uOttawa

Thèse de Doctorat

Université d'Ottawa, Faculté des Arts
Université de Lorraine, UMR 7117, Archives Henri Poincaré

Soutenue par :

Alexandre DECLOS

La métaphysique de Nelson Goodman

---

sous la direction d'Isabelle Thomas-Fogiel et Roger Pouivet

Devant le jury composé de :
MR HEINZMANN, Gerhard, Professeur des universités, Université de Lorraine.
MR HYDER, David, Professeur des universités, Université d'Ottawa.
MME TIERCELIN, Claudine, Professeur des universités, Collège de France.
MME THOMAS-FOGIEL, Isabelle, Professeur des universités, Université d'Ottawa.
MR POUIVET, Roger, Professeur des universités, Université de Lorraine.
MR RAUZY, Jean-Baptiste, Professeur des universités, Université Paris-Sorbonne.

© Alexandre Declos, Ottawa, Canada, 2017

Résumé :

Cette thèse de doctorat est consacrée à la pensée du philosophe américain Nelson Goodman (1906-1998). Nous y défendons, à l'encontre de la plus grande partie de la critique, une lecture métaphysicienne de son œuvre. Il est démontré que Goodman, dans tous ses travaux, développe une métaphysique technique et méconnue, dont les piliers sont le nominalisme, le pluralisme, le perdurantisme, l'actualisme, et l'universalisme méréologique. Cette lecture permet de réévaluer l'ensemble de la pensée goodmanienne. Elle établit aussi ses liens insoupçonnés avec la métaphysique analytique contemporaine.

Summary :

This PhD dissertation is dedicated to the philosophy of Nelson Goodman (1906-1998). We defend, against most critics, a metaphysical interpretation of Goodman's works. It will be shown that the latter developed a technical and often overlooked metaphysics, whose pillars are nominalism, pluralism, perdurantism, actualism, and mereological universalism. This reading allows for a critical reevaluation of Goodman's views. It also brings to light his unexpected links with contemporary analytic metaphysics.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à exprimer toute ma gratitude à mes directeurs de thèse, Isabelle Thomas-Fogiel et Roger Pouivet. Sans leur bienveillance, leur soutien constant et leurs conseils avisés, cette étude n'aurait jamais vu le jour.

Que soient également remerciées toutes les personnes qui m'ont aidé, d'une façon ou d'une autre, à progresser dans mon travail au cours de ces quatre dernières années. Parmi elles, David Hyder, Catherine Elgin, Alexis Anne-Braun, Quentin Kammer, Matthew Wood, Pierre-Yves Rochefort, John Atytalla, Mitia Rioux-Beaulne, Patrice Phillie, Paul Rusnock, Stéphane Madelrieux, Timothy Juvshik, Brian Huschle, et Daniel Korman.

Je tiens enfin à dédier ce travail à mes parents, à ma sœur Clarisse, ainsi qu'à ma compagne Camila.

Brève sur les citations et abréviations.

Les abréviations suivantes seront fréquemment utilisées dans notre travail, pour référer aux ouvrages de Nelson Goodman:

SQ	*A Study of Qualities* (1941)
SA	*La Structure de l'Apparence* (1951)
FFP	*Faits, Fictions et Prédictions* (1954)
PP	*Problems and Projects* (1972)
MFM	*Manières de faire des mondes* (1978)
MOM	*Of Mind and Other Matters* (1984)
RP	*Reconceptions en Philosophie* (1988)
SM	*On Starmaking* (ed. McCormick, 1996)

Suivant l'usage en vigueur dans la philosophie anglo-saxonne, les références seront indiquées dans le corps du texte sous le format :

Auteur (date de publication, page)

A noter également que les citations dans le corps du texte seront le plus souvent traduites par nos soins, hormis le cas où une traduction française est déjà disponible.

Table des matières

Introduction.....1

Chapitre 1- La métaphysique en questions. 8

1.1- « La métaphysique sans les mythes ».....10

1.1.1- Embarras définitionnels. 10

1.1.2- Faut-il renoncer à définir la métaphysique ?.....18

1.1.3- Métaphysique ou ontologie ? 24

1.1.4- Sur deux erreurs contraires. 28

1.1.5- La duplicité de la métaphysique et le « sophisme méréologique ».....37

1.2- D'une métaphysique à l'autre. 44

1.2.1- Les néo-aristotéliciens. 44

1.2.2- Les néo-kantiens.....46

1.2.3- L'ontologie quinienne. 51

1.2.4- Le déflationnisme (néo-) carnapien.....58

1.2.5- L'insituable pragmatisme.....66

1.3. « Les mirages du Réalisme ».....72

1.3.1- Deux paradigmes concurrents. 75

1.3.2- Quelques arguments récurrents.....82

L'argument mooréen. 82

L'argument géologique. 88

L'argument d'indispensabilité. 97

1.3.3- La nécessité d'un « agnosticisme métaphysique ». 106

Chapitre 2- La construction logique des mondes. 112

2.1- Constructionnalisme et métaphysique chez B. Russell et R. Carnap......114

2.1.1- Remarques générales. 114

2.1.2- Russell et la construction logique de l'expérience. 117

2.1.3- Russell et la métaphysique. 123

2.1.4- L'Aufbau. 126

2.1.5- L'Aufbau et la métaphysique.....131

2.2- Le constructionnalisme goodmanien.....139

2.2.1- Une critique multifactorielle de l'Aufbau. 139

2.2.2- Antifondationnalisme. 149
2.3. Métaphysique et ontologie dans SQ et SA 160
2.3.1- Quine ou Carnap ? 161
2.3.2- Nominalismes, réalismes 172
2.3.3- Individus et objets 187
2.3.4- Apparence, réalité, propriétés 194
2.3.5- La persistance et le changement. 202
2.3.6- Le passage du temps : la « théorie-B » de Goodman 211

Chapitre 3- La métaphysique de *Faits, Fictions et Prédictions*. 222

3.1- Le possible et l'actuel. 224
3.1.1- Les conditionnels contrefactuels 225
3.1.2- Dispositions. 235
3.1.3- Le « trépas du possible » 246
3.1.4- La stratégie actualiste de Goodman. 255
3.2.- De Hume à Hempel. 263
3.2.1- De quelques vieux problèmes au problème du « vleu ». 265
3.2.2- La nouvelle énigme de l'induction. 271
3.2.3- Projectibilité et implantation 278
3.3 - La métaphysique du « vleu ». 285
3.3.1- Scepticisme ou nominalisme ? 285
3.3.2- Le problème du Réalisme. 300
3.3.3- Similarité, régularité, ordre de la nature 305
3.3.4- *Kind-making* : la métaphysique des espèces et des catégories. 319
3.3.5- Le vleu en 4-D. 332
3.3.6- Le vleu, l'universalisme, et la surpopulation du réel. 347

Chapitre 4- Le procès du monde. 360

4.1- La construction des mondes (actuels) 362
4.1.1- L'irréalisme. 362
4.1.2- La pluralité des mondes 365
4.1.3- L'argument des mondes en conflit. 380
4.1.4- Le *worldmaking* et l'argument du « monde perdu ». 396

4.2- La métaphysique de l'irréalisme. 413
4.2.1- L'irréalisme est-il un déflationnisme ? 415
4.2.2- Quel pluralisme ? 428
4.2.3- Pluralisme métaphysique et relativisme 439
4.2.4- Irréalisme, nominalisme, méréologie. 451
4.2.5- Trois arguments contre le plurimondisme. 462
4.2.6- Irréalisme, réalisme, unimondisme 467
4.2.7- Après l'irréalisme, l'universalisme ? 481
Bibliographie. 491

Introduction.

> « Je prends pour un fait de la vie qu'il y a un sens où la tâche de la philosophie est de vaincre la métaphysique, et un sens où sa tâche est de continuer la discussion métaphysique. Il y a, en chaque philosophe, une partie qui s'écrie que cette entreprise est vaine, frivole et insensée, et qu'on doit y mettre le holà, et une autre partie qui s'écrie que cette entreprise n'est que celle de la réflexion au niveau le plus général et le plus abstrait, et qu'y mettre le holà serait commettre un crime contre la raison » (Putnam, 1994, 131, trad. C. Tiercelin)

Nelson Goodman (1906-1998) était-il un métaphysicien ? Cette question pourrait sembler étrange et, en un sens, réglée d'avance. Tout d'abord, celui-ci n'a jamais défendu s'inscrire dans la tradition de la métaphysique occidentale (Aristote, Avicenne, Saint-Thomas, Suarez, Descartes, Leibniz, etc.), ni prétendu en reconduire les interrogations et les problèmes. Goodman est apparemment resté tout aussi étranger à la « renaissance » de la métaphysique qui s'est opérée à partir des années 1970 dans la tradition analytique, grâce aux travaux d'auteurs comme David Lewis, Saul Kripke, ou David Armstrong. Comme nombre de philosophes analytiques du XXème siècle, Goodman ne semble donc avoir eu ni intérêt ni sympathie pour cette branche philosophique qu'est la métaphysique, que quasiment tous ses contemporains jugeaient d'ailleurs morte et enterrée. Ensuite, et c'est plus important, Goodman est connu pour avoir défendu un certain nombre de thèses (pluralisme, relativisme, irréalisme, etc.) qui semblent tout à fait incompatibles avec le projet métaphysique tel qu'il est couramment défini –à savoir une interrogation sur la structure ou la nature ultime de la réalité. Goodman serait donc à ranger parmi les sceptiques, les antiréalistes, les constructivistes, voire les relativistes, ce qui ferait de lui un parfait antimétaphysicien, soucieux d'en finir avec les « disputes creuses et rabâchées » (*SA* 138) de la philosophie traditionnelle.

Cette image véhiculée par certains critiques[1] est séduisante. Elle est toutefois contestable à de nombreux égards. Avant tout, Goodman n'a jamais proclamé la mort de la métaphysique ni formé le projet de sa déconstruction, comme beaucoup de ses contemporains. Pas plus n'a-t-il adopté la rhétorique voire l'antienne –viennoise ou « oxbridgienne »– pour laquelle les problèmes métaphysiques seraient des « non-sens », qu'il faudrait soit « dépasser » pour donner à la philosophie sa forme authentiquement scientifique, soit « dissoudre » pour en revenir à l'ordre du savoir commun et quotidien. Ensuite, s'il est vrai que Goodman en dit assez peu au sujet de la tradition métaphysique –

[1] Carnap, le premier, voyait en Goodman un « empiriste antimétaphysicien » (1963, 65). Cohnitz et Rosserbg ont parlé d'une « disparition de l'ontologie » chez Goodman (2006, 194). D'autres voient dans ses travaux « un refus de toute perspective métaphysique » (Huglo, 2012, 17) ou une « posture antimétaphysique » (Schantz, in Ernst, Steinbrenner & Scholz, 2009, 175).

mais on ne trouve quoiqu'il en soit guère de références historiques dans son œuvre[2]–, cela ne suffit pas encore à montrer qu'il ne *fait* pas de métaphysique. Certes, Goodman ne traite dans son œuvre ni de l'existence de Dieu, ni du « problème corps-esprit », ni du libre arbitre. Mais si l'on admet avec E.J. Lowe, M. Loux, P. Van Inwagen, et bien d'autres, que la métaphysique concerne par exemple les questions de l'identité et de l'individuation des objets, des universaux et des particuliers, des propriétés, des catégories, des espèces naturelles, du possible et de l'actuel, du temps et de l'espace, du rapport du langage à la réalité, alors force est de reconnaître que Goodman traite de ces sujets dans à peu près dans tous ses livres. Que serait, sinon de la métaphysique, la construction logique des qualités comme universaux dans *A Study of Qualities* ? Et *quid* du nominalisme, du phénoménalisme, du perdurantisme, ou de l'universalisme méréologique défendu dans *La Structure de l'Apparence* ? Que dire ensuite des analyses sur les *possibilia* et les espèces naturelles dans *Faits, Fictions et Prédictions* ? Enfin, quel sens non métaphysique pourrait-on donner à « l'irréalisme » de *Manières de faire des mondes*, où Goodman défend qu'il existe littéralement une pluralité de mondes actuels ? La liste pourrait encore s'étendre. D'un simple point de vue thématique, il est incontestable que Goodman parle des mêmes choses que les métaphysiciens d'hier et d'aujourd'hui –même si c'est parfois pour s'opposer à eux. Il suffit d'ouvrir un de ses livres pour s'en rendre compte. Il n'est donc guère surprenant que de nombreux commentateurs aient pu parler, plus ou moins explicitement, d'une « métaphysique » de Goodman, ou rapporter ce qualificatif à tel ou tel pan sa philosophie[3].

Ces remarques ne suffisent pas cependant à annuler l'aspect déflationniste ou critique du propos goodmanien. Il est clair, tout d'abord, que le terme de « métaphysique » admet parfois un sens péjoratif sous sa plume. C'est ainsi qu'il lui arrive de qualifier les philosophies qu'il n'aime pas, comme par exemple celle de Bergson, cavalièrement tenu pour un « poète métaphysicien » (PP 48). « Métaphysique » est aussi l'adjectif qui apparaît pour qualifier des questions que Goodman juge stériles, indécidables, ou du moins étrangères à son projet philosophique[4]. Cette dimension critique se manifeste surtout par le fait que Goodman s'oppose, dans toute son œuvre, à tout projet « absolutiste », pour lequel une réalité indépendante de la cognition fonderait la connaissance et arbitrerait nos croyances. De ce fait, il ne faut pas nier que Goodman rejette ce qui fait une bonne part de

[2] On trouve cependant ici et là chez Goodman quelques passages éclairants sur Descartes, Locke, Berkeley, et même sur Saint-Anselme et les présocratiques. Il est certain en tout cas que le philosophe américain connaît bien la tradition métaphysique classique, comme en témoigne le second chapitre de sa thèse de doctorat, qui est entièrement dédié à la discussion du problème historique des universaux, de Platon à Carnap.

[3] Voir notamment Morizot & Pouivet (2011, 97-98, 134-135, 153) ; Shottentirk (2009, 12sq) ; Cohnitz & Rossberg (2006, 1 ; 212sq) ; Scheffler (2009, ix) ; Elgin (1995 : 197-198) ; Hacking (2001, 61); Seibt (1997, 325-327) ; Gosselin (1990, 11sq) ; Wieland (2012, 7) ; Haack (1996, 300), Shottenkirk, (2009, 89) ; Wolferstorf (1987, 238), Kukla, (2000, 96), Van Inwagen (2016, 20).

[4] Par exemple: « plutôt que de débattre de vastes problèmes métaphysiques, j'ai envie de dire 'choisissez ce que vous voulez, c'est sans importance' » (MOM 43). Voir aussi SQ (24, 30, 32) ; SA (134) ; LA (109), MFM (22) ; PP (44, 211).

la métaphysique d'hier et d'aujourd'hui : l'idée d'une réalité unique, dernière et transcendante. Si être métaphysicien implique nécessairement d'adhérer à cette thèse du *Réalisme Métaphysique* –ce qu'on contestera–, alors Goodman n'en est certainement pas un, et ne peut l'être.

Nous voulons donc partir d'un paradoxe textuel : Goodman est à l'évidence hostile à la métaphysique traditionnelle, dès lors que celle-ci présente le visage d'un projet fondationnaliste ou Réaliste. Mais d'autre part, il a réhabilité et formulé un certain nombre de problèmes qu'il serait difficile de ne pas qualifier de « métaphysiques » –comment les appeler autrement ? Il se trouve alors ici une forme d'ambivalence. D'un côté, Goodman fait montre une réelle méfiance, héritée du positivisme et du pragmatisme, envers le jargon métaphysique et toute philosophie prétendant ignorer les apports de logique ou des sciences empiriques. Mais de l'autre, se manifeste chez lui un regain d'intérêt pour des questions typiquement métaphysiques –le statut du possible, des entités abstraites, l'engagement ontologique, l'identité des objets dans le temps, etc.–, qui au même moment étaient congédiées sinon oubliées par de nombreux penseurs outre-Atlantique.

Cette ambivalence peut, selon nous, servir à relire un certain nombre de tensions évidentes qui parcourent l'œuvre de Goodman. Comment ce dernier peut-il désavouer les projets fondationnalistes, mais entreprendre rien moins qu'une construction logique de l'expérience qui cherche à systématiser et à réduire la connaissance et la réalité à une base minimale? Comment peut-il railler les « morceaux de bravoure » des métaphysiciens qui ont traité du temps (SA 319) et défendre explicitement une forme de perdurantisme (SA 124) tout à fait représentative de ce que discutent aujourd'hui les métaphysiciens analytiques ? Que signifie la défense d'un nominalisme qui ne répugne pas à reconnaître des objets abstraits, et qui « peut reconnaître n'importe quoi comme des individus » (SA 52)? A quelle fin entreprendre une construction phénoménaliste et nominaliste, si c'est pour remarquer qu'on aurait tout aussi bien pu choisir physicalisme et platonisme ? Comment tenir ensemble un principe nominaliste de parcimonie et revendiquer qu'il existe une pluralité de mondes actuels ? Enfin, qu'est-ce que ce « relativisme sous contrainte de rigueur » dont se revendique Goodman (MFM 12), et que certains critiques, comme Hellman (1977, Préface), Haack (1996, 300), ou Kukla (2000, 96) ont proposé, de manière *prima facie* oxymorique, de qualifier de « relativisme métaphysique » ?

Ces questions, auxquelles il faudra répondre, suggèrent que la philosophie goodmanienne se décline fort bien dans cette ambiguïté de son rapport à la métaphysique. Comment alors faire sens de ce double discours ? Goodman serait-il métaphysicien malgré lui ? Faudrait-il dire qu'il se trouve une métaphysique implicite, inavouée peut-être, dans son œuvre ? Ces hypothèses semblent fragiles. Nous défendrons, au contraire, que le philosophe américain articule sciemment une métaphysique aussi technique que novatrice, qui est restée jusque lors, pour une bonne part, inaperçue.

Notre thèse se veut avant tout une étude d'histoire de la philosophie analytique et s'inscrit, en cela, dans le sillage d'un certain nombre de travaux qui ont contribué à la popularisation de la pensée goodmanienne. Un bref état des lieux de cette réception critique nous semble ici à propos.

Tout d'abord, il faut dire que la philosophie de Goodman a joui, en France, d'une

excellente diffusion[5]. *Faits, Fictions et Prédictions*, premier ouvrage de Goodman à être traduit en français, a très vite acquis le statut d'un classique de philosophie des sciences, sous l'impulsion notamment des commentaires proposés par Pierre Jacob (1980). Autour des années 1970-1980, un certain nombre de travaux, comme ceux Jules Vuillemin (1971), Louis Vax (1970), et Joëlle Proust (1986), ont également contribué à faire connaître la première philosophie « constructionnaliste » de Goodman, qui est désormais plus accessible encore grâce à la récente traduction de *La Structure de l'Apparence*, coordonnée par Jean-Baptiste Rauzy (2004). Enfin, il faut dire combien la réception française de Goodman doit aux travaux et traductions de Jean-Pierre Cometti, Jacques Morizot, et Roger Pouivet, qui ont contribué à familiariser le public avec l'œuvre goodmanienne, et notamment la frange esthétique de son œuvre[6].

Dans le monde anglo-saxon, la philosophie goodmanienne a également joui d'un immense prestige. Goodman, avec Quine et Putnam, fit pour bonne part la renommée d'Harvard dans la philosophie d'après-guerre. Peu d'arguments auront suscité autant de discussions au XXème siècle que la « nouvelle énigme de l'induction »[7]. La parution de *Langages de l'art*, en 1968, a également fait l'effet d'un pavé dans la mare de l'esthétique philosophique. Enfin, il est clair que les travaux de plusieurs des collaborateurs proches de Goodman –comme Catherine Elgin (1983, 1991, 1996, 2000, 2009), Israël Scheffler (1964, 1966, 1997, 1999), ou Ian Hacking (1992, 1993, 1997, 2001)– ont contribué à la diffusion de ses analyses, les orientant même parfois vers de nouvelles directions.

Toutefois, et en dépit de cette relative bonne fortune en France et ailleurs, force est de dire que la philosophie goodmanienne reste souvent étudiée de manière fragmentaire. La raison en est, sans doute, que l'œuvre du philosophe américain est à la fois plurielle et atypique, recouvrant des problèmes variés aussi bien en logique, en philosophie du langage, qu'en esthétique, en épistémologie, ou en métaphysique. Aussi, et tandis que les philosophes de l'art manient généralement bien la part esthétique des analyses de Goodman, ils laisseront souvent à d'autres le soin de discuter de la signification de la « nouvelle énigme de l'induction » de *Faits, Fictions et Prédictions*, du nominalisme de *Problems and Projects*, ou des pages techniques sur les systèmes constructionnels et la méréologie de *La Structure de l'Apparence*. A quelques exceptions près, il se trouve donc

[5] Il convient de saluer le fait que les ouvrages de Goodman aient été traduits pour la plus grande part. Les seules exceptions sont la thèse de doctorat de Goodman, *A Study of Qualities* (1940), ainsi que les ouvrages *Problems and Projects*, (1972) et *Of Mind and Other Matters* (1984), dont seulement quelques articles ont été traduits de manière séparée.

[6] Nous devons à Jacques Morizot la traduction de *Langages de l'art*, et à Roger Pouivet et Jean-Pierre Cometti celle du dernier ouvrage de Goodman, co-signé avec Catherine Elgin, *Reconceptions en Philosophie*. Les mêmes auteurs sont également à la source de très nombreux commentaires et articles consacrés à Goodman. Voir notamment Pouivet (1992, 1996, 1997, 1998, 2010, 2014) ; Morizot (1993, 1996, 1999, 2000, 2011, 2012) ; Pouivet & Morizot (2011) ; Cometti, Morizot & Pouivet (2000, 2005)

[7] On dit même que certaines revues philosophiques, dans les années 1960-1970, en sont venues à refuser les articles consacrés au paradoxe de Goodman, excédés que la scène philosophique (analytique) soit focalisée sur ce problème. De fait, il ne semble pas exagéré de dire que la nouvelle énigme de Goodman est l'argument philosophique le plus discuté du XXème siècle. En témoigne la notice bibliographique de plus de cent pages consacré à ce seul problème, que l'on trouvera dans le volume coordonné par Stalker (1994).

assez peu d'études considérant l'œuvre de Goodman d'un point de vue transversal[8]. Cet éclatement du corpus goodmanien en différents morceaux, pour ainsi dire, conduit inévitablement à en manquer la cohérence interne, l'évolution, et, contribue même, sans doute, à produire certains contre-sens. A l'encontre de ces lectures souvent trop partielles, notre travail proposera ce que l'on pourrait appeler une interprétation plus « continuiste » de la philosophie de Goodman, qui insistera sur la permanence insoupçonné de ses travaux.

Il est important de remarquer, enfin, que l'influence de Goodman a progressivement été en décroissant dans la philosophie contemporaine. Cette perte de vitesse est sans nul doute corrélée à l'éloignement de plus en plus marqué de la tradition analytique vis à vis du kantisme et de toute forme de « constructivisme », auxquels sont maintenant systématiquement opposés différentes sortes de « réalismes » (voir Thomas-Fogiel, 2015). Pour cette raison, le programme « irréaliste » défendu par Goodman à la fin de sa carrière est aujourd'hui unanimement désavoué –ou tout simplement oublié– par les philosophes anglo-saxons[9]. Beaucoup voient aujourd'hui dans son œuvre une forme larvée d'idéalisme ou de relativisme, le fait que Goodman se soit revendiqué de cette dernière étiquette n'aidant pas. Aussi, et si elle se trouvait il y a encore quelques décennies au devant de la scène, force est de dire que la pensée goodmanienne a été éclipsée par ce retour en force du Réalisme que la philosophie analytique connaît depuis plusieurs décennies.

Notre travail, espérons-le, permettra de redonner sa pleine actualité au propos de Goodman, en démontrant sa proximité insoupçonnée à ce dont s'occupent les métaphysiciens d'aujourd'hui. Ainsi, et même si l'essentiel de nos analyses seront consacrées à des développements exégétiques, internes à l'œuvre goodmanienne, nous espérons que notre argumentaire permettra, plus largement, de réévaluer certains parti-pris de la métaphysique actuelle. Faire de Goodman un métaphysicien suppose d'aller à l'encontre de la manière dont la nature, la méthode, ou la valeur de la métaphysique sont le plus souvent compris aujourd'hui. Une ambition de notre travail, en ce sens, est de défaire l'image figée selon laquelle la philosophie analytique d'après-guerre aurait été antimétaphysique en son essence, avant que la métaphysique revienne en force dans les années 1980-1990. Comme nous le vérifierons, Goodman se préoccupait déjà très sérieusement d'ontologie, dès les années 1940. Nous voulons défendre, à cet égard, que cette supposée « renaissance » de la métaphysique, qui aurait retrouvé droit de cité en philosophie analytique après la parenthèse positiviste[10], n'a pas été seulement le fait de

[8] Les monographies consacrées à Goodman sont rares. Parmi elles, signalons les ouvrages de Cohnitz & Rossberg (2006), Morizot & Pouivet (2011), Gosselin (1990) et Shottenkirk (2009). Catherine Elgin a également coordonné une série de quatre volumes, intitulés *The Philosophy of Nelson Goodman*, qui comprennent une foule d'articles triangulant à peu près l'ensemble de l'œuvre goodmanienne. A noter que les présentations synoptiques de l'œuvre de Goodman ne sont guère encouragées par le fait que ce dernier refusait à considérer sa philosophie comme un système (1997, 16). Nous défendrons, avec d'autres, que Goodman n'a pas été son meilleur juge sur ce point.

[9] A l'inverse, ce sont peut-être ces derniers travaux de Goodman, plus facilement rapportables à la tradition « continentale », qui sont le plus lus aujourd'hui en France. Une preuve marquant en est la présence de *Manières de faire des mondes* au programme de l'agrégation de philosophie en 2012.

[10] Cette idée d'une « renaissance » de la métaphysique a été contesté, en autres, par Nef (2004), Pouivet (2008), Tiercelin (2011), Zimmerman (2003).

Lewis, Kripke, Armstrong, et consorts, dont on dit qu'ils auraient suivi le programme esquissé par Quine à l'encontre du positivisme logique[11]. En réalité, ce retour au premier plan de la métaphysique nous semble également avoir été permis, sinon commencé, dès les premiers travaux de Goodman[12]. Ceux-ci, dès les années 1940, posaient déjà les jalons d'une métaphysique technique et novatrice, bâtie autour de piliers que sont, comme on le verra, le nominalisme, l'universalisme méréologique, le pluralisme, le perdurantisme et une théorie B du temps.

Si l'on excepte notre premier chapitre, le plan que nous adopterons sera chronologique, et suivra donc les principaux travaux de Goodman dans l'ordre de leur publication[13]. La structure générale de notre étude sera la suivante :

Notre première partie sera essentiellement propédeutique, puisque consacrée à l'élucidation du concept de « métaphysique », ainsi qu'à des considérations « méta-métaphysiques » générales. Si cette section ne sera donc pas focalisée sur la philosophie de Goodman à proprement parler, elle permettra toutefois de répondre en amont aux objections de principe que l'on pourrait formuler à l'encontre d'une lecture métaphysicienne de son œuvre. Nous montrerons, en particulier, qu'il existe aujourd'hui plusieurs traditions ou écoles fort divergentes en métaphysique, ce qui permettra de donner corps à l'idée que la philosophie goodmanienne n'est pas tant hostile à la métaphysique en elle-même qu'à certains de ses aspects ou courants. Seront proposés, ensuite, quelques arguments à l'encontre de l'idée, généralisée chez les métaphysiciens contemporains, selon lequel il ne peut être de métaphysique que dans le cadre étroit du Réalisme. La compréhension plus « agnostique » de la métaphysique que nous défendrons à la place permettra de fournir un autre support de principe à une compréhension de Goodman comme métaphysicien

Le second chapitre sera consacré aux premiers ouvrages « constructionnalistes » de Goodman, *A Study of Qualities* (SQ) et *La Structure de l'Apparence* (SA). Nous proposerons avant tout de vérifier que le programme d'une « construction logique » de la réalité, qui remonte à Russell et Carnap, figure moins une élimination des interrogations

[11] « Si nous nous demandons à quel moment l'Ontologie est devenue un sujet de recherche respectable pour un philosophe analytiques, le mystère disparaît. Elle est devenue respectable en 1948, quand Quine a publié un article célèbre intitulé : 'De ce qui est'. Ce fût Quine qui, à lui seul, fit de l'Ontologie un sujet respectable » (Putnam, 2013, 121) .

[12] Il nous semble que David Lewis, qui fut l'élève de Goodman, a en fait déjà suggéré cette idée. En dépit de ses divergences théoriques radicales avec Goodman, Lewis a relevé à plusieurs reprises tout ce qu'il devait à son ancien professeur. L'analyse lewisienne des contrefactuels (1973) est, à l'évidence, nourrie de FFP. L'ouvrage *Parts of Classes* (1991) prolonge les développements techniques de la méréologie présentés dans SA. Le fameux « réalisme modal » défendu dans *De la pluralité des mondes* (1986), s'il faisait horreur à Goodman, ressemble bien sûr à certains égards à la thèse d'une pluralité de mondes actuels défendue par Goodman dans MFM. Enfin, Lewis reconnaît avoir été énormément marqué par le paradoxe du « vleu », quoiqu'il en soit venu ultérieurement à rejeter ses implications dernières (1999, 1-2).

[13] Il convient de noter, toutefois, que nous ne dirons presque rien du pan esthétique de l'œuvre goodmanienne. Si celle-ci recèle, assurément certains développements intéressants pour le projet d'une« métaphysique de l'art » (voir Pouivet 1996, 2010), il nous semble plus fondamental de nous concentrer sur les trois grands « moments » de la philosophie goodmanienne –le constructionnalisme, la nouvelle énigme de l'induction, et l'irréalisme– qui recèlent, selon nous, une seule et même métaphysique.

métaphysiques traditionnelles que leur reformulation sous une forme nouvelle. Il sera ensuite démontré que Goodman, loin de faire siennes les réticences carnapiennes contre la métaphysique, reprend à son compte le principe d'engagement ontologique formulé par Quine, et le place au premier plan de son entreprise constructionnelle. C'est ce point qui permet au constructionnalisme goodmanien, on le verra, de redonner toute leur pertinence aux questions d'existence. Enfin, nous discuterons plusieurs thèses spécifiques de SQ et SA, pour certaines méconnues, sur la réalité et les apparences, les propriétés, les universaux, les entités abstraites, l'identité et le changement, la composition des objets, ou encore la réalité du temps. Toutes ces positions, comme nous le défendrons, rapprochent Goodman de la métaphysique analytique contemporaine et en font même, à certains égards, un précurseur.

La troisième partie de ce travail sera consacrée à l'ouvrage *Faits, Fictions et Prédictions* (FFP) de 1954. Nous verrons tout d'abord en quel sens Goodman y déploie une thèse « actualiste », qui s'inscrit dans la continuité avec nominalisme formulé dans ses autres travaux. Mais c'est surtout la « nouvelle énigme de l'induction » qui sera examinée en tout son détail. A la suite de Hacking, nous verrons que ce célèbre paradoxe peut et doit se lire comme une instance d'un problème métaphysique classique, relatif aux *kinds* ou aux catégories que nous utilisons pour agencer le réel. Mais l'énigme de Goodman, défendrons-nous, recèle bien plus de métaphysique que cette lecture ne le laisse à penser. Une fois identifiée la métaphysique technique de SQ et SA, le paradoxe du « vleu » prend une toute nouvelle coloration, ainsi qu'une profondeur métaphysique insoupçonnée. Outre de parfaitement s'accommoder à une vision « perdurantiste » du monde, il devient également un argument puissant en faveur de l' « universalisme méréologique », soit l'idée que toute collection d'objets compose un nouvel objet réel. Notre lecture inédite de l'énigme, en ce sens, permettra de connecter à nouveau les analyses de Goodman à certains débats contemporains en métaphysique analytique.

Le dernier chapitre examinera l' « irréalisme » défendu par Goodman dans *Manières de faire des mondes* (1978) et quelques textes ultérieurs. Sera tout d'abord élucidée la signification exacte de cette position radicale, selon laquelle il existe une pluralité de mondes actuels qui sont les créatures, ou les produits, de nos schèmes conceptuels ou « versions ». Les arguments qui soutiennent l'irréalisme ont rarement été discutés en tout leur détail et seront donc examinés sur le plan technique. Nous tenterons alors de montrer en quel sens l'irréalisme figure une doctrine proprement métaphysique, irréductible à toute forme de déflationnisme. Il sera défendu que l'irréalisme rencontre, toutefois, plusieurs problèmes majeurs, qui ne peuvent être réglés qu'à la condition d'imputer une forme minimale de réalisme à Goodman. Cette hypothèse permettra à la dois de réévaluer la relation de ses analyses à celles d'auteurs tels que C.I. Lewis, Quine, Putnam, ou Scheffler, et d'identifier plus précisément qui sont les héritiers actuels de la philosophie goodmanienne dans la métaphysique d'aujourd'hui.

Notre travail, pour résumer, se voudra autant une relecture de l'œuvre de Nelson Goodman qu'une enquête de surface sur la métaphysique analytique contemporaine.

Chapitre 1- La métaphysique en questions.

> « Nous ne pouvons plus simplement nous en tirer par une interrogation concernant *ce qui est*. Il nous faut maintenant nous inquiéter de savoir *sur quoi* portent les questions ontologiques en premier lieu » (Ross P. Cameron 2008, 1).

Présentation du chapitre

Notre thèse proposera une relecture métaphysicienne de l'œuvre de Nelson Goodman. Etant donné cet objectif, et avant même que de considérer les analyses goodmaniennes dans tout leur détail, il convient évidemment de bien s'entendre en premier lieu sur ce que doit signifier le terme de « métaphysique ». C'est ce que nous proposons d'établir dans le présent chapitre.

Il ne s'agira pas ici de proposer une enquête approfondie sur l'histoire (complexe) de la métaphysique, ni même de prétendre rendre compte de toute la richesse de ses visages dans la philosophie contemporaine. Plus minimalement, nous entendons traiter de la question de la *définition* de la métaphysique –et des difficultés qu'elle rencontre–, afin de pouvoir déterminer plus précisément en quel sens l'œuvre de Goodman s'y rapporte. Cette tâche, il est clair, s'avère d'autant plus nécessaire que Goodman ne propose à aucun endroit, dans ses travaux, de caractérisation explicite de la métaphysique, laissant bien plus souvent à entendre ce que celle-ci ne doit pas être plutôt que ce qu'elle est censée incarner. Ce travail préliminaire, toutefois, ne se cantonnera pas à une tâche purement descriptive. Affirmer qu'il y a un sens à lire Goodman comme un métaphysicien implique, en effet, de s'inscrire à l'encontre de certaines idées reçues et dominantes dans la littérature métaphysique contemporaine. Nous pouvons d'ores et déjà signaler ici les thèses les plus importantes que nous voudrions défendre dans ce chapitre :

> (Th1) Il a existé plusieurs définitions non équivalentes de la métaphysique dans l'histoire de cette discipline.
>
> (Th2) Il existe plusieurs projets métaphysiques irréductibles, ou plusieurs types de métaphysiques, dans la littérature actuelle.
>
> (Th3) La métaphysique ne se réduit en rien à sa conception Réaliste[14].

Quel est l'intérêt de ces affirmations pour notre propos ?

La thèse (Th1), si elle n'est pas particulièrement originale, aura pour vocation de dissiper un certain nombre de malentendus, qui trop souvent obscurcissent les discussions au sujet de la métaphysique. Nous défendrons qu'il n'est en rien une évidence que cette dernière soit définissable d'une seule et unique manière, sans que ceci implique, comme le prétendent d'autres à l'inverse, qu'il en irait d'un concept tronqué ou indéfinissable par

[14] Nous suivrons la convention initiée par Putnam en utilisant une majuscule pour désigner le Réalisme Métaphysique, distinct en cela d'autres formes de « réalismes », avec un petit « r ».

principe. Nous établirons également l'existence de certains présupposés, voire de certaines fautes logiques, dans les discussions contemporaines, qui tendent à asseoir l'idée que « la » métaphysique figure une unité conceptuelle invariable ou évidente. Défaire ces idées reçues permettra de contrecarrer quelques-unes des objections les plus générales qui pourraient être faites à l'encontre de notre lecture de Nelson Goodman.

La thèse (Th2) se voudra un prolongement de la première. Après avoir défendu qu'il a existé plusieurs *définitions* de la métaphysique dans la tradition, nous affirmerons plus fortement qu'il existe plusieurs *sortes* de métaphysiques, ou plusieurs compréhensions irréductibles et incompatibles de cette discipline dans la littérature actuelle. Il est vrai que cette dernière thèse pourrait sembler étrange, voire malvenue, étant donné l'objectif dernier qui est celui de notre travail. Si la métaphysique se dit de plusieurs manières, alors la question de savoir si Goodman était ou non un métaphysicien pourrait sembler devenir une simple question de mots, une dispute sémantique sans consistance, dont le résultat dépendrait trivialement de la définition de la métaphysique que l'on se proposera d'adopter. Proclamer la pluralité des métaphysiques, en outre, pourrait sembler impliquer d'adhérer à une forme de relativisme tacite, suggérant que chacun peut adopter la métaphysique qui lui convient, ou, selon la boutade de Claudine Tiercelin, que l'on pourrait « choisir son ontologie comme on fait son marché » (2011, 23).

A ceci, il faut répondre que la pluralisation du concept de métaphysique, c'est-à-dire, des manières de faire de la métaphysique, est une thèse qui n'est ni triviale ni dangereuse, du moins au sens où nous l'entendons. Tout notre travail cherchera justement à montrer que, si Goodman s'en prend bien systématiquement à une certaine compréhension de ce qu'est la métaphysique (ou en fait, à plusieurs de ses avatars), c'est toujours pour lui en substituer une autre, qu'il pense être la seule viable. C'est précisément de là, selon nous, que provient l'impression contradictoire qu'ont pu retirer certains commentateurs, en notant que l'œuvre goodmanienne rejette beaucoup de la métaphysique traditionnelle, tout en réassumant en même temps certains de ses questionnements consacrés. Une telle impression, toutefois, n'a la saveur d'un paradoxe que dès lors qu'une thèse du genre (Th2) n'a pas été formulée. Si la métaphysique se dit de plusieurs manières, il ne s'agira plus, dès lors, de noter qu'il existe un mélange instable ou malaisé de métaphysique et d'antimétaphysique chez Goodman, mais bien plutôt, de faire remarquer qu'il en va chez lui de l'opposition de plusieurs *types* de métaphysiques, ou encore, de l'affirmation d'une métaphysique contre une autre. Opposer des manières différentes de faire de la métaphysique figure en ce sens une hypothèse positive et féconde pour lire Goodman, et non pas la simple prise en compte, en elle-même stérile, du fait qu'il existe des approches divergentes en ce domaine.

La thèse (Th3) sera une autre prémisse fondamentale de tout notre travail. Si la métaphysique devait nécessairement présupposer la vérité de la thèse qu'est le « Réalisme Métaphysique »[15], comme beaucoup le prétendent aujourd'hui, alors il n'y aurait aucun travail à conduire ici. Puisque Goodman s'est fait l'un des critiques les plus virulents de cette doctrine et de ses avatars dans toute son œuvre, il n'y aurait tout simplement pas de sens à vouloir le qualifier de métaphysicien. Nous essaierons toutefois de montrer que

[15] La définition exacte de cette thèse, omniprésente dans la métaphysique contemporaine, sera considérée plus loin.

cette identification est hautement contestable, et qu'elle explique, là encore, très largement pourquoi la critique a pu être embarrassée par la permanence incontestable de certaines interrogations d'ordre métaphysique chez un auteur qui, en même temps, semble parfois devoir être présenté comme un « antimétaphysicien ». Aussi, et alors que certains cherchent à penser un « Réalisme sans la métaphysique » (Benoist, 2014), nous essaierons dans notre travail d'interroger la possibilité converse d'une « métaphysique sans le Réalisme ». Défaire la vision réductrice qui domine la littérature actuelle, selon laquelle le métaphysicien doit *ispso facto* adhérer au Réalisme Métaphysique, sera donc un moment crucial de notre travail. S'il existe une métaphysique hors les murs de cette doctrine, comme nous le pensons, la charge métaphysique de l'œuvre goodmanienne peut –et doit– être pensée à nouveaux frais.

Prises en leur conjonction, ces trois thèses permettront de poser le cadre général de nos analyses ultérieures. S'il s'en prend assurément à toute métaphysique fondationnaliste, nous verrons Goodman ne défend pourtant en rien que les interrogations de la métaphysique traditionnelle sont des non-sens, qu'ils s'agirait de « dépasser ». Bien plutôt poursuit-il le projet d'une *autre* métaphysique, qu'il restera à caractériser plus précisément.

1.1- « La métaphysique sans les mythes » (Bacchini et al., 2014).

1.1.1- Embarras définitionnels.

Existe-t-il une réalité vraie se tenant derrières les apparences ? Le monde a-t-il un commencement, « principe » ou « moteur » premier ? Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Tout ce qui est concevable est-il possible ? Comment un objet ou une personne peuvent-ils changer tout en restant identiques à eux-mêmes dans le temps ? Sommes-nous libres ? Qu'est-ce que le temps, et comment s'écoule-t-il ? Le monde dépend-il de quelque façon de la manière nous le pensons, ou est-il largement indépendant de nos représentations ? Voilà autant de questions que tout le monde qualifierait naturellement de « métaphysiques ». S'il semble ainsi que nous possédons une certaine intuition de ce que recouvre ce terme, il reste que l'on voit mal ce qui fait immédiatement l'unité des interrogations précédentes, ou encore, ce qui légitime la communauté de leur appellation sous une seule et même étiquette. Aussi devons-nous avant tout chercher une définition rigoureuse de la métaphysique, permettant d'en déterminer précisément la nature, l'objet, et la méthode.

Partons du plus simple. Selon le dictionnaire *Larousse*, la métaphysique désigne la « science de l'être en tant qu'être, la recherche et l'étude des premiers principes et des causes premières, la connaissance rationnelle des réalités transcendantes et des choses en elles-mêmes ». Si la plupart des métaphysiciens d'hier ou d'aujourd'hui tomberaient certainement d'accord avec cette caractérisation, elle rencontre, toutefois, plusieurs difficultés immédiates.

La première est qu'elle n'apprend en fait pas grand chose. On pourrait bien demander, en effet, ce qui différencie la métaphysique ainsi comprise de la philosophie tout court (celle-ci peut bien se concevoir comme une « connaissance rationnelle des choses en elles-mêmes »), de la théologie ou du mysticisme (qui s'occupent des « réalités transcendantes »), voire de la physique fondamentale (qui elle aussi cherche, en un sens,

des « premiers principes » et « causes premières »). Non seulement cette définition particulière ne permet pas immédiatement de saisir ce qui fait la *spécificité* de la métaphysique, mais elle semble en outre fort vague quant à la détermination de son objet. Qui, sans avoir jamais étudié ou pratiqué la matière, pourra saisir directement ce que signifie l'expression « être en tant qu'être », dont on sait qu'elle admet un sens technique dans l'œuvre d'Aristote et de ses héritiers ? Et que sont précisément ces « premiers principes », « premières causes », et « réalités transcendantes » ? Ces termes doivent-ils être tenus pour synonymes ? Figurent-ils chacun une « région » et partie propre de la métaphysique, ou recouvrent-ils, à l'inverse, un seul et même objet ?

Un autre problème découle directement de ce qui vient d'être dit. Afin de pouvoir expliciter davantage certains des termes qui figurent dans la définition proposée ci-dessus, il semble évident qu'il faudrait entrer dans une longue série d'explications et de nouvelles définitions, ce qui reviendrait purement et simplement... à faire de la métaphysique. Que d'autre serait en effet la tâche consistant à élucider ce que sont les « premiers principes », « premières causes », ou « réalités transcendantes » ? Comme le note Vincent Descombes, il semble de ce fait que « l'on ne peut parler de la métaphysique sans en faire » (2000, 11). La raison en est, simplement, que les termes explicatifs mobilisés dans toute définition de la métaphysique (soit le *definiens*) impliqueront déjà une forme d'entente concernant ce qu'il s'agit de définir (le *definiendum*). C'est précisément pour cette raison qu'il a souvent été remarqué que l'on ne saurait vouloir spécifier l'objet ou la nature de la métaphysique sans présupposer en même temps la vérité de certaines thèses, options théoriques, ou principes méthodologiques particuliers[16].

