, on pourrait envisager, pour une langue naturelle, une théorie de la signification. Et la conclusion à laquelle ils sont arrivés tous les deux, c'est l'idée que de toute façon dans une théorie de la signification, comme dans une théorie de la rationalité de l'action humaine, il y a toujours des éléments *a priori* qui doivent être ajoutés à nos théories empiriques. Donc le mieux auquel ils soient parvenus c'est une conception dans laquelle une théorie de la signification ne peut être que semi-empirique. Mais ils ont eu le mérite de se demander à quelles conditions une telle théorie pourrait être empirique. Bien sûr le cadre général était celui du positivisme logique : comme soumettre l'ensemble de la théorie de la nature au contrôle de l'expérience ? C'est un échec très intéressant,

très fructueux. Une sorte de point d'ancrage, qui fait qu'on sait mieux aujourd'hui comment se configurent les conditions et les modalités de la signification.

A. W. L. : *Quelle est la situation de la philosophie analytique en France aujourd'hui ? Quel est son avenir ?*

P. E. : La philosophie analytique a toujours été liée au développement de l'université, son dynamisme découlant d'une interaction féconde entre professeurs et étudiants . Un des grands problèmes de la philosophie analytique française c'est qu'elle n'a jamais trouvé le contexte institutionnel qui lui avait permis de fleurir dans le monde anglophone. La tradition intellectuelle fait que la philosophie analytique n'appartient pas au « génie français ». La philosophie analytique a fait des progrès considérables en France, depuis les travaux pionniers de Bouveresse. Enormément de travail a été fait. Et la philosophie analytique maintenant a acquis droit de cité. Dans les années 70, lorsqu'on proposait un article de philosophie analytique à une revue ou un livre à un éditeur, on vous le refusait automatiquement. Tout a changé. Mais malgré tout en raison de la faiblesse de l'université française, de son incapacité à se renouveler, la philosophie analytique n'a pas pu se développer aussi bien à l'université. Le bilan est donc à mon sens mitigé, surtout si vous comparez la France avec ce qui se passe dans les pays européens qui nous entourent. En général on accepte la philosophie analytique en France quand elle est mâtinée de phénoménologie, de structuralisme, ou de formes de pensée plus familières. Mais de même que l'on n'aime pas chez nous le pastis pur et non coupé d'eau, la philosophie analytique « hard » continue de rebuter. Un vieil instinct français cartésien continue de nous faire nous méfier de la logique. Mais il faut dire aussi que dans ses orientations doctrinales, la philosophie analytique a énormément changé en un demi –siècle. On n'y parle plus de la même chose que dans les années 60, ou même des années 80. En ce sens, elle sera forcément différente dans le futur. Cela n'empêche pas la continuité d'une tradition. Si l'on entend par philosophie analytique un certain style d'approche des problèmes philosophiques, une certaine capacité de se tenir à distance de l'histoire de la philosophie, et une certaine forme d'échange et de manière de travailler, il y a énormément de progrès à faire en France. A l'échelle de ma génération, je pensais que les progrès seraient plus rapides. Mais comme le dit Nestroy cité en exergue des *Investigations philosophiques* de Wittgenstein, « le progrès a ceci de caractéristique qu'il paraît beaucoup plus grand qu'il n'est en réalité ».