Au vu de ces difficultés, on pourrait vouloir chercher une définition de la métaphysique du côté de l'histoire de la philosophie. La métaphysique a pu y être définie comme :

> Une science qui étudie l'être en tant qu'être et ce qui lui appartient par soi (Aristote, 1986, Γ, 1)
>
> L'étude de ce qui est séparé de la matière selon la subsistance et la définition (Avicenne, 1978, 86)
>
> L'examen des principes de la connaissance (Descartes, 1993, Lettre-Préface)
>
> La science qui consiste à progresser de la connaissance du sensible à celle du suprasensible (Kant, 1968, 78-80)
>
> Une science d'expérience ; seulement son objet et sa source ne doivent pas être cherchées dans les sciences particulières, mais dans l'ensemble de l'expérience considérée en ce qu'elle a de général (Schopenhauer, 1966, 878)
>
> La tentative de connaître la réalité plutôt que les seules apparences, l'étude des premiers principes ou vérités dernières, ou encore, l'effort de comprendre l'univers non par morceaux ou fragments, mais plutôt comme un tout (Bradley, 1987, 1)
>
> La tentative d'expliquer quels sont les concepts et les catégories les plus généraux que nous employons en organisant notre pensée (Strawson, 1985, 48)

[16] Claudine Tiercelin parle en ce sens de la « quasi impossibilité de réfléchir sur la métaphysique sans privilégier telle ou telle définition de son domaine et de ce qui doit d'abord compter » (in Kambouchner, 1995, 399).

> La science qui prétend se passer de symboles (Bergson, 1993, 219)
>
> L'interrogation qui se porte au-delà de l'étant, afin de reprendre celui-ci, comme tel et dans son ensemble, dans la saisie conceptuelle (Heidegger, 1990, 67)
>
> Le domaine extrascientifique qui présente une forme théorique (Carnap, 2002, §176)
>
> La description de ces généralités qui s'appliquent à tous les détails de la pratique (Whitehead, 1995, 13)

Ces quelques définitions, qui bien sûr mériteraient chacune un commentaire approfondi, permettent une meilleure entente de ce qu'est l'objet de la métaphysique, sa méthode, ou encore sa spécificité par rapport aux autres domaines du savoir. Prises en leur conjonction, elles semblent du moins se recouper pour indiquer que la métaphysique se caractérise par deux traits spécifiques.

Le premier serait sa prétention à la *généralité*. La métaphysique se présente avant tout comme un discours sur la *totalité* du réel, plutôt que sur l'un de ses aspects ou l'une de ses parties propres. Ce niveau de généralité maximal, qui précisément permet de différencier la métaphysique des sciences dites « régionales », est déjà un point sur lequel avait pu insister Aristote[17]. Tandis, par exemple, que l'art s'occupe des belles œuvres, les mathématiques, de certains rapports abstraits entre les nombres et les figures, et la physique, de ces entités qui font partie du monde spatio-temporel; la métaphysique discourt sur l'être du point de vue le plus général et le plus abstrait possible. Il n'est donc d'objet ou de dimension de la réalité dont le métaphysicien ne puisse théoriquement se saisir. Comme le remarque Claudine Tiercelin (1995, 389), la métaphysique figure pour cette raison « l'inclassable », une discipline irréductible à tout autre domaine du savoir en vertu de sa généralité même. Aussi, lorsque Aristote s'interroge par exemple sur ce que signifie le fait de dire « Socrate est assis », ce qui est en question n'est évidemment ni Socrate, ni le fait qu'il soit assis, mais plutôt de déterminer comment une même « substance » peut être dite posséder une propriété donnée à certains moments plutôt qu'à d'autres, comment sont joints en elle l'essence et l'accident, ou encore, comment la structure logique de cet énoncé (sujet-copule-prédicat) s'avère capable de refléter un état de chose non linguistique. Toute discussion particulière, en métaphysique, n'est en ce sens jamais qu'un prétexte pour interroger les catégories les plus universelles de la réalité. C'est justement cette fondamentalité qui permet d'y voir ce qui vient *avant* toute science empirique (dans l'ordre logique), et donc, ce qui devrait en constituer le sous-bassement ou le fondement[18].

Un second point récurrent dans plusieurs des définitions précédentes consiste à

[17] « [La science de l'être en tant qu'être] n'est identique à aucune de celles qui sont dites partielles, car aucune science n'examine universellement l'être en tant qu'être, mais, découpant une certaine partie de l'être, elles étudient l'attribut de cette partie, comme le font par exemple les sciences mathématiques » (Aristote, 1966, 1003a21-26)

[18] Comme le remarque encore Tiercelin : « ses plus fervents défenseurs voient la légitimité de la métaphysique dans son impossible réductibilité à une autre science : quels que puissent donc être ses rapports avec les autres sciences, elle leur échappe ; et c'est du reste ce qui justifie, soutient-on, qu'elle les *fonde* : la métaphysique ne saurait donc se ramener ni à la logique, ni à la physique, ni à la théologie, ni à l'éthique, ni même à la seule ontologie » (in Kambouchner, 1995, 2, 389-390).

indiquer que la métaphysique se signale par le caractère *transcendant* de son objet, qui se situerait au-delà du sensible, de l'expérience, ou encore des apparences immédiates. Qu'il en aille de la connaissance des Formes constituant la réalité intelligible, des essences, de la nature réelle des substances, des universaux, voire enfin de Dieu, la métaphysique traditionnelle se signale incontestablement par le fait que son objet d'étude déborde souvent l'examen des entités qui peuplent le monde naturel ou ordinaire (Walsh, 1967, 302). C'est cette prétention à s'arracher du sensible qui explique que la méthode préférée des métaphysiciens, historiquement, a surtout été la spéculation ou le raisonnement *a priori*, c'est-à-dire, la conduite de déductions qui, sans prétendre *provenir* de l'expérience, entendent bien pourtant *s'appliquer* à elle. Dès l'origine, la métaphysique a donc pu se voir corrélée avec le divin ou l'immatériel, augurant une union qui ne sera pas démentie avant longtemps. L'idée que métaphysique doive procéder par un travail de mise en distance du sensible (ou selon l'adage scolastique, par *abstractio mentis a sensibus*), s'est en tout cas avérée responsable de ses prétentions au titre de « science divine », tout en venant nourrir les soupçons et préventions de la part des philosophes davantage enclins à traiter de l'ici bas que de l'au-delà.

Ainsi, un regard, fût-il sommaire, sur l'histoire de la philosophie, permet de tirer un premier portait de la métaphysique. Celle-ci se veut autant un discours sur ce qui est le plus général dans l'être (l'*ens commune* des scolastiques) que sur les réalités les plus élevées (*summum ens*). En métaphysique, il s'agit donc tout à la fois de discerner ce que sont les entités ou principes les plus *fondamentaux* (comme les substances et les formes chez Aristote) que de déterminer ce que sont les réalités *supérieures* (les Idées platoniciennes, Dieu, etc.). Il donc est question, dans un même temps, de l'ameublement du monde et de sa raison d'être, d'un discours sur l'être (ontologie) et sur le divin (théologie). Ces deux tendances constitutives de la métaphysique occidentale, ironiquement, semblaient déjà jouer l'un contre l'autre dans son étymologie même, dont on ne sait vraiment si le préfixe -μετά devrait être rendu par « après », « au-delà », « au-dessus », voire peut-être même par « avant » ou « en-deçà »[19]. L'important, en tout cas, est de comprendre que la métaphysique s'est constituée sur cette ambiguïté foncière, comme un discours qui tout à la fois précède, fonde, et excède la connaissance commune ou scientifique. Comme le résume During :

> Il est facile de discerner, à travers toute l'histoire de la métaphysique, le mouvement de balancier ou la « tension féconde » qui fait passer de la généralité à l'éminence, du transcendantal au transcendant de l'ontologique à l'ontique, de l'ontologie à la théologie, etc. [...] Le métaphysicien est en effet cet homme qui cherche, contradictoirement peut-être, à dire à la fois l'être en tant qu'être et l'Être suprême, les propriétés les plus universelles des choses et le fond ultime de la réalité -et tout cela par purs concepts [...] La métaphysique se meut dans un espace incertain, entre l'avant et l'après que suggère contradictoirement son nom. En droit fondement des sciences et antérieures à elles toutes, elle vient en fait toujours près ou en plus, puisqu'elle ne se définit qu'à se déprendre d'elles (1998, 25-29).

[19] Cette dernière possibilité de traduction, quoique contraire à l'étymologie du terme de « métaphysique » n'est peut-être pas si fantaisiste qu'il y paraît, puisque c'est ainsi qu'Avicenne proposait de caractériser a métaphysique. Cette dernière, selon lui, est en effet « la science de qui est avant la nature, parce que les choses qu'on y étudie sont, par essence, avant la nature ».

Revenons maintenant aux quelques définitions présentées plus haut. Si nous avons pu expliciter ce qu'elles peuvent contenir d'éclairant, elles nous semblent pourtant comporter plusieurs problèmes :

Tout d'abord, elles ne sont manifestement pas toutes équivalentes ou intuitivement synonymes. A suivre certaines de ces caractérisations, la métaphysique désigne avant tout la connaissance d'une forme de *réalité* transcendante ou immatérielle. Pour d'autres, il en va moins de la découverte d'un règne platonicien que de la mise au jour de certains *principes*, *concepts*, ou *catégories*, censés jouer un rôle déterminant dans notre appréhension du monde empirique. D'autres fois encore, la métaphysique semble devoir se définir moins par un objet particulier que par l'adoption d'un *point de vue* spécifique sur le réel, ou bien d'après sa méthode tout à fait singulière, qui serait parfaitement irréductible à l'ordre de la science ou de la connaissance commune. A s'en tenir simplement à ce que la tradition philosophique a pu écrire, il semble donc y avoir immédiatement plusieurs manières distinctes de concevoir la nature ou l'objet de la métaphysique. Cette remarque, certes, ne suffit pas encore à accréditer la thèse (Th2) que nous défendrons plus loin, selon laquelle il existe plusieurs types irréductiblement divergents de métaphysique. Mais elle permet toutefois déjà de mesurer, comme le veut (Th1), qu'il a existé au cours de l'histoire des caractérisations non équivalentes de la métaphysique[20].

D'autres problèmes affectent les définitions précédentes. Certaines sont trop précises ou restrictives, au sens où elles s'avèrent inapplicables à l'ensemble des travaux qui tombent actuellement sous l'étiquette de « métaphysique ». S'en tenir à la caractérisation proposée par Aristote –la métaphysique comme discours sur « l'être en tant qu'être »– , par exemple, conduirait à exclure par principe tous ces travaux sur le libre arbitre, l'existence de Dieu, l'identité personnelle, ou la relation corps-esprit, qui tous pourtant ont constitué, depuis l'époque moderne, le lieu de riches débats en métaphysique. C'est que cette définition aristotélicienne ne désigne, en fait, que l'une des « régions » de la métaphysique, que l'on appelle plus communément « ontologie ». Pour prendre un autre exemple, il va sans dire que la plupart des métaphysiciens (contemporains ou traditionnels) ne souscrivent en rien aux analyses de Heidegger, pour qui « l'oubli de la question de l'être » aurait depuis l'origine perverti cette discipline. La même remarque, en fait, pourrait valoir pour presque toutes les définitions proposées plus haut. On pourrait en effet leur reprocher de ne jamais définir qu'une *sorte* de métaphysique, plutôt que la métaphysique elle-même. Leur manquement ainsi, serait de prendre l'espèce pour le genre, ou de confondre la partie et le tout. Elire l'une d'entre elles à l'exclusion de toutes les autres, en ce sens, reviendrait accepter comme définition du terme générique « chien » la description d'un dalmatien ou d'un saint-bernard.

A l'exact inverse, plusieurs des caractérisations précédentes sont trop larges ou trop vagues, puisqu'elles s'avèrent incapables de spécifier exactement ce qui doit ou non

[20] Le fait que deux expressions ou définitions diffèrent en intension (c'est-à-dire, soient non synonymes) ne suffit pas, à prouver qu'elles ne sont pas coextensives. Aussi « homme » et « bipède sans plumes », sans évidemment être cointensionnels, réfèrent aux mêmes objets (sont coextensionnels). Ce que nous indiquons ici ne suffit donc pas encore à assurer (Th2), puisqu'il faudrait pour cela montrer qu'il existe plusieurs caractérisations *incompatibles*, ou non coextensionnelles, de la métaphysique. Nous proposerons d'établir ce point plus loin.

compter comme relevant de la métaphysique. Loin d'être trop restreinte, l'extension de la définition devient cette fois trop indéterminée. Tout épistémologue contemporain, par exemple, serait certainement enclin à dire, avec Descartes qu'il étudie les « principes de la connaissance ». De même un physicien, un cosmologiste, un théologien, un mystique, ou un artiste pourraient prétendre, avec Bradley, poursuivre « l'effort de comprendre l'univers comme un tout ». N'importe quel livre de philosophie, enfin, pourrait bien dire avec Whitehead poursuivre la quête de ces « généralités qui s'appliquent à tous les détails de la pratique ». Le risque, cette fois, serait donc de définir un genre en oubliant d'en spécifier les espèces, ou encore, de caractériser un domaine si vaste que toute chose pourrait en figurer une partie. Autant penser pouvoir définir le genre canin par l'étiquette « animal domestique ».

Une dernière part de ces définitions, enfin, s'avère tout simplement trop orientée. Certaines supposent en effet un jugement de valeur sur la métaphysique, s'avérant de ce fait évaluatives plutôt que simplement descriptives. Il n'est guère de métaphysicien contemporain qui prétendrait, avec Bergson, « se passer de symboles » pour s'en remettre à une forme d'intuition au sujet du monde. Rares sont ceux, aujourd'hui, qui admettraient avec Carnap que la métaphysique ignore en son principe le travail ou les résultats des sciences empiriques. Même dans les cas où la caractérisation proposée semble axiologiquement neutre, il peut parfois s'y discerner des présupposés contestables. C'est le cas chez Strawson, par exemple, qui professe à l'encontre de la plus grande partie de la tradition le bien-fondé d'une métaphysique « descriptiviste » néo-kantienne, dont la tâche se résumerait à mettre au jour les structures les plus générales du sens commun, plutôt que celles de la réalité. Ce point de vue, évidemment, est bien loin de faire consensus aujourd'hui. En ce sens, un dernier type de problème rencontré par les définitions traditionnelles de la métaphysique réside simplement dans leur caractère évaluatif, qui conduit à une restriction illégitime du domaine considéré. Ce qui revient, si l'on veut poursuivre l'analogie, à accepter une définition de « chien » qui présupposerait que seuls les individus pedigrees tombent sous son extension.

Ce ne sont pas les éléments de doctrine ou d'histoire de la pensée, toutefois, qui doivent nous préoccuper ici. Les remarques précédentes entendaient simplement indiquer que la plupart des définitions classiques de la métaphysique, pour éclairantes qu'elles puissent parfois être, échouent à pleinement satisfaire. La difficulté, pour résumer, est qu'elles violent toutes d'une façon ou d'une autre certains des réquisits que nous imposons généralement aux bonnes définitions, savoir (a) qu'elles puissent mettre au jour des caractéristiques communes, voire essentielles, des objets qui tombent sous son extension ; (b) qu'elles ne soient ni trop larges ni trop précises, permettant donc d'identifier tant l'ensemble du domaine concerné que ses diverses parties propres ; (c) et enfin, qu'elles soient impartiales ou axiologiquement neutres.

Il semble possible, à première vue, de dégager une caractérisation répondant à ces exigences à partir de la littérature métaphysique contemporaine. On peut y lire que :

> La métaphysique cherche à découvrir la nature fondamentale de la réalité, au-delà des apparences (Mumford, 2003, 3)

> La métaphysique est cette branche de la philosophie qui s'intéresse aux questions fondamentales concernant la nature de la réalité (Carroll & Markosian, 2010, 2)
>
> La métaphysique est la plus générale des disciplines : sa fin est d'identifier la nature et la structure de tout ce qui est (Loux, 2006, x)
>
> La métaphysique s'intéresse aux fondements de la réalité (Manley, in Chalmers, Manley & Wasserman, 2009, 1)
>
> La métaphysique est [...] l'étude systématique de la structure la plus fondamentale de la réalité (Lowe, 2001, 2)
>
> La métaphysique est l'étude de la réalité dernière (Van Inwagen, 2009, 2)
>
> La métaphysique s'occupe, d'abord et avant tout, de la nature de la réalité (Fine 2011, 8)

Comme on peut le voir, ces nouvelles définitions divergent moins entre elles que les précédentes. Elle se veulent également à la fois plus neutres et plus englobantes. Leur apport principal, sans doute, consiste à insister plus directement sur concept de « réalité », dont il s'agirait de spécifier la « nature », la « structure », ou les « fondements », et qu'il s'agirait de distinguer des simples apparences. Cette dichotomie entre l'apparence et la réalité a pu, sans doute depuis Platon, permettre de caractériser le travail du métaphysicien (Van Inwagen, in MacDonald & Laurence, 1998, 11). L'enjeu premier du questionnement métaphysique serait de pouvoir mettre au jour ce qui se tient « derrière » les phénomènes, l'évidence, ou le sens commun, et donc, de dépasser ce que les choses peuvent naturellement *sembler* être. Cette prétention à réviser le sens commun ou l'évidence immédiate est, au fond, ce qu'il y a de commun à la plupart des travaux en la matière[21]. Même si nous ne voyons jamais que des individus particuliers, par exemple, de nombreux métaphysiciens défendront qu'il ne s'agit que là d'une apparence, puisqu'il doit exister des entités abstraites (« natures communes » ou universaux) pouvant être instanciée par de multiples particuliers. La liste des doctrines métaphysiques qui visent à réformer ou à corriger le sens commun d'une telle manière, que Strawson aurait pu appeler « révisionnelles », pourrait évidemment être allongée à l'envi. L'important est simplement de voir que les définitions plus contemporaines de la métaphysique révèlent une autre de ses caractéristiques fondamentales : il y s'agit toujours de statuer sur l'ameublement du monde, sur ce que les choses sont réellement, vraiment, ou ultimement, par-delà les apparences immédiates ou les présupposés du sens commun.

Toutefois, on pourrait ici encore émettre certaines réserves à l'encontre des définitions récentes tout juste présentées. Avant tout, leur niveau de généralité a de quoi décevoir. Le concept de « réalité » qui intervient dans chacune d'entre elles est, de fait, fort vague. Comme le demande à juste titre Rea, « pourquoi penser que c'est en métaphysique plutôt qu'en botanique, en zoologie, ou en physique théorique, que nous apprenons quelque chose au sujet de la 'réalité ultime', ou de 'ce qui est réellement' ? [...] Et que signifie de faire une distinction entre ce qui existe et ce qui existe *réellement*, ou entre la réalité et la réalité *dernière* ? » (2014, 4). Le problème, ici, est tout simplement qu'il n'est guère de philosophie qui ne se propose de discourir sur « la réalité », ou qui n'entend pas défaire les

[21] Mais, certes, pas de tous, puisqu'il existe toute une tradition qui essaye de réconcilier la métaphysique et le sens commun. Pour une discussion quasi exhaustive, voir Korman (2016).

présupposés du sens commun. Il existe même, plus trivialement, un nombre indéfini d'énoncés qui prétendent statuer sur « ce qui est », sans pourtant se vouloir « métaphysiques » en aucun sens du terme. Un mathématicien, par exemple, peut affirmer avec confiance qu'il existe des nombres premiers, sans avoir à trancher sur la question du platonisme mathématique ; de même qu'un artiste ou un buandier pourraient faire l'éloge de la blancheur sans évidemment devoir s'engager envers l'existence réelle des universaux[22].

A suivre ce qu'écrit Van Inwagen (in MacDonald & Laurence, 1998, 12-13), il faudrait alors préciser que les énoncés métaphysiques ne sont pas simplement ceux qui entendent traiter de la « réalité » ou de « ce qui est », mais en fait la classe plus restreinte d'énoncés qui (a) se prononcent sur ce qui existe ; (b) affirment ou nient quelque chose d'une manière la plus universelle ou la moins restreinte possible ; (c) évitent tout vocabulaire métaphorique ; et (d) recourent à certaines catégories maximalement générales (comme « chose physique », « propriété », « partie « , « cause », etc.). Ces réquisits, s'ils permettront souvent de différencier les assertions métaphysiques de celles qui ne le sont pas, rendront toutefois le concept d' « énoncé métaphysique » inévitablement flottant. Comme le note Van Inwagen, ce dernier demeurera en effet « indéfini, car aucune liste finale des catégories pouvant intervenir dans un énoncé métaphysique ne pourra être formulée [...] et vague, parce qu'il existera des cas-limites de ces catégories 'suffisamment générales' » (*ibid*.).

Même à supposer ces problèmes réglés, le principal écueil de ces définitions contemporaines de la métaphysique est qu'elles ne s'avèrent pas si impartiales qu'elles peuvent y paraître. En effet, il se tient derrière toutes ces caractérisations une thèse particulière, qui consiste à croire que nous pouvons discourir sur la réalité telle qu'elle est *en elle-même*. Ce que les définitions présentées ci-dessus entendent réellement avancer est donc, plus explicitement, quelque chose comme ceci :

> « La métaphysique est l'étude de la nature ou structure ultime de la réalité, c'est-à-dire, de la façon dont le monde est *en lui-même*, indépendamment de nos représentations, schèmes linguistiques, conceptuels ou cognitifs »

Si une caractérisation de ce genre est tout à fait respectable et défendable, il est décisif de remarquer qu'elle se construit, de manière parfaitement voulue, contre le kantisme et ses divers avatars[23]. Ce qui est ici d'emblée exclu, en effet, est l'idée qu'il puisse exister un voile, ou un écart, entre la réalité même et la façon dont nous pouvons l'appréhender. C'est alors toute l'idée d'un partage entre les choses « en soi » et les choses « pour nous », le phénomène et le noumène, ou les représentations et la réalité, qui se voit mis en cause. En ce sens, les définitions précédentes impliquent une adhésion au Réalisme Métaphysique (désormais *RM*), c'est-à-dire de la thèse selon laquelle la réalité s'avère en son essence

[22] C'est précisément en vertu de ce point que Carnap (1950) pouvait distinguer les questions d'existence « internes » (métaphysiquement innocentes) des questions d'existence « externes » (posées dans l'absolu, et donc, selon lui, fautivement incapables de résolution). Nous y reviendrons plus loin.

[23] Nous ne saurions rendre compte ici des raisons philosophiques et historiques pour lesquelles le kantisme a été conspué dans la tradition analytique à partir de Russell. Sur ce point, voir notamment Ferraris (2013), Glock (2011), Engel (1997), Hanna (2008).

indépendante de la cognition humaine. La connaissance métaphysique véritable, précisément, consisterait en ce sens à refléter ou saisir cette nature sous-jacente ou préexistante des choses.

Nous proposerons un peu plus loin de démontrer pourquoi cette identification permanente et réductive de la métaphysique au *RM* est discutable et même intenable. Mais un point doit toutefois immédiatement être clarifié. Ce qu'il y a de problématique dans les définitions précédentes n'est évidemment pas qu'elles défendent une conception Réaliste de la métaphysique. Nous ne prétendons ni réhabiliter le kantisme à leur encontre, ni devoir mettre en cause les raisons pour lesquelles les métaphysiciens contemporains ont jugé unanimement bon d'embrasser le *RM*. Ce qui nous semble incorrect, plus simplement, est de prétendre pouvoir *réduire* la métaphysique à cette seule compréhension, qui exclut par principe tout discours qui ne se conformerait pas aux réquisits du *RM*. On voit mal ce qu'il devrait y avoir de nécessairement « antimétaphysique » dans le rejet, fût-il intégral, de cette doctrine. En effet, en quoi serait-il moins métaphysique de défendre, comme le fait Goodman, que le monde est pour une large part le produit de nos activités conceptuelles, plutôt que de défendre que sa structure ne dépend pas de la cognition humaine ? Pourquoi l'idée qu'un discours sur l'ameublement du monde devrait en passer par l'examen de sa relation au langage ou à la cognition serait-elle être moins digne de considération en *terra metaphysica* que celle qui prétend que nous pouvons saisir les choses mêmes? Enfin, n'est-ce pas ironiquement une thèse sur la nature ultime de la réalité que de dire que celle-ci n'a pas de nature prédéterminée, c'est-à-dire, antérieure à la façon dont nous pouvons la caractériser (Van Inwagen, 2009, 4) ? Nous verrons que les Réalistes sont souvent bien en peine de répondre à ces questions, tout comme ils le sont d'accommoder des positions contraires à la leur –comme l'idéalisme– qui se revendiquent pourtant tout aussi métaphysiques.

L'attitude prédominante des métaphysiciens contemporains, en ce sens, nous semble impliquer une faute logique. L'erreur consiste à prétendre définir un *domaine* théorique ou une discipline –la métaphysique– à l'aide de ce qui n'est en fait qu'une *thèse* spécifique ou interne à ce domaine –le *RM*–. Mais il s'agit alors, on y reviendra, de rien moins qu'une confusion du genre et de l'espèce, ou du tout et de la partie (un sophisme que les scolastiques auraient pu appeler *pars pro toto*). Imagine-t-on sérieusement, par exemple, un philosophe de l'art stipulant que toute définition de l'esthétique doit présupposer qu'il existe une propriété essentielle telle que la Beauté, avant d'ajouter que toute opinion divergente devrait automatiquement compter de l'« anti-esthétique » ? On laissera le lecteur en juger. A tout le moins, si nous admettons que la métaphysique contemporaine, de fait, peut se laisser décrire comme un champ de bataille où l'intégralité les combattants se rallient sous la bannière du Réalisme, il nous semble pourtant qu'il faudrait, en droit, intégrer dans sa définition la possibilité qu'il existe d'autres prétendants en lice. Nous proposerons, à la fin de ce chapitre, une tentative de penser la métaphysique de cette façon plus ouverte et, selon nous, moins dogmatique.

1.1.2- Faut-il renoncer à définir la métaphysique ?

De ce que nous avons dit jusqu'à présent, ressort que la métaphysique est généralement caractérisée par l'un ou plusieurs des traits suivants :

(a) une prétention à la fondamentalité ou l'a prioricité, caractéristiques qui la rendraient indépendante des sciences empiriques
(b) le caractère transcendant, ou du moins non-ordinaire, de son objet d'étude
(c) son attachement à une distinction fondamentale entre l'apparence et la réalité, ce que les choses semblent être et ce qu'elles sont « en elles-mêmes ».

Demeurent toutefois, comme nous avons essayé de l'indiquer, un certain nombre de problèmes, d'ambiguïtés, ou même de parti-pris, dans chacun de ces réquisits. Il est clair, en outre, que ces différentes clauses ne sauraient se vouloir des conditions nécessaires ou même suffisantes de ce que doit ou non être la métaphysique. Pour le montrer, il suffit de voir que chacune d'entre elles admet un certain nombre de contre-exemples évidents.

Contre (a), beaucoup tomberaient aujourd'hui en désaccord avec l'idée que la métaphysique se doit d'être foncièrement déconnectée du travail des sciences empiriques. L'idée d'une telle scission a pour origine le rationalisme classique, puis surtout le positivisme logique, lequel a systématiquement cherché à défendre que le caractère purement *a priori* de la métaphysique serait la marque de son infériorité (ou même inutilité) par rapport au travail d'expérimentation et d'observation conduit dans les sciences empiriques. Mais c'est sans doute l'un des mérites de la métaphysique contemporaine d'avoir pu montrer que son rapport au travail scientifique est beaucoup plus étroit et complexe que ce que le Cercle de Vienne avait pu penser[24]. Il est déjà discutable de postuler que la science serait méthodologiquement hostile à l'*a priori*, c'est-à-dire, au recours à la spéculation ou aux expériences de pensée (Tahko, 2008). Il est également possible de mettre en cause l'idée que l'exercice de la science puisse se passer de tout postulat d'ordre métaphysique (Lowe, 2001, 5). Plus fondamentalement encore, il est incontestable que les métaphysiciens se ressaisissent bien souvent des acquis et découvertes des sciences empiriques, et que cette tâche leur est même apparue d'autant plus urgente à la mesure des progrès opérés dans ces dernières[25]. Il ne semble plus oxymorique, de ce fait, de vouloir former le projet d'une « métaphysique des sciences » ou même de défendre le projet d'une « métaphysique scientifique »[26]. A tout le moins serait-il

[24] « L'impression qui a pu émerger récemment de manière croissante est qu'il existe une dépendance mutuelle entre la métaphysique et les sciences naturelles [...] L'empirisme retentissant de la première moitié du XXème siècle est désormais typiquement considéré comme trop radical et trop naïf dans son traitement de la métaphysique » (Mumford & Tugby, 2013, 5).

[25] « Les mathématiques (géométrie non-euclidiennes, théorie des ensembles...), la physique (mécanique quantique, théorie de la relativité...), la logique mathématique (logique des prédicats, logiques intensionnelles...), constituent une nouvelle *mathesis* qui réclame une nouvelle métaphysique, comme des esprits aussi différents que Russell et Cassirer l'ont constaté dès le tout début du XXème siècle » (Nef, 2007, 17).

[26] Un tel projet remonte aux travaux de C.S. Peirce. Selon ce dernier, le métaphysicien devrait voir dans l'observation le matériau premier de son enquête, tout comme il devrait nécessairement mettre au jour les conséquences empiriques des hypothèses qu'il formule. Pour une discussion de la conception peircienne de la métaphysique, voir Reynolds (2002) et Tiercelin (1986 ; 1993). Il est important de noter d'ailleurs que Tiercelin se veut elle aussi l'avocate d'une métaphysique à la fois « réaliste » et « scientifique » (2011).

erroné de croire que la métaphysique consiste en son principe à défendre des positions directement contraires aux résultats ou aux méthodes des sciences empiriques. En réalité, c'est souvent le contraire qui est vrai. D.M. Armstrong (1978) affirme par exemple qu'il revient à la science de déterminer quels « universaux » existent réellement, quels types de propriétés possèdent ultimement les choses, ou quelles relations doivent être admises dans notre inventaire du monde. Le retour de l'« essentialisme » dans la philosophie analytique contemporaine, largement tributaire des travaux de Kripke, aura aussi permis de montrer qu'il semble exister des *nécessités a posteriori* (comme « l'eau est nécessairement H_2O »), c'est-à-dire des vérités métaphysiques dont la connaissance ne saurait provenir que des découvertes des sciences de la nature (voir Kripke, 1982).

Il y aurait bien sûr beaucoup plus à dire au sujet des relations entre les sciences et la métaphysique, cette question restant fort disputée et même parfois houleuse aujourd'hui[27]. Ce que nous avons dit ne suggère en rien que la métaphysique devrait se réduire à la science (ou l'inverse). Le fait est, simplement, que cette dernière ne saurait se laisser définir comme une discipline parfaitement autosuffisante, cloisonnée dans une méthodologie intégralement spéculative (ce que l'on appelle parfois ironiquement la « philosophie de fauteuil »), possédant un objet d'étude imperméable à tout autre domaine du savoir et donc immuable en son principe.

A l'inverse de ce que prétend (b), ensuite, il semble falloir admettre qu'il existe en métaphysique un certain nombre de travaux ou de doctrines qui ne prétendent en rien porter sur des réalités immatérielles ou transcendantes. Le nominalisme, par exemple, s'est historiquement constitué comme un effort de contrecarrer toute tendance à vouloir réifier des entités existant au-delà ou en sus des individus particuliers qui se trouvent situés dans le temps et l'espace (voir Panaccio 2002). On pourrait trouver le même genre de préventions dans l'empirisme classique, par principe réticent à admettre des entités autres que celles données dans l'expérience. On sait bien également que Kant dira tout son soupçon envers la métaphysique « dogmatique » de la tradition, qui pensait pouvoir statuer sur des objets dépassant toute expérience possible (Dieu, l'Âme, le Monde). Comme nous l'avons dit, enfin, il existe dans la métaphysique contemporaine une tradition qui, depuis Thomas Reid en passant par Moore et Strawson jusqu'à Hirsch et Korman, revendique que l'objet d'étude du métaphysicien ne peut être que les catégories du sens commun ou les entités les plus ordinaires qui soient.

Définir la métaphysique comme « l'étude de ce qui est séparé de la matière selon la subsistance et la définition » (Avicenne, 1978, 86) ne permet en aucun cas, dès lors, de rendre compte de l'intégralité des doctrines et travaux qui ont été et continuent d'être conduits en ce domaine. En réalité, identifier la métaphysique à l'étude de l'immatériel ou du transcendant est intenable simplement au sens où il existe une position métaphysique qui précisément refuse qu'il existe quoique ce soit d'autre que la matière ou la réalité

[27] On trouvera une discussion plus détaillée sur ce point dans les ouvrages de Tahko (2008, 2016), Tiercelin (2011, 2014 dir.), Maudlin (2007), Mumford (2013), Esfeld (2006). Pour une critique néo-positiviste de la métaphysique analytique contemporaine et la défense d'une métaphysique intégralement « naturalisée », voir Ladyman & Ross (2007).

physique. Il s'agit évidemment du « matérialisme », qui a trouvé pour héritiers contemporains le « physicalisme » ou encore le « naturalisme ». Quoiqu'il en soit des dénominations, la thèse selon laquelle le réel se réduit au physique est sans aucun doute une doctrine *métaphysique*, au sens où elle prétend statuer sur la nature ultime de la réalité et défendre quelque chose qu'aucune des sciences empiriques ne sauraient établir. Si la physique s'occupe de la réalité matérielle, il n'est en effet pas de son ressort de prouver que seule cette dernière existe. Même un physicalisme intégral, de ce fait, appelle immédiatement une justification qui, précisément, excède le domaine propre de la physique. S'il a historiquement existé une fascination pour l'immatériel et l'intelligible en métaphysique, on pourrait donc bien répondre que l'attrait de l'immanence a été tout aussi fort et constitutif de son développement. Dès lors, si la métaphysique semble assurément devoir se penser dans son indépendance (au moins partielle) à la science physique, rien ne permet immédiatement d'y voir un discours portant en son essence sur ce qui se situe au-delà *du* physique, de la matière ou de la nature.

Dira-t-on enfin, et suivant (c), que la métaphysique se caractérise comme une enquête sur ce que sont « vraiment » ou « ultimement » les choses, plutôt que par ce qu'elles semblent simplement être ? Outre le fait que la distinction conceptuelle de l'apparent et du réel ne soit pas toujours très claire, ce serait encore oublier que certains métaphysiciens ont pu défendre qu'il n'existe justement *que* des apparences, ou pour le dire mieux, que la « réalité » ne consiste de fait en rien de plus ou rien d'autre qu'une série continue d'apparences –thèse défendue par Goodman, et d'autres, sous le nom de « phénoménalisme ». Nous avons également souligné que de nombreux auteurs, dont Goodman au premier chef, ont catégoriquement refusé d'envisager que nous puissions discourir sur les « choses mêmes », sans pourtant prétendre abolir la métaphysique. C'est, bien sûr, une thèse de ce genre que l'on trouve chez Kant. En ce sens, nier la clause (c) n'implique pas systématiquement de défendre que la métaphysique soit sans objet ou dépourvue d'intérêt. Elle peut tout aussi bien inviter, comme nous le verrons plus loin, à vouloir *redéfinir* l'objet ou la nature de la métaphysique.

Au vu des remarques précédentes, il semble donc falloir admettre qu'il est fort délicat de spécifier d'une manière parfaitement neutre ou consensuelle ce qui serait l'objet privilégié de la métaphysique, la méthode qu'elle devrait adopter, ou encore la relation qu'elle entretient aux autres domaines de la connaissance. Toute définition de la métaphysique, en ce sens, pourrait se voir contestée ou nuancée. La philosophie première semble toujours être quelque chose d'autre, ou quelque chose de plus, que ce que nous proposons d'en penser.

Ceci, assurément, ne signifie pas que la question de la définition de la métaphysique est vaine ou insoluble[28]. Il s'agit, plus minimalement, de reconnaître quelques-unes des limites ou difficultés que rencontre le travail définitionnel. Puisque chacun des critères communément convoqués, pris un à un, s'avèrent discutables, il semble que nous ayons à

[28] C'est, toutefois, ce que pouvait prétendre William James : « aucune définition exacte du terme de 'métaphysique' n'est possible. Enumérer certains des problèmes dont elle traite reste la meilleure manière de comprendre ce que signifie ce mot » (1979, 29).

notre disposition davantage des *indices* ou des *symptômes* de ce qu'est la métaphysique, plutôt que des conditions nécessaires ou suffisantes[29]. Si nous pouvons, certes, en dégager plusieurs définitions nominales, il convient alors sans doute d'abandonner l'espoir d'atteindre une définition « réelle », susceptible de mettre au jour la quintessence de la « science recherchée ». Il nous semble, de ce fait, qu'une analogie pourrait être proposée entre la question de la définition de la métaphysique et ce qu'affirmait Wittgenstein au sujet des jeux. Il existe bien, incontestablement, des « ressemblances de famille » entre les ouvrages anciens ou contemporains qui se proposent de traiter de métaphysique, comme il en existe entre tous les jeux. Il est en fait peu discutable que la totalité des philosophes professionnels sauraient reconnaître un ouvrage de métaphysique, tout comme le quidam peut en général identifier immédiatement un jeu. Mais nous serions bien en peine, pourtant, de dire *ce qu'il y a de commun* à tous les travaux des métaphysiciens, comme nous le serions de proposer une définition recouvrant tous les jeux. Peut-être la bonne décision est-elle alors, et sans dire qu'il est impossible de définir la métaphysique, de noter qu'il ne faut pas trop en attendre des définitions, qui souvent semblent manquer quelque chose de l'objet défini.

Il est frappant de voir que c'est, de fait, le point d'accord où en arrive l'ensemble de la critique actuelle. Loux (2006, 2) reconnaît ainsi d'emblée adopter une compréhension particulière de la métaphysique, tout en admettant qu'un choix différent eût été possible. P. Van Inwagen souligne « qu'il est peu probable qu'une définition de la métaphysique apprenne quoi que ce soit d'utile » (2008, 1). E.J. Lowe affirme de même qu'« il ne serait guère profitable de poursuivre une définition du terme de 'métaphysique', car le danger serait de la construire d'une telle sorte qu'elle favoriserait une position métaphysique particulière aux dépens d'autres possibles » (2001, 9). Claudine Tiercelin note elle aussi que « paradoxalement, l'une des caractéristiques incontestables de la métaphysique est l'impression que l'on a, en s'y livrant, de pouvoir simultanément parvenir à la plus haute certitude possible, tout en étant incapable de donner ou de construire une définition de son objet » (1995, 401). During, enfin, prétend « qu'il n'y a sans doute pas d'objets qui relèvent en droit de la métaphysique, mais seulement des manières métaphysiques de les considérer » (1998, 11). A simplement considérer les polémiques contemporaines concernant la nature réelle de la métaphysique[30], force est de reconnaître que ce soupçon jeté à l'encontre du travail définitionnel se trouve renforcé.

Aussi, et avec une bonne partie de la critique, nous pensons pouvoir affirmer que le meilleur moyen de comprendre ce qu'est la métaphysique est moins d'en chercher une définition invariante que de considérer quels types de problèmes sont abordés sous cette

[29] Il se pourrait peut-être toutefois que, pris ensemble, ces divers critères s'avèrent conjonctivement suffisants voire même disjonctivement nécessaires. C'est par exemple ce que semble défendre Kit Fine: « Il existe, selon moi, cinq traits principaux permettant de définir ce qu'est la métaphysique. Il s'agit de l'aprioricité de ses méthodes, de la généralité de son objet d'étude, de la transparence ou 'non opacité' de ses concepts, de son eidéticité ou souci envers la nature des choses, et enfin de son rôle fondationnel quant à la détermination ce qui est. En disant qu'il s'agit là de traits distinctifs, je ne prétends pas dire qu'aucune autre forme d'enquête ne peut les posséder. Je veux plutôt indiquer qu'en métaphysique ceux-ci viennent de concert et que c'est ce tout, plutôt que l'un de ces traits pris individuellement, qui sert à distinguer la métaphysique d'autres types d'enquête » (2012, 8).

[30] On trouvera une excellente présentation de ces débats dans Chalmers, Manley & Wasserman (2009).

appellation. On en apprend bien plus sur la métaphysique, nous semble-t-il, à regarder ce que *font* les métaphysiciens plutôt qu'à s'en tenir à ces derniers affirment au sujet de leur propre discipline[31]. S'il est difficile de déterminer ce que doit être la métaphysique en son essence, il l'est beaucoup moins par contre de savoir ce qui est ou non généralement admis comme métaphysique ou non. Autrement dit, alors que l'expression qui recourt au substantif (« la métaphysique ... ») reste sujette à indétermination, sa contrepartie adjectivale (« ... est de la métaphysique », ou « ... est métaphysique ») est généralement parfaitement claire. Sur ce point, au moins, nous ne manquons en effet ni de données ni de points d'accords dans la critique. Ce que nous avons avant tout à notre disposition, ce sont des œuvres consacrées par la tradition philosophique et censées exemplifier le plus haut degré d'achèvement en métaphysique (on pourrait y inclure, par exemple, la *Métaphysique* d'Aristote, les *Méditations Métaphysiques* de Descartes, la *Critique de la Raison Pure* de Kant, *La Logique des Noms Propres* de Kripke, ou *De la Pluralité des Mondes* de Lewis, parmi d'autres). Nous pouvons également parfaitement identifier qui sont les auteurs qui dessinent les contours de la métaphysique contemporaine (Van Inwagen, Loux, Lowe, Hirsch, Fine, Mumford, Varzi, etc.), sans que ceci ne signifie, bien sûr, qu'il doive y avoir grand chose de commun entre leurs travaux. Nous savons de même qu'un certain nombre de concepts sont unanimement reconnus comme relevant, historiquement, de la métaphysique (pour n'en mentionner que quelques-uns : « substance », « cause », « principe », « propriété », « réalité », ou « libre arbitre »). Certaines *doctrines* et querelles théoriques, anciennes ou récentes, peuvent aussi être directement identifiées comme relevant du domaine de la métaphysique. Ainsi en irait-il, par exemple, de la dispute du nominalisme et du réalisme au sujet des universaux, ou de la querelle du dualisme ou monisme des substances. Il n'est guère difficile, enfin, d'énumérer sous la forme d'une liste un d'un catalogue un certain nombre de questions qui, incontestablement, sont tenues comme centrales par tous les métaphysiciens, comme nous avions proposé de le faire au tout début de ce chapitre.

Le détail particulier de ces interrogations, qui de toute façon ne saurait jamais être exhaustif ou parfaitement indiscutable, n'importe pas vraiment. Certains, comme Van Inwagen, peuvent considérer que la métaphysique serait possiblement réductible à quelques questions fort générales[32]. Mais l'on pourrait tout aussi bien soutenir, avec d'autres, que la métaphysique se reconnaît moins à un sujet déterminé qu'à l'étrangeté voire au caractère déplacé des questions qu'elle pose. Comme le souligne K. Bennett,

> Certaines des questions qui nous occupent en tant que métaphysiciens frappent le reste du monde -et parfois nous-mêmes, selon l'humeur- comme de simples bagatelles. Existe-t-il des nombres ? Si je dis que ma chemise est bleue, suis-je engagé à devoir reconnaître

[31] Nous suivons en fait ici Van Inwagen, qui affirme que la « la métaphysique s'explique mieux par l'exemple » (2008, 1).

[32] « La métaphysique tente de révéler la vérité ultime au sujet du Monde, à propos de tout ce qui existe. Mais que voulons-nous savoir précisément au sujet du Monde ? Quelles sont les questions dont les réponses figureraient cette vérité dernière à propos des choses ? Il y a, selon moi, trois de ces questions. (1) Quels sont les aspects les plus généraux du Monde, et quelles sortes de choses ce dernier contient-il ? [...] (2) Pourquoi un tel Monde existe-t-il ? Plus précisément, pourquoi y a-t-il un Monde ayant des caractéristiques et un contenu tels que le prétendrait une réponse à la question (1) ? (3) Enfin, quelle est *notre* place dans ce monde ? Comment les êtres humains s'y intègrent-ils ? » (2009, 4).

> l'existence d'un universel, savoir la « bleuité » ? S'il y a deux objets quelconques, est-il garanti qu'il existera automatiquement un troisième objet entièrement composé des deux premiers ? Et ainsi de suite (in Chalmers, Manley & Wasserman, 38)[33].

Quoiqu'il en soit de la manière dont on proposera de caractériser cette discipline qu'est la métaphysique, l'important est de voir que nous possédons un certain nombre de données premières et parfaitement consensuelles : des œuvres, des auteurs, des concepts, des doctrines, ou des interrogations, qui tous contribuent à former une image de ce qu'a été et de ce qu'est la métaphysique. Tous ces éléments, dès lors, peuvent alors servir de « paradigmes », dont il n'y aurait pas de sens à demander s'ils appartiennent ou non à la philosophie première, puisque, *de fait*, tout le monde reconnaît que c'est le cas.

Le terme dernier du travail définitionnel, sans doute, consiste ainsi à mesurer que l'attente d'une définition « réelle » et parfaitement neutre était trop ambitieuse en premier lieu. Cette conclusion, on l'a dit, n'empêche en rien que nous puissions globalement savoir de quoi il en retourne en métaphysique. Quiconque s'attache à l'étude de cette dernière aura un sens de ce qui est en question, sans pourtant jamais pouvoir précisément expliciter de manière parfaitement consensuelle ce qu'il en est.

1.1.3- Métaphysique ou ontologie ?

Un autre point mérite ici une brève clarification. Nous avons parfois pu utiliser le terme d'« ontologie » dans les discussions précédentes, le présentant à chaque fois comme un synonyme de « métaphysique ». A simplement suivre l'étymologie de ce vocable, qui d'ailleurs n'est apparu que tardivement dans l'histoire des idées (autour du XVIIème siècle), il semble peu problématique d'affirmer que la métaphysique est essentiellement une *onto-logie*, soit un discours sur l'être, et qu'elle a été telle dès son origine. Cela dit, et quoique la plupart des métaphysiciens contemporains considèrent les deux termes comme équivalents ou du moins quasi-synonymes (selon nous, à raison), d'autres ont pu cependant voir ici une distinction importante. Faudrait-il alors distinguer métaphysique et ontologie, et en quel sens ?

Une première manière possible de différencier ces deux termes serait de tenir l'ontologie pour une *région*, ou une sous-discipline, de la métaphysique. Cette dernière semble en effet traiter de questions excédant la seule interrogation sur l'être, ou sur ce qui existe. En attestent par exemple les débats métaphysiques contemporains sur le « problème-corps esprit » ou le libre arbitre, qui se laissent difficilement présenter comme relevant du projet d'un discours sur l'être en tant qu'être. On pourrait alors penser que la métaphysique est un champ plus *vaste* que l'ontologie et qu'elle inclut, pour cette raison, cette dernière à titre de partie propre. Mais tout le problème est que l'usage historique de ces termes a parfois été exactement inverse : l'ontologie, comme le rappellera Kant à la suite de Wolff, a souvent pu se voir parer du nom de *metaphysica generalis*, en raison de son niveau de généralité maximal, ou de son universalité ; l'examen de questions plus spécifiques (théologie rationnelle, psychologie, cosmologie) recevant quant à lui le nom de *metaphysica specialis*. En ce cas, ce serait la métaphysique qui deviendrait une région ou partie propre d'une science jugée encore plus fondamentale, l'ontologie. L'usage historique

[33] On pourrait peut-être dire, sous la forme d'une boutade, que le métaphysicien est celui qui répond à des questions que personne ne lui a posé, ou que personne ne se pose en fait vraiment sinon lui.

de ces termes ne semble donc guère éclairant pour penser leur possible distinction.

Une autre distinction possible entre ontologie et métaphysique, qui est en fait la plus courante comme la plus intéressante, consiste à voir dans la première une interrogation sur *ce qui* existe (« ce qui est ») et à comprendre la seconde comme un questionnement sur la *nature* de ce qui existe (« ce que c'est »). Comme le note A. Varzi (2011), la différence serait alors celle du *quid* et du *quod*, de *l'an sit* et du *quid sit*[34]. Un bon argument pour établir l'irréductibilité de ces deux domaines consiste à souligner que deux philosophes pourraient adopter exactement la même ontologie, soit admettre l'existence des mêmes entités, tout en défendant des options métaphysiques fort différentes, au sens où ils tomberaient désaccord sur la *nature* de ces entités. De fait, c'est souvent ce qui arrive. Imaginons par exemple deux philosophes A et B, tombant d'accord pour dire qu'il existe des objets matériels ordinaires (des tables, des voitures, etc.). Disons ensuite que A soit un partisan de l'*endurantisme* et B, du *perdurantisme*. Ceci signifie que, pour A, les objets matériels ordinaires sont des composés tridimensionnels identiques à eux-mêmes à chaque instant du temps ; tandis qu'ils sont, pour B, des sommes quadridimensionnelles de « parties temporelles », aucune d'entre elles n'étant identique à la précédente ou à la suivante. En ce cas, nous aurions bien deux théories différentes et même incompatibles concernant la nature de *mêmes* entités. Si l'on adopte, en vertu de ce genre d'argument, une distinction entre ontologie et métaphysique, il faut remarquer que l'on est alors conduit à défendre ce que Varzi appelle la « thèse de la priorité » (*priority thesis*), qui confère à la première un primat sur la seconde. Il faudrait d'abord savoir « ce qui est » avant de dire « ce que c'est ». Autrement dit, il faudrait d'abord déterminer s'il existe des choses telles que les bureaux, les éléments chimiques, les œuvres d'art, les mariages, les nombres, les espèces biologiques, ou les billets de banque, avant de pouvoir dire ce qu'ils sont – établir leurs conditions d'identité, d'individuation et de persistance, leurs propriétés essentielles et modales, leurs pouvoirs causaux, etc.

Plusieurs difficultés affectent pourtant la thèse de la priorité, comme le note Varzi. D'abord, il est difficilement intelligible de dire que deux auteurs reconnaissant l'existence des mêmes objets pourraient tomber dans un désaccord profond concernant ce que *sont* ces objets. Il semble qu'une opposition métaphysique tranchée concerne ce dont il est question lorsque nous parlons d'« objets ». En quel sens pourrait-on dire que A et B tombent d'accord pour dire qu'il existe des statues, si par « statue » il faut entendre, pour l'un mais pas pour l'autre, « ver spatio-temporel » ou « composé quadridimensionnel » ? On voit mal, autrement dit, comment l'on pourrait entièrement déconnecter les questions d'existence et les questions de nature : répondre à l'une entraînera typiquement de trancher sur l'autre. S'il n'est donc pas très clair de savoir comment un même socle ontologique pourrait donner lieu à des métaphysiques concurrentes et antagonistes, c'est que les théories métaphysiques semblent en retour déterminer la question de savoir ce qui

[34] « L'ontologie s'occupe de la question de savoir quelles sont les entités qui existent (une tâche qui est souvent identifiée à celle consistant à dresser un 'inventaire complet' de l'univers) alors que la métaphysique cherche à expliquer ce que sont ces entités (c'est-à-dire, à spécifier la 'nature ultime' des objets inclus dans notre inventaire. Par exemple, une thèse selon laquelle il existe des entités telles les couleurs ou les vertus appartiendrait à l'ontologie, alors qu'il relèverait de la métaphysique d'établir si ces entités sont des Formes Platoniciennes, des universaux immanents, des tropes, des moments, ou quoi que ce soit d'autre » (Varzi, 2011, 407).

existe réellement[35].

Ensuite, il semble pour le moins possible de penser que l'on pourrait vouloir *en rester* au plan de l'ontologie, c'est-à-dire, admettre qu'il existe des *F* ou des *G* sans avoir à dire quoique ce soit concernant la nature des *F* ou des *G*. C'est là peut-être le sens de l'attitude ordinaire. L'homme de la rue admet l'existence des nombres comme une évidence, sans pourtant avoir à trancher sur la question de savoir s'il s'agit là d'entités abstraites ou d'autre chose encore. Certains philosophes, également, ont pu vouloir s'en tenir aux seules questions d'existence et rejeter les interrogations concernant la nature de ces existants. Comme on le verra, c'est ce que Quine semblait parfois recommander. C'est bien aussi, mais en un tout autre sens, l'intention des analyses de Carnap (1950) sur l'ontologie, qui défend que nous pouvons atteindre une forme de consensus sur les questions d'existence, mais que ce résultat est métaphysiquement *nul*, au sens où il n'y a rien de plus, ou rien d'autre, à ajouter. Trancher sur la question de savoir s'il existe des *F*, autrement dit, n'impliquerait alors en rien un second moment, qui serait celui d'une dispute substantielle concernant la nature réelle des *F*.

Enfin, il semble qu'un grand nombre d'arguments en métaphysique font précisément le pari de tirer une conclusion ontologique –concernant ce qui existe (ou n'existe pas)– à partir de la défense de certains principes métaphysiques généraux concernant la nature des choses qui existent. C'est *parce que* le nominaliste refuse de donner un sens à l'idée qu'une entité puisse être non-concrète (située hors de l'espace et du temps), par exemple, qu'il refuse qu'il puisse exister des chose telles que les universaux, propositions, classes, ou attributs. En ce cas, l'ordre de la thèse de la priorité se trouve intégralement renversé : en supposant que tel ou tel attribut est nécessaire, contingent, ou impossible, nous pouvons en déduire ce qui est ou n'est pas. La métaphysique ne serait alors pas postérieure mais antérieure à l'ontologie.

Ces quelques objections à la thèse de la priorité, qui tendent du même coup à mettre en cause le bien-fondé d'une distinction entre ontologie et métaphysique, ne sont peut-être pas insurmontables, comme le pense du reste Varzi. Mais elles indiquent au moins que la distinction tranchée du *quid* et du *quod*, de l'existence et de la nature, à admettre qu'elle soit tenable, n'est sans doute pas si tranchée qu'il peut y sembler. En fait, il nous semble que l'on peut même admettre la thèse de la priorité sans pourtant devoir penser que la métaphysique et l'ontologie devraient être rigoureusement disjointes. Un exemple sera ici utile. Il a pu être défendu qu questions ontologiques seraient nécessairement plus fondamentales que celles de la métaphysique, au sens où elles les présupposeraient toujours de façon plus ou moins explicite. L'ontologie serait en ce sens moins une région que le *fondement* de la métaphysique. Mulligan oppose ainsi (in Engel, 2000, 5-6) :

[35] « Comment pouvons nous dire que les inventaires [ontologiques] de Alpha et de Bêta incluent les *mêmes* entités, si les entités qu'ils y incluent sont si métaphysiquement *différentes* ? [...] De manière générale, tomber d'accord quant au fait de savoir quelles assertions existentielles sont vraies ne garantit pas l'existence d'un accord correspondant concernant le fait de savoir quelles sont les entités qui rendent ces assertions vraies [...] Aussi, la frontière entre l'*an sit* et la *quid sit* semblerait s'effondrer [...] : on ne peut pas réellement déterminer une ontologie sans également, et au même temps, présupposer certaines thèses métaphysiques » (Varzi, 2011, 409).

METAPHYSIQUE	ONTOLOGIE
-Une personne est-elle une substance ? -Le temps est-il relationnel ? -Sommes-nous libres ? -Les valeurs dépendent-elles de nous ? -Les sons et les couleurs sont-ils indépendants de nous ? -Les objets sociaux sont-ils construits ? -Le monde dépend-il de l'esprit, du sujet transcendantal, du langage, de la société, des théories... ? -Un état mental est-il identique *token-token* ou *type-type* avec un état du cerveau ?	-Qu'est-ce qu'exister ? -Qu'est-ce qu'une substance ? -Qu'est-ce qu'un tout ? -Qu'est-ce qu'une relation ? -Qu'est-ce que la dépendance ? -Qu'est-ce que la causalité ? -Qu'est-ce qu'une propriété ? -Qu'est-ce qu'un état ? -Qu'est-ce que l'identité ? -Qu'est-ce qu'un type ? -Qu'est-ce que la survenance ?

Il semble convaincant de penser qu'il faut nécessairement traiter les questions de la colonne de droite pour pouvoir répondre à celles de la colonne de gauche. A tout le moins, il est incontestable que la réponse à une question métaphysique quelconque *suppose* que nous puissions préalablement clarifier certaines des notions ontologiques qui la conditionnent ou y interviennent. Mais l'on peut toutefois se demander si la présentation de Mulligan ne conduit pas à affaiblir la distinction entre métaphysique et ontologie, plutôt qu'à l'établir de manière positive. Pourquoi, en effet, en irait-il ici de domaines théoriques irréductibles, s'il est établi que les questions de l'un *surviennent* sur les questions de l'autre ? Si la métaphysique *présuppose* l'ontologie, n'est-ce pas que ces deux domaines sont irrémédiablement complémentaires ? En fait, il semble plus éclairant de dire que la métaphysique et l'ontologie, si elles impliquent sans doute des questionnements logiquement distincts, sont pourtant intellectuellement inséparables au sein d'une démonstration. C'est, en fait, que leur relation va dans les deux sens. Déterminer *ce qui est* impliquera de spécifier *ce que c'est*, le cas contraire semblant difficilement compréhensible[36]. De manière converse, la défense de certains principes métaphysiques fort généraux concernant la nature des choses qui existent (« il n'y a pas d'entités abstraites », par exemple) implique en retour de statuer sur ce qui existe (doit exister, peut exister, etc.). C'est à raison, en ce sens, que Quine pouvait souligner que l'examen de *ce que nous disons*, ou de ce sur quoi nous quantifions, détermine ce envers quoi nous nous engageons, c'est-à-dire, devons reconnaître comme existant.

Dès lors, la solution n'est ni de poser une distinction trop forte entre la métaphysique et l'ontologie, ni de vouloir les cloisonner comme des domaines par principe distincts. Si l'une et l'autre semblent certes difficilement identifiables, elles demeurent pourtant hautement complémentaires. De fait, la plupart des métaphysiciens contemporains en sont venus à admettre cette conclusion, puisque leurs ouvrages traitent indifféremment de problèmes

[36] Comme le note Varzi, « un philosophe qui asserterait simplement l'existence de certaines entités sans dire ce qu'elles sont produirait un discours vide. En certains domaines, la distinction tranchée de l'*an sit* et du *quid sit* semble parfaitement loufoque : un physicien qui prétend qu'il existe des quarks, par exemple, a tout intérêt à expliquer ce qu'ils sont, sans quoi son énoncé existentiel serait inintelligible. Pourquoi en irait-il autrement en mathématiques, ou plus généralement en philosophie ? Proclamer l'existence des nombres, des espèces, ou des statues, *quoiqu'ils puissent bien être* est ontologiquement non éclairant. Cela n'aide en rien à déterminer un bon inventaire de l'univers » (2011, 413).

métaphysiques et de questions que Mulligan (et d'autres) qualifieraient plus volontiers d' « ontologiques ». Il ne faut alors sans doute pas accorder trop d'attention à cette distinction, du moins dès lors qu'on se propose d'aborder la métaphysique analytique contemporaine. Tuomas Takho a bien résumé ce point :

> L'ontologie se laisse présenter comme un domaine d'étude en quelque sorte mieux défini que la métaphysique, quoiqu'extrêmement général ; tandis que la métaphysique est typiquement conçue comme l'étude de la structure de la réalité, dans un sens encore plus général. La distinction entre métaphysique et ontologie est cependant, et au mieux, très vague, puisque de nombreux auteurs utilisent ces termes de manière complètement interchangeable (2016, 4)

Nous garderons donc à l'esprit que la métaphysique et l'ontologie, sans peut-être se confondre en droit –puisque l'ontologie semble toujours plus *générale* que la métaphysique, ou en un sens, antérieure à elle–, se recoupent en tout cas suffisamment en fait pour qu'on puisse tenir les deux termes pour équivalents[37]. C'est ainsi du moins qu'écrivent la quasi-totalité des métaphysiciens analytiques actuels. Aussi notre thèse aurait-elle pu s'intituler « l'ontologie de Nelson Goodman », choix peut-être d'autant plus attrayant qu'un certain nombre de thèmes métaphysiques traditionnels (l'existence de Dieu, le libre arbitre, la nature des personnes, etc.) ne se trouvent jamais abordées dans l'œuvre goodmanienne. Si nous n'avons pas retenu cette idée, c'est qu'elle aurait peut-être minimisé les connexions, tout aussi réelles qu'importantes, qui unissent l'œuvre goodmanienne à la tradition métaphysique, ainsi qu'à la métaphysique analytique contemporaine, que l'on voit fort rarement appelée « ontologie analytique ». Mais ne s'agit là que d'une question d'étiquette. Ces préventions faites, le lecteur qui le souhaiterait pourra remplacer toute occurrence future du terme de « métaphysique » dans notre travail par celui d « ontologie ».

1.1.4. Sur deux erreurs contraires.

Nous avons pu établir que la question de la définition de la métaphysique est sujette à dispute. Cette indécision, selon nous, se trouve redoublée ou aggravée du fait que deux tentations converses ont pu se voir relayées dans la littérature : l'une tend à réifier la métaphysique comme une forme de totalité harmonieuse et historiquement invariante, tandis que l'autre consiste à la pluraliser à l'excès. Toujours en vue de défendre (Th1), nous proposerons donc maintenant d'identifier la teneur exacte de ce genre d'analyses, pour en mettre au jour les limites.

(1) Un premier travers possible consisterait à croire qu'il existe une forme d'unité théorique évidente autorisant de parler, sans guère plus de justification, de « la » métaphysique, comme si l'unité du nom suffisait à établir celle de l'objet qu'il dénote. A

[37] Nous laissons ici à dessein de côté la tradition, dont Ingarden est un représentant, selon laquelle l'ontologie aurait pour objet non des choses actuelles, mais des choses possibles.

suivre cette idée, suggérée dans certains manuels contemporains[38], mais que l'on trouve aussi bien chez certains antimétaphysiciens notoires (comme Carnap, Wittgenstein, ou Heidegger[39]), il n'y aurait qu'un seul et unique concept de métaphysique, immédiatement disponible à l'examen. Celui-ci désignerait une discipline toujours identique à elle-même, pérenne dans ses interrogations, immuable dans ses problématiques, permanente dans son projet. Une telle compréhension de la métaphysique, que l'on pourrait qualifier d' « universaliste », se rapproche à bien des égards de ce que Jacques Bouveresse a pu appeler la conception « problématique » du travail philosophique. Cette dernière consiste à supposer que « l'histoire de la philosophie serait principalement une histoire des réponses données à des problèmes, qui eux, n'ont pas d'histoire » (2006, 14). A suivre cette idée, il n'y aurait jamais rien de nouveau sous le Soleil métaphysique depuis Platon ou Aristote, puisqu'il en irait au fond toujours des mêmes questions, au mieux formulées différemment selon les lieux et les époques. Le philosophe pourrait alors se ressaisir de ces interrogations éternelles, quitte à devoir, par « reconstruction rationnelle », les reformuler dans un langage qui lui est plus familier.

S'il est bien sûr louable de chercher des continuités thématiques dans l'histoire de la pensée, tout comme il est intellectuellement nécessaire de supposer que nous pouvons nous ressaisir des problèmes de la tradition, on doit pourtant insister sur le fait que cette vision particulière de la métaphysique rencontre plusieurs difficultés évidentes.

Il semble, tout d'abord, qu'une généralisation indue du concept de métaphysique se heurte de plein fouet à tout travail sérieux d'histoire des idées. Un tel travail, que nous ne proposerons pas de poursuivre ici, serait fort susceptible en effet de contrevenir à l'idée qu'il n'a toujours existé qu'une seule et même compréhension de ce champ théorique, de ses méthodes, et de ses problèmes[40]. Puisque nous avons déjà pu insister auparavant sur la diversité des définitions traditionnelles de la métaphysique, il ne suffira ici que d'un bref

[38] Les introductions à la métaphysique abondent dans la littérature analytique contemporaine. Ce que nous voulons souligner ici est que ces ouvrages, qui du reste sont généralement excellents, ne s'attardent en général pas sur l'histoire de la métaphysique et proposent plutôt d'adopter une approche thématique, qui laisse à entendre que l'unité de la métaphysique est un fait acquis. De bons exemples de ce genre d'ouvrages sont les manuels de Loux (2006), Van Inwagen (2009), Lowe (2002), Rea (2014), ou encore Caroll & Markosian (2010). Une rare exception, du moins en langue anglaise, est l'ouvrage introductif de Moore (2012), qui propose de retracer l'histoire de la métaphysique depuis Descartes.

[39] Pour ne discuter qu'un seul exemple en particulier, Heidegger a bien pu proposer à plusieurs endroits de voir en la métaphysique un système unifié, ou un « édifice », qui se serait déployé depuis « l'ontologie grecque » jusqu'à la modernité philosophique (1927, §6). Comme il est bien connu, ce qui fait l'unité du projet métaphysique pour Heidegger serait son « oubli de la question de l'être ». Aussi la tradition philosophique aurait-elle substitué à la question ontologique une double question « ontique », cherchant d'une part à interroger la nature de « l'étantité » commune à tous les étants ; et de l'autre, à déterminer quel peut-être le fondement dernier de l'étant, c'est-à-dire, l'étant suprême. Cette double partition de la métaphysique en science de l'*ens commune* (ou ontologie) et science de l'*ens summum* (ou théologie) serait ce qui permettrait de la définir, depuis ses origines, comme la marque d'un seul et même projet « onto-théo-logique ». Pour une discussion plus précise des thèses heideggériennes sur ce point, voir notamment Courtine (2007).

[40] « L'expression 'la métaphysique' peut s'avérer trompeuse. La pluralité des approches et le caractère récurrent des disputes constituent même un caractère fréquemment avancé pour justifier le bien-fondé des critiques kantiennes de leur actualité » (Nef, 2004, 49).

aperçu historique pour mesurer que l'on ne saurait hypostasier la métaphysique comme un objet unique et toujours identique à soi.

Comme il est bien connu, l'acte de naissance officiel de la métaphysique témoigne déjà d'une hésitation. La *Métaphysique* d'Aristote tient son titre, en fait, du scholarque Andronicos de Rhodes, qui lors de sa classification du corpus aristotélicien avait pu baptiser ainsi les textes qui lui semblaient devoir venir « après ceux qui traitent des choses physiques » (« ta meta ta phusika »). Le Stagirite avait certes bien formé le projet d'une « science suprême » ou d'une « sagesse », qui devait excéder le champ d'étude de toutes les sciences particulières. Mais il reste pourtant délicat de déterminer si les diverses caractérisations qu'il avait pu en proposer s'accordent parfaitement entre elles. Comme nous l'avons déjà noté, un flottement semble avoir règne dans l'œuvre aristotélicienne, manifestement partagée entre le projet d'un discours sur « l'être en tant qu'être » (la métaphysique serait alors mieux nommée *ontologie*) et l'idée d'une « philosophie première » (l'étude des premiers principes et des premières causes) à l'orientation nettement plus « théologique »[41]. Cette dualité constitutive du projet métaphysique s'est en tout cas transposée par la suite dans la philosophie médiévale. Âge d'or de la métaphysique s'il en est, les spécialistes doutent, toutefois, que le Moyen-âge ait adopté un seul et unique concept de métaphysique, du moins avant Saint-Thomas ou Suarez[42]. Même à vouloir défendre l'existence d'une forme d'unicité de la métaphysique médiévale, ce que suggère parfois le recours à l'étiquette généralisante de « scolastique », il n'en reste pas moins que la *philosophia prima* en vint à incorporer en son sein de nouvelles questions à l'époque moderne, comme celles du problème corps-esprit, du libre arbitre, et de l'identité personnelle. C'est un point qu'ont bien remarqué Loux (2006) et Van Inwagen (2014), en opposant une « ancienne » métaphysique, unifiée autour des questions de l'essence et de l'existence des substances, des universaux, des premiers principes et des premières causes, à une « nouvelle » métaphysique, qui s'occuperait davantage de l'esprit et qui, à partir de Descartes, en viendrait à figurer une discipline aux contours plus incertains[43]. En outre, et même si les indécisions de l'aristotélisme avaient pu se stabiliser à travers la partition commode de la *metaphysica generalis*, devisant de l'être au sens le plus général et de la *metaphysica specialis* portant sur des questions plus spécifiques (théologie, psychologie, cosmologie), on sait combien Kant a ensuite contribué à la démise de ces catégories, en y substituant le projet d'une métaphysique « critique », concentrée sur les structures de la pensée humaine et les conditions de possibilité de nos représentations. Pour beaucoup,

[41] « Aristote [était] à l'évidence partagé [...] Et c'est de cet embarras qu'a surgi l'ambiguïté non seulement du statut de la métaphysique dans l'aristotélisme, mais du statut de la métaphysique tout court, Aristote hésitant semble-t-il sur une définition de celle-ci comme science de l'être en tant qu'être (et donc de l'être commun) ou comme philosophie première. Or, ainsi que l'a montré Aubenque [1972], ces deux termes, s'ils se recoupent sur certains points, ne sont pas synonymes » (Tiercelin, in Kambouchner, 1995, 412). Pour une discussion de la cohérence interne de ces projets dans l'œuvre aristotélicienne, voir aussi Wedin (in Anagnostopoulos, 2009, 125-143).

[42] Voir par exemple Boulnois (1999), De Libera (2005), Boylard & Keele (2013).

[43] « On pourrait presque dire qu'au XVIIème siècle, la métaphysique a commencé à être une catégorie 'fourre-tout' [*catch-all*], le reposoir de problèmes philosophiques qui ne pouvaient être rapportés à l'épistémologie, la logique, l'éthique, ou aux autres branches de la philosophie » (Van Inwagen, Metaphysics", SEP, http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/metaphysics).

c'est ce « tournant kantien » qui aura auguré la démise ultérieure de la métaphysique, qui culminera au XXème siècle sous de nombreuses formes, que ce soit dans la phénoménologie, le positivisme logique, la philosophie du langage ordinaire, et bien sûr le postmodernisme. Autant d'attaques qui n'empêcheront pas, comme nous le verrons plus loin, que la métaphysique renaisse de ses cendres autour de la seconde moitié du XXème siècle, principalement en contexte analytique.

Il y aurait, évidemment, beaucoup plus à dire sur l'histoire de la métaphysique que nous venons de résumer à grands traits[44]. Mais sans doute cet aperçu fort grossier suffira-t-il déjà à mettre en lumière le fait que la métaphysique, historiquement, n'a en rien été un bloc monolithique ou une harmonieuse totalité. Il semble bien plutôt falloir reconnaître que « la science de l'être dans son universalité a été développée de manières très différentes au cours de l'histoire européenne des idées » (Kemp, 2008, 428). S'il existe, comme on verra, des problèmes qui semblent typiques ou topiques de ce qu'on appelle la tradition métaphysique, et s'il est vrai également que celle-ci s'est historiquement constituée autour de certains sujets ou objets de prédilection, il reste pourtant fort délicat de proclamer qu'Aristote, Porphyre, Avicenne, Occam, Descartes, Kant, Meinong, Carnap, Russell ou enfin Strawson et Lewis entendaient tous précisément la même chose lorsqu'ils employaient ce terme. On ne peut, en tout cas, le supposer gratuitement.

Un deuxième problème que rencontre l'approche universaliste est que celle-ci échoue à rendre compte du fait que beaucoup, sinon la plupart, des problèmes métaphysiques traditionnels ont précisément été mis en cause en tant que problèmes authentiques à un moment ou un autre de l'histoire[45]. Lorsque Descartes s'en prenait à « cette philosophie spéculative que l'on enseigne dans les écoles » (1637, VI), que Kant évoquait sa lassitude devant le *Kampfplatz* de la philosophie première, et que tant d'auteurs du XXème siècle pensèrent pouvoir se faire les prophètes d'un « dépassement » de la métaphysique, c'est bien en effet la légitimité de certains questionnements, de certaines méthodes, voire de ce domaine théorique lui-même, qui étaient en débat. Si l'on admet plus largement, avec J. Vuilllemin, qu'« aucune partie de l'entreprise philosophique n'a jamais fait l'objet d'un accord entre toutes les parties » (1987, vii), il semble également bien falloir reconnaître que la métaphysique a souvent été comprise différemment selon les époques. Dire ceci n'empêche en rien, on y reviendra, d'insister sur certaines de ses continuités théoriques et problématiques. Mais il semble falloir faire preuve d'un certain aveuglement historique, ou du moins d'une grande naïveté, pour pouvoir croire qu'il existerait une sorte d'inamovibilité des problèmes métaphysiques, et au fond, de la métaphysique elle-même à travers les âges. Comme Saint-Thomas disait craindre l'homme d'un seul livre, il semble tout aussi légitime craindre le philosophe (ou du moins l'historien) d'une seule métaphysique.

De ce point de vue, non moins douteux est le fait de prétendre, comme le veut parfois un

[44] Sur ce point, voir l'étude de F. Nef (2004).

[45] Nous suivons toujours ici Bouveresse : « la conception problématique a un [...] inconvénient majeur, qui réside dans sa tendance à présupposer qu'il existe un ensemble de problèmes qui peuvent être considérés comme indiscutablement philosophiques. Or c'est une chose qui n'est certainement pas vraie aujourd'hui et qui ne l'a probablement jamais été tout à fait » (2004, 18).

certain style de philosophie analytique, que l'on pourrait systématiquement passer sous silence le contexte de production des interrogations philosophiques, c'est-à-dire, s'affranchir restituer les conditions historiques, scientifiques ou culturelles de leur apparaître. S'il ne faut certes pas confondre le plan de l'évaluation critique des arguments philosophiques avec le travail qui consiste en leur examen historique ou génétique, il est clair que les éléments dits « contextuels » sont parfois tout bonnement essentiels à la bonne intelligence philosophique. Souligner que la métaphysique a pu, à travers les âges, se déployer dans des « univers de pensée » fort distincts semble difficilement contestable et n'a rien d'intellectuellement renversant[46]. De ce fait, il est clair que toute tendance à traiter de la métaphysique de manière parfaitement anhistorique serait potentiellement dommageable. Certains médiévistes insistent par exemple sur le danger qu'il y aurait à vouloir « épurer » la métaphysique médiévale des discussions épistémologiques, sémantiques, théologiques, voire politiques, qui en étaient alors souvent indissociables[47]. La même remarque pourrait valoir à peu près partout ailleurs : peut-on réellement comprendre la « nouvelle métaphysique » de Descartes, sans considérer un tant soit peu celle l'Ecole ; la révolution du criticisme kantien, sans même évoquer le scepticisme humien, ou encore, les saillies antimétaphysiques d'un Carnap, sans rappeler la place de l'idéalisme et le fleurissement d'une forme d'irrationalisme dans l'Allemagne du début du XXème siècle ? Evidemment non. Aussi, et sans devoir prôner un historicisme à tout va, il semble qu'ignorer l'épaisseur historique de la métaphysique et de ses interrogations revient à adopter une vision mythique de la philosophie, qui abolit la complexité réelle de l'histoire de la pensée au profit d'un syncrétisme, voire d'un présentisme, pour le moins discutables. Une compréhension universaliste de la métaphysique n'est ainsi tenable qu'à la condition de fermer les yeux sur l'histoire et le parcours parfois accidenté de cette discipline. Autant croire pouvoir lire Saint-Thomas sans Aristote.

Un dernier argument contre l'universalisme consiste à faire remarquer que la métaphysique a, très souvent dans l'histoire, été minée de l'intérieur par de nombreuses disputes entourant sa définition, son objet, sa méthode, voire même, sa possibilité. La critique de la métaphysique, de fait, constitue une partie intégrante de son histoire. S'il en est ainsi, il faut bien admettre alors que rien n'autorise de parler de « la » métaphysique

[46] F. Nef note bien : « il est indubitable que la métaphysique a traversé des phases qualitativement différentes. Une exégèse d'un mythe chez tel platonicien ou tel néo-platonicien n'appartient pas au même univers qu'un commentaire d'Aristote par un médiéval, de même qu'un fragment de preuve par l'infini dans une *Méditation Métaphysique de Descartes* n'appartient pas au même univers qu'une suite d'enchaînements dialectiques dans la *Logique* de Hegel. Ces différences renvoient effectivement à des conceptions qui peuvent apparaître essentiellement différentes de cette discipline, à des mutations internes de sa définition conceptuelle. On peut même concéder que l'objet étudié par la métaphysique diffère d'une phase à l'autre » (2007, 14-15).

[47] « La métaphysique médiévale est souvent fort continue avec les discussions alors contemporaines concernant la logique, le langage, ou l'épistémologie. Tandis que certains éléments du travail des philosophes [médiévaux] étaient indubitablement des traitements 'purs' de problèmes métaphysiques, la plupart ne l'étaient pas. Ignorer ces traitements 'mixtes' revient à ignorer beaucoup de ce qui importe dans la métaphysique médiévale. Etant donné cette réalité, nous n'avons pas tenté ici de débarrasser notre analyses de leurs ancrages contextuels » (Bolyard & Keele, 2013, 2). De Libera a pu défendre dans une veine similaire que l' « on ne peut séparer l'histoire de la pensée de celle des conditions de la pensée » (1999, 482).

comme d'une unité théorique évidente.

Que la métaphysique, en tant que science qui prétend mettre au jour la réalité vraie se tenant derrière les apparences, ait pu susciter un certain nombre de réticences et de critiques, n'a rien de nouveau. Si l'on fait généralement remonter une telle mise en cause à la philosophie kantienne ou au scepticisme humien, il s'avère que les soupçons concernant la possibilité même d'un tel savoir étaient déjà présents en germe chez les penseurs des Lumières (Duflo, in Bourdin, 2006), et même peut-être dans la philosophie médiévale (Moody 1958). De fait, il suffit là encore de consulter la littérature pour mesurer qu'il avait déjà pu exister, dès le Moyen-âge, un certain nombre de controverses relatives à définition de la métaphysique, sa relation aux autres domaines du savoir, et la certitude des connaissances qu'elle se proposait d'apporter. Au premier chef de ces débats médiévaux se trouve la polémique opposant Avicenne et Averroès, le premier considérant la métaphysique comme étant en son essence une *ontologie*, le second y voyant plutôt un discours sur « la substance première », c'est-à-dire Dieu[48]. Cette querelle méthodologique, là encore issue des ambiguïtés du texte d'Aristote, n'avait évidemment rien d'incident, puisqu'il s'agissait rien moins que de déterminer si la *philosophia prima* devait se penser comme un annexe voire une servante de la théologie (*ancilla theologiae*), ou au contraire une discipline parfaitement autonome. Cette polémique s'est en tout cas prolongée jusque chez Duns Scot, dont les analyses annonceront à bien des égards les inquiétudes contemporaines concernant la méthodologie ou même la possibilité de la métaphysique[49].

Le partisan de la thèse universaliste devra donc admettre, bon gré mal gré, que la définition même de la métaphysique a été sujette à dispute dans l'histoire de la philosophie. Mais il sera également embarrassé par la littérature la plus contemporaine. Force, en effet, est de relever ici un certain paradoxe : lors même que tous s'accordent pour dire que nous avons assisté, depuis quelques décennies et particulièrement en terre analytique, à un « tournant ontologique » (Heil & Martin, 1999), c'est bien pourtant les débats entourant la *possibilité* même de la métaphysique, ou encore sa nature profonde, qui s'avèrent être les plus vifs dans la littérature récente[50]. Les dernières années ont en effet vu fleurir les travaux en ce qu'on appelle désormais la « méta-métaphysique »[51]. Tous entendent déterminer quelle est la bonne manière de faire de la métaphysique, cherchent à

[48] Voir l'entrée sur la métaphysique médiévale de A. W. Arlig (in Lagerlund, 2011, 771-772).

[49] « A l'arrière plan du propos de Scot se tient une inquiétude concernant la nature de la métaphysique en général : quelle est exactement sa place parmi les sciences ? Est-elle subordonnée à l'une de ces dernières (comme par exemple la théologie) ou bien doit-elle se comprendre de manière autonome ? En outre, qu'est-ce qu'un bon raisonnement métaphysique ? Doit-il être déductivement certain ? » (Voylard & Keele, 2013, 4). Voir aussi les commentaires éclairants de C. Tiercelin sur Scot (in Kambouchner, II, 1995, 420sq.).

[50] Il semble ici à propos de rapporter la remarque de C. Tiercelin, selon laquelle « le plus difficile en métaphysique n'est pas d'en construire une, ou de proclamer sa fin, c'est de cerner son véritable objet, la légitimité de sa méthode, le bien-fondé ou non de sa présence à côté des autres sciences, en un mot, de déterminer ce qui peut, aujourd'hui encore, non seulement expliquer mais aussi et surtout justifier qu'on en fasse » (in Kambouchner, II, 1995, 401).

[51] Voir principalement Chalmers et al (2009), Benovsky (2016), Takho (2016), Van Inwagen (2014), Thomasson (2015), Tiercelin (2012), Sider (2011), Ladyman & Ross (2007). Une bibliographie recensant les travaux les plus récents en métamétaphysique a été réalisée par A-S. Maurin et peut être consultée à l'adresse suivante: http://flov.gu.se/digitalAssets/1445/1445637_metametaphysics.pdf

distinguer ses débats authentiques de ceux qui ne le sont pas, interrogent sa relation sa relation aux sciences empiriques voire au sens commun, et entendent, enfin, préciser la nature de la connaissance qu'elle prétend fournir[52].

Aussi, contre l'universalisme et la candeur qui semble inévitablement l'accompagner, il faut admettre que la métaphysique s'est toujours considérée et continue de se présenter comme un problème pour elle-même, ou du moins, comme l'un de ses propres objets d'étude. Ce fait, évidemment, n'eût été possible si la métaphysique avait désigné un projet, une discipline, ou un réseau de problèmes parfaitement invariants à travers les âges.

(2) Les remarques précédentes disqualifient l'idée que la métaphysique se soit présentée ou ait toujours été conçue d'une seule et unique manière. Mais ceci pourrait alors sembler légitimer ce qui s'avère être une autre tendance de l'historiographie philosophique, qui est en fait l'exact inverse de la première. Certains critiques, plus sensibles à l'épaisseur de l'histoire des idées, ont pu adopter une posture consistant à prétendre que tel ou tel problème, argument, voire système métaphysique, seraient nécessairement dépendants d'une certaine réalité historique, d'un « paradigme », voire d'une *épistémè*, hors desquels il serait tout simplement impossible de vouloir les penser. La métaphysique serait alors irrémédiablement empêtrée dans les conditions toujours singulières de sa production, chez différents auteurs et dans différents contextes intellectuels. En ce sens, tout effort de synthèse transhistorique ou de « reconstruction rationnelle » de ses questionnements serait immédiatement, et par principe, voué à l'échec. Il faudrait admettre qu'il y a, au fond, autant de métaphysiques qu'il y a de métaphysiciens.

Ce genre d'affirmations fait écho à ce que Bouveresse, avec d'autres, a pu appeler la méthode « contextualiste » en histoire de la philosophie. Celle-ci consiste à prétendre la signification des doctrines philosophiques, contre toute vision édifiante de la *philosophia perennis*, ne s'entend bien qu'à partir d'un minutieux retraçage des conditions historiques ou génétiques de leur formulation. C'est alors ou bien dans la perspective d'un contexte socioculturel plus large, ou bien dans l'étude de la pure cohérence « interne » d'un système donné, qu'il y aurait lieu d'évaluer un argument ou un problème philosophique. Il n'y aurait, dans tous les cas, pas de sens à vouloir les confronter à une réalité qui leur serait extérieure. Pour le dire autrement,

> Les représentants de l'approche contextualiste [reprochent à leurs opposants] de sacrifier la signification originelle et voulue de certaines doctrines historiques à l'autel des dernières modes philosophiques [...] Le contextualiste défend que la chose la plus urgente à faire pour toute historien de la philosophie est de s'assurer que nous avons compris comme il le fallait l'ensemble des raisons qu'une figure historique a pu avoir d'affronter un problème philosophique particulier, et de tenter de lui apporter une certaine solution [plutôt qu'une autre] (Laerke, Smith & Schlesser, 2013, 2).

[52] « La métamétaphysique s'intéresse aux fondements de la métaphysique. Elle demande : les questions métaphysiques admettent-elles réellement des réponses ? Si oui, sont-elles substantielles, ou bien dépendent-elles simplement de la façon dont nous utilisons certains concepts ? Quelle est la meilleure procédure pour atteindre ces réponses ? Le sens commun ? L'analyse conceptuelle ? Ou faut-il étudier les hypothèses métaphysiques concurrentes avec des critères quasi-scientifiques ? (Manley, in Chalmers et al, 2009, 1).

Cette tendance n'est pas si minoritaire que l'on pourrait le penser. Si on l'associe souvent à l'œuvre de R.G. Collingwood, elle est, il faut dire, assez propre à la tradition continentale en général[53]. Elle appartient peut-être surtout à la philosophie française, depuis l'épistémologie du même nom (Bachelard, Kojève, Canguilhem, Koyré), le post-modernisme et la déconstruction (Deleuze, Derrida, Lyotard), ou même une certaine tradition du commentaire philosophique (Gilson, Alquié), qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui (particulièrement chez De Libera).

Ce ne sont, toutefois, pas les noms qui importent ici, ni la quête d'éventuels coupables. Si répandue soit-elle, il est clair que cette thèse « contextualiste », dans sa version la plus radicale, est tout aussi intenable que la position converse précédemment évoquée. Cette vision particulière du travail philosophique conduit de fait à abandonner tout espoir de penser la métaphysique d'un point de vue généralisant, comme nous voudrions le faire ici. Ce qui rend cette thèse particulièrement peu attrayante est surtout le relativisme dont elle semble se faire solidaire[54], au sens où elle implique de croire que rien ne permet d'accepter ou de rejeter un argument ou une thèse, sinon des raisons purement internes au système philosophique auxquels ils appartiennent. La question de la vérité en viendrait à alors disparaître au profit de celle de la validité (ou cohérence), puisque les arguments d'un auteur ne pourraient être évalués que dans l'économie plus large de son œuvre, ou encore à l'aune contexte intellectuel (scientifique, politique, etc.) de l'époque.

Le principal argument en faveur de l'approche contextualiste a pu être formulé comme suit par Collingwood :

> S'il y a un problème permanent P, nous pourrions demander: « Qu'est-ce que Kant ou Leibniz, ou Berkeley pensent au sujet de P ? » et, si l'on pouvait répondre à cette question, on pourrait alors demander : « Kant, ou Leibniz, ou Berkeley, avait-il raison dans ce qu'il pensait au sujet de P ? » Mais ce que l'on croit être un problème permanent P est en réalité un certain nombre de problèmes transitoires Pl , P2 , P3, ... dont les particularités historiques sont brouillées par la myopie historique des personnes qui les assimilent sous le nom de P (1939, cité par Engel, 1997, 188).

C'est à raison, nous semble-t-il, Collingwood fait remarquer qu'il existe souvent un décalage, plus ou moins heureux, entre les problèmes, tels qu'ils ont pu historiquement apparaître pour tel ou tel auteur, et la façon dont nous pouvons nous en ressaisir aujourd'hui. Comme on l'a dit auparavant, il convient également de mesurer que certaines des questions érigées au rang des problèmes « éternels » de la métaphysique impliquent souvent un certain nombre de simplifications historiques ou de raccourcis intellectuels.

Mais ce qui échoue à convaincre dans cette analyse est l'idée que la philosophie puisse se réduire à une série d'interrogations quasi-solipsistes, qui ne pourraient entretenir entre

[53] Voir notamment Pouivet (2008) et Engel (1997).

[54] Engel montre bien en quel sens « celui qui refuse la distinction entre philosophie et histoire ne peut que soutenir une forme, plus ou moins radicale, de relativisme » (1997, 194). Cette conséquence pourrait toutefois être embrassée et revendiquée par le contextualiste. Aussi De Libera écrit-il : « L'approche relativiste que je défends consiste à comprendre la genèse d'une thèse philosophique à l'intérieur du champ d'énoncés auquel elle appartient, et qu'elle a pour fonction d'articuler ou de réarticuler » (2000, 560).

elles, au mieux, que des « ressemblances de famille »[55]. Si nous avons pu recourir à ce dernier concept afin de souligner les limites que rencontrera toute définition de la métaphysique, on ne saurait pourtant y voir un argument permettant de défendre une thèse radicalement discontinuiste à la Collingwood. En effet, même à admettre que l'histoire est toujours plus dense que le récit que nous en faisons, ou que nous sommes parfois aveuglés par certaines « constructions théoriques » tenant par exemple à la façon dont est enseignée l'histoire de la philosophie, il ne s'ensuit pas que nous ne puissions identifier certaines ressemblances et continuités dans les interrogations de divers auteurs[56], que nous ne puissions extraire certaines thèses et argumentations de leur contexte originel, ou que nous ne puissions pas prétendre trancher absolument sur ce qu'il y a de vrai ou de faux dans un propos.

Voilà ce qu'il faut reconnaître aux divers tenants d'une position « continuiste » (Panaccio, Engel, Vuillemin, Bouveresse) d'avoir bien montré: une thèse, un paradoxe, un argument, un problème, pour non familiers ou étrangers qu'ils puissent nous sembler, peuvent toujours, en droit, être traduits en des termes qui nous sont plus contemporains. Que ces tentatives admettent toujours certaines limites ou inexactitudes ne suffit pas à les invalider. Tout ce que cela indique, c'est que les discours philosophiques sont toujours susceptibles d'être raffinés, rectifiés, ou approfondis. Porter attention à l'histoire de la philosophie et à la singularité de certaines doctrines ne doit donc pas signifier qu'il faudrait renoncer à l'exigence d'évaluation normative, ou au point de vue synthétique et systématique, du moins si l'on entend demeurer dans ce champ théorique qui depuis deux mille ans porte le nom de philosophie. En ce sens, prendre la mesure de la complexité historique de ce qu'a été la métaphysique n'autorise guère à y voir une série de problèmes transitoires ou fatalement idiosyncrasiques. Aussi convient-il de nuancer la portée de la thèse contextualiste radicale.

Ce n'est pas ici le lieu, bien sûr, de s'arrêter plus avant sur les débats contemporains qui entourent la méthodologie de l'histoire de la philosophie, qui sont en fait bien plus complexes que ce que nous avons pu présenter. Les remarques précédentes entendaient simplement mettre en garde, d'une nouvelle manière, contre certaines représentations inexactes de la métaphysique, qui abondent dans la littérature. Ont été discutées ici deux tendances bien réelles de l'historiographie philosophique qui tendent à produire des résultats converses mais tout aussi dommageables. Dans un cas le risque consiste à figer un unique concept de métaphysique faussement consensuel et dépourvu de toute

[55] Alain De Libera a pu donner à l'argument de Collingwood sa forme la plus radicale : « II n'y a pas [...] quelque chose comme '*le* problème des universaux : P', qui serait diversement exemplifié au cours de l'histoire dans '*le* problème des universaux chez Aristote: P_1', '*le* problème des universaux chez Boèce : P_2', ' *le* problème des universaux chez Abélard : P_3', etc. Ce qu'il y a, c'est ' a number of transitory problems p_1, p_2, p_3...', auxquels, à un moment donne de l'histoire, advient la 'dénomination' P » (1999, 488).

[56] C'est à raison que Engel note qu'une attention à l'histoire des idées n'implique pas automatiquement de soutenir une forme radicale de discontinuisme: « je ne nie pas que les problèmes se posent dans des contextes spécifiques, avec des outils, des corpus de textes et de références distincts. Mais est-ce purement une illusion que de penser qu'Aristote quand il examinait le statut 'séparé' des idées de Platon, Occam quand il traitait des universaux, Hobbes et Berkeley quand ils s'occupaient des signes et des idées abstraites, parlaient de tout autre chose chacun respectivement? Je ne crois pas » (1997, 193).

profondeur historique. Dans l'autre, la métaphysique se trouve pluralisée à l'excès, de sorte que tout discours surplombant ou généralisant sur cette discipline devient impossible.

S'il nous semblait particulièrement important d'insister sur ces deux erreurs contraires, c'est surtout dans la mesure où le format et l'intention même de notre analyse consistera précisément à chercher un juste milieu entre le Charybde de l'universalisme et le Scylla du contextualisme. En tant qu'étude d'histoire de la philosophie, notre travail cherchera à présenter les analyses de Goodman, à discuter de leur genèse et de leur cohérence interne, et ce, lors même qu'elles appartiennent parfois à des débats révolus (à tort ou à raison) de la philosophie analytique. Mais il en ira aussi d'un travail d'analyse critique, puisqu'il s'agira aussi toujours d'évaluer la plausibilité des arguments convoqués par Goodman, de les confronter à la littérature contemporaine, et surtout, aux travaux présents en métaphysique analytique. Aussi notre relecture de l'œuvre goodmanienne sera-t-elle indissociable d'un diagnostic plus contemporain. Tenir Goodman pour un métaphysicien implique autant un travail d'exégèse qu'une réévaluation critique de la métaphysique analytique actuelle.

Il nous semble donc falloir prôner la nécessité d'une *via media*. De l'universalisme nous retiendrons l'idée, impossible à sacrifier, qu'il y a un sens à discourir sur la métaphysique comme discipline instituée. Il existe indubitablement une continuité historique des interrogations en ce domaine, qui peuvent et doivent pouvoir être évaluées ou reconstruites d'un œil critique. La leçon à retenir du contextualisme, toutefois, est qu'il convient de se méfier de la fausse uniformité parfois suggérée par les catégories instituées de l'histoire de la philosophie, qui courent jusque dans la littérature contemporaine. Tout ceci, au fond, recoupe bien ce que nous voudrions défendre ici : la pluralité des approches en métaphysique n'implique en rien, comme l'exemplifie parfaitement l'œuvre de Goodman, d'abandonner la tâche positive consistant à construire et à évaluer des systèmes philosophiques qui précisément cherchent à proposer une vision articulée de la réalité[57]. Loin d'une métaphysique comprise comme tradition monolithique, donc, mais tout aussi loin d'un historicisme qui se muerait en relativisme stérile, il nous semble que les travaux goodmaniens jouent précisément sur ce délicat équilibre entre réductionnisme et pluralisme.

1.1.5- La duplicité de la métaphysique et le « sophisme méréologique ».

La métaphysique, comme nous y avons insisté, a très souvent été (et continue d'être) l'objet de nombreuses confusions. S'inscrire à l'encontre de ces images plus ou moins erronées, est en fait l'objectif préliminaire de notre travail. Nous proposons finalement de discuter ici de quelques autres confusions au sujet de la métaphysique, qui sans doute s'avèrent encore plus dommageables que les précédentes. Les quelques remarques qui suivent, espérons-le, suffiront à écarter définitivement certaines des objections les plus

[57] Putnam a bien perçu ce point : « la grande contribution de Goodman a consisté [...] à souligner le fait que la réflexion reconstructive ne perd pas sa valeur du seul fait que le rêve d'une reconstruction *totale* et *unique* de notre système de croyances soit désespérément utopique ; il y a beaucoup à apprendre des reconstructions partielles et même fragmentaires » (2011, 140).

évidentes qui pourraient être formulées à l'encontre de l'idée d'une « métaphysique goodmanienne ».

Le premier problème que nous souhaitons aborder ici consiste dans ce qu'on pourrait appeler la charge « rhétorique » du concept de métaphysique. Ce que nous voulons dire par là dépasse de loin la remarque que le terme de « métaphysique » est souvent utilisé de manière péjorative, désignant ces « solutions purement verbales et fausses questions » (James 2010, 123), lorsqu'il ne sert tout simplement pas à désigner l'occulte, le mystique, et au fond, tout et n'importe quoi (Nef, 2004). La véritable difficulté, nous semble-t-il, est que le concept de métaphysique fait souvent l'objet d'un double usage. Il ne suffit en effet que de quelques exemples pour mesurer que la plupart des philosophes classiques ont systématiquement adopté une posture qui consiste à distinguer *deux* concepts de métaphysique, dont l'un serait le bon (et c'est généralement, sans surprise, celui qui correspond à leur philosophie) et l'autre le mauvais, servant à désigner le verbiage obscur ou les vétilles qui ont occupés tel ou tel prédécesseur. C'est ce que faisait déjà Descartes, lorsqu'il s'en prenait à l'absconse philosophie de l'Ecole, tout en écrivant par ailleurs des *Méditations Métaphysiques* devant servir de fondement à la science moderne. Même chose par exemple chez Malebranche[58], Condillac[59], et encore plus fondamentalement chez Kant, qui s'attaque à l'ancienne métaphysique « dogmatique » ou spéculative de Leibniz, Wolf, et Baugmarten, pour lui substituer une philosophie « critique » qui doit servir de prolégomènes « à toute métaphysique future ». On retrouve de fait cette partition entre bonne et mauvaise métaphysique jusque chez Husserl[60], ou même Heidegger, ce dernier opposant la métaphysique classique, toute occupée des questions « ontiques » à la vraie métaphysique (évidemment la sienne !), qui en revient au sens premier et à tort oublié de la question « ontologique ». Comme le remarque bien Vincent Descombes (2000, 20), les philosophes ont ainsi systématiquement attaqué « la métaphysique des autres », par principe toujours stérile, insuffisante et prétentieuse.

Si cette idée est d'intérêt pour notre propos, c'est que ce *topos* philosophique se retrouve chez de nombreux auteurs de la tradition analytique, dont Goodman pouvait se sentir intellectuellement proche[61]. Carnap, pour ne considérer qu'un exemple, dira

[58] « Par métaphysique, je n'entends pas ces considérations abstraites de quelques propriétés imaginaires dont le principal usage est de fournir à ceux qui veulent disputer de quoi disputer sans fin ; j'entends par cette science les vérités générales qui peuvent servir de principes aux sciences particulières » (*Entretiens sur la métaphysique et la religion*)

[59] « Il faut distinguer deux sortes de métaphysique. L'une, ambitieuse, veut percer tous les mystères ; la nature, l'essence des êtres, les causes les plus cachées, voilà ce qui la flatte et ce qu'elle se promet de découvrir ; l'autre, plus retenue, proportionne ses recherches à la faiblesse de l'esprit humain, et aussi peu inquiète de ce qui doit lui échapper, qu'avide de ce qu'elle peut saisir, elle sait se contenir dans les bornes qui lui sont marquées » (Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Introduction).

[60] « Je voudrais [...] indiquer que la phénoménologie [...] n'élimine que la métaphysique naïve, opérant avec les absurdes choses en soi, mais qu'elle n'exclut pas la métaphysique en général. Elle ne fait pas violence aux motifs et aux problèmes qui animaient intérieurement la tradition ancienne. C'était sa méthode et sa position des problèmes qui étaient absurdes, non point ses problèmes et les motifs de leur position » (Husserl, 1953, 133).

[61] On pourra retrouver cette distinction entre « bonne » et « mauvaise » métaphysique chez des auteurs que Goodman connaissait bien, comme Peirce, C.I. Lewis, Russell, ou même Quine. Nous verrons plus

explicitement désigner par le terme de « métaphysique » un certain nombre de thèses voire d'attitudes philosophiques contraires à l'esprit esprit scientifique et empiriste qui lui et le Cercle de Vienne entendaient incarner. Mais il est essentiel de faire remarquer que les premiers visés par ces attaques sont en fait les idéalistes allemands, les philosophies intuitionnistes (Bergson) ou phénoménologiques (Husserl, Heidegger), et non l'intégralité de la tradition métaphysique ou de ses interrogations[62]. Comme on le verra, Goodman reprend lui aussi à son compte ce lieu commun argumentatif, qui consiste à appeler « métaphysique » ce qu'on juge de pire dans la tradition philosophique –pour lui, ce serait Bergson, cavalièrement évoqué à un endroit comme « poète métaphysicien » (PP 48).

Il existe ainsi une ambivalence quasi permanente dans l'usage du terme de « métaphysique », qui sert tout à la fois à désigner la « bonne » philosophie ou à l'inverse les arguties de la tradition. Ceci ne figure en rien une simple curiosité historique ou un fait rhétorique incident, puisque c'est ce point justement qui alimente un certain nombre de dichotomies faciles ou visions réductrices dans la critique. L'erreur qui nous semble la plus répandue consiste précisément à s'en laisser compter par cet usage dévaluatif du terme de « métaphysique », et à ne pas voir que derrière telle ou telle ou telle critique d'une thèse métaphysique donnée, voire, de telle ou telle compréhension de la métaphysique, se tient généralement une autre thèse ou compréhension, non moins métaphysique.

On entend souvent parler, par exemple, du scepticisme « antimétaphysique » de Hume, qui résiderait dans sa répudiation des pouvoirs causaux ou des connexions nécessaires entre les phénomènes[63]. Il est clair que les analyses humiennes se voulaient éminemment subversives en leur principe. Mais encore faudrait-il rappeler que Hume prétendait moins, par là, faire *disparaître* la métaphysique en son entièreté que s'en prendre à sa version alors instituée (la scolastique aristotélico-thomiste). Il s'agissait en ce sens de *substituer une métaphysique à une autre*. C'est ainsi du moins que le philosophe britannique pouvait présenter son projet :

> La seule méthode pour libérer dès maintenant la connaissance de ces questions abstruses est d'enquêter sérieusement sur la nature d'entendement humain et de montrer, par une exacte analyse de ses pouvoirs et de sa capacité, qu'il n'est en aucune façon apte à traiter des sujets si abstrus et tellement hors de sa portée [...] *Nous devons cultiver avec soin la vraie métaphysique pour détruire la métaphysique fausse et illégitime* (1993, Première section, « Des différentes sortes de philosophies », nous soulignons).

---

précisément ce qu'il en est dans le prochain chapitre, où nous discuterons le statut de la métaphysique chez Russell et Carnap.

[62] Carnap écrira ainsi que « de nombreuses thèses et discussions métaphysiques peuvent certainement être regardées comme les étapes préparatoires, plus ou moins conscientes, du développement de la logique systématique et de la science [...]. Je pense que cela vaut, en particulier pour les théories métaphysiques d'Aristote, de Leibnitz, de Charles S. Peirce, et de Whitehead » (1963, 862).

[63] Notons au passage que cette interprétation traditionnelle a été récemment remise en question par plusieurs auteurs, qui défendent que Hume était un certes sceptique à certains égards, mais demeurait « réaliste » au quant à l'existence du monde extérieur et même de la causalité. Pour une présentation de ce *New Hume Debate*, voir Read & Richman (2007).

A l'encontre de l'ancienne métaphysique, qui pensait pouvoir deviser entièrement *a priori* de la structure sous-jacente du monde, Hume voulait donc penser une nouvelle ou « vraie » métaphysique, qui foncièrement serait une enquête sur l'esprit humain et sa capacité à saisir, *a posteriori*, la réalité. Il serait étrange, de ce point de vue, de reprocher à Hume d'avoir mal choisi ses termes, ou de prétendre qu'il aurait mieux fait de parler d'« épistémologie » ou de « psychologie ». Il est clair qu'un remaniement conceptuel du terme de « métaphysique » est impliqué dans le texte tout juste cité. Mais pourquoi faudrait-il refuser par principe de considérer comme métaphysique une théorie intégralement empiriste de la connaissance, qui défend que la réalité (phénoménale[64]) voire l'esprit humain, se réduisent en leur terme dernier en une série d'impressions ou de perceptions ? Ne s'agit-il pas d'une analyse concernant la nature ultime des choses ? Johansson, pour cette raison, a pu défendre que même le « tournant épistémologique » de l'empirisme « ne saurait se passer complètement d'ontologie » (2012, 99).

Quoiqu'en veuillent les habitudes historiographiques, rien ne permet alors de présupposer comme une évidence qu'il serait une contradiction *in adjecto* de discerner dans l'empirisme humien une métaphysique, fût-elle évidemment plus versée dans des considérations épistémologiques que sa contrepartie aristotélicienne[65]. Autrement dit, et bien qu'il soit évident que Hume ait voulu se distancier de cette branche scolaire de la philosophie qui, à son époque, portait le nom de « métaphysique », ceci ne permet en rien d'inférer automatiquement qu'il voulait abandonner de ce fait *tout* projet métaphysique. Il serait tout aussi envisageable de défendre qu'il entendait en remanier la nature et la définition, ou encore apporter des limites à ce qu'un tel savoir pouvait se proposer d'établir (Moses 1993 ; Hartshorne 1961 ; Novotny, 2009). Nous ne prétendons pas ici, évidemment, trancher sur cette question, qui excède de beaucoup notre objet d'étude. Mais à tout le moins cet exemple indique-t-il déjà qu'il convient de se méfier des expressions un peu faciles d'« antimétaphysique » ou de « critique de la métaphysique », dont l'application n'est ni toujours très claire ni dénuée d'ambiguïté.

Un autre cas de figure pourra s'avérer plus probant encore. On lit parfois que le nominalisme a historiquement constitué la source et l'inspiration de la critique moderne de la métaphysique. Si cette idée contient assurément quelque chose de juste, elle contribue toutefois à alimenter l'idée erronée selon laquelle le nominalisme serait lui-

[64] L'emphase est ici importante puisque certains, comme G. Strawson, ont en effet pu défendre que Hume reconnaît, outre la réalité phénomènale, un règne ontologique distinct et indépendant de l'esprit, ce qui ferait de lui un Réaliste : « [Hume] tient pour acquis qu'il existe une réalité externe à l'esprit, c'est-à-dire quelque chose d'autre que nos perceptions, qui peut nous affecter et donner lieu à ces perceptions. En ce sens, il adopte positivement, et de manière cruciale, un certain type de position Réaliste basique quant aux 'objets' » (1989, 67–8).

[65] « Cette 'vraie métaphysique' dont parle Hume n'est pas précisément nouvelle. Locke comme Berkeley avaient exprimé des intentions similaires, bien qu'ils n'aient pas proposé d'identifier, comme le fait Hume, la métaphysique à l'étude de l'entendement humain. Peut-être faudrait-il dire que tous gardaient une ambition métaphysique traditionnelle et espéraient trouver un moyen pour que la connaissance humaine puisse atteindre les causes externes et indépendantes de nos idées sensibles [...] L'attention était désormais clairement portée sur la philosophie naturelle [...] Mais la métaphysique, néanmoins, n'a jamais été complètement abandonnée » (R.L. Armstrong, 1970, 149-150).

même, en son essence, une forme d'antimétaphysique[66]. Cette dernière impression est sans doute due au fait que le nominalisme est généralement présenté de manière purement *négative*, comme un *refus* de reconnaître l'existence réelle de tel ou tel type d'entités (universaux, classes, attributs, propositions, etc.). Mais ce que l'on échoue généralement à voir est que, même lorsqu'il s'agit de nier qu'il existe des entités d'un genre donné, comme les classes ou les universaux, il en va déjà indubitablement une thèse métaphysique. Quel autre domaine du savoir, en effet, pourrait se proposer d'établir qu'il n'existe pas de telles choses? Certainement aucune des sciences empiriques. Tandis que Quine pouvait remarquer que toute dispute métaphysique semble automatiquement donner tort au camp le plus ontologiquement austère[67], nous pourrions aussi bien déplorer que c'est souvent l'ontologie la plus « inflationniste » qui se voit parée du titre de métaphysique, toute position contraire étant inévitablement réduite à la figure d'un « anti- » quelque chose. Mais on voit mal, pourtant, ce qu'il y aurait d'intrinsèquement « plus métaphysique » dans le *pro* que dans le *contra*. Qui a dit, en effet, que l'affirmation d'une existence devrait davantage refléter le travail du métaphysicien que l'acte de sa négation ? Ce serait oublier que l'écrasante majorité des travaux en ce domaine cherchent tout à la fois à discriminer les types d'engagements existentiels (ou ontologiques) qui sont légitimes de ceux qui ne le sont pas. Il nous semble, de ce point de vue, que Vincent Descombes a parfaitement raison de souligner qu'« il faut autant de métaphysique pour faire les hypostases que pour les défaire » (2000, 21).

Non seulement le nominalisme, jusque dans sa négativité même, s'inscrit dans un domaine discursif qui est celui de la métaphysique, mais il faut outre ajouter qu'il possède, de manière indissociable de son aspect critique, un versant positif. Lorsqu'un métaphysicien entend bannir de sa métaphysique un certain genre d'entités, il indique toujours de ce seul fait la voie *d'une autre ontologie,* jugée plus parcimonieuse ou mieux apte à rendre compte des phénomènes. Prétendre qu'il n'y a pas d'universaux, par exemple, revient à dire que tout est particulier ; tout comme soutenir qu'il n'y a pas d'*abstracta* implique normalement de défendre que tout ce qui existe est concret. Goodman rappellera très explicitement ce point à Quine, dans un échange épistolaire précédent la publication de leur article conjoint, *Steps Towards a Constructive Nominalism* (1947) :

> La raison de ma suggestion du terme de « particularisme » n'est pas que « nominalisme » a de fausses connotations historiques, mais plutôt que ce dernier terme met l'accent sur une thèse négative : l'idée que les entités abstraites ne sont que des noms. « Particularisme » me semble insister davantage sur l'aspect positif, non pas le fait que les entités abstraites ne sont rien, mais que les entités particulières sont tout ce qui est.

[66] Gosselin écrit par exemple que « Carnap était un antimétaphysicien notoire et de ce fait très proche de la tradition nominaliste [...] Le courant antimétaphysique [du nominalisme médiéval] a trouvé pour héritiers l'empirisme, le criticisme empiriste, et l'empirisme logique » (1990, 10). Pour une mise au point sur la complexité historique du nominalisme et son rapport à la métaphysique, voir Panaccio (1992, 2012).

[67] Pour dire « les universaux n'existent pas », par exemple, il semble falloir attribuer ce non-être (ou cette propriété de non-existence) à *quelque chose*, et donc à ces universaux dont on contestait pourtant l'existence au départ. Ce problème de la « barbe de Platon », comme Quine y a insisté, peut être désamorcé par une simple technique de paraphrase logique.

> Notre but n'est pas seulement la tâche, négative, d'éliminer les entités abstraites, mais celle, positive, de construire tout ce qui est digne d'être énoncé en termes de particuliers [...] Je pense que ce terme [de « nominalisme »] est responsable de la conception fausse selon laquelle les penseurs de notre sorte défendent que tous les problèmes sont verbaux, et de la confusion de notre point de vue avec la tentative plus ancienne et plus radicale de Carnap de réduire toute la philosophie à la théorie du langage » (Lettre de Goodman à Quine du 1er mai 1947, Archives Nelson Goodman, Université d'Harvard, Houghton Library).

Ce que relève ici Goodman, c'est qu'une thèse en apparence purement négative –du type « il n'existe pas d'entités abstraites »– implique, en retour, un engagement ontologique d'un autre type –soit, dans le présent cas de figure, un engagement à dire que tout ce qui existe est particulier ou concret. Plus généralement, toute affirmation existentielle négative (c'est-à-dire, qui comporte les expressions $\sim\exists x$ ou $\sim\forall x$) peut en fait être paraphrasée de sorte à prendre un tour positif. Van Inwagen, qui précisément n'est ni goodmanien ni nominaliste, a cru bon de devoir souligner dans un article récent que :

> La métaphysique pourrait parfaitement n'admettre aucun autre idiome existentiel que « il n'est pas le cas que tout ce qui existe est [un] ... ». Descartes aurait pu dire « Je pense, donc il n'est pas le cas que tout ce qui existe n'est pas moi » [...] Les nominalistes comme Goodman et Quine sont simplement des philosophes qui nient l'existence des entités abstraites. Ce qui veut dire qu'ils nient qu'il puisse en exister aucune. Ce qui veut dire qu'ils nient que « au moins une » soit une réponse correcte à la question : « Combien existe-t-il d'entités abstraites ? ». Ce qui veut dire qu'ils affirment qu'il est vrai de toute chose qu'elle n'est pas une entité abstraite. (2016, 19)

Une analyse métaphysiquement sceptique ou déflationniste (consistant à dire « il n'y a pas de *x* » ou « les *y* n'existent pas ») implique donc en retour la défense d'une thèse positive concernant ce qui existe. Du reste, il est une part constitutive du travail de tout métaphysicien, justement, que de nier, réduire, ou défaire certains engagements ontologiques. Il nous semble que ce point est trop souvent oublié. Ce qui donne naissance à une confusion, très fréquente, entre la critique *locale* d'*une* thèse, approche, ou problématique métaphysique donnée, avec la critique de *la* métaphysique *in extenso.*

On pourrait bien parler à ce titre d'un « sophisme méréologique », puisqu'il s'agit d'un amalgame du tout (la métaphysique) avec l'une ou plusieurs de ses parties (certaines thèses, questions, ou méthodes particulières en métaphysique). Nous pourrions aisément multiplier les exemples d'une telle erreur. Il s'agit, on le verra, de la source de certaines lectures réductrices de la relation du pragmatisme à la métaphysique. C'est aussi exactement ce même problème que nous avons pu diagnostiquer plus haut en ce qui concerne le *RM*, où d'aucuns tiennent pour évident que tout rejet de cette dernière thèse équivaut *par principe* à une remise en cause de la possibilité même de la métaphysique. Comme on l'a signalé, c'est précisément cette faute logique qui nous semble être responsable d'une mauvaise compréhension du rapport de l'œuvre goodmanienne à la métaphysique, comme si le rejet d'un certain nombre de thèses spécifiques équivalait automatiquement à l'abandon pur et simple d'un discours sur l'être ou le réel son entier. Mais ce serait oublier, comme le dit bien Putnam, qu' « on ne se libère pas d'une image métaphysique par la seule affirmation de la négation d'une thèse métaphysique » (2011, 78). Il revient là encore à Van Inwagen que d'avoir insisté de la manière la plus claire sur ce

point (tout en faisant sienne au passage la thèse fondamentale que nous voulons défendre dans notre travail) :

> Puisque Goodman refuse l'existence des classes dans la mesure où leur existence violerait un principe métaphysique auquel il porte allégeance, son refus de l'existence des classes est une thèse métaphysique et il est un métaphysicien. On peut généraliser cette thèse comme suit : si un philosophe refuse l'existence d'entités d'une sorte ou d'une autre (c'est-à-dire, affirme que tout ce qui est n'est *pas* une entité de cette sorte) parce que leur existence violerait selon lui un certain principe métaphysique explicitement énoncé, alors le refus opéré par ce philosophe de reconnaître l'existence des entités de cette sorte est une thèse métaphysique et ce philosophe est un métaphysicien (2016, 20)

Ce que nous avons pu appeler l'« ambivalence » ou la « duplicité » du concept de métaphysique, lorsqu'elle n'est pas prise en compte, peut donc s'avérer avoir des conséquences intellectuellement désastreuses. Elle tend à asseoir (a) l'idée selon laquelle le scepticisme envers un genre donné de métaphysique équivaut à sa disqualification *in extenso* ; (b) la thèse que la métaphysique a toujours été (ou se doit d'être) une et indivisible ; (c) l'idée que frontières de la métaphysique sont conceptuellement stables et parfaitement définies, et enfin (d) la supposition qu'il serait au fond très simple de pouvoir distinguer, dans l'histoire, ceux qui seraient membres du *metaphysical club* de ceux qui ne le seraient pas ; soit autant d'affirmations dont nous avons pu questionner le bien-fondé. Entendons-nous : il est indubitable que certains auteurs s'en sont pris de manière très frontale à la métaphysique à divers moments de l'histoire. Mais le problème est justement qu'ils l'ont presque tous fait, d'une façon ou d'autre. Personne pourtant ne souhaiterait défendre qu'Aristote, Saint-Thomas, ou Descartes n'ont jamais écrit une ligne de métaphysique pour cette simple raison qu'ils ont, eux aussi, accusé leurs prédécesseurs de s'être perdus dans de futiles querelles. L'idée essentielle, donc, est que les critiques de la métaphysique, en règle générale, impliquent ou se fondent sur le projet d'une *autre* métaphysique. C'est cette leçon, précisément, que nous cherchons à vérifier au sujet de l'œuvre goodmanienne.

Ce que nous avons proposé dans tous les développements précédents revient à déprendre la métaphysique d'un certains nombre d'idées reçues, qui toutes contribuent à alimenter des thèses historiquement ou conceptuellement inexactes, voire à former des préventions injustes à son égard. La thèse (Th1), qui prend acte de la pluralité de significations qu'a pu recevoir le terme de « métaphysique » au cours de l'histoire, a été défendue. Nous avons également pu voir qu'il convient de trouver un juste milieu entre les discours trop universalisants ou, à l'inverse, trop relativistes. Enfin ne faut-il pas être dupe de l'usage, souvent ambivalent et rhétorique, du terme de « métaphysique ». La supposée « antimétaphysique » d'un philosophe cache souvent rien moins qu'une autre métaphysique, chose que le très répandu « sophisme méréologique » empêche très souvent de voir. Maintenant que ce terrain conceptuel et définitionnel a été quelque peu déblayé, nous pouvons chercher à montrer pourquoi la métaphysique actuelle redouble cette pluralisation du concept de « métaphysique ».

1.2- D'une métaphysique à l'autre.

Les sections précédentes se voulaient essentiellement propédeutiques. Relever qu'il existe des caractérisations non équivalentes (ou non synonymes) de la métaphysique était bien l'objectif de notre thèse (Th1) . Mais tout ceci ne permet pas encore de défendre l'idée selon laquelle il existerait des compréhensions *incompatibles*, ou irréductibles, de la tâche qui incombe à la métaphysique, comme le veut (Th2). C'est cette dernière assertion, plus forte, que nous proposerons maintenant d'établir : il existe aujourd'hui, en fait, *des métaphysiques*, ou des projets métaphysiques, irréductiblement divergents. Nous proposerons, dans ce qui suit, une typologie sommaire de quelques-uns des « courants » les plus clairement identifiables de la métaphysique analytique contemporaine. Cette représentation, bien sûr, ne prétendra pas à une parfaite exhaustivité, mais se voudra plutôt une cartographie commode à des fins analytiques, puisqu'elle permet de mesurer en quel sens divers projets métaphysiques exclusifs cohabitent aujourd'hui.

1.2.1- Les néo-aristotéliciens.

Un premier « courant » très marqué de la métaphysique contemporaine est le néo-aristotélisme (voir Tahko 2012), ou ce que beaucoup aujourd'hui appellent la « métaphysique aristotélicienne ». Celle-ci, il faut le dire d'emblée, ne désigne pas tant la métaphysique d'Aristote qu'une une tradition intellectuelle et méthodologique qui s'origine dans l'œuvre de ce dernier. La métaphysique aristotélicienne, pour le dire sommairement, peut être caractérisée comme un discours qui propose, (a) de manière essentiellement *a priori* et (b) dans une principielle indépendance aux sciences empiriques, (c) de discourir sur l'être en tant qu'être (d) afin de déterminer quelle est la nature ou la structure ultime de la réalité[68].

Nous avons déjà pu commenter les différentes clauses qui apparaissent dans cette caractérisation. L'important, ici, est de bien mesurer ce qu'implique la dernière d'entre elles, (d). La métaphysique aristotélicienne entend discourir sur la réalité telle qu'elle est *en elle-même*, et non pas simplement sur la façon dont nous pouvons nous la représenter[69]. Il s'agit de traiter directement, c'est-à-dire, sans médiation ou écran déformant, de la nature réelle de choses, afin de mettre au jour leur nature profonde ou encore leurs « essences ». Il est incontestable que la métaphysique ainsi comprise implique une adhésion principielle à la thèse qu'est le *RM*. C'est bien parce qu'il existe une réalité indépendante en son être de la cognition humaine, selon les tenants de cette approche, que

[68] « L'expression 'métaphysique aristotélicienne' renvoie à l'idée qu'il existe un champ d'étude qui est à la fois différent et antérieur à a science naturelle. La métaphysique est alors 'philosophie première', le cœur et le commencement de toute enquête philosophique rationnelle sur le monde. La tâche de la métaphysique ainsi comprise n'est pas de servir la science ou de clarifier des indécisions conceptuelles, mais d'étudier l'être et la structure fondamentale de la réalité au niveau le plus général » (Tahko, in Tahko, 2012, 1). On notera, pour le répéter, que cette caractérisation ne se veut pas parfaitement fidèle à l'œuvre du Stagirite. Beaucoup de concepts de la métaphysique aristotélicienne se retrouvent en effet dans la *Physique*.

[69] Il a toutefois pu exister des interprétations non réalistes d'Aristote, depuis le Moyen-Âge (par exemple chez Ockham) jusqu'à aujourd'hui (Strawson, Wiggins).

nous pouvons vouloir découvrir ce qu'est la structure ultime du monde. C'est seulement dans la mesure où les entités qui peuplent le monde possèdent des « essences », c'est-à-dire un être qui fait de ces choses ce qu'elles sont, qu'il est possible de proposer un inventaire rigoureux des types de choses qui existent. C'est bien, enfin, parce qu'il existe une structure préexistante de la réalité que les énoncés que nous faisons au sujet du monde, lorsqu'ils sont vrais, *reflètent* ou *correspondent* à cet état de chose non-linguistique et métaphysiquement fondamental.

Chez Aristote, ce vigoureux esprit Réaliste est particulièrement clair si l'on considère l'usage qu'il fait du concept de « catégorie » (voir Loux, 1991). Dans l'ouvrage éponyme, les catégories sont de prime abord définies comme une classification abstraites de ces « choses que nous disons » (*ta legomena*). A chacune des types de questions que nous pouvons poser au sujet des choses qui nous entourent (« qu'est-ce que ? », « combien ? », « quoi ? », « quand ? », « où ? », etc.), correspond précisément une notion abstraite qu'Aristote appelle « catégorie » (« substance », « quantité », « qualité », « temps », « lieu », et d'autres encore). Les catégories sont ainsi caractérisées comme étant les éléments les plus abstraits du discours ou les modes les plus fondamentaux de la prédication : tout ce qui peut être dit de façon signifiante au sujet d'une entité et de ses diverses propriétés se rapporte toujours à l'une ou l'autre de ces notions qui structurent le discours humain. Mais les catégories, quoiqu'elles aient assurément un tel sens logico-sémantique dans l'œuvre aristotélicienne, ont aussi une portée ou une signification *ontologique*[70] (c'est pour cette raison, d'ailleurs, que leur « table » réapparaît une seconde fois dans la *Métaphysique*). Car c'est bien de l'être dont il est question ici : l'examen des catégories qui sont impliquées dans le *langage* doivent permettre de déterminer quels sont les éléments les plus généraux ou fondamentaux de la *réalité* (substances, propriétés, relations, etc.). A cet égard**,** le projet aristotélicien avait avant tout pour fonction de proposer un inventaire exhaustif de l'être et des manières d'être.

La tradition, qui appellera « ontologie formelle » cette étude des catégories, a en tout cas pu suivre Aristote pour défendre que les divisions les plus fondamentales du langage devaient idéalement correspondre à des divisions intrinsèques à la réalité. La métaphysique aristotélicienne, dès lors, est indissociable de l'idée selon laquelle il doit exister un isomorphisme structural entre l'être et le langage. On pourrait dire, en ce sens, qu'Aristote et ses successeurs auront produit une *explication métaphysique de la connaissance ou du discours*. C'est seulement à condition que le *logos* parvienne à refléter l'agencement primordial des choses que nos énoncés et raisonnements pourront s'avérer vrais ou justifiés. La *réalité*, autrement dit, prime sur la *vérité* et la détermine intégralement. Le Principe de Non-Contradiction [$\sim(p \wedge \sim p)$], pour prendre un exemple précis, n'était pas selon Aristote un simple réquisit logique, mais au contraire une exigence imposée par *ce que ce que sont les choses*, et donc en son essence un principe métaphysique (Tahko, 2008, 26-27). Claudine Tiercelin, avec d'autres, a parfaitement remarqué que le

[70] « Aristote fut probablement le premier à explicitement reconnaître l'importance centrale des catégories comprises en ce sens [ontologique] pour la métaphysique. Des exemples de telles catégories seraient par exemple : 'substance' (et plus spécifiquement 'âme' et 'corps'), 'événement', 'temps', 'lieu', 'absence', 'limite', 'propriété', 'relation', 'proposition', 'classe', et 'nombre'. Des catégories de ce genre sont, ou en tout cas se veulent, très fortement générales, incarnant de ce fait les types les plus basiques qui soient dans l'être » (Rosenkrantz, in Tahko, 2012, 84)

Réalisme de la tradition métaphysique aristotélicienne consiste précisément dans l'idée que le langage et les lois qui le structurent (la logique) se trouvent *fondés* dans l'être :

> Toute analyse de l'être doit fournir les règles de fonctionnement d'un discours doué de sens, s'inscrire dans un langage, accepter une certaine logique ; mais elle doit aussi préciser la nature, c'est à dire la condition, de ce qui est en tant même qu'il est, bref l'essence qui rend possible la prédication. Tant est juste ce que nous rappelle Aristote : « Ce n'est pas parce que nous pensons avec vérité que tu es blanc, que tu es blanc ; mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous sommes dans la vérité. » Aussi ne peut-il jamais y avoir une rupture radicale entre le logique et l'ontologique. Le respect du principe de non-contradiction est le premier principe de la science de l'être (2011, http://books.openedition.org/cdf/449)

La métaphysique aristotélicienne se déploie donc à l'interface de l'être et du langage ou de la logique. Mais le projet d'un discours sur l'être en tant qu'être, s'il doit nécessairement en passer par l'examen de *ce que nous disons*, se veut toutefois ultimement l'élucidation de *ce à propos de quoi* nous parlons. La prééminence est alors donnée à l'être, bien plus qu'au langage qui de toute façon est intégralement normé par ce dernier. C'est de cet esprit fortement Réaliste dont la métaphysique ultérieure (et notamment médiévale) héritera.

Il est important de faire remarquer que cette tradition aristotélicienne court jusqu'à aujourd'hui dans la métaphysique analytique contemporaine, ayant pour défenseurs des auteurs comme Lowe (2001, 2007) ; Tahko (2008, 2012, 2013 ; 2016), Loux (1991, 2004, 2006), ou encore Schaffer (2009). Plusieurs options –qui ne sont d'ailleurs pas incompatibles– caractérisent ce courant néo-aristotélicien. Il peut s'agir de comprendre la métaphysique ou bien comme (a) « une science de l'essence » qui propose la cartographie tant de l'actuel que du possible (Lowe), (b) une « ontologie formelle », qui cherche à mettre au jour les catégories les plus abstraites et fondamentales de l'être (Rozenkrantz), ou encore (c) une investigation sur la problématique du fondement [*grounding*] ou de la « dépendance ontologique », de sorte à former une image hiérarchisée de l'être (Schaffer). En dépit de ces orientations légèrement divergentes, l'important est de noter que tous les tenants de la métaphysique aristotélicienne partagent essentiellement les mêmes postulats méthodologiques, qui se rapportent à une adhésion de principe au *RM.*

1.2.2- Les néo-kantiens.

La métaphysique contemporaine témoigne le plus souvent de sympathies marquées envers la tradition aristotélicienne. Elle ne s'y réduit pourtant en rien. Il est généralement admis que la philosophie critique kantienne a figuré une sorte de tournant « épistémologique » en métaphysique, par rapport au Réalisme d'Aristote et de ses successeurs[71]. On pourrait alors proposer de considérer un second personnage

[71] En fait, on pourrait dire que ce « tournant conceptualiste » avait déjà été préparé par Hume, ou peut-être même Descartes. C'est par exemple ce que défend C. Tiercelin : « [Pour Descartes], l'être ou l'existence de la pensée constitue le premier principe de la métaphysique. La métaphysique cartésienne est donc celle de l'être comme être du sujet pensant [...] L'ontologie est donc ordonnée à l'être du sujet » (in Kambouchner, 1995, II, 439-440).

conceptuel, qui serait la « métaphysique kantienne ». Encore une fois, cette expression ne doit pas renvoyer exclusivement, ou même nécessairement, à l'œuvre de Kant. Elle désigne plutôt une certaine compréhension de la métaphysique, qui s'est avérée historiquement décisive et qui diffère fondamentalement de sa contrepartie aristotélicienne.

Si la métaphysique kantienne partage avec la tradition aristotélicienne certains réquisits méthodologiques (comme son a prioricité ou son irréductibilité aux sciences empiriques), elle s'en distingue toutefois pour le reste. La métaphysique kantienne défend en effet que l'objet premier de la métaphysique est la structure de *l'esprit* humain (chez Kant, les formes de l'intuition et catégories de l'entendement), par laquelle toute connaissance du monde est rendue possible. Loin de prétendre saisir directement l' « être en tant qu'être », la métaphysique kantienne soutient donc que tout discours sur le réel doit en passer par la médiation d'une investigation sur la cognition humaine. C'est précisément ce renversement de l'ordre explicatif qui fait tout le sens de la « révolution copernicienne » opérée dans la *Critique de la Raison Pure*. Les objets que la tradition tenait pour foncièrement indépendants de la pensée seront maintenant considérés dans leur relation essentielle à une subjectivité, hors de laquelle Kant juge tout bonnement stérile de vouloir les penser[72]. Plus important encore, la clause aristotélicienne qui proposait d'identifier la métaphysique à un discours sur la réalité dernière, se voit ici également abandonnée[73]. La raison en est avant tout la partition opérée par Kant entre le « phénomène » et la « chose en soi », cette dernière étant caractérisée comme inconnaissable par principe. Si l'on admet la thèse de l'« idéalisme transcendantal », « qui regarde tous [les phénomènes], non comme choses en soi mais comme simples représentations » (CRP, A369), il s'ensuit en effet que tout ce que nous pouvons connaître au sujet du monde empirique réside dans la manière que nous avons de l'appréhender. Ce qui revient à dire que notre connaissance du réel reflète irréductiblement notre manière de connaître ou encore, comme le dit bien Putnam, que le monde « porte le sceau de notre propre activité conceptuelle » (2011, 464). De ce fait s'ensuit évidemment que la métaphysique ne saurait plus porter sur « les choses mêmes ». Elle devra nécessairement s'en tenir à examiner les propriétés universelles et nécessaires des *phénomènes*, c'est-à-dire des objets compris dans leur relation et dépendance cognitive à l'esprit humain.

La métaphysique ainsi redéfinie emporte avec elle des thèses qui sont tout à fait étrangères, et seraient de fait inadmissibles, en contexte aristotélicien. L'une des meilleure manières de comprendre ce point semble être de considérer la façon dont Kant

[72] « Jusqu'ici on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets; mais, dans cette hypothèse, tous les efforts tentés pour établir sur eux quelque jugement *a priori* par concepts, ce qui aurait accru notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance » (*CRP*, B 22).

[73] Rien ne permet toutefois de croire que la position kantienne implique de rejeter le *RM* : la *Ding an sich* figure un règne ontologique à la fois *extérieur* à l'esprit (contre l'idéalisme berkeleyen) mais aussi *indépendant* de ce dernier. Il demeure donc un sens à penser l'être indépendamment de la cognition humaine, même si Kant insiste pour dire que nous ne pouvons rien en connaître. De ce point de vue au moins, ce dernier soutenait une position partiellement Réaliste. Pour une discussion, voir notamment Thomas-Fogiel (2015).

se ressaisit du problème aristotélicien des catégories. Loin de voir dans ces dernières la marque de divisions intrinsèques au monde, Kant propose de les caractériser comme des « concepts purs de l'entendement », ce qui revient de fait à les internaliser dans l'instance qu'est le sujet[74]. En outre, Kant insiste explicitement sur le fait que les catégories désignent non des objets mais des *concepts*. De ce fait, il en va ici rien moins que d'une inversion de la thèse aristotélicienne: une fois abandonné tout espoir de discourir sur les choses « en soi », les catégories du langage ou de la pensée ne sauraient plus venir refléter des articulations préexistantes dans le monde. L'agencement catégoriel de la réalité, au contraire, découle de l'architecture de la cognition humaine. La métaphysique, dès lors, ne fonde plus l'ordre linguistique ou épistémique, comme chez Aristote. C'est l'exact inverse qui est vrai : la métaphysique kantienne portera sur la structure des phénomènes, c'est-à-dire sur une réalité qui est toujours saisie dans et par la médiation d'un sujet. Le projet d'un discours sur l' « être en tant qu'être » se mue alors dans la tâche, que Kant appelle du reste toujours « métaphysique », de dire comment l'esprit humain impose une structure au divers empirique. Les catégories perdent donc leur statut de genres suprêmes de l'être, puisqu'elles se rapportent toujours au sujet connaissant.

Il est intéressant de faire remarquer que beaucoup ont pu prétendre que Kant avait inauguré, par ces analyses, la « mort de la métaphysique »[75]. Il est vrai que le philosophe allemand, dans la « Dialectique Transcendantale » notamment, consacrait nombre de développements à montrer que la métaphysique « dogmatique » de ses prédécesseurs devait conduire à d'inévitables apories. Il est clair également que certains passages de la *Critique* peuvent sembler mettre en cause la *possibilité* même de la métaphysique, tant le portrait initial qu'en tire Kant semble peu reluisant. Après tout, il semble que « le fait même de demander si une science est possible présuppose que l'on doute de sa réalité » (*Prolégomènes à toute métaphysique future*). Pour plusieurs raisons, il s'avère donc difficile de nier que le kantisme aura permis de jeter un soupçon sur la possibilité même d'une discipline telle que la métaphysique.

Il convient toutefois de faire remarquer que Kant n'a jamais prétendu abandonner tout projet métaphysique. Bien au contraire, il s'agissait pour lui de délivrer la philosophie première de ses errements passés, pour lui garantir un avenir meilleur : « la Critique est plutôt la préparation nécessaire au développement d'une métaphysique bien établie en tant que science ». C'est bien sous le nom de *Prolégomènes à toute métaphysique future* que le philosophe allemand proposera de présenter la quintessence de sa philosophie, ce dernier ouvrage proposant d'ailleurs d'établir qu'« une renaissance de la métaphysique doit inévitablement s'exécuter sur un plan tout nouveau ». Il y aurait du reste une forme

[74] « Nous pouvons contraster la métaphysique aristotélicienne avec la métaphysique kantienne : les catégories sont centrales dans ces deux projets, avec pour différence que la métaphysique aristotélicienne y voit les catégories de l'être, tandis que la métaphysique kantienne les tient pour des catégories de l'entendement » (Tahko, 2012, 1). Loux distingue de façon similaire entre la métaphysique « transcendantale » d'Aristote et celle, « critique », de Kant (2006, 6).

[75] Putnam écrit ainsi que « la mort de la métaphysique est un thème qui est entré en philosophie avec la philosophie kantienne » (2011, 18). Il répétera ailleurs que « Kant fut, parmi les grands philosophes modernes, le premier à renoncer au projet métaphysique traditionnel de la description du monde tel qu'il est 'en lui-même', c'est-à-dire précisément au projet de l'ontologie aussi bien antique que contemporaine » (2013, 48).

d'effronterie à vouloir discerner chez Kant l'idée que la métaphysique puisse ou doive être surmontée, lors même qu'il insistait inlassablement sur son statut de « disposition naturelle » de l'esprit humain, ou « d'apparence transcendantale » inscrite dans le logiciel même de la raison, produisant donc un besoin métaphysique tout aussi nécessaire et inévitable que le serait par exemple la respiration[76]. Là encore, il ne faut donc guère se laisser abuser par le « sophisme méréologique ». S'il est exact que Kant n'a fait rien moins que saper l'entièreté de la métaphysique classique, c'était bien toutefois dans l'intention indiscutable de redéfinir la nature et l'objet de cette discipline (voir Americks, in Guyer, 2006). Le discours traditionnel sur l'être se trouvait désormais impensable hors les termes d'une étude de la connaissance humaine : pour Kant, il ne pouvait donc plus exister d'ontologie sans épistémologie. L'important est que derrière le travail négatif de la *Critique*, se voulait ainsi non une élimination de la métaphysique, mais davantage le projet de son renouvellement intégral (Langton 1998)[77].

De ce fait, arguer que la métaphysique kantienne n'en est pas vraiment une (comme proposent par exemple de le faire Lowe, Tahko, et d'autres), suppose de s'éloigner des intentions premières de son fondateur. Une telle objection, en fait, ne peut être formulée qu'à condition d'admettre que nous pouvons traiter directement, c'est-à-dire, sans la médiation d'une subjectivité, de la nature ultime des choses. Mais ceci ne revient rien alors moins qu'à présupposer le bien-fondé d'un autre point de vue (généralement aristotélicien) en métaphysique, ou à tenir le *RM* pour une vérité évidente et indépassable. Refuser son titre à la métaphysique kantienne ne peut donc convaincre qu'à la condition expresse de démontrer que *seule* une option aristotélicienne, ou du moins Réaliste, est viable. Cette idée, comme nous y reviendrons plus loin, n'a en fait rien d'évident.

Il convient enfin de signaler que la métaphysique kantienne conserve une actualité dans les débats contemporains, quoiqu'elle n'y soit assurément pas majoritaire[78]. Cette tradition se signale en fait moins par sa fidélité aux analyses originelles de Kant, que par son adhésion à certains principes méthodologiques, comme l'affirmation d'une

---

[76] « Que l'esprit de l'homme abandonne un jour entièrement les recherches métaphysiques, c'est à quoi il ne faut pas plus s'attendre qu'à ne plus respirer du tout pour ne plus aborder d'air impur » (Prolégomènes, Conclusion). Nous reviendrons un peu plus loin sur le détail de cette thèse d' « indispensabilité » kantienne. Tiercelin (in Kambouchner, 1995, II, 475 sq.) en propose d'ailleurs un éclairant commentaire.

[77] Le fait que la métaphysique, comme simple spéculation, serve davantage à prévenir les erreurs qu'à étendre la connaissance ne réduit en rien sa valeur, mais donne plutôt à la métaphysique la dignité et l'autorité d'un censeur » (B 878, voir aussi B xxv).

[78] « Les empiristes ainsi que Kant se voulaient critiques des conceptions aristotéliciennes et rationalistes de la métaphysique, qu'ils considéraient comme cherchant à dépasser les limites de la connaissance humaine. Même Kant, cependant, pensait qu'il pouvait exister un genre légitime de connaissance métaphysique. Sa finalité serait de cartographier les structures les plus générales qui sont à l'oeuvre dès lors que nous pensons le monde. Cette conception kantienne de la métaphysique continue à jouir d'une certaine popularité auprès des philosophes contemporains, qui insistent pour certains sur le fait que la métaphysique a pour but de caractériser nos schèmes conceptuels. Ces philosophes tombent en général d'accord avec Kant pour dire que la structure du monde en soi nous est inaccessible, et que les métaphysiciens doivent s'en tenir à décrire la structure de notre pensée au sujet du monde » (Loux, 2006, 1).

dépendance de l'ontologie quant à l'épistémologie, ou son attachement porté à l'étude de la *structure* de la cognition humaine. Le représentant le plus manifeste de cette école au XXème siècle a sans doute été Strawson, qui a défendu une méthode *descriptiviste* en métaphysique : « la métaphysique de description se contente de décrire la structure effective de notre pensée au sujet du monde, tandis que la métaphysique de révision vise à produire une meilleure structure » (1973, 9). Ce projet, dont Strawson signale clairement l'inspiration kantienne, défend que la métaphysique ne peut s'en tenir qu'à l'examen des catégories les plus fondamentales et les plus abstraites qui font le sens commun : « il y a un noyau massif de la pensée qui n' pas d'histoire [...] une métaphysique descriptiviste traite principalement de ces catégories et concepts, de leur rapports réciproques et de la structure qui en découle » (ibid., 10-11). Goldman (1987, 1993, 2014), dans une veine similaire, conçoit la métaphysique comme étroitement liée aux sciences cognitives, au sens où ces dernières mettent en lumière les processus qui président à nos croyances ordinaires envers certains types d'entités ou certains principes ontologiques (continuité des objets, conditions d'identité et de persistance, etc.)[79]. Si bien d'autres encore se revendiquent d'une méthode plus ou moins descriptiviste en métaphysique (voir Korman, 2016), la marque de la métaphysique kantienne se retrouvera également de manière très différente chez certains philosophes analytiques que l'on a pu considérer comme « antiréalistes », au motif qu'ils refusent d'admettre que nous ne puissions jamais accéder au règne nouménal des choses en soi. Ainsi Putnam, à un certain stade de sa carrière du moins, pouvait-il souligner l'inspiration nettement kantienne de son « réalisme interne » (1983, 87 ; 1987, 41), et plus largement, de la tradition pragmatiste américaine. Goodman dira de même, dans ses derniers travaux, toute sa dette envers Kant, en attaquant à sa suite l'idée d'un « contenu non structuré, d'un donné non conceptualisé, d'un substrat sans propriété » (MFM 22).

Il existe, bien sûr, des divergences importantes entre les différents types de programmes philosophiques qui peuvent être tenus pour des exemplaires contemporains de métaphysique kantienne. Tous possèdent, en revanche, un dénominateur commun : le rejet de l'idée que la réalité soit essentiellement indépendante de la cognition humaine[80], et donc, la critique de toute distinction rigide entre épistémologie et ontologie. Comme le résume bien Lowe :

> [Selon les thèses néo-kantiennes], la métaphysique ne dit rien et ne peut rien dire de la réalité objective telle qu'elle est « en elle-même », si tant est qu'un tel concept ait un sens. Mais elle peut toutefois nous dire quelque chose à propos des aspects nécessaires par lesquels nous *pensons* la réalité. [...] En optant pour un but moins ambitieux, on espère alors que la possibilité d'une métaphysique plus modeste soit assurée (2001, 5-6).

[79] On trouvera aussi une thèse du même chez F. Jackson (1998), pour lequel le travail du métaphysicien doit nécessairement en passer non seulement par l'évaluation du langage ordinaire, mais surtout prendre par une étude de la « psychologie naïve » [*folk psychology*], ceci permettant *in fine* de tenir la métaphysique comme un exercice « d'analyse conceptuelle » sur le sens commun. Pour une discussion, voir Tahko (2008).

[80] « Kant a incontestablement mis en avant ... [que] la métaphysique doit sinon commencer par, [...] ou du moins comprendre un examen des limites de la raison et de la connaissance (Tiercelin, in Kambouchner, 1995, II, 489.)

1.2.3- L'ontologie quinienne.

L'opposition entre les traditions aristotéliciennes et kantiennes, en métaphysique, est tout aussi tranchée que fondamentale[81]. Ceci, toutefois, n'est pas le fin mot de l'histoire. Si l'on veut comprendre pourquoi des conceptions irrémédiablement divergentes de la métaphysique s'affrontent aujourd'hui dans la littérature, il faut en effet considérer d'autres écoles ou « courants », irréductibles à cette seule partition fort classique. L'un des auteurs qui a été les plus influents dans les débats contemporains, sans conteste, est Quine. Nous proposons maintenant de spécifier quelques-unes de ses thèses concernant l'ontologie[82], avant de déterminer en quoi ces analyses se distinguent de ce que nous avons discuté pour le moment.

Il est souvent affirmé que le document pionnier de la renaissance de la métaphysique en terre analytique est l'article célèbre de Quine, 'On What There Is', de 1948[83]. Dans ce texte, les problèmes ontologiques sont caractérisés comme portant sur « ce qui est », c'est-à-dire les différents types d'entités (individus, universaux, classes, propositions, etc.) que nous pensons ou disons exister. L'une des thèses les plus fondamentales de l'article de 1948 est que l'emploi de noms ne force pas à reconnaître l'existence d'objets qui en seraient les référents. Ce n'est pas parce que nous disons « Pégase n'existe pas », ou « Pégase est un cheval ailé » que nous devrions reconnaître qu'il existe une entité qui aurait la propriété (paradoxale) de ne pas exister ou celle (fantaisiste) d'être un cheval ailé ; de même que ce n'est pas parce que nous parlons de la rougeur d'une rose que nous devons immédiatement reconnaître l'existence d'attributs ou d'universaux[84]. Parler des F, autrement dit, ne suffit donc pas à démontrer qu'il existe réellement des F, puisque les énoncés qui réfèrent apparemment à ces entités peuvent (et pour Quine, doivent) être logiquement paraphrasés et donc éliminés autant que possible.

Mais si la nomination n'emporte pas directement d'implications existentielles, comment pouvons-nous alors différencier ce qui est ontologiquement contraignant de ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire, identifier les entités que nous devrions reconnaître comme irréductiblement existantes, par opposition à celles qui peuvent être logiquement

[81] C'est un point que Goodman a d'ailleurs explicitement relevé, en considérant que la première grande révolution de la philosophie moderne est ce moment où « Kant échange la structure du monde pour la structure de l'esprit » (MFM 12).

[82] On l'a déjà noté plus haut, Quine oppose parfois le concept de « métaphysique » à celui d'« ontologie ». Puisque nous avons défendu plus haut que la distinction entre métaphysique et ontologie est (au mieux) changeante, nous ne reviendrons pas sur ce point ici.

[83] « Si nous nous demandons à quel moment l'Ontologie est devenue un sujet de recherche respectable pour un philosophe analytiques, le mystère disparaît. Elle est devenue respectable en 1948, quand Quine a publié un article célèbre intitulé 'De ce qui est'. Ce fût Quine qui, à lui seul, fit de l'Ontologie un sujet respectable » (Putnam, 2013, 121).

[84] « Il se pourra que nous rencontrions des noms propres de ces objets. Cependant cela ne prouve pas que ces objets soient requis, à moins que nous soyons capables de montrer que ces noms propres d'objets sont employés dans la théorie *en qualité* de noms propres de ces objets » (Quine, 1977, 109-110).

éliminées ? C'est ici, sans doute, que réside la proposition la plus fameuse de Quine : nous sommes, selon lui, « ontologiquement engagés » à devoir reconnaître l'existence des entités qui figurent en tant que « valeurs des variables » liées au quantificateur existentiel. Autrement dit, il serait nécessaire d'admettre l'existence des F dès lors nous prenons au sérieux la vérité d'énoncés de la forme (∃x)Fx, et ce, quoi que soient les F. Le lien entre existence et quantification, autrement dit, serait le suivant :

> Nous nous engageons à une ontologie contenant des nombres quand nous affirmons qu'il y a des nombres premiers plus grands qu'un million, nous nous engageons à une ontologie contenant des centaures quand nous disons qu'il y a des centaures ; et nous nous engageons à une ontologie contenant Pégase quand nous disons que Pégase est. Mais ce n'est pas le cas quand nous disons que Pégase, ou l'auteur de Waverley, ou la coupole ronde carrée qui surmonte Berkeley College n'est pas. Nous ne sommes plus contraints à être victimes de l'illusion qui consiste à croire que la signification d'un énoncé contenant un terme singulier présuppose une entité nommée par le terme (Quine, 2003, 34-35)

Ce qu'écrit Quine ici se laisser résumer dans le fameux slogan : « être admis comme une entité c'est, purement et simplement, être reconnu comme la valeur d'une variable » (2003, 40). Tout ce qu'il y a à dire au sujet de ce qui existe, autrement dit, serait exprimable par le biais de la quantification existentielle et réductible à elle[85] . Cette idée, dont nous verrons au prochain chapitre l'importance chez Goodman, revient à dire que nous devons reconnaître l'existence des entités qui sont requises pour la vérité de nos meilleures théories scientifiques ou philosophiques[86]. L'ontologie, pour Quine, ne peut donc se lire que *d'après* le langage et son enrégimentement logique. La conséquence principale de cette thèse est que la métaphysique ne peut plus se comprendre comme un discours entièrement autonome, *a priori* et purement spéculatif. Savoir ce qui existe implique, au contraire, une étude *a posteriori* de nos meilleures théories scientifiques et la mise à jour de leurs engagements ontologiques.

Si Quine proposait donc un moyen efficace d'*exprimer* les engagements ontologiques d'un discours, reste cependant à savoir ce qui fait, selon lui, le propre de l'ontologie. L'une des idées les plus importantes de Quine a été de soutenir que celle-ci se trouverait dans une pleine continuité avec les sciences empiriques. Cette idée est explicitement affirmée dès « On What There Is » :

> Notre acceptation d'une ontologie est, selon moi, similaire en principe à notre acceptation d'une théorie scientifique, par exemple d'un système de physique : nous adoptons, pour autant que nous sommes raisonnables, le schème conceptuel le plus simple dans lequel on peut faire entrer et arranger les fragments désordonnés de l'expérience brute. Notre ontologie est déterminée une fois que nous avons mis au point le schème conceptuel global qui puisse faire droit à la science au sens le plus large [...] A quelque degré que l'on

[85] « Je considère que les engagements essentiels envers des entités d'une sorte ou d'une autre proviennent de la quantification et non de l'usage de soi-disant noms. Les entités envers lesquelles un discours nous engage sont celles sur lesquelles nos variables de quantification doivent porter afin que les énoncés affirmés dans ce discours soient vrais » (Quine, 1951, 67)

[86] « Une autre façon de dire quels objets requiert une théorie est de dire que ce sont les objets dont certains des prédicats de la théorie doivent être vrais pour que la théorie soit vraie » (Quine, 1977, 110-111).

> puisse dire que l'adoption de toute système scientifique théorique est affaire de langage l'adoption d'une ontologie l'est au même degré, mais pas plus (2003, 44-45)

La thèse ici défendue est tout à fait controversée. Nous avons vu, en effet, que l'ontologie ou la métaphysique ont généralement été pensées dans leur dimension de *priorité* ou *d'indépendance* par rapport aux sciences empiriques. C'est donc évidemment ici à l'encontre de la plus grande partie de la tradition philosophique que Quine défend l'existence d'une continuité entre ces domaines[87], ce qui implique d'« abandonner l'idée d'une philosophie première qui serait antérieure à la science naturelle » (1981, 97). Loin des prétentions fondationnalistes de la métaphysique aristotélicienne, il s'agirait donc d'admettre que « c'est au sein de la science elle-même et non pas dans une quelconque philosophie première, que la réalité doit être identifiée et décrite » (*ibid*., 21.). La différence entre la science et l'ontologie devient alors une affaire de degré, et non plus de de nature :

> Ce qui distingue la tâche du philosophe qui s'occupe d'ontologie de [la zoologie, la botanique, ou de la physique] est seulement l'envergure de leurs catégories. Etant admise l'existence des objets physiques en général, le scientifique est celui qui tranche sur l'existence des wombats et des licornes. Etant données les classes [...], c'est au mathématicien qu'il appartient de dire s'il existe des nombres premiers pairs [...] Mais c'est à l'ontologie, toutefois, qu'il revient d'examiner cette acceptation non critique d'un règne d'objets physiques, de classes, etc. (Quine 1960, 275)

Plusieurs idées sont contenues dans ce qu'écrit ici Quine. Se retrouve, tout d'abord, l'idée que les questions ontologiques sont plus générales que les questions formulées au sujet de la réalité de telles ou telles entités dans les sciences empiriques. La tâche du philosophe consisterait alors à organiser, à unifier, voire à réduire, les implications existentielles de nos meilleures théories scientifiques. A partir du *datum* de la science, il s'agit, autrement dit, « d'exposer et de résoudre les paradoxes, de raboter les aspérités, de faire disparaître les vestiges des périodes transitoires de croissance, de nettoyer les bidonvilles ontologiques » (Quine, 1999, 377-8). Insister sur la continuité de l'ontologie et de la science figure, ensuite, une sorte de principe régulateur, qui stipule que l'on ne saurait soutenir des thèses philosophiques qui contredisent directement les implications existentielles de nos meilleures théories scientifiques. Un bon exemple de ce point est l'argument d' « indispensabilité » que finira par défendre Quine au sujet de certaines entités abstraites comme les classes. Puisque les mathématiques et les sciences empiriques, quoiqu'on y veuille, quantifient sur ce genre d'entités, et puisque toutes les tentatives de paraphrases nominalistes se sont jusque lors avérées partielles et insatisfaisantes, il nous faut admettre, fût-ce à « contrecœur » (1993, 56-7), l'existence de ces entités. C'est, en ce sens, le pouvoir explicatif de certains items qui justifie que nous en admettions l'existence, comme le font d'ailleurs les physiciens en admettant certaines entités inobservables (quarks, neutrinos, etc.) du seul fait de leur puissance heuristique.

Il faut bien noter que la science elle-même, selon Quine, ne peut toutefois se

[87] C'est également clairement à l'encontre de Carnap et du positivisme logique que Quine formule cette thèse de continuité. Dès lors que nous refusons, contre Carnap, d'opérer une partition entre énoncés « analytiques » et « synthétiques », ou entre questions « internes » et « externes », il s'ensuit selon Quine que « les questions ontologiques sont sur le même plan que les questions des sciences naturelles » (2003, 80).

comprendre comme un discours figé, qui délivrerait des vérités immuables sur l'être. Bien au contraire, elle figure un « schème conceptuel » qui, tel le navire décrit par Neurath, se trouve modifié « morceau par morceau, ou planche par planche » (2003, 121). L'édifice théorique total de la science s'avère lui-même changeant, faillible, et toujours perfectible. Lorsque nos meilleures théories scientifiques s'engagent envers l'existence de certaines entités, il faut donc bien comprendre que ces dernières ne sauraient avoir un statut autre que celui de *posits* ou postulats : tout discours à leur sujet ne prend de sens que relativement à la théorie qui les décrit ou en affirme l'existence[88]. Le choix entre plusieurs théories scientifiques, de ce point de vue, ne peut se comprendre comme fondé sur un critère Réaliste –savoir laquelle « refléterait » le mieux a réalité– mais s'appuie plutôt sur d'autres réquisits (pragmatiques) telles que la puissance explicative, la simplicité, ou l'utilité.

Ainsi Quine pouvait-il défendre que les questions ontologiques, loin de se poser dans l'absolu, doivent se comprendre dans leur essentielle dépendance ou continuité envers les sciences. Ce qui ne signifie ni qu'il faudrait identifier ces domaines théoriques, ni que l'ontologie devrait se réduire à une traduction naïve du travail des scientifiques. Le discours sur l'être devient plutôt un retour réflexif sur la science, c'est-à-dire, une évaluation critique de ses engagements existentiels. S'il ne peut y avoir d'ontologie digne de ce nom sans considération du travail des sciences, il ne saurait pas plus y avoir d'ontologie à même la science, puisque cette dernière ne peut à elle seule interroger, organiser, ou même réduire les assertions d'existence qui s'y trouvent contenues.

Quine avait donc pu fournir les outils permettant d'exprimer une ontologie et tenté de montrer que les questions d'existence devaient très largement se penser dans la continuité du travail des sciences. Tout ceci, cependant, ne dit rien encore quant au fait savoir comment il faudrait décider d'une ontologie. Nous pouvons, par exemple, construire un langage logique qui s'engage envers l'existence des classes ou d'autres entités abstraites, et un autre où il n'existerait fondamentalement que des particuliers concrets. Sur quel terrain, alors, devons-nous trancher entre des théories métaphysiques alternatives ? Quine était parfaitement conscient de ce problème, évoqué dès « On What There Is » :

> Comment devons-nous alors départager les ontologies rivales ? La réponse n'est certainement pas donnée par la formule sémantique, « être, c'est être la valeur d'une variable » ; cette formule sert plutôt, à l'inverse, à éprouver la conformité d'une remarque ou d'une doctrine donnée à une norme ontologique préalable. Nous recherchons les variables liées, quand il est question d'ontologie, non pour savoir ce qu'il y a, mais pour savoir ce qu'une remarque ou une doctrine donnée, la nôtre ou celle d'autrui, *dit* qu'il y a ; et c'est là un problème qui concerne proprement le langage. Mais ce qu'il y a est une autre question (2003, 43)

[88] « Toute chose à laquelle nous accordons l'existence est tout à la fois un *posit* du point de vue de la description du procès de construction de la théorie, et quelque chose de réel au point de vue de la théorie qu'on est occupé à construire. Et nous ne devons pas considérer le point de vue de la théorie comme une fantaisie ; parce que nous ne pouvons jamais faire mieux que de nous placer au point de vue d'une théorie ou d'une autre, la meilleure que nous connaissons au moment considéré » (Quine 1960, 53).

S'il existe une différence intuitive entre la question de savoir « ce qui est » et celle de savoir « ce que nous disons être », Quine va pourtant refuser que la première puisse se penser indépendamment de la seconde. A partir d'un certain nombre d'analyses interdépendantes que nous ne saurions commenter ici (l'indétermination de la traduction, l'inscrutabilité de la référence, la « sous-détermination » des théories par l'expérience, etc.), Quine en est venu à défendre une thèse connue sous le nom de « relativité de l'ontologie ». Celle-ci consiste à défendre qu'il ne saurait y avoir de réponse absolue ou ultime à la question de savoir quels objets ou types d'objets existent, pour cette raison que nos assertions d'existence dépendent toujours fondamentalement d'une théorie donnée : « ce qui fait sens, c'est de dire comment une théorie d'objets est interprétable ou réinterprétable dans une autre, non point de vouloir dire ce que sont les objets d'une théorie, absolument parlant » (2008, 63). Comme a pu y insister le philosophe américain, cette idée ne revient pas à prétendre que ce qui existe dépend *en son être* de ce que nous disons (nous ne sommes pas des démiurges), mais plutôt, et en rejoignant sur ce point le kantisme, à affirmer que l'ontologie ne peut être comprise sans la médiation d'un langage, d'une théorie, ou d'un schème conceptuel donnés :

> La question philosophique apparemment fondamentale, « A quel égard notre science est-elle simplement déterminée par le langage, et à quel égard est-elle une véritable réflexion sur la réalité ? » n'est sans doute qu'une question spécieuse, qui ne doit son origine qu'à une forme particulière de langage. Nous tombons à coup sûr dans l'embarras si nous tentons d'y répondre ; en effet, pour répondre à cette question, il faut parler aussi bien du langage que du monde, et pour parler du monde nous devons déjà lui avoir imposé un schème conceptuel propre à notre langage spécifique [...] Ce que je suggère, c'est qu'une recherche sur la correction absolue d'un schème conceptuel conçu comme un miroir de la réalité n'a aucun sens. Les critères qui guident notre appréciation des modifications du schème conceptuel ne doivent pas des critères réalistes de correspondance avec la réalité, mais des critères pragmatique » (2003, 121-2).

De même qu'il serait absurde pour un physicien de vouloir parler de la vitesse ou de la position d'un objet hors de tout référentiel, le philosophe ne saurait statuer sur ce qui existe sans la médiation d'une théorie ou d'une autre. Rien ne permet alors de croire que nous puissions aboutir à un portrait dernier et inamovible de ce que sont les choses mêmes. Les entités envers lesquels s'engage une théorie sont ainsi tout autant « construites » que « découvertes », étant entendu que nous ne saurions de toute façon mesurer nos assertions existentielles ou nos schèmes conceptuels à l'aune d'une réalité non conceptualisée. Puisqu'il n'est, pour Quine, « rien d'autre que le schème conceptuel en évolution [qui] puisse nous porter » (2003, 122), il n'y a pas de réponses définitives ou absolues en matière d'ontologie. Une fois abandonné le rêve d'une prise directe sur l'être, ce qui motive le choix d'une ontologie sont avant tout des facteurs pragmatiques, comme l'efficacité, la puissance explicative ou prédictive, la capacité à unifier un ensemble maximal de phénomènes, l'économie conceptuelle ou l'élégance :

> Je suppose que la question de savoir quelle ontologie il faut accepter est en principe similaire à celle de savoir quel système de physique ou de biologie il faut accepter : cette décision repose ultimement sur la simplicité et l'élégance relatives avec lesquelles la théorie nous sert à organiser et corréler nos *sense-data.* (Lettre de Quine à J.H. Woodger du 22 mars 1948, in Zimmerman, 2008, 43).

Comme il est affirmé ici, l'adoption d'une ontologie figure toujours finalement un *choix*, qui doit départager différentes options pour retenir celle qui s'avérera la plus simple ou la plus puissante sur le plan explicatif. Quine semblait ainsi admettre, comme le fera également Goodman, une forme de pluralisme, consistant à défendre qu'il existe un toujours certain nombre d'alternatives en ontologie, c'est-à-dire des assertions d'existence qui, tout en étant incompatibles entre elles, se prétendent capables de rendre compte des mêmes phénomènes. Chacune de ces théories concurrentes mérite d'être explorée jusqu'à son terme, avant que nous puissions décider de l'ontologie qu'il s'agit de retenir : « la question de savoir quelle ontologie réellement adopter demeure encore ouverte, et l'attitude qui s'impose est la tolérance assortie d'un esprit expérimental » (2003, 47)[89]. Il faut bien comprendre que cette thèse n'impliquait en rien, pour Quine, de considérer le discours sur l'être comme trivial, irrémédiablement incertain, ou non substantiel. Ni la relativité de l'ontologie ni sa pluralisation n'empêchent, en effet, de prétendre trancher entre des ontologies concurrentes. Il s'agit bien, en dernier lieu, d'admettre l'existence de ces entités qui sont supposées pour la vérité de nos *meilleures* théories scientifiques ou philosophiques. Certains engagements ontologiques s'avèreront ainsi superflus et éliminables à l'analyse, tandis que d'autres doivent être considérés comme nécessaires pour la pratique scientifique, et donc, comme présentement inéliminables[90]. Lui-même optera, on l'a dit, pour une ontologie strictement physicaliste qui n'admet pour seules entités abstraites que les classes. S'il reste donc toujours « la possibilité de désaccords au cas par cas » (2003, 25) en matière d'ontologie, nous pouvons pourtant vouloir trancher ou affirmer que tel ou tel engagement est, autant que nous puissions le savoir, indépassable.

Un dernier apport des analyses de Quine, ainsi, consiste à avoir défendu que le discours sur l'être, tout en perdant son caractère et ses prétentions absolutistes, continue à conserver un sens et une valeur. Ce qui est, précisément, la position que nous imputerons à Goodman. Relativiser l'ontologie, pour Quine comme pour Goodman, ne revient ni à l'abandonner, ni à proclamer que tout se vaut. C'est, plutôt, affirmer que celle-ci doit se penser dans une dépendance essentielle à nos activités cognitives (notamment scientifiques), et que le choix d'une ontologie est toujours tentatif, c'est-à-dire, possiblement faillible ou perfectible. Ceci permet de rapprocher, du moins dans certaines

[89] « Parmi les différents schèmes conceptuels les mieux appropriés aux différents objectifs que nous poursuivons, l'un –le schème phénoménaliste– revendique une priorité épistémologique. Vues de l'intérieur du schème conceptuel phénoménaliste, les ontologies des objets physiques et des objets mathématiques sont des mythes. La qualité de mythe, cependant, est relative, relative, dans ce cas, au point de vue épistémologique. Ce point de vue est un parmi divers autres, correspond à un parmi nos divers intérêts et objectifs » (2003, 48). Voir aussi Quine (1975).

[90] « ... Nous pouvons avoir des raisons, au premier chef des raisons scientifiques, d'inclure des nombres ou des classes, dans le parcours des valeurs de nos variables. Et d'autres énoncés d'existence de cette veine peuvent être sujets à réfutation ; il se peut que nous ayons des raisons, scientifiques au premier chef, d'exclure du domaine de nos variables des propositions, ou des attributs, ou des corps sans réalité actuelle. En faveur des classes et des nombres il y la puissance et l'aisance que ces entités procurent à la physique théorique ainsi qu'à tel autre discours systématique sur la nature. A l'encontre des attributs et des propositions, il y a certaines irrégularités de comportement en connexion avec l'identité et la substitution » (2008, 113-114).

limites[91], la métaphysique quinienne de la tradition kantienne, puisqu'il s'agit dans les deux cas de refuser de penser l'ontologie indépendamment de considérations épistémologiques. Ce genre d'analyses, comme on le verra, s'avère surtout hautement comparable à ce que proposera Goodman dans ses premiers ouvrages.

Les éléments précédents devraient suffire à donner une idée des analyses de Quine sur l'ontologie. Force est de reconnaître, toutefois, que la teneur exacte de la position quinienne est aujourd'hui sujette à contentieux, notamment au sens où il est difficile de savoir en quel sens son propos peut être rendu compatible avec le *RM* (Keskinen 2012). Certaines des thèses de Quine, comme au premier chef la « relativité de l'ontologie », auront pu donner l'impression que le philosophe américain se faisait le héraut d'un antiréalisme radical, qui ferait largement dépendre ce qui est de ce que nous disons ou pensons (Fogelin 2004). Certains commentateurs, à l'inverse, insistent sur le fait que ces thèmes pragmatistes ne sont pas incompatibles avec une sorte de « réalisme robuste » (1981, 21), que Quine disait vouloir défendre. Ce n'est pas notre objet, toutefois, que de trancher ici sur ces querelles interprétatives. Il importe seulement de faire remarquer que Quine est aujourd'hui typiquement tenu, à tort ou à raison, comme le défenseur paradigmatique d'une forme de « réalisme ontologique », selon lequel « nous pouvons déterminer ce qui existe en voyant quelles entités sont impliquées par nos meilleures théoriques scientifiques au sujet du monde » (Chalmers, 2012, 77)[92].

Puisque nombreux métaphysiciens contemporains se sont revendiqués de Quine (comme Lewis, Van Inwagen ou Sider), reste que l'on peut bien demander en quoi consiste une compréhension quinienne de la métaphysique, ou en quoi elle devrait se distinguer des autres courants précédemment discutés. Une première réponse, triviale mais toutefois assez juste, serait de dire avec Van Inwagen que l'école néo-quinienne en métaphysique désigne ces philosophes qui « vénèrent l'article de Quine, 'On What There Is', comme le texte fondateur de leur méthodologie ontologique » (2016, 1). Mais il y a évidemment plus à dire. Comme le propose plus explicitement Schaffer :

> Quine conçoit la métaphysique comme s'occupant de la question de savoir ce qui existe, en demandant par exemple s'il existe des propriétés, des significations, ou des nombres [...] La *tâche* de la métaphysique, [au sens de Quine], est de dire ce qui existe [...], de lister les existants. La *méthode* de la métaphysique consiste à extraire les engagements existentiels de nos meilleures théories » (in Chalmers, 2012, 248).

Cette dernière caractérisation met bien en lumière ce qui fait la spécificité du courant néo-quinien. Il en va, d'abord, d'une redéfinition de l'*objet* de la métaphysique, qui se trouve réduit à une enquête sur « ce qui est ». Il s'agit, autrement dit, de dresser un

[91] Quine rejette, évidemment, trop de doctrines centrales du kantisme (par exemple : la distinction entre analytique et synthétique, noumène et phénomène, l'idée de catégories immuables et universelles de la cognition, ou l'identification de la métaphysique à une enquête *a priori*) pour pouvoir être tenu comme le représentant d'une métaphysique néo-kantienne.

[92] Cette lecture implique, toutefois, de passer sous silence les aspects les plus pragmatistes du propos quinien. Un exemple parfait de cette tendance est incarné par Yablo, qui propose de discuter les analyses de Quine sur l'ontologie, mais en excluant à dessein, dit-il, la thématique de la« relativité de l'ontologie » (1988, 230). Manley note également que les métaphysiciens contemporains qui se revendiquent de Quine, comme Van Inwagen, « répudie[nt] les aspects les plus pragmatiques de l'approche de Quine envers l'ontologie » (in Chalmers, 2012, 5).

inventaire des choses qui existent, des êtres et des types d'êtres. On comprend immédiatement en quoi cette proposition s'oppose à la métaphysique aristotélicienne. Il ne s'agit plus de prétendre découvrir des *essences*, débattre de la *nature* des choses, ou d'expliquer pourquoi certaines entités sont ce qu'elles sont[93]. La métaphysique quinienne, ainsi, rejette toute la problématique du fondement [*grounding*]. Mais elle se distingue également par la *méthodologie* qu'elle propose d'adopter. Comme on l'a vu, le discours sur l'être y est tenu pour fondamentalement dépendant du reste de nos activités cognitives, et en particulier du travail conduit dans les sciences. La conséquence dernière de cette thèse, en tout cas, est que la métaphysique perd son statut de discipline intégralement *a priori* ou logiquement antérieure à la science. C'est ici, à l'évidence, directement à l'encontre des traditions aristotéliciennes et kantiennes que Quine et ses héritiers proposent de se situer. Ni antérieure, ni plus fondamentale, ni même méthodologiquement distincte de la science, la métaphysique au sens de Quine n'est donc plus une « philosophie première ». Thomasson insiste bien sur ce point :

> L'approche néo-quinienne concernant l'ontologie traite les questions ontologiques comme continues avec celles des sciences naturelles. L'idée, pour le dire sommairement, est que l'entreprise qu'est l'ontologie consisterait à développer la meilleure « théorie totale » du monde, ceci impliquant de choisir la théorie possédant les plus grandes vertus théoriques, comme au premier chef la simplicité [...] C'est cette approche qui a conduit à la prééminence des questions « ontologiques » dans les soixante dernières années, et au sérieux avec lequel les métaphysiciens ont pu les prendre (2015, 3)

La métaphysique quinienne met donc le focus sur *l'existence* (plus que l'essence) et propose de penser la question ontologique (« qu'y a-t-il ? ») dans une nécessaire continuité avec les sciences ou du moins l'activité de théorisation du réel. S'il y aurait, sans doute, d'autres manières de caractériser plus précisément cette école[94], nous en avons dit assez pour pouvoir identifier de quoi il en retourne. Il est clair, du moins, que la métaphysique ainsi comprise s'oppose frontalement aux autres traditions que nous avons précédemment discutées.

1.2.4- Le déflationnisme (néo-) carnapien.

Les analyses de Quine sur l'ontologie doivent maintenant être mises en balance avec leur adversaire historique : Carnap. Il est en effet courant aujourd'hui de considérer que ces deux auteurs ont entretenu une querelle sur la question de l'ontologie[95]. Nous

[93] Comme le note Tahko, « Aristote tient la métaphysique pour l'étude de l'essence de l'être, de l'être tel qu'il est en lui-même. Cette position s'avère fortement distincte de l'idée quinienne selon laquelle la métaphysique devrait simplement proposer une liste exhaustive de ce qui existe » (2008, 23 ; voir aussi Tahko, 2011, 1).

[94] Van Inwagen (2014) propose ainsi d'identifier le courant néo-quinien à la défense de cinq thèses spécifiques : (1) L'être n'est pas une activité ; (2) Être et exister sont une seule et même chose ; (3) L'existence est univoque ; (4) Le sens unique de l'être ou de l'existence est capturé de manière adéquate par le quantificateur existentiel de la logique formelle ; (5) L'ontologie consiste essentiellement une interrogation sur le critère d'engagement ontologique. Nous ne pouvons discuter ici le détail de ces affirmations, qui excèdent de loin le cadre de notre travail.

[95] Sur le détail de cette polémique, voir Soames (2008), Yablo (1998), Price (2012).

voulons maintenant montrer que la critique formulée par Carnap à l'encontre de l'ontologie a pu, paradoxalement, donner naissance à un courant vivace dans la métaphysique contemporaine que nous proposerons d'appeler « néo-carnapien ».

L'un des aspects les plus fondamentaux de la critique carnapienne de la métaphysique se trouve dans l'article « Empirisme, Sémantique et Ontologie » (1950). L'idée centrale de ce texte consiste à soutenir que les questions ontologiques, relatives à l'existence de différents types d'entités, ne sont intelligibles que dans le cadre d'un schème linguistique [*linguistic framework*] et non pas dans l'absolu. Cette idée est défendue par Carnap à partir d'une distinction entre les questions d'existence « internes » et « externes » :

> Nous devons distinguer deux types de questions d'existence : d'abord, les questions relatives à l'existence d'entités [...] *au sein d'un schème donné*, que l'on appelle « questions internes » ; et ensuite, les questions concernant l'existence ou la réalité *du système des entités compris comme tout*, que l'on appelle « questions externes » (1950, 21-22).

Les questions internes demandent si, *d'après tel ou tel schème linguistique*, il existe des F. Pour cette raison, elles admettent nécessairement une réponse déterminée. La question « existe-t-il des nombres ? », par exemple, est trivialement réglée lorsque posée par un mathématicien, puisque la réponse positive qu'il peut lui apporter découle analytiquement de l'adoption d'un langage mathématique. Si l'on admet le langage ordinaire des « choses matérielles », une question comme « existe-t-il des tables ? » ne soulève de même aucune difficulté, puisque sa réponse dépend de l'observation la plus ordinaire. Les questions internes sont donc, pour Carnap, décidables de manière purement logique ou empirique. Ce n'est pas le cas, toutefois, des questions « externes », qui se veulent posées hors de tout schème particulier. On cherche alors à savoir s'il existe des F, non pas d'après tel ou tel langage, mais *tout court*. Selon Carnap, les interrogations de ce genre, qui abondent en métaphysique, sont dépourvues de sens. La question externe de savoir s'il existe *vraiment* des entités telles que les nombres, par exemple, ne saurait être décidée par une quelconque observation empirique ou figurer une vérité logique et analytique, comme en attestent les querelles interminables entre platonistes et nominalistes. C'est, surtout, qu'une telle interrogation supposerait qu'il y a un sens à vouloir disputer de la valeur de vérité des schèmes linguistiques eux-mêmes, ce que Carnap refusait de penser.

Ainsi les questions d'existence, pour Carnap, s'avèrent-elles ou bien des non-sens (lorsqu'elles sont posées en un sens externe comme en métaphysique), ou bien réglées trivialement par l'observation sinon l'analyse logique (lorsque la question est interne). Le discours sur l'existence de certaines entités, c'est-à-dire l'ontologie, devenait alors réductible à la seule question du *choix* d'un schème linguistique :

> Un prétendu énoncé au sujet de la réalité d'un système d'entités est un pseudo-énoncé dépourvu de contenu cognitif. Assurément, il y a là une question importante ; mais c'est une question pratique et non théorique ; celle de savoir si l'on doit accepter ou non une nouvelle forme linguistique. Son acceptation ne saurait être jugée comme étant vraie ou fausse, puisque ce n'est pas une assertion. Elle ne peut être jugée que comme étant plus ou moins pratique, féconde, et appropriée relativement aux fins du langage choisi [...] Ainsi il est clair que l'admission d'un schème linguistique ne doit pas être tenu pour

> impliquant une doctrine métaphysique concernant la réalité des entités en question (*ibid.,* 31-32).

Deux choses nous semblent à retenir dans ce que dit ici Carnap. Comme le note Tahko (2016, 28), il en va d'abord d'une attitude fortement libérale envers l'ontologie, au sens où il est affirmé que nous pouvons adopter de nouveaux schèmes linguistiques, et donc, accepter de nouvelles assertions d'existence, sans d'autre justification que celle de leur apport pragmatique. La question n'est plus alors celle de leur vérité, mais simplement de leur utilité[96]. Si cette idée semble étroitement parallèle à ce que proposait de dire Quine, elle est pourtant indissociable chez Carnap d'une intention éminemment critique à l'égard de la métaphysique : les questions d'existence deviennent, en effet, soit dénuées de sens, soit triviales. Il est ainsi indubitable que, pour Carnap, « les questions dont se sont souciés les philosophes soucieux d'ontologie sont en fait des *non-questions* » (Eklund, 2011, 3), chose qu'aurait refusé de dire Quine.

Si la nature exacte de la distinction entre questions internes et externes, et *a fortiori* la teneur de la position carnapienne, restent sujets à débat[97], force est d'admettre que ces analyses ont joué un rôle très important dans la métaphysique contemporaine. La lecture la plus courante consiste à tenir Carnap pour le défenseur d'un « pluralisme », pour lequel les énoncés d'existence voient leur valeur de vérité varier selon le schème linguistique employé. Comme le propose Eklund :

> Le pluraliste linguistique souligne qu'il existe de nombreux langages possibles différents, et soutient qu'un seul et même énoncé [...] peut varier en signification et en valeur de vérité dans ces différents langages. Le tenant de cette thèse insiste en outre sur le fait que le langage que nous parlons actuellement n'est que l'un de ces nombreux langages possibles (2011, 4-6)

A suivre cette lecture, la thèse défendue par Carnap consiste à soutenir qu'un énoncé comme « il existe des nombres », sera trivialement vrai dans certains schèmes linguistiques mais pas dans d'autres. Il n'y aurait pas de sens à vouloir comprendre les questions d'existence en un sens plus fort, c'est-à-dire, indépendamment d'un langage donné. Cette thèse imputée à Carnap a récemment été défendue sous le nom de « variance quantificationnelle » [*quantifier variance*] par Hirsch (2002, 2004, 2005, 2007) et le dernier Putnam (2004)[98]. L'idée, pour le dire vite, consiste à dire qu'il existe plusieurs manières distinctes de spécifier la signification du quantificateur existentiel (∃) et des idiomes apparentés, aucune d'entre elles n'étant intrinsèquement ou

[96] Carnap affirme, dans « Empirisme, Sémantique et Ontologie », que « si quelqu'un décide d'accepter le langage des choses, il n'y a aucune objection à faire si l'on dit que cette personne a accepté de ce fait un monde de choses. Mais cela ne doit compris comme signifiant que l'acceptation d'une croyance concernant la réalité du monde des choses [...] Accepter le monde des choses ne signifie rien de plus qu'accepter une certaine forme de langage ».

[97] Voir notamment les travaux de Eklund (2009, 2011, 2012).

[98] Putnam appelle « relativité conceptuelle » cette thèse, mais l'idée reste la même : « ce que les logiciens appellent le 'quantificateur existentiel', le symbole '(∃x)' ainsi que ses équivalents dans la langue ordinaire, les expressions 'il y a ', il existe', et 'il existe un', certains, etc., *n'ont pas un usage unique qui soit absolument précis, mais plutôt toute une famille d'usages* [...] Nous pouvons, autrement donc créer des usages différents pour le quantificateur existentiel lui-même » (2013, 66-7).

objectivement meilleure que les autres[99]. Il y aurait, en ce sens, plusieurs schèmes linguistiques comportant des énoncés d'existence distincts et incompatibles entre eux, mais qui seraient tous également capables de rendre compte des phénomènes. Pour les variantistes, les primitifs logiques, les notions d' « objet », d'« existence », ou de « réalité » n'ont pas alors de signification absolue, mais doivent toujours être compris de manière relationnelle, par référence à un schème linguistique déterminé. A partir de ces analyses, les variantistes peuvent défendre que les disputes ontologiques, sans nécessairement être dénuées de signification, s'avèrent la plupart du temps parfaitement creuses, au sens où le désaccord qui s'y trouve impliqué est *in fine* purement linguistique. C'est ce « déflationnisme » envers l'ontologie qui se veut un retour aux intentions premières de Carnap[100]. Hirsch, par exemple, défend que « de nombreuses questions concernant l'ontologie des objets physiques sont purement verbales. Rien n'est substantiellement en jeu dans ces interrogations sinon l'usage correct du langage » (2005, 67).

Un exemple typique de l'argumentaire variantiste pourrait ici s'avérer éclairant. Considérons une pièce où se trouvent seulement trois balles b_1, b_2, et b_3. L'énoncé « il y a trois objets dans la pièce » semble ici trivialement vrai. Mais ce serait aller trop vite en besogne. Les métaphysiciens contemporains ont en effet pu défendre des thèses tout à fait antagonistes au sujet du problème de la « composition matérielle », c'est-à-dire de la question de savoir à quelles conditions une pluralité de choses en forment une nouvelle (Van Inwagen, 1995, 31). A la question « combien d'objets se trouvent dans la pièce ? », un partisan de l'*universalisme méréologique* (comme D. Lewis, Quine, et, on le verra, Goodman) pourrait répondre :

> Nous reconnaissons que, d'après le langage ordinaire, il faut dire que seuls trois objets se trouvent dans la pièce. Mais l'universalisme méréologique défend que toute collection de choses forme un objet composite réel. Nous devrions alors compter, outre les entités « simples » b_1, b_2, et b_3,, leurs diverses sommes méréologiques, soit <b_1+ b_2> ; <b_2+ b_3> ; <b_1+ b_3> ; et <b_1+ b_2+ b_3>. Puisque l'universalisme méréologique est vrai, de telles entités composites existent *réellement*. Il y a alors (au moins) sept objets dans la pièce.

Considérons maintenant comment un partisan du « nihilisme méréologique » (comme Unger, et, en un sens bien différent, Van Inwagen) pourrait répondre à la même question :

> Nous reconnaissons que le sens commun dira qu'il n'y a que trois objets dans pièce. Mais le nihilisme méréologique défend qu'il n'existe que des entités méréologiquement simples (c'est-à-dire, sans parties propres). Les entités b_1, b_2, b_3, qui à l'évidence sont composées d'autres entités plus simples, n'existeraient pas alors *réellement*. Puisque le nihilisme méréologique est vrai, il s'ensuit que, si l'on pouvait décompter le nombre exact des entités

[99] Une caractérisation plus précise de cette thèse est proposée par Eklund : « il existe un certain nombre de langages distincts que nous pourrions parler, tels que (a) des énoncés d'existence différents seraient vrais dans ces langages, en vertu du fait que les expressions ontologiques (les contreparties de 'il y a', 'il existe', etc.) au sein de ces langages expriment des concepts d'existence différents ; et (b) ces langages peuvent d'une façon ou d'une autre décrire les faits du monde de manière également satisfaisante et également complète » (in Chalmers, 2009, 137).

[100] « La thèse selon laquelle les désaccords au sujet de l'ontologie tendent à être simplement *linguistiques* plutôt que substantiels [...] peut être appelée une forme de 'déflationnisme' envers l'ontologie » (Tahko 2016, 36).

> méréologiquement simples dans la pièce, on pourrait dire qu'il s'y trouve un nombre très important d'objets. Mais si l'on s'en tient seulement à la définition plus ordinaire de la notion d' « objet », force est de dire qu'il n'y en a aucun.

La question formulée plus haut, « Combien y a-t-il d'objets dans la pièce ? », s'avère donc après tout métaphysiquement problématique. Plusieurs thèses antagonistes concernant ce qui doit ou non compter comme objet, et partant, ce qui existe, s'avèrent ici en concurrence. Or le variantiste, ici, aura typiquement l'intuition que quelque chose ne va pas dans cette dispute, ou comme le dit Hirsch, qu'« il ne peut guère y avoir quoi que ce soit de profond ou de théorique à dire à cet endroit » (2002, 67). Fort de cette impression, il voudra défendre que la polémique en question n'est pas réellement substantielle.

Ce point sera établi en montrant que chacun des deux « camps » recourt à une conception différente de ce qu'il faut entendre par « objet ». Pour l'un, ce terme signifie « méréologiquement simple *ou bien* méréologiquement composite », tandis que pour l'autre, il signifie « méréologiquement simple *seulement* ». On pourrait alors dire que les adversaires recourent à deux concepts distincts, « objet$_{univ}$ » et « objet$_{nihil}$ », dont les conditions d'application et l'extension diffèrent en conséquence. Alternativement, le variantiste pourrait affirmer que l'universaliste utilise un quantificateur existentiel très permissif (au sens où tombent dans son domaine toutes sortes d'entités), tandis que le nihilisme emploie un quantificateur existentiel très fortement restreint (ne peuvent tomber dans son domaine qu'un type très précis d'entités). On pourrait alors opposer « $\exists_{univ}$ »et « $\exists_{nihil}$ » comme deux façons fort différentes de traiter de ce qui existe.

Si tout ceci est juste, nos deux adversaires ne font en fait rien d'autre que se payer de mots. Le variantiste prétendra que leur dispute est « purement verbale », au sens où chaque métaphysicien pourrait admettre que l'autre dit vrai dans son langage respectif[101]. Le nihiliste concédera en effet que, si l'on décide de recourir au concept « objet$_{univ}$ » ou de quantifier à l'aide de « $\exists_{univ}$ », alors les entités b_1, b_2, et b_3, ainsi que leurs diverses sommes, doivent être dites exister. Inversement, l'universaliste ne verra pas de problème à dire que le recours à « objet$_{nihil}$ » ou « $\exists_{nihil}$ » entraîne de dire que b_1, b_2, et b_3 ne sont que de pseudo-entités, sans réalité ontologique fondamentale. Le variantiste peut alors remarquer que, si le problème porte simplement sur la question de savoir quel concept d'objet ou d'existence nous devons adopter, il n'en va que d'un débat sur une *manière de parler* et donc d'une pseudo-dispute[102]. Si les deux adversaires utilisent de mêmes termes (comme « objet ») ou de mêmes expressions (« il existe ... »), ils le font en effet d'une manière complètement différente. Là donc où ils pensent parler de la même *chose*, et entrer dans une querelle substantielle à ce sujet, les deux métaphysiciens ne font en fait que de débattre de l'usage approprié d'un *mot*, ou d'une

[101] « Selon moi, un problème en ontologie (ou ailleurs) est 'purement verbal', ou se réduit à une affaire de choix linguistique, si la condition suivante est satisfaite : chaque camp peut plausiblement interpréter l'autre comme parlant un langage où les énoncés qui y sont assertés sont vrais » (Hirsch, in Chalmers, 2009, 231).

[102] « Toute description du monde faite dans termes de l'une de ces thèses peut être traduite dans une description du monde formulée dans les termes de l'autre, sans perte quelconque de sens. Quand nous considérons deux traductions en même temps, il s'avère que les deux camps ne tombent en fait pas du tout en désaccord » (Rosen & Dorr, in Gale, 2002, 166-7).

forme de langage. En ce sens, ils ne tombent au fond pas *réellement* en désaccord : adopter une manière de parler n'exclut pas par principe que d'autres soient disponibles. Puisque les deux camps tombent en outre d'accord sur l'interprétation ordinaire de la notion d' « objet », on ne voit guère pourquoi il faudrait s'embarrasser de querelles interminables au sujet de ce qui existe « vraiment » dans la pièce. Il n'en va que d'une affaire de langage, et en dernier lieu de convention.

A suivre les variantistes, des expressions comme « Il existe... » ou « ... est un objet » peuvent ainsi s'interpréter de plusieurs manières incompatibles, chacune rendant un verdict différent sur le nombre et la nature des entités que nous disons exister. La conclusion, dès lors, sera que ce qui pouvait sembler un problème ontologique substantiel s'évapore finalement à l'analyse. H. Putnam a parfaitement bien exemplifié cette ligne argumentative :

> ... Il [serait] stupide de demander si les sommes méréologiques existent *réellement*. Dire que les sommes méréologiques existent ou pas est, à mon avis affaire de *convention* [...]
> Qu'est-ce que cela veut dire ? Comment la question de savoir si quelque chose *existe* pourrait-elle être une affaire de *convention* ? Selon moi, la réponse est la suivante : ce que les logiciens appellent le 'quantificateur existentiel', le symbole '(∃x)' ainsi que ses équivalents dans la langue ordinaire, les expressions 'il y a ', il existe', et 'il existe un', certains, etc., *n'ont pas un usage unique qui soit absolument précis, mais plutôt toute une famille d'usages* [...] En particulier, il n'y rien dans la quantification existentielle et universelle qui *nous permette de savoir* si nous devons dire que les sommes méréologiques existent ou non ; et il n'y pas non plus d'autre science qui réponde à cette question.. Je suggère que nous pouvons *décider* de dire l'un et l'autre. Nous pouvons donc créer des usages divergents pour le quantificateur existentiel lui-même (2013, 66-7).

Si l'exemple que nous venons de discuter est assez rebattu, les néo-carnapiens appliquent en fait ce genre de critique à beaucoup d'autres débats. La stratégie déflationniste consistant à épingler le caractère verbal ou creux de certains débats, en outre, peut prendre d'autres formes que la défense de la variance quantificationnelle. Bennett (in Chalmers et al., 2009) défend par exemple un « épistémicisme », d'après lequel certaines disputes ontologiques se trouvent présentement dans une impasse conceptuelle. Sans qu'il y ait lieu de croire qu'elles sont purement verbales, elles devraient donc, jusqu'à preuve du contraire, être tenues pour indécidables. Il peut aussi s'agir de défendre que les problèmes métaphysiques se dissolvent dès lors que l'on propose un travail sémantique d'analyse des « conditions d'application » de nos concepts : c'est ainsi que Thomasson (2014) prétend, en se revendiquant de Carnap, que les questions d'ontologies sont « faciles ». Dans un esprit plus néo-positiviste, enfin, il peut s'agir de défendre que les avancées de la science contemporaine révèlent que les métaphysiciens passent leur temps à débattre de faux problèmes (voir Ladyman & Ross, 2007).

L'influence de Carnap est donc très largement palpable dans les débats contemporains. Dans une forme d'ironie de l'histoire, les analyses du philosophe allemand ont en fait inauguré une certaine école de pensée dans la métaphysique contemporaine, que l'on peut, à suivre Van Inwagen (2016) et d'autres, qualifier de « néo-carnapienne ». Ce qu'il y a de commun à toute cette mouvance, nous semble-t-il, n'est pas tant un ensemble invariant de doctrines que leur intention commune. Il s'agit toujours, en effet, de manifester un scepticisme quant au bien fondé des débats traditionnels ou

contemporains, et de défendre que la métaphysique doit se penser en fait de manière beaucoup plus modeste.

Certes, il pourrait sembler paradoxal de vouloir qualifier de « métaphysique » un courant qui entend restreindre ainsi le bien-fondé des questions débattues en ce domaine, de même qu'il paraît oxymorique de parler de « métaphysique néo-carnapienne ». Cette impression est cependant infondée. Il est vrai que certains, comme Carnap, ont pu sembler défendre que *toutes* les disputes métaphysiques sont purement verbales ou trivialement résolues par un effort d'analyse conceptuelle. La discipline qu'est l'ontologie deviendrait alors, pour l'essentiel, un tissu d'arguties et de fausses questions. Mais ce serait oublier que la plupart des néo-carnapiens contemporains ne s'avèrent pas si radicaux.

Il y aurait déjà une forme de paradoxe à vouloir consacrer sa carrière philosophique à des débats dont on juge par ailleurs qu'ils n'ont pas de sens[103]. Ensuite, les néo-carnapiens précédemment évoqués (sauf peut-être le dernier Putnam) se présentent systématiquement comme métaphysiciens, et considèrent que le progrès en métaphysique en passe justement par une révision drastique de sa méthodologie ou de ses ambitions. Sider remarque bien à cet égard que « même une thèse 'négative' telle que la variance quantificationnelle reste une affirmation concernant la structure du monde ; affirmation qui est, en tant que telle, épistémologiquement aussi problématique que tout autre thèse métaphysique. La variance quantificationnelle est, tout simplement, 'encore et toujours plus de métaphysique' [*just more metaphysics*] » (in Chalmers, 2012, 419). Il convient également, là encore, de ne pas se laisser abuser par ce que nous avons pu appeler le « sophisme méréologique » : les intentions critiques des néo-carnapiens ne se veulent pas, de leur dire propre, une élimination intégrale de *la* métaphysique, mais plutôt de certains de ses avatars seulement. Pour prendre un exemple précis, Ladyman et Ross, qui se revendiquent de Carnap et se présentent même comme « néo-positivistes », prennent soin de souligner qu'ils entendent davantage réorienter la métaphysique contemporaine que l'éliminer : « après avoir défendu que la métaphysique analytique telle que pratiquée aujourd'hui est non pertinente pour notre projet métaphysique, nous proposerons d'encourager une métaphysique vraiment naturaliste « (2007, i).

Entre un réalisme ontologique fort à la Quine, pour qui les questions d'existence sont substantielles et intellectuellement décisives, et un déflationnisme intégral, qui tiendrait que l'ontologie est un pseudo-discours *in toto*, se trouve de fait un grand nombre de positions intermédiaires. On peut vouloir tirer certaines les leçons de la critique carnapienne, mais sans croire pour autant que l'ontologie soit une perte de temps[104]. La

[103] Comme le note Chalmers : « il est naturel de penser qu'il y a une sorte d'effet de sélection à l'œuvre ici : ceux qui pensent que les question ontologiques sont des questions profondes et que nous pouvons y répondre seront bien plus enclins à se spécialiser dans l'ontologie que ceux qui tiennent que ces questions sont creuses ou ne sauraient admettre de réponse » (in Chalmers, 2009, 78).

[104] Howfeber a pu fournir un exemple parfait de ce genre de positionnement : « je pense que Carnap a dit quelque chose d'important avec cette distinction [entre questions internes et externes]. Cependant, il avait complètement tort lorsqu'il expliquait pourquoi une telle distinction existe ou lorsqu'il défendait que les questions externes sont dénuées de sens. Les questions externes sont tout aussi douées de sens que les questions internes [...] Contrairement à Carnap, je ne crois pas qu'une distinction externe-interne soit la fin de la discipline métaphysique qu'est l'ontologie. Bien plutôt, je propose de dire que cette

majorité des néo-carnapiens actuels défendent en fait que seules *certaines* disputes métaphysiques peuvent être considérées comme purement verbale. Hirsch, par exemple, concède que la querelle du nominalisme et du réalisme est absolument loin d'être triviale (2009, 252sq). Il refuse en tout cas clairement de défendre un déflationnisme *intégral*[105]. De même, K. Bennett, si elle prône l'indécidabilité de certains débats ontologiques, se garde bien de vouloir étendre cette conclusion à l'intégralité de la métaphysique actuelle (in Chalmers, Manley et Wasserman, 2009, 73). En fait, l'idée qu'il puisse exister de faux débats en métaphysique n'a même rien de fondamentalement nouveau, puisque nous avons vu que ce motif n'a eu de cesse d'apparaître dans l'histoire de la métaphysique. Rien n'interdit, de ce point de vue, qu'un métaphysicien non carnapien puisse tomber d'accord sur le fait qu'il existe des disputes purement triviales ou linguistiques : « la plupart, sinon tous les réalistes ontologiques acceptent de dire que certains débats ontologiques sont purement verbaux » (Tahko, 2016, 55)[106].

Notre intention n'est pas d'entrer plus en détail dans les analyses qui entourent la bonne compréhension de la métaphysique carnapienne. L'important est simplement de faire remarquer que les analyses du philosophe allemand ont contribué à la formation d'une école ou du moins d'un courant, très vivace dans la littérature actuelle. Celui-ci entretient, certes, quelques points communs avec les traditions précédemment évoquées. L'ensemble de ses partisans conçoit la métaphysique comme un discours sur l'être ou la réalité, dût-il en passer par la médiation de « schèmes linguistiques » ou se réduire à des problèmes sémantiques. Tous acceptent sans conteste le *RM* et la plupart ne s'opposent pas au recours à la méthodologie *a priori*[107]. De fait, la métaphysique telle que comprise par les néo-carnapiens semble souvent très proche du camp quinien, au point d'ailleurs que certains tentent de minimiser la différence entre les analyses de Quine et de Carnap concernant l'ontologie (voir Price 2012, Thomasson 2015). Mais il existe, quoiqu'on y veuille, une différence majeure entre ceux qui se revendiquent de ces auteurs aujourd'hui. Comme le note Yablo (1998, 230) cette distinction semble se réduire à l'instanciation de deux types d'attitudes philosophiques fort incompatibles. Les néo-quiniens seraient « curieux » (*curious*), au sens où ils jugent possible de répondre objectivement aux questions ontologiques, ces réponses étant présumées de la plus haute importance théorique. Les néo-carnapiens, à l'inverse, peuvent être qualifiés de « narquois » (*quizzical*), puisqu'ils caractérisent la plupart des problèmes ontologiques

distinction est une des raisons centrales pour lesquelles il existe une telle discipline en premier lieu » (in Chalmers, Manley et Wasserman, 2009, 278)

[105] « ... je ne peux tomber d'accord avec la généralisation carnapienne selon laquelle tous les problèmes de l'ontologie sont purement verbaux » (Hirsch, in Chalmers, Manley et Wasserman, 2009, 232).

[106] « On pourrait penser, par exemple, que la dispute au sujet de l'existence des nombres n'est pas substantielle, et pourtant tenir la querelle du tridimensionnalisme et du quadridimensionnalisme comme substantielle [...] On peut être un réaliste ontologique à propos de certaines choses, et un déflationniste ontologique à propos d'autres » (Tahko, 2016, 66).

[107] Sider remarque, au sujet des déflationnistes néo-carnapiens, « qu'[ils] ne sont généralement pas opposés à la métaphysique et partagent ce réalisme robuste, si omniprésent chez les philosophes analytiques, selon lequel le monde est ce qu'il est indépendamment de la conceptualisation humaine » (in Chalmers, Manley et Wasserman, 2012, 387). Voir cependant Ladyman & Ross, 2007, 16sq.)

comme de fausses questions, dont il faudrait révéler la vacuité.

Ce qui fait vraiment la marque de la tradition carnapienne, en dernier lieu, est principalement son caractère plus ou moins fortement sceptique (ou déflationniste) à l'égard de la métaphysique. Ceci, étonnement peut-être, ne conduit pourtant pas à son élimination, comme le voulait Carnap. Les néo-carnapiens, jusque dans leurs critiques, prétendent en fait plutôt redéfinir l'objet de cette discipline, qui se trouve réduit à une interrogation sur nos schèmes linguistiques ou à une réflexion thérapeutique sur le « non-sens » ou le trivialité de certaines interrogations philosophiques. Si l'on peut certainement discerner dans ce soupçon un héritage kantien, les néo-carnapiens s'avèrent toutefois nettement plus radicaux, puisque le progrès en métaphysique ne consiste, selon eux, qu'à démontrer en quoi des problèmes apparemment profonds s'avèrent à l'analyse dépourvus de sens ou d'intérêt. La métaphysique n'aurait alors finalement d'autre but que d'opérer son autocritique permanente. Cette attitude s'avère donc bien, en dernier lieu, très différente de ce qui a cours dans les autres « courants » métaphysiques, qui à l'évidence prennent les questions ontologiques tout à fait au sérieux.

1.2.5- L'insituable pragmatisme

Nous devons maintenant dire un mot du pragmatisme américain et de son rapport à la métaphysique. Si cette question importe, c'est que Goodman a puisé dans cette tradition un certain nombre d'éléments, dont nous vérifierons à plusieurs endroits l'importance dans sa philosophie. S'il est vrai que Goodman dit très peu au sujet des principaux représentants de ce courant, il rappelle en revanche très souvent sa dette envers son professeur C.I. Lewis, que l'on a pu tenir pour « le dernier grand pragmatiste » (Murphey, 2005). Eclairer la relation du pragmatisme à la métaphysique, outre de raffiner la typologie des différents types de métaphysiques que nous avons proposée jusque lors, permettra de mieux saisir de quoi il en retourne ultimement chez Goodman.

Disons d'emblée qu'il est une difficulté immédiate à vouloir traiter du pragmatisme d'un point de vue très général. Comme il a souvent été remarqué[108], celui-ci n'est guère un courant doctrinal unifié, mais plutôt un mouvement diffus, dont les contours ou l'unité sont sujets à dispute. Certains éléments, bien sûr, sont soustraits à toute polémique. On peut, incontestablement, identifier qui sont les « pères fondateurs » du pragmatisme américain, à savoir Peirce, James, et Dewey. Il est également possible d'avancer sans trop de risque que tous les pragmatistes ont en commun de mettre une certaine emphase sur le pratique, l'utilité, ou le social. Certains thèmes, enfin, semblent propres à cette tradition, comme par exemple la définition des croyances comme « dispositions à agir », l'intérêt porté aux conséquences pratiques de nos croyances, ou encore, la tentative de comprendre la notion de vérité en des termes autres que ceux de la « correspondance » à un monde tout fait.

S'en tenir à ce genre de remarques de surface, toutefois, ne permet pas de gommer certaines difficultés d'interprétation ou de compréhension que le pragmatisme, depuis son origine, a pu susciter. On serait déjà en peine de trouver une parfaite continuité

[108] Voir Tiercelin (1993), Cometti (2010) et Gauthier (2016).

doctrinale entre les pragmatistes « classiques » tels que Peirce, James et Dewey. La chose s'aggrave encore si l'on regarde du côté des « néo- » voire « post- » pragmatistes, dont la liste devrait inclure des auteurs tels que C.I. Lewis, Ramsey, Davidson, Quine, Goodman, Putnam, Sellars, Rorty, Brandom, pour ne s'en tenir qu'aux « analytiques ». Le pragmatisme, ensuite, semble aussi bien pouvoir être compris comme un ensemble de thèses que comme une forme d' « attitude » ou, pour prendre le mot de B. Gauthier, une « axiologie » (2016, 8). Il n'est pas clair, enfin, de savoir si le pragmatisme devrait se comprendre avant comme une théorie de la signification, de la vérité, de l'enquête [*inquiry*], de la société et ou des valeurs, ou s'il s'agit d'un peu de tout ceci à la fois. Bref, quiconque cherche à définir ce qu'est « le pragmatisme » se trouvera aussitôt confronté à une foule de problèmes historiques et conceptuels délicats.

Nous ne nous arrêterons pas sur ces difficultés bien connues. Il suffira, pour le cadre de nos analyses, de rappeler que certaines convergences thématiques autorisent de parler *du* pragmatisme, plutôt que de croire qu'il existerait autant de pragmatismes que de pragmatistes. En particulier, tous les auteurs qui se revendiquent de cette étiquette ont en commun d'entretenir une défiance à l'encontre du « fondationnalisme » ou de ce que Claudine Tiercelin a pu appeler les « métaphysiques du fondement » (2013, 37). Le pragmatisme, autrement dit, s'oppose frontalement à tous les programmes philosophiques qui cherchent à fonder la connaissance sur des données primitives, intuitions immédiates, ou certitudes empiriques, supposément accessibles par introspection ou par un raisonnement *a priori*. Contre ces prétentions, la tradition pragmatiste a systématiquement cherché à penser la connaissance dans son lien avec des *pratiques*, collectives et historiquement situées, et à insister sur la dépendance étroite de nos croyances aux procédures d'observation, de vérification, ou de justification. Ce qui l'a généralement conduit à adopter un modèle « faillibiliste » de la connaissance, affranchi de la notion de certitude, mais plus sensible à l'évolution et à l'ancrage empirique de nos théories et croyances.

Le pragmatisme, au sens le plus général, entend donc s'affranchir d'un certain nombre de dualismes traditionnels, comme ceux posés entre l'individu et le monde, la théorie et la pratique, la connaissance et valeurs, la cognition et les émotions[109]. Pour résumer, et à la suite de O'Shea, nous pouvons considérer que ce courant philosophique a consisté à interroger ou développer les thèmes suivants, déjà formulés pour l'essentiel par Peirce :

> (1) une critique du fondationnalisme en épistémologie et métaphysique
>
> (2) une emphase sur la logique et les méthodes de la science
>
> (3) une approche faillibiliste de la connaissance et de l'enquête
>
> (4) une distinction anti-sceptique entre le doute authentique et sa contrepartie hyperbolique cartésienne
>
> (5) une forme de holisme épistémologique (et une théorie « inférentialiste » de la cognition)
>
> (6) une priorité épistémique du public sur le privé, du « dehors » sur le « dedans »
>
> (7) l'idée « qu'il n'y a pas de pensée sans signes » [Peirce]

[109] Tout ceci, comme le remarque Scheffler, permet d'y voir une tradition fondamentalement « anti-cartésienne » (2009, 100).

(8) le rejet d'une grande partie de la métaphysique traditionnelle, mais pas de la métaphysique elle-même

(9) l'adoption de la « maxime pragmatiste » [110] concernant la signification des concepts

(10) une conception pragmtiste de la vérité, fixation de la croyance ou des idéaux de l'enquête

(11) un naturalisme méthodologique et darwinien

(12) un mélange complexe de réalisme épistémologique et d'idéalisme métaphysique.

(O'Shea, in Moran, 2008, 205-206, numéros ajoutés)

Cette présentation nous semble fournir une cartographie acceptable de ce que sont les principaux tenants du pragmatisme, dont nous verrons que Goodman les reprend, pour la plupart, à son compte. Considérons maintenant la question plus précise du rapport entre le pragmatisme ainsi compris et la métaphysique. Il existe aujourd'hui un certain nombre de désaccords à ce sujet. Quelques interprètes ont tendu à identifier cette tradition avec un rejet pur et simple de la métaphysique. Rorty avance par exemple que « le pragmatiste [...] ne se considère en aucun cas comme une sorte de métaphysicien » (1982, xxviii). Putnam rappelle que le pragmatisme, suivant James, figure une « méthode pour mettre un terme aux disputes métaphysiques » (2011, 404) et se revendique, dans ses derniers travaux (2013), d'un « pluralisme pragmatique », qui se veut synonyme d'une critique toute forme d'ontologie. Plus généralement, beaucoup d'auteurs acquis au déflationnisme considèrent que le pragmatisme a été l'une des sources historiques de la critique de la métaphysique, en fournissant une méthode pour épingler certaines de ses disputes comme « purement verbales ». Il n'est pas rare aujourd'hui, de ce fait, d'attribuer à Carnap une forme de « pragmatisme » dont la fonction serait éminemment critique, puisqu'il permettrait de réduire les questions ontologiques à une simple affaire de choix de langage. Price, pour ne donner qu'un exemple, considère que « le pragmatisme et le déflationnisme métaphysique de Carnap » ne vont pas l'un sans l'autre (in Chalmers, Manley & Wasserman, 2009, 340).

De fait, on trouve bien chez les auteurs de la tradition pragmatiste une suspicion envers la métaphysique, dès lors que celui-ci est compris comme purement *a priori*, occupé de mystérieuses « choses en soi », et détaché de toute pratique. Le pragmatisme, assurément, s'est voulu une forme de coup de pied dans cette fourmilière métaphysique. James, notamment, y voyait un moyen de « se détourne[r] de l'abstraction; de tout ce qui rend la pensée inadéquate, –solutions toutes verbales, mauvaises raisons *à priori*, systèmes clos et fermés–; de tout ce qui est un soi-disant absolu ou une prétendue origine, pour se tourner vers la pensée concrète et adéquate, vers les faits, vers l'action efficace ». Loin de prétendre adopter un « point de vue de Dieu », pour reprendre le mot de Putnam, les pragmatistes défendent que notre compréhension du monde est toujours *in media res :* ne pouvons pas atteindre l'en-soi, ni prétendre à des certitudes *a priori* ou définitives. Il est clair qu'une telle posture conduit, assez naturellement, à rejeter bon

[110] Cette fameuse maxime de Peirce invite à « considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de cet objet » (Peirce, 2002, 265). Pour un commentaire, voir Tiercelin (1993, 36sq).

nombre de disputes métaphysiques traditionnelles, comme les polémiques entre réalisme et idéalisme, pluralisme et monisme, etc.

S'il se trouve donc, assurément, des accents déflationnistes dans le pragmatisme, il serait toutefois erroné de croire que celui-ci a consisté en une répudiation totale de a métaphysique, comme s'il n'était que l'avant-garde du positivisme logique ou de la philosophie du langage ordinaire. Il serait bien malaisé, tout d'abord, d'imputer une forme d'antimétaphysique à un auteur tel que Peirce, qui défendait un substantiel réalisme des universaux (Tiercelin 1993), et considérait que le pragmatisme, loin de simplement se moquer de la métaphysique [...], en extrait la précieuse essence » (CP 5.423)[111]. Plus important pour nous, C.I. Lewis, dont on ne saurait sous-estimer l'influence chez Goodman, considérait son « pragmatisme conceptualiste » comme directement contraire à la critique positiviste de la métaphysique :

> Je pense que la formulation la plus appropriée de l'affirmation selon laquelle « les énoncés de la métaphysique sont pourvus de sens » est la suivante : « il existe des questions que nous devons trancher pour l'intérêt d'une théorie de la science, de la connaissance, ou de l'expérience en général, et qui sont telles que toute série d'observations ou d'expérimentations [...] sera superflue ou futile ». En ce sens, la métaphysique est un problème inévitable de la réflexion humaine, et il est évident que les positivistes logiques ne s'en affranchissent pas le moins du monde (Lewis, 1940 106)[112]

On sera donc souvent en peine de trouver (sauf peut-être chez Rorty ou Putnam), de proclamation de la mort de la métaphysique chez les pragmatistes. De manière plus générale, il semble que le pragmatisme américain exemplifie au plus haut point ce que nous appelions ci-dessus la « duplicité » de la métaphysique. La plupart de ses représentants, en effet, n'ont pas tant prétendu défaire, dépasser, ou éliminer la métaphysique, que de la penser sous une forme nouvelle, délestée des illusions de la tradition. C'est là, en tout cas, ce que la plupart des spécialistes remarquent. Claudine Tiercelin, tout d'abord, affirme que « Peirce utilise le pragmatisme, non comme une doctrine, mais comme une méthode de clarification conceptuelle qui doit, une fois éliminés les faux problèmes de la métaphysique traditionnelle, jeter les bases d'une nouvelle théorie de la signification et de la connaissance au service d'une métaphysique purifiée, dont la double caractéristique sera d'être scientifique et réaliste » (1993, 8).

[111] Comme le remarque Tiercelin, « on retient souvent du pragmatisme peircien l'image d'un positivisme logique avant la lettre. Mais si Peirce affirme que 'les démonstrations des métaphysiciens sont toutes nébuleuses', c'est moins dans le but de supprimer que de guérir. Très tôt, Peirce est en effet convaincu qu'une métaphysique implicite accompagne tous nos jugements (y compris ceux de la science) et qu'il est donc impossible d'échapper à un examen critique des 'premiers principes' » (1993, 11).

[112] Lewis objecte plus loin à la thèse positiviste d'être autoréfutante : « de tous temps des métaphysiciens en ont accusé d'autres de verbalisme et il serait certes surprenant qu'il y ait pareille fumée sans feu. Mais ne serait-il pas également surprenant que tous ces problèmes soient le fait d'une telle méprise ? Même la thèse que le positivisme logique entend défendre -à savoir que tous les problèmes « philosophiques » légitimes peuvent être résolus par la seule analyse logique- est une thèse de la sorte dont il est question. A l'évidence cet énoncé lui-même n'est pas de ceux qui peuvent être établis par analyse logique » (1940, 106-7).

Dans une même veine, Haack défend que « la maxime pragmatiste ne cherche en rien à éliminer la métaphysique en son entier, mais plutôt à distinguer la métaphysique illégitime, pragmatiquement dénuée de sens, de sa contrepartie 'scientifique'» (2003, 776). O'Shea, on l'a vu, remarque également que le pragmatisme, s'il a bien défendu s'affranchir « de la plus grande partie de la métaphysique traditionnelle », ne s'est jamais voulu un dépassement ou une mise à mort de « la métaphysique elle-même » (in Moran 2008, 205-206).

Cette distinction entre « bonne » et « mauvaise » métaphysique se retrouve chez Peirce (Tiercelin, 1993), James (Philström, 2009), et peut-être même Dewey (MacArthur, 2008). Il nous semble important de noter qu'il s'agit également d'un motif très présent chez C.I. Lewis, notamment dans son ouvrage *Mind and the World Order* (1929) que Goodman a beaucoup fréquenté. Lewis y attaquait la métaphysique « spéculative » traditionnelle, qui sort des limites de toute expérience possible et empiète sur des questions qui devraient être réservées aux sciences empiriques. Il proposait, à sa place, l'idée d'une métaphysique « réflexive », qui ne « s'avancera pas sur le terrain où seule l'enquête scientifique peut réussir » mais cherchera « à déterminer la nature de la réalité [...] par des considérations critiques à propos de ce qui ne transcende pas l'expérience ordinaire » (1929, 10). La métaphysique, ainsi comprise, devrait s'en tenir à l'examen des concepts les plus fondamentaux que nous utilisons pour définir la réalité. Ce qui revient à penser que « le problème métaphysique par excellence est le problème des catégories » (Lewis, 1929, 10-11), soit des systèmes de concepts que nous utilisons pour structurer l'expérience et lui donner sens[113].

Si ce qui précède est juste, nous pouvons dire que le pragmatisme a souvent fait montre d'un double discours quant à la métaphysique. En dépit de ses accents critiques ou déflationnistes, cette tradition a souvent repris à son compte la stratégie consistant à départager entre l'ancienne métaphysique, dogmatique et illusoire, de la nouvelle, supposémnt scientifique et rationnelle. Ceci rejoint d'ailleurs la distinction, proposée par Claudine Tiercelin (2005, 9), entre les pragmatistes « réformistes », qui reprennent à leur compte les questionnement traditionnels sur la vérité ou l'objectivité ; et les pragmatistes « révolutionnaires », qui renoncent à conférer toute forme de pertinence à ce genre de questions. Ce *distinguo*, à notre sens, s'applique également assez bien au cas de la métaphysique. Alors que les réformistes –parmi lesquels Peirce, Sellars, Lewis, et, défendrons-nous, Goodman– poursuivent le projet d'un discours sur l'être, quitte à en réévaluer les principes ou la méthode ; les seconds, comme Rorty, Schiller, ou le dernier Putnam, conçoivent le pragmatisme comme un moyen de dépasser, ou d'abolir, toute métaphysique.

La relation du pragmatisme à la métaphysique, aussi, est plus complexe qu'il n'y paraît. Il nous semble délicat, pour cette raison, de prétendre y discerner une « école » métaphysique à proprement parler. Il n'existe vraisemblablement rien de tel que « la »

[113] Nous proposerons dans notre travail d'établir continuité du propos goodmanien à celui de Lewis sur ce point précis : Goodman considère également la catégorisation comme au cœur, sinon *le* cœur, de la métaphysique.

métaphysique pragmatiste[114], qui serait une et invariante chez des auteurs aussi différents que Peirce, James, Davidson, Goodman, Rorty, ou Brandom. Nous proposerons donc plus minimalement de retenir que le pragmatisme peut recevoir une fonction aussi bien critique ou déflationniste que proprement métaphysique. Une bonne illustration en est que les deux derniers « courants » métaphysiques que nous avons identifié, savoir les néo-quiniens et néo-carnapiens, se revendiquent l'un comme l'autre du pragmatisme, quoiqu'ils ne lui confèrent pas exactement le même usage. S'il possède une fonction critique aussi bien chez Quine que chez Carnap[115], il n'est pas synonyme d'une disparition de l'ontologie pour le premier, tandis qu'il en est l'instrument pour le second. Nous verrons que Goodman, pour plusieurs raisons, rejoindra Quine plutôt que Carnap sur ce point. Son pragmatisme servira à la « reconception » de la métaphysique, plutôt qu'à son élimination.

**

Cette section a proposé une défense de notre thèse (Th2), selon laquelle il existe plusieurs compréhensions incompatibles ou irréductibles de la métaphysique. Nous avons pu discerner plusieurs grandes approches concurrentes dans la métaphysique actuelle, et expliquer pourquoi leurs défenseurs tomberont en désaccord à propos de l'objet, de la méthode, ou même de la valeur de la métaphysique. Il convient de noter que notre but n'était pas de formuler des arguments *pro* ou *contra* telle ou telle approche. Pas plus ne prétendons-nous que notre présentation puisse refléter l'intégralité des discussions contemporaines. Il ne s'agissait que de proposer une typologie, commode à des fins analytiques, mais forcément limitée sur le plan de son exactitude herméneutique ou historique. A tout le moins, il a pu être établi qu'il existe plusieurs projets métaphysiques antagonistes en lice dans la philosophie analytique d'aujourd'hui. L'intérêt de cette conclusion, pour le rappeler, est qu'elle permet de contrecarrer efficacement toutes les objections qui refuseraient de voir chez Goodman un métaphysicien, au motif qu'il rejette tel ou tel élément de doctrine ou de méthode de telle ou telle « tradition ». Si l'on admet que la métaphysique se dit en plusieurs sens, la question de savoir ce qu'il en est chez Goodman perd aussitôt son statut d'évidence.

Ce que nous avons dit permet également de mesurer, de manière programmatique, pourquoi la métaphysique aura un statut complexe, voire ambigu, chez Goodman. Comme nous le verrons, toute l'œuvre de ce dernier peut se comprendre comme un rejet intégral de la métaphysique aristotélicienne et du *RM* qui l'accompagne de principe. Mais sa relation aux autres « traditions » ou « courants » précédemment analysés est moins évidente. Du kantisme, le philosophe américain retiendra le refus de penser que nous ayons affaire aux « choses en soi », ou l'idée qu'il est impossible de disjoindre radicalement l'ontologie de l'épistémologie. Il rejettera pourtant l'idée qu'il puisse exister une structure immuable de la cognition humaine et s'opposera aux projets néo-kantiens

[114] Voir toutefois Philström (2015).

[115] Pour la relation de Carnap au pragmatisme, voir Limbeck-Lilienau (2012). Godrey-Smith (in Harman & LePore, 2014) a également étudié en détail l'influence du pragmatisme américain sur la pensée de Quine.

qui érigent le sens commun en norme indépassable (comme c'est le cas chez Strawson). Goodman héritera assurément, ensuite, d'un certain scepticisme de type carnapien quant au bien fondé de certaines disputes métaphysiques traditionnelles. Il dira pourtant, à plusieurs endroits, sa défiance à l'encontre de la critique –selon lui excessive– de la métaphysique opérée par les positivistes, et ne laissera jamais à entendre que les questions d'existence sont parfaitement triviales ou dépourvues d' intérêt. C'est peut-être de Quine, en fait, que Goodman s'avérera le plus proche, puisqu'il reprendra à son compte le critère d'engagement ontologique et soutiendra des thèses très semblables à celle la « relativité de l'ontologie ». Mais ce parallélisme admet lui aussi des limites : Goodman rejettera en bloc le physicalisme de Quine, son « épistémologie naturalisée », ou encore les « arguments d'indispensabilité » envers l'existence des entités abstraites. Nous verrons que le pragmatisme américain, et notamment la version kantianisée de C.I. Lewis, sera également une source importante pour la compréhension qu'a Goodman de la métaphysique, permettant peut-être la synthèse des thèmes quiniens et kantiens qui parcourent son oeuvre.

Pour anticiper quelque peu sur le reste de notre étude, nous pouvons dire que la métaphysique, chez Goodman, se jouera à l'interface de plusieurs traditions. Cette incertitude quant à la façon dont il faudrait définir précisément la position goodmanienne, loin d'être une faiblesse théorique ou la marque d'une position mal définie, nous semble justement être ce qui fait l'intérêt de notre travail : comment Goodman a-t-il pu proposer de concilier des intentions ou des traditions apparemment si contraires en métaphysique, et quelle a été la réussite de cette tentative ? Voilà la question à laquelle cette thèse proposera de répondre.

1.3. « Les mirages du Réalisme » (C.Tiercelin, 2011, 1992)

Ce que nous avons dit jusqu'à présent suffit à appuyer notre thèse (Th2), qui prend acte du fait qu'il existe plusieurs types de projets métaphysiques hautement incompatibles dans la littérature contemporaine. Cette dernière idée ne saurait pourtant, à elle seule, démontrer une assertion telle que (Th3), soit l'idée que la métaphysique ne présuppose pas la vérité du Réalisme Métaphysique [*RM*].

Les auteurs précédemment évoqués, en effet, et quelle que soit la « tradition » à laquelle ils appartiennent, se sont généralement présentés comme Réalistes, ou peuvent du moins être lus comme tels. C'est évident chez Aristote et ses successeurs, qui tiennent pour indispensable que la métaphysique soit un discours sur la structure ultime du monde ou l'être en tant qu'être. Kant défendait bien lui aussi une forme de réalisme ontologique, au sens du moins où il admettait l'existence d'un règne « nouménal » indépendant de l'esprit, fût-il inconnaissable. La même remarque vaut chez Quine, qui en dépit des inflexions pragmatistes de ses thèses sur l'ontologie, pouvait prétendre adopter un « réalisme robuste » consistant en une « croyance inébranlable dans les choses extérieures » (1981, 21)[116]. Les pragmatistes classiques, de Peirce[117] à C.I.

[116] « Il y a un absolutisme, ou un réalisme robuste, qui est partie intégrante de mon naturalisme. C'est la science elle-même, dans un sens large, et non pas une quelconque philosophie ultérieure, qui rend son verdict, sur les questions concernant la vérité et réalité. Ce qui y est affirmé, sur la base des meilleures évidences disponibles, y est affirmé comme absolument vrai » (1984, 295).

Lewis[118], n'ont également jamais prétendu s'écarter de cet esprit réaliste. Pas même les néo-carnapiens ne semblent pouvoir échapper à cette révérence obligée envers le *RM*[119], doctrine à laquelle ils appliquent rarement leurs analyses déflationnistes.

Tous les courants métaphysiques précédemment caractérisés, pour différents qu'ils soient, se trouvent donc réunis sous la bannière du *RM*. Nous voudrions faire remarquer qu'il n'est absolument pas exagéré de dire que les métaphysiciens analytiques actuels se considèrent *tous* comme Réalistes, et refusent systématiquement pourrait même en aller autrement. E.J. Lowe, qui pourtant mettait en garde contre les écueils d'une définition partisane de la métaphysique (2001, 9), écrit à un autre endroit que la métaphysique contemporaine se trouve « constamment en danger de revenir au type dégénéré propagé par l'héritage moderniste » (2002, 423). L'ennemi désigné, ici, sera plus précisément le « néo-kantisme » ou le « conceptualisme », soit toute position qui refuserait d'admettre que nous puissions directement traiter de la réalité même. Si Lowe admet que certains voudront appeler « métaphysique » une toute autre sorte de projet que le sien, dans la lignée de Kant notamment, reste selon lui que cela reviendrait à se payer de mots, puisque seul un discours sur les « choses en soi » doit s'avérer digne de porter ce nom[120]. Il faudrait donc d'emblée, ou presque analytiquement, refuser que « métaphysique » puisse servir à désigner une position qui ne correspond pas aux réquisits du *RM.*

On trouve exactement le même type de préventions chez Claudine Tiercelin, qui voit dans « le spectre du néo-kantisme [...] l'un des adversaires les plus coriaces non seulement d'une métaphysique réaliste, mais d'une possible *connaissance métaphysique* tout court, si du moins l'on attend de celle-ci qu'elle nous dise ce qui est vrai de la réalité en soi » (2011, 12). Aussi, et quoique Claudine Tiercelin rejette le *RM* traditionnel au profit d'une position plus modérée (un réalisme à la fois faillibiliste et scientifique), il est

---

[117] « Ces pensées, cependant, ont été causées par des sensations, et celles-ci sont contraintes par quelque chose d'extérieur à l'esprit. Cette chose extérieure à l'esprit, qui influe directement sur la sensation, et à travers elle, sur la pensée, est indépendante de ce que nous en pensons, parce qu'elle est hors de l'esprit. Il s'agit, en somme, du réel » (Peirce, 1992, 88).

[118] « L'indépendance de la réalité –son indépendance à l'égard du sujet connaissant– signifie, tout d'abord, que nous est *donné* quelque chose, c'est-à-dire, la réalisation du fait que nous ne pouvons pas créer ce contenu de l'expérience, pas plus que nous ne pouvons l'altérer par seule activité de la pensée » (Lewis, 1929, 193-4).

.

[119] C'est très clair, notamment, chez Hirsch : « Ma position est, globalement, carnapienne [....] Mais, là où les formulations de Carnap parfois semblaient suggérer une forme de perspective antiréaliste ou vérificationniste, mais position est celle d'un réalisme robuste. Je prends pour acquis que le monde et les choses qui y existent sont pour la plus grande partie complètement indépendantes de notre connaissance ou du langage » (in Chalmers, Manley & Wasserman, 2009, 231).

[120] « Traditionnellement, la métaphysique a été conçue comme l'étude systématique de la structure la plus fondamentale de la réalité. C'est la conception que j'entends également défendre. Comprendre le but de la métaphysique comme quelque chose de moins ambitieux –par exemple, comme une tentative d'analyser certaines des manières ordinaires de parler au sujet de ce que nous prenons intuitivement pour être des caractéristiques générales du monde- rendrait certes sa justification moins difficile, mais seulement au prix de rendre la métaphysique moins intéressante et bien moins digne d'être poursuivie. Si la métaphysique telle qu'elle a été traditionnellement conçue s'avérait être impossible, nous pourrions poursuivre ce genre de projet moins ambitieux ; mais ne prétendons pas que ce faisant nous ferions quelque chose serait qui mériterait le titre honorifique de « métaphysique » (Lowe, 2001, 2).

intéressant de remarquer le glissement ici opéré entre « métaphysique réaliste » et métaphysique « tout court ». Ceci reflète largement la croyance qu'il faudrait nécessairement identifier la métaphysique avec cette thèse, ou du moins famille de doctrines, qu'est le Réalisme. Mais qui a dit qu'il faudrait *nécessairement* « attendre de la métaphysique qu'elle nous dise ce qui est vrai de la réalité en soi » ? Il est en tout cas certain que, ce réquisit formulé au départ, toute forme de « non-Réalisme » devient un discours incompatible avec les prétentions de la métaphysique.

Pour prendre un dernier exemple, Van Inwagen a pu défendre, plus fortement encore, que le « Réalisme est une métaphysique seulement au sens où il s'agit d'une thèse commune à tous les théories métaphysiques » (2009, 107). Il est très clairement affirmé, ici, que le *RM* devrait être compris comme appartenant au logiciel même de la métaphysique : tout discours qui n'admettrait pas ou ne supposerait pas cette thèse à titre de principe méthodologique et régulateur serait aussitôt banni de la province métaphysique. Si une telle hypothèse est posée par principe, il devient un truisme que tout penseur hostile au *RM*, tel que Goodman, devient aussitôt un ennemi de la métaphysique.

Jusque dans la pluralité des projets métaphysiques qui s'affrontent aujourd'hui, il semble ainsi exister une sorte de consensus Réaliste[121]. Comme l'a montré Isabelle Thomas-Fogiel récemment (2015), les divers avatars du *RM* figurent en fait un « lieu commun » de la philosophie contemporaine, non seulement au sens où la quasi-totalité de ses acteurs se revendiquent de cette doctrine, mais aussi puisqu'il s'agit d'une position qui, alors qu'elle semblait brûlante il y a encore trente ou quarante ans, n'est guère plus interrogée ou remise en cause désormais. Rares, en effet, sont ceux à se revendiquer comme « anti-réalistes » aujourd'hui, surtout dans cette province particulière qu'est la métaphysique analytique.

Nous entendons montrer ici que ce *locus communis* de la métaphysique actuelle renferme quelque chose de problématique ou même d'ultimement incohérent. Notons bien qu'il s'agira seulement de s'en tenir à cette doctrine qui est communément désignée sous l'étiquette de « Réalisme Métaphysique ». Le terme de « réalisme », en effet, a pu se voir apposer tant de qualificatifs (« scientifique », « ordinaire », « interne », « sémantique », « contextuel », « spéculatif », « structurel », « ontologique », parmi d'autres) qu'il serait tout bonnement impossible de vouloir rendre compte, même brièvement, de la complexité des débats contemporains à ce sujet. Cette précision faite, reste encore à dire que notre intention ne sera pas non plus de prétendre fournir des arguments à l'encontre du *RM* lui-même, ni (pour le moment) de spécifier comment la philosophie goodmanienne s'inscrit à son encontre. Il s'agira, plus simplement, de montrer qu'il existe des raisons de se méfier de ce consensus Réaliste de la métaphysique actuelle. Ce qui sera en cause ici sera donc moins le *RM* que sa relation –supposée évidente ou non problématique– à la métaphysique. En remettant en cause l'identification permanente de la métaphysique au *RM*, comme le veut notre thèse (Th3),

[121] En parcourant la littérature métaphysique récente [...] on trouvera un engagement presque unanime envers sa conception aristotélicienne, plutôt que sa contrepartie kantienne » (Philström, 2006, 25).

nous pourrons alors affirmer que rien n'autorise de tenir Goodman pour un antimétaphysicien *au seul motif* qu'il rejette le *RM*.

1.3.1- Deux paradigmes concurrents.

Il convient, avant tout, de s'entendre plus précisément sur ce dont il est question lorsque nous parlons du *RM*. S'il existe, sans doute, différentes manières de caractériser cette thèse (Devitt, 1997, 13), nous suivrons Putnam pour dire que cette position se définit généralement comme la conjonction des thèses suivantes :

> Le monde est constitué d'un ensemble fixe d'objets indépendants de l'esprit. Il n'existe qu'une seule description vraie de « comment est le monde ». La vérité est une sorte de relation de correspondance entre des mots ou des symboles de pensée et des choses ou des ensembles de choses extérieures (1984, 61)

La définition ici proposée contient plusieurs clauses :

(1) Le *RM* comprend d'abord une thèse *d'indépendance ontologique* du monde, parfois aussi appelée « thèse d' externalité ». Celle-ci revient à affirmer que la plus grande part des entités du monde matériel ne dépendent pas dans leur existence de ce que nous pouvons dire, croire, ou penser. La réalité serait, pour l'essentiel, *extérieure* à l'esprit et donc *indépendante* en son être de nos structures cognitives, de nos schèmes conceptuels ou linguistiques, de notre perception ou de nos intérêts, soit en somme, de nos représentations. Cette thèse est souvent exprimée de manière contrefactuelle, le Réaliste affirmant que les choses resteraient (globalement) ce qu'elles sont même si nous n'avions jamais existé, ou même si nous venions à disparaître[122]. La thèse d'externalité entend ainsi affirmer le primat ontologique du règne des objets, qui est conçu comme précédant, excédant, ou transcendant nécessairement l'instance subjective qui les pense ou les décrit. La première clause centrale du *RM* défend donc qu'il existe une réalité objective, ou un « monde extérieur », dont l'existence, la structure et les propriétés ne dépendent pas de l'activité mentale des êtres humains.

(2) Comme le note ensuite Putnam, une deuxième thèse généralement impliquée par le *RM* est une forme de « réductionnisme », qui implique qu'il existe une seule et bonne description de la nature ultime des choses, soit une seule théorie capable de refléter fidèlement ce qu'est, ultimement, le monde[123]. Cette idée semble, en fait, découler de la première. Si le monde possède une nature ou des propriétés qui sont fixées indépendamment de l'esprit, il semble naturel de penser qu'il existe un ensemble de propositions vraies, soit une théorie « totale », qui pourrait capturer précisément ce que les choses *sont* en elles-mêmes. Que nous puissions un jour accéder à cette description ultime du monde n'est pas la question. Tout ce qui importe, pour le Réaliste, est que les

[122] Van Inwagen par exemple, propose d'identifier le *RM* avec l'idée qu'« il y a des propositions vraies – vraies de façon contingente- qui resteraient vraies quoique les êtres humains aient jamais fait et qui le resteraient même s'ils n'avaient jamais existés » (2008, 179).

[123] Il est inutile de s'arrêter ici sur le fait que ce genre de thèse se trouve également défendue sous plusieurs formes par quelques-uns des courants de la philosophie des sciences contemporaine (physicalisme, éliminativisme, etc.). Pour une discussion du lien entre réalisme et réductionnisme, voir Tiercelin (2011, 133-150).

choses sont ultimement ceci plutôt que cela, quelle que soit la manière dont nous pourrions le découvrir. Ceci revient à dire, par exemple, qu'il ne peut être une affaire de convention que de savoir s'il existe des sommes méréologiques, des classes, des universaux, ou des mondes possibles : la bonne et vraie ontologie ou bien inclura de tels objets ou bien ne le fera pas, sans qu'il y ait d'alternative ou d'intermédiaire possible. Ainsi, et quoique les tenants du *RM* puissent admettre qu'il existe différents « niveaux de réalité »[124], il n'y a pas de sens, selon eux, à défendre un « pluralisme» ontologique tel que celui qu'embrassera Goodman, pour lequel une diversité d'ontologies concurrentes, ou de descriptions alternatives du monde, pourraient toutes s'avérer vraies ou correctes. Le Réaliste, s'il peut éventuellement accepter qu'il existe une certaine indétermination ou faillibilité de nos théories scientifiques ou métaphysiques (c'est-à-dire, de la connaissance humaine), refusera toutefois d'étendre cette idée au règne de l'être lui-même, qui est tenu pour parfaitement déterminé et univoquement fixé. Les dés ontologiques, pour le *RM*, sont déjà jetés : voilà ce qui fonde sa croyance en cette « thèse de réduction ».

(3) Le *RM*, pour Putnam, implique enfin de défendre la thèse selon laquelle la vérité doit se comprendre comme une « correspondance », une « adéquation », ou du moins un « isomorphisme » entre la pensée et la réalité, ou les propositions et leurs référents. L'exemple paradigmatique de ce genre d'analyses, comme on l'a vu plus haut, remonte en fait à Aristote. Pour les Réalistes, c'est bien *parce que* la neige est blanche que nous pouvons dire que « la neige est blanche » , et non l'inverse. Un énoncé, autrement dit, tire sa valeur de vérité (et sa signification) en étant corrélé à certains états de choses dans le monde, soit à des faits non linguistiques. Ces états de choses figurent les « conditions de vérité », ou encore les « vérifacteurs » [*truthmakers*] de nos énoncés. C'est le fait que la neige soit blanche, par exemple, qui garantit la vérité de l'énoncé « la neige est blanche », par le biais d'une relation référentielle appropriée (généralement causale) qui permet de faire correspondre le langage à des objets indépendants de l'esprit. Il existe donc, suivant cette thèse, une asymétrie inhérente au concept de vérité, au sens où la norme du vrai n'est rien d'autre que le réel lui-même[125]. Cette clause, essentielle au *RM*, se trouve parfois parée du nom de « thèse d'objectivité », au sens où la vérité est affirmée valoir indépendamment de la constitution des sujets et de leurs capacités cognitives. Le Réaliste défend en effet que les propositions au sujet du monde sont en *elles-mêmes* vraies ou fausses, quelque soit la manière dont nous pouvons les vérifier ou les falsifier. Un énoncé tel que « la couleur préférée d'Avicenne était le vert » *doit*, pour le Réaliste, être vrai ou faux, c'est-à-dire, correspondre à certains faits qui vérifient ou infirment l'énoncé en question, quoique nous ne puissions pas (et ne pourrons sans doute jamais) avoir y avoir accès. C'est la raison pour laquelle Dummett (1978 ; 1991) a pu proposer d'identifier le *RM* à la défense systématique du principe de bivalence [$p \vee \sim p$].

Il convient, maintenant, d'examiner ce à quoi s'oppose le *RM.* On lit parfois que cette doctrine figure avant tout une critique de *l'idéalisme*, pour lequel il n'existe pas d'objets

[124] On trouvera un exemple intéressant de ce type de position chez Heil (2011).

[125] Pour un état des lieux sur le statut de la vérité dans le *RM*, voir Greenough & Lynch (2012).

matériels ou de réalité hors la conscience, la perception, ou les représentations[126]. Le *RM*, ainsi compris, se voudrait une négation directe de la thèse selon laquelle la nature de toute chose est *in fine* mentale ou spirituelle. S'il est vrai que le *RM* implique de rejeter certains éléments de l'idéalisme classique (comme l'*esse est percipi* berkeleyen), cette lecture est pourtant inexacte. La raison en est que les idéalistes traditionnels n'ont généralement pas nié qu'il puisse exister une réalité (ou au moins une portion de la réalité) *extérieure* à l'esprit et même indépendante de celui-ci. C'est bien ainsi qu'est compris Dieu chez Berkeley. Le règne nouménal kantien figure également cet « en-dehors » ou « au-delà » de l'esprit, comme ses successeurs ne manqueront d'ailleurs pas de lui reprocher. Identifier l'idéalisme avec un rejet de la thèse d'externalité est donc immédiatement contestable (Thomas-Fogiel, 2015, 332).

Comme l'a remarqué Van Inwagen, les véritables adversaires du *RM* –qui méritent à cet égard le titre « d'antiréalistes métaphysiques »– ne semblent pas tant être les idéalistes que ces divers courants philosophiques qui défendent que la réalité n'est pas indépendante *en son être* de nos activités cognitives ou conceptuelles[127]. Il existe, de fait, un grand nombre de positions qui ont pu être qualifiées « d'antiréalistes » dans la littérature. Mais nous ne pouvons ici encore qu'aller au plus simple. Il suffira, pour avoir une bonne idée de ce que serait l'antiréalisme métaphysique [*ARM*], de nier chacune des clauses présentée dans la définition putnamienne, présentée ci-dessus. On aurait alors :

> Le monde est constitué d'un ensemble non fixe d'objets dépendants de l'esprit. Il n'existe pas une seule et unique description vraie de « comment est le monde ». La vérité n'est pas une correspondance entre les mots et les choses.

L'*ARM*, sous sa forme la plus radicale, consiste donc à rejeter conjointement la thèse (1) d'externalité, la thèse (2) de réduction, et la thèse (3) d'objectivité. La position qui en résulte, clause par clause, est la suivante :

(1') Pour les défenseurs de l'*ARM*, l'objet de la métaphysique ne saurait être une chose telle que la « réalité même » ou les « choses en soi ». Cette idée, on l'a dit, présuppose que nous avons *accès* à une réalité transcendante et foncièrement indépendante de l'esprit. Mais, demande l'antiréaliste, comment pourrions-nous saisir une réalité non conceptualisée ou foncièrement étrangère à la cognition, lors même que nous ne pouvons jamais la contempler qu'à travers les lentilles de nos concepts, ou par le biais de la relation cognitive que nous lui entretenons ? Plus encore, comment le Réaliste pourrait-il *savoir* que ce que nous pensons et disons correspond bien à ce que les choses sont « en elles-mêmes », lors même qu'il insiste sur le fait que le monde existe dans une parfaite altérité à la connaissance que nous pouvons en avoir ? Le *RM*, selon les antiréalistes,

[126] Tiercelin (2011), on l'a dit, érige ainsi « l'idéalisme » au rang d'ennemi premier du Réalisme, et plus encore de la métaphysique. Voir Thomas-Fogiel (2015, 311-345) pour une discussion critique des analyses de Tiercelin sur ce point.

[127] « L'idéaliste, qui affirme que rien n'est indépendant de l'esprit, veut dire que la nature de tout ce qui existe est mentale : tout est soit un esprit, ou la modification d'un esprit [...] Néanmoins, selon l'idéaliste, la nature générale de la réalité, la manière d'être du Monde, la façon dont sont les choses, ne dépendent pas de l'esprit. C'est l'antiréaliste, qui affirme que rien n'est indépendant de l'esprit, qui veut souligner quelque chose de ce genre : l'activité collective de tous les esprits est, d'une façon ou d'une autre, déterminante quant à la nature générale de la réalité » (Van Inwagen, 2009, 97).

repose en son entier sur l'idée qu'il serait possible de saisir, d'une façon ou d'une autre, cette réalité primordiale ou aborigène. Il demande ainsi l'impossible, soit l'adoption d'un « point de vue de Dieu » qui n'est tout simplement pas à la mesure de l'homme[128]. Pour le dire autrement, le *RM* doit pouvoir formuler une conception de l'esprit et du monde qui permette au monde d'être connaissable, sans cesser pourtant d'être indépendant en son être ou sa nature[129]. Toute la difficulté est qu'il doit alors dresser une opposition tranchée entre l'instance décrivante (le sujet) et ce qui est décrit (l'objet), sans pourtant qu'elle le soit trop étanche au point d'interdire de penser la relation entre ces deux pôles. Cette difficulté, qui est souvent appelé le « problème de la Représentation », est jugée insurmontable par les défenseurs de l'*ARM*, qui prétendent tout simplement l'éviter en rejetant le *RM*.

Pour les antiréalistes, l'objet de la métaphysique n'est donc pas le monde « en soi » mais plutôt notre manière (ou nos manières) de nous représenter la réalité. Les antiréalistes ont en commun de défendre l'idée que le monde n'a pas, en lui-même, de structure prédéfinie ou *readymade*. Ce sont, bien plutôt, les êtres humains qui appliquent cette structure au réel. Ce qui revient à dire que ce qui existe est nécessairement appréhendé par le biais d'une ou de plusieurs instances médiatrices : « ce que nous appelons le monde serait constitué, au moins en partie, par nos manières de conceptualiser » (Loux, 2006, 264). Pour les antiréalistes, la réalité est ainsi toujours, au moins en partie, le résultat d'un processus de « construction ». S'il existe ainsi bien des variantes possibles de cette thèse, tous les tenants de l'*ARM* s'accordent pour dire que nous ne pouvons pas saisir ou connaître la réalité indépendamment d'une structure médiatrice, conceptuelle ou cognitive. La métaphysique qu'ils proposent de défendre a, en ce sens, des résonances kantiennes évidentes :

> Tandis que le « kantien » rejette l'idée que nous pourrions découper l'être aux jointures, ou décrire les choses telles qu'elles sont en elles mêmes, ceci ne signifie pas qu'il doit entièrement rejeter le projet de catégoriser l'être, ou les problèmes philosophiques qui recoupent ce projet (comme le problème des universaux). Pour un philosophe transcendantal, comme pour un philosophe pragmatiste, la métaphysique demeure bien réellement métaphysique, et l'ontologie ne doit pas se réduire à l'épistémologie, mais ce qui devrait être développé en guise de remplacement de la métaphysique aristotélicienne Réaliste est une métaphysique transcendantale et pragmatiste *du monde humain* : une enquête sur les catégories historiquement variables de la réalité humainement conçue (réalité toujours déjà catégorisée et conceptualisée) (Philström, 2006, 28).

(2') D'autre part, et quoique l'*ARM* ne soit pas logiquement incompatible avec l'idée qu'il existe un seul et unique schème conceptuel ou cognitif partagé par tous les êtres humains (c'est ainsi que l'on pourrait lire Kant), la plupart de ses défenseurs soutiendront, contre la thèse de réduction du *RM*, une forme de « pluralisme » ou d' « antiréductionnisme ». Sous sa version faible, cette thèse peut par exemple consister à défendre qu'il existe un

[128] « Il n'y a pas de point de vue de Dieu qui soit connaissable ou utilement imaginable ; il n'y a que différents points de vue de différentes personnes, qui reflètent les intérêts de leurs descriptions et de leurs théories » (Putnam, 1984, 62).

[129] Tiercelin formule le problème comme suit : « si le monde est indépendant de notre connaissance, comment pouvons nous le connaître ? » (2011, 190).

écart infranchissable entre « l'image scientifique » et « l'image manifeste » (Sellars), le monde de la science et le *Lebenswelt* (Husserl), ou encore le règne de l'explication déterministe-naturaliste et « l'espace des raisons » (McDowell). En ce cas, l'antiréaliste défendrait qu'il existe différentes « sphères » épistémiques ou discursives, chacune possédant ses normes internes et irréductibles de correction. L'idéal Réaliste d'une « théorie totale » du monde se trouverait alors compromis, puisqu'il existerait des niveaux d'explication incommensurables.

L'*ARM* peut défendre, plus fortement encore, qu'il existe des descriptions incompatibles du réel qui s'avèrent également capables de rendre compte des phénomènes[130]. Il semble possible, en effet, de formuler des théories scientifiques ou métaphysiques inconsistantes entre elles, quoique pourtant « empiriquement équivalentes ». C'est cette direction que propose de prendre la théorie duhemienne ou quinienne de la « sous-détermination des théories par l'expérience », le *framework pluralism* des néo-carpiens, ou encore « l'argument modèle-théorique » de Putnam (1984) qui donnera lieu dans son œuvre plus tardive à une défense de la « relativité conceptuelle » (2013). Sous sa version la plus radicale, cette thèse ne se veut plus simplement la défense d'un pluralisme *épistémologique*, qui affirme qu'il existe plusieurs manières de connaître ou types de connaissances, mais tout aussi bien un pluralisme *ontologique*, qui défend qu'il existe plusieurs inventaires existentiels incompatibles mais également corrects. Goodman (1978) proposera ainsi l'idée qu'il existe plusieurs « versions » du monde, qui doivent *in fine* compter comme autant de « mondes » distincts

Là encore, l'important n'est pas le détail de la manière dont l'*ARM* pourrait s'en prendre à la thèse de réduction. Il suffit seulement de noter que cette critique suit assez naturellement de la démise de la thèse d'externalité. Si l'être dépend de nos activités cognitives, alors il se trouve vraisemblablement affecté de la contingence ou de la variabilité que nous associons d'ordinaire à nos entreprises cognitives.

(3') Les antiréalistes, enfin, rejettent systématiquement la thèse d'objectivité, comprise dans le *RM*. Un tel modèle, en effet, semble perdre toute plausibilité une fois qu'est niée l'indépendance ontologique du monde ou la possibilité d'un accès à l'« en soi ». Comme Putnam l'a parfaitement résumé : « pour choisir une correspondance unique entre des mots ou des symboles mentaux et des choses indépendantes de l'esprit, il faut déjà pouvoir faire référence aux choses indépendantes de l'esprit […] on ne peut pas choisir une correspondance entre nos concepts et les objets nouménaux supposés si l'on n'a pas accès aux objets nouménaux » (1984, 85). Le rejet du modèle correspondantiste peut aussi s'ensuivre du pluralisme généralement défendu par les antiréalistes, qui peuvent arguer que les phénomènes peuvent être mis en correspondance avec (ou subsumés sous) plusieurs théories incompatibles entre elles.

Pour l'*ARM*, la vérité doit donc se penser autrement que suivant le modèle spéculaire d'une adéquation du langage ou de la pensée à des référents non linguistiques. Là encore, plusieurs options semblent ouvertes. L'antiréaliste peut vouloir défendre une thèse

[130] « Pourquoi ne pourrait-il y avoir parfois des schémas conceptuels également cohérents, mais conceptuellement incompatibles, qui s'accorderaient tout aussi avec nos croyances dérivées de l'expérience ? Si la vérité n'est pas une correspondance (unique), alors un certain pluralisme devient possible » (Putnam, 1984, 86)

« cohérentiste », selon laquelle une proposition ne peut être vraie qu'à condition de ne pas entrer en conflit avec l'édifice de nos autres croyances. C'est bien une idée de ce genre que recouvre également le concept d' « acceptabilité rationnelle » (Goodman, Putnam), qui tient qu'une croyance ou proposition est vraie si elle est (serait) acceptée par tout agent rationnel sous des conditions épistémiques idéales.

Une autre option ouverte à l'antiréaliste est de défendre une thèse de type « vérificationniste », pour laquelle une croyance ou proposition est vraie si et seulement si elle est vérifiable (confirmable, testable, etc.). C'est une position de ce genre qu'a pu notamment défendre Dummett (1978) à l'encontre du *RM*. Comme on l'a vu, les Réalistes soutiennent que nos énoncés ont pour « conditions de vérité » des états de choses existant indépendamment de la connaissance que nous pouvons en avoir[131]. Selon Dummett, et pour plusieurs raisons, il faudrait plutôt dire que la valeur de vérité (et signification) d'un énoncé n'est fixée que par ce qui permet d'en fournir un certaine garantie (*warrant*) ou justification. La vérité ne serait alors que « l'assertabilité justifiée » : un énoncé ne peut être vrai (ou faux) qu'*en fonction* du type de preuve (*evidence*) qui permet de les confirmer ou de l'infirmer, c'est-à-dire, à cette condition seule que nous puissions déterminer ce qui le justifie. La conséquence la plus radicale de cette thèse est que certains énoncés s'avèrent dépourvus de valeur de vérité, ou « indécidables ». C'est serait cas, notamment, de énoncés portant sur le passé non documenté (comme, suivant l'exemple mentionné plus haut, « la couleur préférée d'Avicenne était le vert »), de ceux portant sur futur lointain, voire de certains conditionnels contrefactuels , qui échappent chacun à leur façon à toute vérification possible. Un tel antiréalisme « sémantique », qui s'oppose directement au modèle correspondantiste du *RM*, défend donc là encore une théorie « épistémique » de la vérité et de la signification, qui conduit à nier l'universalité ou la nécessité du principe de Bivalence.

D'autres théories de la vérité (notamment pragmatistes) restent également envisagables l'antiréaliste. Mais quelle que soit la version particulière qu'il proposera d'adopter, il est clair en tout cas qu'il se verra contraint de rejeter l'idée d'une correspondance univoque entre les mots et le monde, et plus encore la distinction entre la vérité et la connaissance que nous pouvons en avoir. Ce qui est propre à tout *ARM* est d'adopter une théorie « épistémologique » de la vérité, qui d''une façon ou d'une autre affirmera sa foncière dépendance à l'activité des sujets cognitifs ou aux divers processus évidentiels (vérification, confirmation, ajustement mutuel, etc.) qui président à la formation de nos croyances. C'est la raison pour laquelle la thèse « d'objectivité » du *RM* se voit abandonnée : selon les antiréalistes, il n'existe aucune raison de croire que la vérité existe indépendamment de nos processus cognitifs. Il est important de noter que les antiréalistes ne considèrent pas que cette thèse conduit au relativisme, ou à abandonner toute prétention à l'objectivité. Bien plutôt, il s'agit selon eux de renoncer au rêve Réaliste d'un « point de vue de Dieu », pour penser une norme du vrai qui soit à la mesure de l'homme.

[131] « Le Réalisme repose sur -ou mieux, consiste en- l'adhésion à une sémantique véric onditionnelle pour notre langage » (Dummett, 1976, 218).

Nous en avons maintenant dit assez pour expliciter, dans les grandes lignes, en quoi consistent le *RM* et l'*ARM*. Pour les uns, le monde transcende foncièrement la subjectivité, de sorte qu'il convient de mettre au jour sa structure sous-jacente ou sa nature dernière. Pour les autres, la réalité porte toujours la marque de notre propre activité conceptuelle ou cognitive, et ne saurait en aucun cas être pensée hors cette médiation. Quoiqu'il puisse certainement exister des voies intermédiaires entre ces deux options, ou de nombreuses manières de raffiner l'une ou l'autre, il n'en reste pas moins que nous sommes ici en présence de deux types de « paradigmes » incompatibles pour penser la tâche qui échoit à la métaphysique :

> [Il est une] opposition qui sous-tend les conceptions traditionnelles et plus modernes de la métaphysique. Pour le dire vite, il s'agit d'une opposition entre deux manières de comprendre les objets de la pensée et du discours. D'une part, nous avons la thèse que ceux-ci portent sur un monde d'objets qui existent indépendamment de l'esprit humain. De l'autre, se trouve l'idée que ce dont nous parlons, ou ce à quoi nous pensons (le « monde ») est d'une façon ou d'une autre lié au mental, qu'il s'agit d'une structure qui est constituée, au moins en partie, par les outils conceptuels que nous utilisons dans notre enquête sur el réel. Nous avons donc une opposition entre deux types de vues concernant la nature de ce que nous appelons la réalité : l'une y voit une structure indépendante de l'esprit, l'autre, une construction dont les matériaux incluent les formes humaines de représentation conceptuelles. C'est, bien sûr, la première de ces deux thèses qui sous-tend la conception de la métaphysique comme étude de l'être en tant qu'être ; tandis que la seconde nourrit l'idée que la métaphysique ne peut faire mieux que d'examiner la structure de notre ou de nos schème(s) conceptuel(s) » (Loux, 2006, 260).

Si nous sommes bien en présence de deux manières concurrentes et incompatibles de concevoir la métaphysique, rien ne semble pourtant, dans ce qui a été dit jusque lors, devoir légitimer l'écrasante prééminence dont jouit le *RM* dans les débats à l'heure actuelle. L'*ARM* semble, du moins à première vue, une thèse tout aussi articulée, et certainement non moins « métaphysique » que ne l'est le *RM.* En fait, le *RM* semble même receler un problème décisif que ne rencontre pas l'*ARM*, savoir de déterminer comment l'esprit et le monde pourraient être *à la fois* suffisamment distincts (pour garantir que nous parlons bien des choses telles qu'elles sont « en elles-mêmes ») sans pourtant l'être trop (pour parer au scepticisme). Il s'agit là, comme on l'a dit, du « problème de la Représentation ». Assurément, on pourrait vouloir répondre que l'*ARM* rencontre une difficulté précisément converse, à savoir qu'à force d'insister sur la co-dépendance de la réalité et de la conceptualisation, il devient difficile de savoir comment nous pourrions encore prétendre parler du monde, plutôt que de notre façon de l'appréhender. Les concurrents en lice semblent ainsi porter avec eux des dangers converses. L'un serait de penser le réel dans une indépendance si forte qu'il en deviendrait inatteignable, l'autre serait de dissoudre la réalité dans la subjectivité, ou d'interdire de penser que l'esprit puisse jamais rencontrer quelque chose d'autre que lui-même[132].

Mais là encore, rien ne permet *a priori* de supposer que l'une de ces difficultés sera plus facilement résolue que l'autre, ou que le *RM* pourra relever le défi tandis que l'*ARM*

[132] Difficulté qui pourrait se résumer par l'image suivante : « nous sommes dans la conscience ou le langage comme dans une cage transparente. Tout est dehors mais il est impossible d'en sortir » (Wolff, 1997, 11-12).

devrait échouer par principe. Comment, alors, justifier l'écrasant consensus Réaliste de la métaphysique actuelle ? C'est à cette question pressante que nous entendons répondre.

1.3.2- Quelques arguments récurrents.

Nous souhaitons maintenant discuter quelques-uns des arguments principaux qui ont été formulés par les Réalistes à l'encontre de l'*ARM* dans la littérature récente. Puisque ces stratégies argumentatives sont celles qui sont le plus souvent utilisées afin d'établir la légitimité du « consensus Réaliste » de la métaphysique actuelle, montrer que l'*ARM* n'y est pas sans réponse suffira à mettre en cause l'identification dogmatique de la métaphysique au paradigme Réaliste. Pour le répéter, notre objectif ne sera pas de prétendre exhaustivement rendre compte des débats sur la question du *RM*, ni même d'établir que cette thèse est en elle-même intenable, mais plutôt de montrer que les objections généralement présentées à l'encontre de l'*ARM* ne suffisent en rien à l'ostraciser de la métaphysique.

L'argument mooréen.

On lit souvent que le *RM* correspond à la position du sens commun ou à nos intuitions préthéoriques les plus basiques. Nous pensons tous, il est vrai, qu'il existe un monde extérieur à l'esprit, qui nous a préexisté ou se perpétuera lorsque nous viendrons à disparaître. Ce monde extérieur, est-il ajouté, ne dépend en rien dans son être de nos activités mentales (conscience, volition, croyance, perception). Comment pourrait-on aller jusqu'à dire que les montagnes, les étoiles, les océans, et tout le reste, n'existent pas indépendamment de la cognition humaine ? Nous avons bien l'intuition, également, que nos croyances et discours, du moins lorsqu'ils sont vrais, portent bien *sur* certaines choses (ou sont *à propos* de celles-ci) qui n'ont pas attendu que nous les considérions pour avoir les propriétés ou relations qu'elles s'avèrent posséder. Si nous pouvons, interagir avec le monde matériel, la pensée ne peut guère exercer de pouvoir causal sur celui-ci, du moins de manière directe. Le monde semble ainsi toujours demeurer en dehors (ou même au-delà) de l'esprit et échapper par principe à son emprise.

Prenant acte de ces intuitions supposément universelles, les Réalistes défendent parfois que seule leur propre position correspond à ce point de vue naïf ou ordinaire. Ils peuvent alors défendre un argument de type « mooréen », qui se fonde sur le sens commun afin de montrer que l'*ARM* est une thèse extravagante. L'*ARM* devrait alors porter la charge de la preuve, du moins en l'absence d'arguments supplémentaires en sa faveur. Cet argument peut prendre plusieurs allures. Il est quelquefois formulé en des termes qui seraient ceux de « l'intuition » ou de la « conviction » profonde. C'est par exemple le cas chez Sider, qui laisse à entendre que le *RM* figure davantage un *postulat* nécessaire à toute enquête rationnelle, ou une sorte d'évidence immédiate, qu'une thèse qui devrait être défendue pour elle-même :

> Si la structure [du monde] est simplement un reflet de notre langage (ou de quoi que ce soit d'autre), alors les faits à propos de la similarité, de ce qui est « intrinsèque », des lois de la nature, ou de la structure propre de l'espace et du temps le seront aussi. Ce qui semble tout bonnement incroyable [...]
>
> Un certain « réalisme réflexe » [*knee-jerk realism*] est présupposé sans argumentation

> dans le présent ouvrage. Celui-ci est une image vague plutôt qu'une thèse précise. Selon cette image, la finalité de l'enquête humaine –ou du moins une bonne partie de celle-ci, incluant la physique– est de se *conformer* au monde, plutôt que de *faire* le monde. Le monde est « là-dehors » et notre tâche est simplement de nous y accommoder. Cette image est peut-être ma conviction philosophique la plus profonde. Je ne l'ai jamais remise en cause. L'abandonner conduirait à un formatage intellectuel trop extrême pour que je puisse même le contempler, et je n'ai aucune idée de la façon dont je pourrais convaincre quelqu'un qui ne partagerait pas cette conviction (2011, 18).

L'inconvénient d'une telle présentation, comme l'admet du reste Sider, est tout simplement qu'il ne s'agit pas d'un argument. En effet, il ne suffit pas de décréter qu'une option théorique semble intellectuellement étrange ou même incompréhensible pour se croire autorisé à l'ignorer. Que le *RM* puisse se présenter comme une thèse naturelle ou armée d'évidence ne suffit pas plus à en établir la vérité. La raison en est que l'on pourrait bien répondre, comme Goodman proposera justement de le faire, que la conviction ou intuition selon laquelle le monde existe indépendamment de ce que nous en disons ne tient pas à l'analyse. On ne saurait donc tenir pour un *présupposé* que le *RM* doive l'emporter. Il convient plutôt de l'opposer dialectiquement à ses adversaires, pour en *démontrer* la vérité.

D'autres auteurs, cependant, ont pu avancer une idée proche de ce que visait Sider, en des termes sans doute un peu plus prudents. Il s'agirait alors moins de prétendre que le *RM* est une évidence indépassable que de défendre qu'il s'agit là d'une doctrine beaucoup plus intuitive ou plausible que l'*ARM*. Claudine Tiercelin, par exemple, écrit que :

> Chacun sent bien que la réalité comporte des éléments irréductibles à la représentation et, parmi eux, l'aspect qualitatif (l'odeur du réséda, la douleur d'un mal de dents) et le choc réactif de l'existence. Si impossible de démontrer par des arguments la réalité du monde extérieur, si fondés soient donc les doutes sceptiques, quand l'idéaliste se cogne à un réverbère, il aura tôt fait de mesurer « l'extravagance » de sa position (Hume) (2011, 31)

Là encore, il en retourne d'un certain appel à nos intuitions supposées les plus immédiates et les plus partagées. La simple considération de ce que nous pouvons tous « sentir » suffirait à établir le caractère déraisonnable de l'*ARM*, fait dont nous avons au fond parfaitement conscience –une fois que nous sortons de la spéculation, ou de la tour d'ivoire de la métaphysique. Le *RM* serait donc immédiatement plus crédible que son adversaire. On trouvera, de manière encore plus explicite, une formulation de cet argument sous la plume de Devitt :

> Depuis notre plus jeune âge, nous en venons à croire qu'il existe des objets tels que les pierres, les chats, et les arbres. Nous croyons, en outre, que ces objets existent même lorsque nous ne les percevons pas, et qu'ils ne dépendent pas dans leur existence de nos opinions ou de tout autre phénomène mental. Ce Réalisme à propos des objets ordinaires est confirmé au jour le jour dans notre expérience. Il s'avère central à notre façon de voir le monde et figure donc le cœur même du sens commun. Un argument mooréen semble alors approprié : le Réalisme est beaucoup plus fermement ancré que les thèses épistémologiques [...] qui sont supposées le réfuter. Nous avons pris les choses à l'envers : plutôt que d'utiliser [ces thèses] comme des preuves à l'encontre du Réalisme, nous devrions plutôt utiliser le Réalisme comme preuve à l'encontre de [ces thèses] (2002, 30-31).

Il nous semble que ces différents auteurs visent tous un même type de considération en faveur du *RM*. Leurs analyses peuvent être dites correspondre, *grosso modo*, au schéma argumentatif suivant :

> (P1) Nos intuitions préthéoriques présupposent qu'il existe un monde extérieur à l'esprit et indépendant de celui-ci.
>
> (P2) Tandis que le *RM* s'accorde à ce cadre intuitif préthéorique, l'*ARM* y contrevient directement.
>
> (P3) Toutes choses égales par ailleurs, la position du sens commun ou qui s'accorde le plus avec le sens commun est plus plausible que celle qui y contrevient.
>
> (C) Le *RM* est donc plus plausible que l'*ARM*.

Notons bien que ce type d'argument a des prétentions somme toute limitées, puisqu'il ne consiste ni à établir la vérité du *RM*, ni à démontrer la fausseté de l'*ARM*, mais plutôt à asserter que, jusqu'à preuve du contraire, le *RM* est parfaitement en droit de s'ériger en position standard. Il est ici établi qu'il semble, somme toute, beaucoup plus raisonnable d'adhérer au *RM* qu'à une position adverse, à laquelle échoit donc la charge de la preuve. Tout comme dans le fameux argument de Moore (1939) au sujet de la réalité du monde extérieur, l'idée essentielle est ici de prétendre que la doctrine la plus « conservatrice », c'est-à-dire, la plus proche du point de vue ordinaire, n'a aucune raison de se voir abandonnée *du seul fait* qu'un doute sceptique puisse planer sur elle. L'appel au sens commun permet en effet de défendre que plus la proposition mise en cause (ici, la thèse d'externalité) est crédible, moins le sera l'argument sceptique formulé à son encontre. Ce serait donc à l'*ARM* qu'il reviendrait de fournir des raisons de mettre en cause le *RM*, et non l'inverse.

Cet argument doit-il convaincre l'antiréaliste, et suffit-il à établir que le *RM* est la seule position raisonnable ? Il y a de quoi en douter.

Un premier écueil est que l'on pourrait admettre l'argument mooréen en son intégralité, mais pourtant continuer de défendre l'*ARM*. En effet, de par sa forme même, cet argument ne met pas réellement à l'abri des objections formulées par les antiréalistes à l'encontre de la thèse d'externalité. S'il est vrai, il permet de montrer que l'*ARM* est moins plausible que le *RM*. Or le Réaliste pourrait ici se voir objecter, tout comme on l'a fait plus haut à l'encontre de Sider, que le fait qu'une doctrine soit peu intuitive ne signifie pas encore qu'elle soit *fausse*. Même à admettre que nos intuitions forment un tout cohérent et corroborent le *RM* (ce qui reste à prouver), il se pourrait bien qu'elles soient parfaitement erronées. Après tout, nous savons au moins depuis que Descartes qu'une croyance aussi intuitive que celle de la réalité du monde extérieur s'avère susceptible de céder au doute sceptique. Que personne ne croie *réellement* que son expérience est l'œuvre d'un Malin Génie ou qu'il est un cerveau dans un cuve ne fait qu'attester du fait que le doute sceptique a quelque chose d'« hyperbolique », mais non pas qu'il est sans fondement logique ou théorique. Il en va ici de même pour la critique antiréaliste de la thèse d'externalité : même si l'idée d'un monde extérieur et indépendant devait s'avérer universellement partagée et nécessaire à la vie pratique, il ne s'ensuivrait pas que le *RM* soit vrai. Cette faiblesse constitutive de l'argument mooréen, d'ailleurs, est bien reconnue par Claudine Tiercelin, qui rappelle, à la suite de la majorité de la tradition philosophique, l'impossibilité « de démontrer par des arguments la réalité du monde extérieur » (2011,

30-31).

Mais alors, demandera-t-on, quel est ultimement la valeur de cet appel au sens commun ou à l'intuition pour le *RM* ? Il s'agit en fait de dire que, *ceteris paribus*, il vaudrait mieux se conformer à nos intuitions préthéoriques que de les nier. Mais l'antiréaliste refusera très probablement de concéder, justement, que « toutes choses sont égales par ailleurs ». Même à admettre que le *RM* corresponde mieux au sens commun, l'antiréaliste défendra ou bien que le *RM* contient des difficultés logiques qui annulent cet avantage, ou bien que sa propre position jouit d'un plus grand nombre de vertus théoriques qui contrebalancent son caractère peu intuitif. La seule invocation du point de vue de « l'ordinaire » est donc peu susceptible de convaincre l'antiréaliste.

Chacune des prémisses de l'argument mooréen, ensuite, pourrait se voir remise en cause. Il serait théoriquement possible de nier (P1), soit de réfuter l'idée que nous ayons tous certaines intuitions concernant l'externalité ou l'indépendance ontologique du monde. Cela dit, un tel travail supposerait vraisemblablement de conduire un certain nombre d'études empiriques ou expérimentales, telles qu'on les trouve en psychologie ou dans les sciences cognitives. Pour cette raison, la négation de (P1) ne semble pas la meilleure voie à suivre pour le philosophe antiréaliste, que l'on peut supposer peu familier des laboratoires.

Plus prometteuse semble la voie consistant à rejeter (P2). Une première manière de le faire serait de défendre ou bien que *RM* ne s'accorde en rien avec le sens commun, ou bien d'affirmer que ce dernier se trouve bien mieux capturé par l'*ARM*. On trouvait déjà ce genre d'argument chez Berkeley, qui prétendait que sa doctrine « immatérialiste » (*esse est percipi*), pour extravagante qu'elle puise sembler, était non seulement *compatible* avec le sens commun , mais en fait bien plus fidèle à celui-ci que les fictions théoriques des philosophes[133]. Plus proche de notre sujet, c'est cette même stratégie que proposait d'adopter Putnam à l'encontre des Réalistes. Selon lui, le *RM* suppose d'adopter un point de vue surplombant sur le réel –un « point de vue de Dieu» ou de « nulle part »–, qui consiste à adopter la position d'un spectateur impartial pouvant comparer ses croyances et discours à ce qu'est le monde *en lui-même*[134]. Pour Putnam, cette idée ne recoupe en rien le point de vue de l'expérience commune. La preuve en est que le *RM* conduit souvent à nier notre compréhension ordinaire des objets matériels, pour la remplacer par les constructions théoriques hautement abstraites de la science (Putnam 1985). Les Réalistes sont également bien souvent conduits à défendre des thèses métaphysiques qui

[133]« -Je veux bien, Hylas, avoir recours au sens commun des gens pour juger la vérité de ma conception. Demandez au jardinier pourquoi il pense que ce cerisier-là existe dans le jardin, il vous dira que c'est parce qu'il le voit et qu'il le touche, en un mot parce qu'il le perçoit par ses sens. Demandez-lui pourquoi il pense qu'il n'y a pas ici d'oranger, il vous dira que c'est parce qu'il n'en perçoit pas. À ce qu'il perçoit par le sens il donne le nom d'être réel, et il dit que cela est ou existe ; mais ce qui n'est pas perceptible n'a, dit-il, pas d'être » (Berkeley, 1999, 75-77).

[134] « Ce que je suis donc en train de dire, c'est que tous les éléments de ce que nous appelons le 'langage' ou 'l'esprit' pénètrent si profondément dans ce que nous appelons la 'réalité' que le projet même qui consisterait à nous représenter comme des 'cartographes' de quelque chose 'd'indépendant du langage' est fatalement compromis dès le départ. Comme le relativisme, mais d'une manière différente, le Réalisme est une tentative impossible pour avoir sur le monde un point de vue de nulle part » (2011, 144-145).

excèdent voire contreviennent directement aux intuitions du sens commun. En défendant un « réalisme à visage humain », Putnam entendait ainsi justement renouer avec l'intuition que nous devons nécessairement partir de là où nous sommes, soit au milieu du monde plutôt qu'en dehors de lui, armés d'un langage, de concepts, de théories scientifiques ou d'une architecture cognitive dont nous ne saurions nous défaire. De façon provocante, Putnam pouvait alors défendre que c'est en fait le *RM* qui se trouve entrer en conflit avec le sens commun, tandis que l'*ARM* permettrait d'en sauvegarder les intuitions les plus fondamentales[135].

On peut donc rejeter (P2) en arguant de l'incompatibilité du *RM* avec le sens commun et /ou en défendant la compatibilité de l'*ARM* à son égard. Une autre façon de contrer cette prémisse serait de défendre que le Réaliste échoue à rendre compte de la teneur exacte de la position antiréaliste au sujet de la thèse d'externalité. De fait, personne ne nie qu'il y a un sens où nous pouvons dire que la réalité, du moins en partie, ne dépend pas de nous. Nul antiréaliste (et nul idéaliste[136]) n'a été assez fou pour défendre que l'esprit posséderait une sorte de pouvoir causal direct sur les choses matérielles, comme pourraient l'être la télékinésie ou la création *ex nihilo*. Même Goodman, qui pouvait défendre que les entités matérielles, telles que les étoiles, sont le produit d'une « construction » ou d'un « faire » [*making*], s'empressait d'ajouter que « nous ne faisons pas les étoiles comme nous faisons des briques, et le faire ne revient pas à façonner la glaise. La fabrication de monde en question ne se fait pas avec des mains mais avec des esprits, ou plutôt avec des langages ou d'autres systèmes de symboles » (MOM 42).

L'*ARM* affirme ainsi que la dépendance du monde envers l'esprit ne doit pas s'entendre en un sens parfaitement littéral. Les Réalistes ne sauraient alors, sans verser dans la caricature, nier que leurs adversaires admettent qu'il existe *quelque chose* qui ne relève pas du mental, ou au moins un sens où la réalité ne dépend pas foncièrement de ce que nous pensons ou disons. Le tenant de l'*ARM*, en ce sens, peut prétendre que (P2) manque la cible, ou passe à côté de ce qu'il entendait réellement dire. Ce qui en question dans le débat *RM*/*ARM* n'est pas, de fait, la question de savoir si l'esprit crée *au sens strict* le monde, puisque tout le monde s'accorde pour dire que ce n'est pas le cas[137]. La véritable dispute commence justement lorsque l'antiréaliste précise que la dépendance du monde envers l'esprit, le langage ou les concepts, n'est pas de nature causale ou empirique, mais d'une autre sorte (logique, transcendantale, etc.). Ce n'est donc pas l'existence du monde extérieur qui est en cause, mais plutôt la façon dont nous y avons *accès*. Entre le *RM* qui

[135] Dès lors que le monde du sens commun est concerné [...], l'effet de ce que l'on appelle le 'Réalisme' en philosophie est de lui dénier toute réalité objective, d'en faire en son entièreté une simple *idée* [*thought*]. Ce sont ces philosophes qui, d'une façon ou d'une autre, se situent dans la tradition néo-kantienne - James, Husserl, Wittgenstein-, et non pas les Réalistes métaphysiques, qui défendent les tables et chaises du sens commun, mais aussi les électrons ou les sensations, sont tous *également réels* (1985, 12).

[136] Voir Thomas-Fogiel (2015, 315sq.).

[137] Tahko note que, s'il existe un accord chez la plupart des philosophes contemporains pour dire qu'il existe une réalité extérieure à l'esprit, « le désaccord intervient immédiatement dès que la question épistémique est posée, c'est-à-dire, dès lors que nous commençons à demander comment nous pouvons savoir quoi que ce soit au sujet de cette réalité objective » (2016, 65.). C'est précisément ce problème, et non pas tant la thèse d'externalité, qui fait le cœur du débat entre réalistes et antiréalistes.

prétend que nous ne faisons qu'enregistrer les phénomènes, et un idéalisme radical pour lequel le monde est intégralement produit par la pensée (mais qui a jamais défendu cette thèse ?), l'*ARM* prétendra généralement de se situer dans un juste milieu. Là encore, Putnam a bien pu insister sur ce point, en affirmant que l'*ARM*, s'il ne « nie pas que le savoir reçoit des *inputs* de l'expérience », refuse pourtant de penser « qu'il y a des *inputs qui ne soient pas dans une certaine mesure influencés par nos concepts* […] ou qu'il y ait des inputs *qui admettent une description unique, indépendante de tout choix conceptuel* » (1984, 66). L'antiréaliste peut donc répondre à son opposant qu'il s'en prend à un *strawman*, et qu'il en faudra bien plus pour le persuader que sa propre position entre en conflit avec nos intuitions basiques au sujet du réel.

A l'encontre de (P3), enfin, le tenant de l'*ARM* pourrait objecter que le sens commun ne figure en rien une norme ultime, à laquelle il s'agirait nécessairement de se conformer. Rien n'indique, tout d'abord, que le point de vue le plus ordinaire soit une sorte de compendium de vérités indépassables. On peut bien y voir, au contraire, le lieu privilégié d'une forme d'inconstance ou de relativité. Et ne revient-il pas justement à la philosophie de tenter de s'arracher du règne –contingent et combien de fois démontré faillible– de la *doxa* ? Cette leçon, de fait, peut être comprise comme établie directement par l'histoire des sciences, qui n'ont eu de cesse de remettre en cause nos certitudes qui semblaient les mieux établies. De fait, il ne semble pas rester grand-chose de nos intuitions communes, une fois que l'on jette un regard sur le règne d'entités inobservables des sciences, ou dès lors que l'on mesure la portée des paradoxes de l'espace-temps relativiste ou de l'indéterminisme quantique. Si la science peut ainsi contrevenir à nos convictions les plus communes, conclut l'antiréaliste, qu'est-ce qui empêche de penser que la métaphysique ne pourrait pas également le faire ? Les avocats du *RM* eux-mêmes semblent bien conscients de cette difficulté, puisqu'ils proposent souvent de distinguer entre un réalisme « ordinaire » et sa contrepartie « scientifique » (voir Devitt 1997). dont il est d'ailleurs loin d'être clair qu'ils puissent être ultimement réconciliés[138]. Une dernière façon de rejeter l'argument mooréen, ainsi, consiste tout simplement à refuser d'ériger le sens commun au rang de norme pertinente pour juger de la valeur d'un discours ou d'une théorie philosophique.

L'argument mooréen, dès lors, est loin d'établir que le *RM* doit nécessairement l'emporter. S'il y aurait évidemment beaucoup plus à dire sur ce point[139], il s'agissait simplement ici d'expliciter un type de stratégie récurrent, et de considérer en quoi elle échoue finalement à pleinement convaincre.

[138] « Aussi, il est clair que le nom de 'Réalisme' peut être revendiqué ou attribué au moins à deux attitudes philosophiques très différentes [...] Le philosophe qui soutient que seuls les objets scientifiques 'existent réellement' et que beaucoup, sinon l'ensemble, du monde du sens commun est une simple 'projection', se prétend ' réaliste'. Mais c'est aussi ce que dira le philosophe pour lequel il existe *vraiment* de chaises ou des glaçons. Ces deux attitudes, ou images du monde, ont pu donner lieu et continuent de nourrir de nombreux programmes très différents en philosophie » (Putnam, 1985, 4).

[139] Pour une discussion plus précise des forces et limites des approches qui se revendiquent du sens commun en métaphysique aujourd'hui, voir notamment Korman (2015).

L'argument géologique.

Un deuxième argument récurrent dirigé à l'encontre de l'*ARM* consiste à prétendre que celui-ci échoue par principe à rendre compte de certains phénomènes, en particulier de certains faits « naturels » qui semblent par définition indépendants de la connaissance et de l'activité mentale des êtres humains.

Le partisan du *RM* concédera généralement que la thèse antiréaliste de la « dépendance » de la réalité envers la cognition semble acceptable, ou même triviale, dès lors qu'on la rapporte à certains phénomènes précis. Personne ne nierait, par exemple, que les artefacts, les institutions sociales, les œuvres d'art, les règles de droit, les territoires politiques, les échanges commerciaux, ou même les théories scientifiques, dépendent d'une façon ou d'une autre de l'activité cognitive des êtres humains. Il est certain que, si l'espèce humaine venait à disparaître, ces entités ou réalités perdraient toutes, d'une façon ou d'une autre, leur sens, leur importance, voire leur existence. Tout projet ontologique sérieux, ainsi, doit admettre qu'il existe au moins certains segments du monde qui sont « construits » par l'homme, dans la mesure où ils tirent leur réalité de nos entreprises intellectuelles et ne peuvent avoir d'existence que dans cette forme de vie spéciale qui est la nôtre (voir Searle, 1995).

Tout ceci étant acté, dira le Réaliste, reste que l'on ne voit guère comment nous pourrions défendre que *l'intégralité* du monde naturel dépend de la cognition humaine. Quoiqu'en dise l'*ARM*, il existe certaines régions ou portions du réel où l'esprit ne semble guère avoir de prise. Certains faits semblent parfaitement indifférents à ce que nous pouvons en dire ou en penser, comme par exemple les lois de la gravitation, la composition chimique de l'eau, le code génétique des souris, ou la taille et forme actuelle du Mont Everest. Lorsque nous considérons de tels faits comme « objectifs », nous voulons simplement signaler que ceux-ci nous ont préexisté et ne dépendent en aucune façon de la connaissance –peut-être imparfaite ou perfectible– que nous pouvons en avoir.

C'est ce constat, notamment, qui a conduit Meillassoux (2006) à s'interroger sur le phénomène d' « ancestralité ». Le développement des techniques de datation ont permis à plusieurs sciences (astrophysique, géologie, biologie, etc.) d'estimer avec une grande précision l'âge de certains types d'objets (galaxies, étoiles, espèces animales éteintes) qui sont tous venus à l'être bien avant l'apparition de la vie humaine. Proposant d'appeler « archifossiles » de telles choses, Meillassoux a pu défendre que celles-ci posent un problème théorique fondamental pour toutes les pensées « corrélationistes », c'est-à-dire toutes les philosophies post-kantiennes (dont l'*ARM* fait partie) qui défendent que nous ne pouvons jamais avoir accès à l'en-soi, mais seulement à la *relation* de l'être au sujet[140]. Selon Meillassoux, ce genre de position échoue en son principe à rendre compte du phénomène d'ancestralité. La raison en est la suivante : puisque le corrélationisme défend que la réalité ne peut être conçue que dans et par la médiation d'une subjectivité, l'archifossile devient pour lui un objet impossible, au sens où il réfère à une réalité qui est par définition antérieure et étrangère à tout point de vue humain ou à toute subjectivité.

[140] « Par 'corrélation', nous entendons l'idée suivant laquelle nous n'avons accès qu'à la corrélation de la pensée et de l'être, et jamais à l'un de ces termes pris isolément » (2006, 18).

L'archifossile referme ainsi un paradoxe, ou même une contradiction : le corrélationiste ne peut expliquer comment il serait possible d'entretenir une relation cognitive avec un objet dont l'être profond est de renvoyer à une non-relation, c'est-à-dire, à une époque où l'un des *relata* (l'instance subjective) ne pouvait exister. Puisque le corrélationisme échoue, par principe, à penser cette « donation d'un être antérieure à la donation » (2006, 32), Meillassoux peut donc conclure que l'archifossile figure un contre-exemple fatal à toute forme d'*ARM*.

Van Inwagen, quoique dans un style moins phénoménologisant, a pu formuler un même type d'argument à l'encontre des antiréalistes. Selon lui, l'*ARM* s'avère incapable de rendre compte de l'objectivité de certains phénomènes ancestraux. Considérons l'énoncé « le Mont Everest mesure 8849,87 mètres ». Appelons le fait auquel réfère cet énoncé F. Il est évident que ce dernier dépend causalement d'une chaîne indénombrable d'autres événements physiques, dont l'origine se situe bien avant l'apparition de l'homme. Selon Van Inwagen, le *RM* peut rendre compte de ce fait, mais pas l'*ARM* :

> Les forces qui ont créées les montagnes n'ont jamais été influencées au moindre degré par les processus évolutionnistes qui ont donné naissance aux êtres humains. Si l'humanité n'était jamais apparue, et si aucune autre sorte d'intelligence n'avait jamais peuplé la Terre, la collision des plaques tectoniques Indo-Australienne et Eurasienne, qui a causé (et cause encore) l'émergence des sommets Himalayens, aurait eu lieu exactement de la même façon. En conséquence, même s'il n'y avait jamais eu d'êtres doués d'intelligence sur Terre, le Mont Everest aurait eu […] exactement la même taille et la même forme que celles qu'il a de fait aujourd'hui.
>
> Si vous y réfléchissez, vous verrez que cette conclusion est sous-entendue par toutes les explications géologiques relatives à l'état actuel de la croûte terrestre, puisque ces explications présupposent que ces processus […] ont pris place au cours de périodes immensément longues, pendant lesquelles il n'y avait nulle intelligence susceptible de les observer ou de les penser. Puisque le Mont Everest aurait eu exactement la même taille et forme que celles qu'il possède présentement s'il n'avait existé aucun esprit, il est évident que le fait F est entièrement indépendant de l'activité mentale des êtres humains. S'il n'existait pas d'être dotés d'esprits, il n'y aurait personne pour observer ou avoir conscience de ce fait. Mais le fait serait toujours *là* (2008, 98).

Le reproche adressé à l'*ARM* serait donc que celui-ci ne peut rendre compte de ces phénomènes qui précédent radicalement l'homme, ou sur lesquels les êtres humains n'ont jamais exercé aucun pouvoir causal. Il nous semble que l'on pourrait proposer de reconstruire l'argument de Van Inwagen sous la forme suivante :

> (P1) Certains phénomènes telluriques ont causé l'élévation de la chaîne Himalayenne, et en particulier du Mont Everest. Ces événements, couplés à d'autres (comme l'érosion), sont causalement responsables de la taille et forme actuelle du Mont Everest, et donc du fait F.
>
> (P2) Si (P1) est vrai, alors F est entièrement indépendant de l'activité mentale des êtres humains.
>
> (P3) (P1) est vrai.
>
> (C) F est donc entièrement indépendant de l'activité mentale des êtres humains

Plusieurs points sont à relever dans cet argument. Tout d'abord, bien que celui-ci porte sur un fait particulier, il est aisément généralisable. Si l'on accepte de dire qu'il existe au moins un fait qui ne dépend pas de l'esprit humain, et si l'on peut appliquer ce schème argumentatif à d'autres exemples, il est aisé d'arriver à une défense intégrale de *RM*, puisque la possibilité logique et métaphysique de faits entièrement indépendants de la cognition est établie à l'encontre de l'*ARM*. Comme le reconnaît ensuite Van Inwagen (2008, 98), cet argument présuppose la fausseté de l'idéalisme subjectif à la Berkeley, soit de l'idée que les objets n'existent pas indépendamment de la perception ou du mental. Enfin, il convient de noter que deux éléments distincts interviennent dans l'argument en considération. D'une part, l'observation selon laquelle certains phénomènes géologiques ont précédé chronologiquement l'émergence de l'humanité ; de l'autre la thèse (contrefactuelle) selon laquelle ces faits seraient restés inchangés s'il n'y avait jamais eu d'êtres humains sur Terre. Si Van Inwagen ne semble pas distinguer de manière très précise le rôle de ces deux idées, c'est peut-être parce qu'il s'agit dans les deux cas d'expliquer en quoi il a pu exister (ou aurait pu exister) des choses telles que des « faits inobservés ». Ceci, de fait, rejoint la clause d'objectivité du *RM*, puisque celle-ci implique que ce qui est le cas ne dépend pas de ce que nous pouvons connaître, ou que la vérité ne suppose pas d'être connue pour exister.

Maintenant, comment l'antiréaliste peut-il répondre à cet argument « géologique » ? Il y a fort à parier qu'il ne voudra pas nier les éléments factuels ou les données empiriques convoqués dans la prémisse (P1), et donc, qu'il acceptera (P3). C'est en fait la prémisse (P2) que le partisan de l'*ARM* voudra rejeter. Il s'agira pour lui de fournir des raisons de penser que le fait auquel réfère *F* dépend d'une façon ou d'une autre de l'activité cognitive des êtres humains. Si cette conclusion est établie, alors l'inférence développée dans (P2) se trouvera en effet bloquée. Mais comment établir ce point ? Van Inwagen a pu présenter ce que serait un schéma d'argument antiréaliste à l'encontre de (P2) :

> Quelles sont les limites du Mont Everest ? Si vous regardez l'endroit où ces limites sont supposées se trouver, vous ne verrez aucune ligne ou démarcation sur le sol, seulement une surface rocheuse homogène. Si vous voulez savoir où commence et où se termine le Mont Everest, vous réaliserez qu'il faut recourir à certaines institutions sociales afin de répondre à cette question –la Société Géographique Internationale, ou quelque chose du genre. Et la réponse ne sera alors pas dictée par une « réalité » indépendante des activités humaines. La Société Géographique Internationale […] aurait pu tout aussi bien décider qu'une « montagne » débute au niveau de la cime des arbres […] Le fait qu'ils aient pris telle décision plutôt que telle autre admet une explication sociale, comme tout fait social [...] Des oiseaux intelligents n'auraient pas eu cet intérêt particulier, et ils auraient pu délimiter les « montagnes » différemment, en supposant même qu'ils aient eu ce concept de « limite ». Les montagnes, donc, sont des constructions sociales. Et il en va de même pour la hauteur.
>
> […] Les faits relatifs à la hauteur des montagnes avant l'apparition de l'humanité (ou s'il n'y avait jamais eu personne) ne sont pas moins des faits sociaux. Ce sont simplement des faits relatifs à la façon dont on applique des constructions sociales *rétrospectivement* (ou théoriquement). Si on le voulait […] on pourrait adopter la convention énonçant par exemple qu'au-delà d'un million d'années avant la naissance du Christ, chaque chose était moitié moins grande que ce que notre système actuel de conventions nous en dit. Si nous n'adoptons pas ce système dans la vie courante, c'est parce que cela compliquerait l'énonciation et l'utilisation de nos théories géologiques, biologiques, et astronomiques.

> Mais la commodité d'usage et de formulation n'est qu'un réquisit que nous imposons à nos théories suivant nos intérêts propres (2008, 99-100).

La réponse de l'antiréaliste à l'argument géologique, du moins tel que le conçoit Van Inwagen, consiste à défendre que la réalité est toujours « mentalisée » ou « socialement construite », puisque nous ne pouvons la considérer que par la médiation de schèmes conceptuels, de normes socioculturelles ou historiques, ou d'intérêts théoriques et pragmatiques qui nous sont propres. Ce point semble ici établi à partir de l'idée qu'un concept comme celui de « montagne » ne réfère pas à une réalité déterminée indépendamment du langage. De là, l'antiréaliste prétend pouvoir montrer que le Mont Everest, ainsi que les diverses propriétés que nous lui attribuons, ne peuvent être pensées indépendamment de certaines conventions. S'il peut être établi que cette entité et ses propriétés (comme celle à laquelle réfère l'énoncé F) dépendent d'une façon ou d'une autre du *fiat* humain, alors il pourra alors être conclu que ni l'une ni les autres ne sont indépendants de l'esprit. La prémisse (P2) de l'argument géologique serait alors fausse.

En quoi le concept de « montagne », d'abord, échouerait-il à désigner une réalité définie de manière parfaitement indépendante du langage ? La réponse semble évidente : il s'agit, de fait, d'un terme *vague* (comme « chauve » ou « grand »), au sens où ses conditions d'application ne sont ni entièrement déterminées ni parfaitement claires. Comme le suggère ici l'antiréaliste, il est tout simplement impossible de déterminer très exactement où commencent et où s'arrêtent les frontières de cette entité qu'est le Mont Everest. Il n'existe, de fait, aucune ligne de démarcation physique de ses contours, du moins à sa base. Tout comme il serait absurde de demander à partir de quelle taille exactement un relief figure une « montagne » plutôt qu'une « colline » ou une « butte », il semble ridicule de demander *où* exactement se trouvent les délimitations de l'Everest dans la nature. Comme l'a remarqué Varzi (2001), un simple paradoxe sorite démontre ce point. Si l'on admet que telle particule p au sommet de la montagne est une partie du Mont Everest, et que toute particule $p+1$ immédiatement adjacente à p est également une partie de l'Everest, alors il s'ensuit que toute particule $p+n$ est une partie de l'Everest, fût-elle en plein centre de New York. Mais cette conclusion est évidemment irrecevable. Il faut donc admettre que les frontières de l'Everest ne peuvent être qu'arbitrairement fixées, avec plus ou moins de précision et une marge d'incertitude irréductible. Cette indécision n'est pas le produit d'une imperfection de la connaissance, mais reflète simplement le fait que le concept de « montagne » admet par principe une certaine flexibilité ou indétermination[141]. Ceci, pour l'antiréaliste, figure déjà la preuve qu'une montagne, paradigme d'une réalité « naturelle » s'il en est, ne peut être conçue que suivant un certain prisme linguistique ou conceptuel, hors lequel nos interrogations et assertions n'ont pas de sens. La détermination de ce qu'est une montagne dépendrait donc intrinsèquement de notre concept de « montagne ».

Insister sur le caractère vague de nos concepts, toutefois, ne suffit pas encore à défaire l'argumentaire Réaliste. Ce n'est pas parce que des termes linguistiques sont vagues que

[141] Comme le dit Varzi, « certaines régions matérielles sont clairement des parties et de l'Everest et d'autres ne le sont clairement pas, mais il existe un grand nombre de cas limites où il reste indéterminé de savoir si telle ou telle région est une partie de l'Everest [...] L'idée, ici, est simplement que le nom 'Everest' ne réfère à aucune partie précise de la réalité » (2001, 50).

nous devons penser que *ce à quoi* ils réfèrent le serait du même coup. L'antiréaliste voudra donc ensuite proposer de montrer ce qu'il y a de conventionnel ou de socialement institué dans *la référence* d'un énoncé tel que *F*. C'est d'abord le cas, selon lui, des critères d'identité et d'individuation de l'entité dont il est question. Là où nous disons « Everest », les tibétains diront « Chomolungma », et les népalais « Sagarmatha », sans qu'il y soit parfaitement sûr que ces diverses appellations « soient supposés tous nommer la même montagne, ou du moins la même montagne que celle qui est désignée par le nom 'Everest' » (Varzi, 2001, 61). L'antiréaliste ajoutera que, même s'il n'existe qu'une seule et même entité qui tombe sous l'extension du nom « Everest » et de ses contreparties dans d'autres langues, ce qui est dit de cette entité avec le fait F, savoir qu'elle possède la propriété d'avoir une hauteur de 8849,87 mètres, reste une chosee qui dépend de certaines conventions.

Ce fait, tout d'abord, est relatif à la manière dont les géologues ou géographes ont décidé de mesurer les reliefs, en prenant pour référentiel le niveau de la mer. Mais il aurait évidemment pu en aller autrement : il n'est pas écrit dans la nature, après tout, que nous devons procéder ainsi. Cette décision figure donc une sorte de « construction sociale ». On devine que ce type de stratégie argumentative peut s'étendre à plusieurs niveaux. Le système métrique pourrait être dit conventionnel ou contingent, non seulement parce que nous pourrions (ou aurions pu) mesurer l'Everest en coudées égyptiennes, mais aussi parce que l'on pourrait penser que ce type de propriété ne fait pas sens hors d'un référentiel humain. D'aucuns voudront ajouter que les instruments employés pour mesurer la hauteur des montagnes (comme les théodolites) sont des « théories matérialisées », dont les résultats ne font sens que d'après un cadre scientifique donné. Les défenseurs du « contenu conceptuel de la perception » (dont Goodman fait partie) souligneraient que notre simple relation perceptuelle à la montagne implique l'intervention d'un certain nombre d'opérations cognitives de discrimination, d'agencement, et d'abstraction, qui toutes démontrent que nous ne percevons jamais le réel « à nu », mais plutôt d'après une *Gestalt* ou des catégories qui nous sont propres. Pas même la *matière* dont est constituée l'Everest au niveau le plus élémentaire, enfin, ne semble pouvoir échapper à cette logique de la « construction » ; d'une part, puisqu'il est alors question d'entités inobservables (quarks, leptons) dont nous n'avons connaissance que suivant nos meilleures théories physiques, et de l'autre, puisqu'il est établi qu'au niveau quantique la relation entre l'observateur et l'observé tend à se renforcer.

Ce qui importe ici n'est pas le détail spécifique de la façon dont l'antiréaliste pourrait montrer que *F* comporte des éléments conventionnels ou « socialement construits », mais plutôt la stratégie générale qu'il adopte. Selon lui, il est possible de montrer que toute référence à une entité matérielle, tout comme la détermination de ses propriétés, suppose d'une façon ou d'une autre la médiation de certaines normes ou conventions (linguistiques, conceptuelles, scientifiques) qui sont toutes par définition le fait de l'être humain. De même, le fait que cette montagne soit ce que Meillassoux appelle un « archifossile », soit une entité qui nous a précédé dans l'existence, n'est pas encore la preuve que nous puissions concevoir une indépendante de nos schèmes conceptuels. L'antiréaliste admettra bien, avec la science, que les processus telluriques qui ont formé le Mont Everest ont eu lieu des millions d'années avant l'apparition des êtres humains. Il

ajoutera cependant que ce fait, loin d'être indépendant de l'homme, ne peut être saisi que de manière rétrospective, c'est-à-dire comme la représentation théorique d'un passé, qui est nécessairement faite à l'aune de nos théories et concepts *présents* (calendriers, méthodes de datation, connaissances géologiques, etc.)[142]. Qu'il ait pu exister une réalité *antérieure* à l'homme ne permet donc pas d'inférer que nous puissions la penser dans son *indépendance* à la cognition.

La réponse typique des antiréalistes à (P2) consisterait donc à affirmer que la signification et la référence de nos concepts sont le reflet de certains intérêts théoriques ou pragmatiques, ou le produit de diverses sortes de conventions scientifiques, culturelles, ou historiques. Pour L'*ARM, toute* réalité, d'une façon ou d'une autre, dépend alors de ce que font, disent et pensent les êtres humains. Ceci revient à dire qu'elle leur est relative : « il n'y a pas que le mouvement, la dérivation, la pondération ou l'ordre, quoi soient relatifs ; la réalité l'est aussi » (Goodman, MFM 41). Pour l'antiréaliste, un énoncé tel que *F* ne reflète donc pas un état de choses *ready-made* ou préexistant, mais n'a de sens ou de valeur de vérité qu'en vertu du *fiat* humain, d'un travail conceptuel ou cognitif qui peut opérer au niveau de la perception, du langage, ou de la science.

Le Réaliste ne sera bien sûr pas convaincu par ces analyses.

Il pourrait avant tout objecter que le propos de l'antiréaliste entraîne une régression à l'infini. L'*ARM*, comme on l'a vu, défend que pour toute réalité *R*, il est une théorie, une convention, ou un schème conceptuel, bref, une médiation *M*, qui nécessairement intervient lorsque nous référons à *R*. Ceci est supposé démontrer que *R* n'a pas de structure ou d'existence indépendante de *M* et donc des êtres humains. Mais qu'en est-il, maintenant, du statut ontologique de *M* lui-même ? L'antiréaliste refusera assurément de considérer que ces théories ou conventions correspondent à des vérités ou principes existant indépendamment de la cognition humaine, puisque ceci entraînerait la fausseté de l'*ARM*. Il devra donc dire que la médiation *M* figure elle-même une construction théorique, le produit de telle ou telle autre convention ou stipulation. Dans ce cas, *M* dépendrait alors lui-même d'une nouvelle médiation *M'*. Mais alors, rien n'empêche de répéter l'argument : ou bien *M'* réfère à quelque vérité indépendante de l'esprit (et l'*ARM* serait donc faux), ou bien il ne le fait pas, et il faut alors convoquer une nouvelle médiation *M''* pour en rendre compte. Etant donné que ce dilemme peut être itéré à l'infini, on voit mal comment cette régression (qui va de construction en construction ou de convention en convention) pourrait être à même d'expliquer que la réalité ait pu jamais *commencer* à exister avant les êtres humains : toute détermination du réel devrait

[142] Goodman proposera d'ailleurs de rejeter l'objection d'ancestralité en ce sens : « 'Comment une version pourrait-elle faire quelque chose qui a existé bien avant cette version elle-même ?'Cette question, souvent présentée comme dévastatrice et impossible à résoudre [pour l'antiréaliste], ne pose en fait aucune difficulté particulière. Remarquons d'abord qu'une question parallèle telle 'Comment une version peut-elle faire quelque chose qui se trouve spatialement très éloigné d'elle ?' ne semble fournir aucun sujet de tracas. Il en va de même pour ces simples lieux communs que seraient une version plate d'un objet solide ou une version en noir et blanc d'un objet multicolore. Nous ne demandons pas qu'une version de gazon soit elle-même verte, ou que le dessin d'un joueur de hockey en mouvement soit lui-même en mouvement. Aucun principe ne requiert que les caractéristiques qui sont imputées à un monde soient également les caractéristiques des versions [qui le décrivent]. Pourquoi se trouver embarrassé, alors, par le fait qu'une version présente impute une location temporelle passée à un événement ? » (in McCormick, 1996, 213).

nécessairement supposer la position antérieure d'un esprit. L'antiréaliste semble alors tout simplement incapable de rendre compte du statut de la « première construction », puisque celle-ci doit ou bien avoir été elle-même construite (contre l'hypothèse initiale), ou bien refléter un état de chose indépendant de l'esprit (contre l'*ARM*). Il demeure, en outre, un problème supplémentaire qui est de savoir quel statut pourraient posséder l'esprit dans un monde qu'il « construirait » de toute part, puisqu'il est difficile de comprendre ce que voudrait dire l'idée que l'esprit humain se construit lui-même[143].

Une seconde objection possible consiste à faire remarquer que l'*ARM* confond notre manière de parler (soit l'ordre linguistique des concepts) et ce au sujet de quoi nous parlons (l'ordre ontologique de la référence). Ce point est déjà visible lorsque l'antiréaliste prétend que « montagne » ou « Everest » est un terme vague, dont le sens n'est pas fixé indépendamment du langage. Ici, le Réaliste voudra répondre que son adversaire oublie de différencier le vague au sens *de dicto* et au sens *de re.* Affirmer que le terme « montagne » est vague dans le premier sens, c'est affirmer qu'il est indéterminé de savoir si certaines régions matérielles tombent dans l'extension de ce concept. Mais dire que « montagne » est vague en un sens *de re,* c'est dire que les entités auxquelles ce terme réfère sont elles-mêmes vagues, ou que leurs frontières spatio-temporelles ne sont pas clairement déterminées. Mais outre qu'il soit difficile de concevoir ce que serait un « objet vague »[144], les montagnes sont des entités matérielles parfaitement ordinaires. Ce dont prend acte l'*ARM* (savoir que ne pouvons pas déterminer de frontières précises ou préexistantes qui correspondraient à « Everest » dans la réalité) ne semble donc être qu'un phénomène *sémantique*. Le Réaliste pourra admettre qu'il n'est pas possible de déterminer si telle ou telle région matérielle tombe sous l'extension de « Everest » (ou de « partie du mont Everest »). Il reconnaîtra également que ce sont les êtres humains qui décident *in fine*, et avec plus ou moins de précision, de l'application de ce terme. Mais il objectera que ceci ne permet pas d'établir que l'entité à laquelle réfère le nom « Everest » dépend *en son être* de ce que nous en disons. Le Réaliste répondra donc que, même si la signification d'« Everest » dépend du *fiat* humain, son référent (soit l'entité-Everest) demeure indépendant de la cognition.

Une dernière objection possible serait de montrer que cette confusion entre l'ordre

---

[143] « L'univers entier, pour le conventionnaliste, semble voué à se fondre en une masse informe dans laquelle il n'existe pas de réelle individualité ou de distinction, de différenciation en particuliers multiples indépendamment des divisions que nous ou d'autres imposent ou projettent sur le monde à travers le filtre de la pensée et du langage. Mais on doit alors demander : quelle place pouvons-nous bien avoir dans un tel monde, qui est apparemment de notre propre facture ? Nous pouvons difficilement supposer que nous nous sommes nous-mêmes construits, au sens où le conventionnaliste défend que nous avons construit les objets dont nous parlons » (Lowe, 2002, 113-114).

[144] « Le phénomène du vague en géographie, je le défends, est purement sémantique. Il trouve sa source dans le système de représentation (ou le langage, ou notre apparatus conceptuel), et non dans l'entité représentée. Dire que l'Everest doit être vague puisque le nom 'Everest' est vague revient à commettre ce que Russell appelait un sophisme verbaliste [...] : on infère à tort que le *produit* d'une représentation est vague puisque le *procès* de la représentation est vague. En outre, l'affirmation que le caractère vague du nom 'Everest' trouve son origine dans le vague de l'entité-Everest me semble inintelligible. Car que serait un tel objet vague ? Comment pourrions-nous même être si précis que nous arriverions à le désigner ? Et à quel distance de son sommet ses parties devraient-elles commencer à s'évanouir ? » (Varzi, 2001, 52).

linguistique et l'ordre ontologique se renouvelle dans tout le motif de la « construction sociale ». Les antiréalistes défendent que, puisque les concepts que nous employons ont été (à l'évidence) crées par nous, alors la *référence* de ces concepts est elle aussi relative à nos représentations et ne nous préexiste donc pas. Mais cette inférence est problématique (Haack, 1996, 304). Chacun admettra, par exemple, que nous avons « institué » conventionnellement les systèmes de mesure que nous utilisons aujourd'hui. Mais pourquoi faudrait-il conclure, de là, que nous avons également institué la façon dont ces conventions *s'appliquent* une fois qu'elles ont été adoptées ? Il semblerait absurde de prétendre que ce qu'enregistrent nos instruments dépend directement notre activité cognitive, puisqu'en ce cas, on ne verrait plus quel intérêt il y aurait à mesurer quoi que ce soit. La grammaire même de notre concept de mesure suppose que nous ne mesurons pas comme nous le voulons. Dire que l'on aurait pu adopter un système de mesure différent, voire référer à une autre propriété par le terme « hauteur », n'est alors pas une objection substantielle au *RM*, puisque cela revient simplement à dire que nous aurions pu parler différemment de la façon dont nous parlons aujourd'hui. Or ce point est admis par n'importe qui et est donc parfaitement trivial. La rhétorique antiréaliste ne montre donc en rien que la *réalité* dépend du langage ou de conventions, mais que la manière dont nous *parlons* de la réalité en dépend.

Le Réaliste pourra donc *in fine* défendre que son adversaire s'en laisse compter par des phénomènes sémantiques ou épistémologiques, qui ne sauraient avoir le poids ontologique qu'il lui attribue. Si l'on décidait de mesurer la hauteur des montagnes différemment, l'énoncé *F* serait faux et un autre énoncé au sujet de la hauteur du mont Everest serait vrai. Mais cela ne veut pas dire que *ce qui fait que* l'énoncé *F* est vrai est lui-même une construction sociale, ou que la propriété qui est capturée par « ... mesure 8849, 87 mètres » ne désigne rien qui concernerait la nature même de cette entité[145]. Le Réaliste pourra donc concéder à l'antiréaliste que nos discours comprennent un élément de convention et de contingence tout en refusant qu'il en aille de même au sujet de la réalité à laquelle on réfère et qui contrôle l'usage de nos termes. La relativité affecterait alors les *concepts*, mais pas leur *extension* ; ou les *énoncés*, mais pas leurs *vérifacteurs*. Comme nous y reviendrons dans un autre chapitre, Scheffler reprochera précisément à Goodman de ne pas avoir perçu ce point[146]. Aussi, et même à admettre que les divers éléments qui interviennent dans F soient tributaires de « constructions sociales », il ne s'ensuit pas que la vérité de cet énoncé ou ce à quoi il réfère dépende de l'activité mentale des êtres humains.

---

[145] « Si nous avions adopté des conventions différentes à propos de la délimitation des frontières des montagnes, alors le nom 'Mont Everest', qui désigne en fait l'objet *x*, un objet qui est haut de 8849, 87 mètres, aurait désigné un autre objet *y*, qui à coup sûr possède une taille différente. Mais ceci est simplement un fait à propos des *noms* que les choses ont ou auraient pu avoir, et la taille d'une chose n'est affectée ni par la façon dont on la nomme ni même du fait que l'on décide de le nommer. Quel que soit l'usage que nous aurions pu faire du nom « Mont Everest », les objets *x* et *y seraient* toujours bien là, *x* serait toujours haut de 8849, 87 mètres, et *y* aurait toujours la taille qu'il a présentement » (2008, 101).

[146] « Qu'une version vraie V énoncé que *x* existe et que *x* a une certaine propriété P ne montre ni que V a fait *x* ni que V a fait que *x* ait P » (Scheffler, 2001, 672).

Le Réaliste estimera donc que son adversaire échoue à réfuter (P2). Mais le débat pourrait évidemment se poursuivre plus avant. Le tenant de l'*ARM* pourrait affirmer que Van Inwagen caricature sa position et vouloir proposer de répondre à l'argument géologique ou bien d'une manière plus subtile. Nous verrons notamment dans notre dernier chapitre que « l'irréalisme » de Goodman entendra parer au genre d'objections que nous venons de mentionner. L'antiréaliste pourrait également tout simplement accepter la régression à l'infini mentionnée plus haut (comme semble l'avoir fait Goodman[147]), à supposer toutefois que ses apparentes contradictions logiques puissent être surmontées. Une autre réponse disponible pour l'antiréaliste serait d'admettre qu'il existe *quelque chose* d'indépendant de l'esprit, mais de refuser que nous puissions en dire ou en connaître quoi que ce soit (comme le voulait apparemment Kant lorsqu'il parlait du règne nouménal). En ce cas, il existerait une sorte de « substance mondaine » complètement indifférenciée en elle-même, que nos concepts viendraient structurer, organiser, ou « découper », tout comme le moule à gâteau (*cookie cutter*) vient donner forme à la pâte (Putnam, 1987, 33). Admettre l'existence d'un tel « porridge cosmique » (Kirk, 1999, 52) ne semblerait alors qu'une concession minime au *RM,* puisque la thèse « constructiviste » de l'*ARM* continuerait à valoir pour l'essentiel. Un autre type d'option ouverte à l'antiréaliste serait de chercher une voie intermédiaire entre un *ARM* radical, pour lequel toute réalité s'avère relative à ce que les êtres humains en disent, et le *RM*, pour lequel les entités et propriétés du monde matérielles existent de manière parfaitement *ready-made*. C'est ce que prétendent par exemple faire (et en des sens bien différents) le « conventionnalisme » de Varzi (2011), le « nominalisme dynamique » de Hacking (2008), le « pluréalisme » de Scheffler (2000), mais aussi le « réalisme interne » de Putnam[148]. Toutes ces positions tentent de répondre d'une façon ou d'une autre à l'argument géologique, ou tentent du moins de le rendre compatible avec une position qui ne s'identifie pas au *RM* mais se rapproche bien plus de l'*ARM*.

Aussi, et quoique le *RM* semble capable de formuler une série d'objections fortes à l'encontre de l'*ARM*, plusieurs pistes demeurent ouvertes pour les antiréalistes afin de rejeter ou de nuancer l'argument géologique. Nous reviendrons en détail sur ce motif de la « construction sociale » de la réalité dans les chapitres ultérieurs, étant donné qu'il jouera un rôle de premier plan chez Goodman, que ce soit dans « la nouvelle énigme de l'induction », l'irréalisme de *Manières de faire de mondes* ou la polémique qui opposera Goodman et Scheffler au sujet du *worldmaking*. L'important, pour nous, est simplement de faire remarquer ici que l'argument géologique est certainement loin d'être

[147] Goodman a pu insister sur le fait qu'il n'est rien qui ne soit, en un sens ou un autre, construit par l'homme, ce *making* valant selon lui « tout le long » (1983, 106).

[148] « Ce qui ne va pas avec l'idée d'objets existant 'indépendamment' de schèmes conceptuels est qu'il n'existe pas de critères régissant l'usage des notions, même logiques, hors certains choix conceptuels [...] L'alternative à cette idée n'est pas la thèse selon laquelle, d'une manière incompréhensible, tout n'est *que* langage. Nous pouvons et devons souligner que certains faits attendent d'être découverts et ne tombent pas sous notre légifération. Mais ceci ne peut être dit qu'à la condition d'avoir adopté une manière de parler, un langage, ou un 'schème conceptuel'. Parler de 'faits' sans spécifier le langage utilisé revient à ne parler de rien du tout. Le mot « fait » ne voit pas plus son usage fixé par la Réalité elle-même que le mot 'existe' ou le terme 'objet' » (1987, 35-6).

indiscutable. Que l'on tienne la thèse de la « construction sociale pour viable ou au contraire confuse, et qu'elle soit ou non compatible avec le *RM* (et jusqu'à quel degré) n'importe guère. Tout ce qui compte est que cet argument n'est peut-être pas imparable et ne saurait donc, à lui seul, justifier que l'on identifie par principe la métaphysique avec le *RM*, comme tant proposent aujourd'hui de le faire.

L'argument d'indispensabilité.

Reste enfin à considérer un dernier type d'argument, que nous proposerons d'appeler l'« argument d'indispensabilité ». Ce dernier est sans doute plus intéressant encore que les précédents, car c'est lui qui intervient le plus souvent lorsque les métaphysiciens contemporains s'en prennent à l'*ARM*. Comme on va le vérifier, cet argument présuppose comme un acquis que les adversaires du *RM* se devraient d'être également des ennemis de la métaphysique, soit des « antimétaphysiciens ». L'argument d'indispensabilité, aussi, entre directement à l'encontre de notre thèse (Th3), puisqu'il part du principe qu'il n'est de métaphysique que Réaliste. C'est donc cet argument, principalement, qui est supposé venir légitimer le consensus de la littérature actuelle en faveur du *RM*. Nous entendons montrer que cette prétention échoue fondamentalement. L'argument d'indispensabilité, comme nous proposerons de l'établir, contient une difficulté insurmontable, puisque s'il est convaincant, il conduit à assurer la vérité de (Th3), contre ce que ses défenseurs pensent pouvoir affirmer.

Ce qui sous-tend l'argument d'indispensabilité peut être appelé la « Thèse d'Indispensabilité » (désormais *TI*). Cette dernière consiste à défendre que la métaphysique est une discipline intellectuelle irréductible à tout autre domaine théorique, et donc un champ autonome et inéliminable du savoir. Sous sa version la plus forte, la *TI* affirme que la métaphysique est *nécessaire*, au sens où tout discours sur le réel présupposerait irrémédiablement un certain nombre d'hypothèses ou de thèses qui relèvent de la métaphysique. C'est bien ce genre d'idée, sans doute, qui se tient derrière la formule célèbre de Meyerson selon laquelle « l'homme fait de la métaphysique comme il respire » (2008, 156). Il faut noter, toutefois, que la *TI* ne repose sur aucune définition particulière de la métaphysique. Qu'on choisisse de la tenir pour un discours sur l'essence de l'être, le suprasensible, la réalité qui se tient derrière les apparences, ou encore les catégories les plus fondamentales de la cognition, l'idée reste toujours la même : cette discipline et le champ de ses questions s'avèrent indispensables ou indépassables pour tout être rationnel. Cette thèse, ainsi, se veut une critique directe des divers courants philosophiques qui ont pu prétendre terminer, déconstruire, ou éliminer la métaphysique au XXème siècle. Loin de pouvoir surmonter la métaphysique, nous serions condamnés, en vertu de notre nature même, à toujours la recommencer.

Il est intéressant de noter que la *TI* est apparue comme telle pour première fois sous la plume de Kant. Si ce dernier entendait, comme on l'a vu, stigmatiser les erreurs de la métaphysique traditionnelle, il n'en proposait pas moins de défendre que l'homme possède une sorte de propension innée à verser dans de telles erreurs. Pour Kant, il procède de la nature même de la raison humaine que celle-ci cherche à saisir l'en-soi, ou à vouloir connaître des objets qui se situent au-delà de toute expérience possible (soit hors

les formes de la sensibilité ou les catégories de l'entendement). Cette idée était déjà affirmée à l'orée de la *Critique*, où le philosophe allemand écrivait que :

> La raison humaine a ce destin particulier, dans un genre de ses connaissances, qu'elle se trouve accablée par des questions qu'elle ne peut écarter –car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même–, mais auxquelles elle ne peut pas non plus apporter de réponse –car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine (*CRP*, a viii).

La *TI* est ici très explicite, puisque Kant soutient que les questions métaphysiques procèdent naturellement ou inévitablement du logiciel même de la raison humaine, et ce, bien qu'elles s'avèrent largement illusoires. C'est sans doute ce dernier point qui fait l'originalité des analyses kantiennes : la métaphysique (du moins en son visage traditionnel ou non critique) s'avère aussi spécieuse qu'insurmontable. Cette idée sera explicitée plus avant dans la « Dialectique Transcendantale », où Kant prétendra démontrer que la raison est irrésistiblement conduite à certaines inférences illégitimes sur l'en-soi, depuis les « paralogismes de la raison pure » (où l'unité synthétique du « je » se trouve fallacieusement hypostasiée en tant qu'âme immortelle et immatérielle) jusqu'aux « antinomies de la raison pure », qui sont autant d'apories qui procèdent de notre désir incorrigible de discourir sur la réalité transcendante. Ce qui importe, au-delà du détail de ces analyses, est que Kant a pu défendre qu'une telle propension « dialectique » de la raison ne saurait jamais être éliminée. Pire que des erreurs, qui peuvent toujours être surmontées une fois qu'elles sont mises à jour, les interrogations métaphysiques traditionnelles s'avèrent plutôt des *illusions*, qui persistent lors même qu'elles sont connues comme telles.

Cette « apparence transcendantale » procéderait plus précisément de la tendance naturelle de la raison à chercher, pour tout phénomène ou jugement, la série de ses « conditions », processus qui nécessairement aboutit à l'idée de l'inconditionné, et donc à une tendance à la métaphysique comme discours sur l'en soi[149]. La métaphysique, si trompeuse soit-elle, n'en restait donc pas moins selon lui une « disposition naturelle » de la raison, ou encore une conséquence inévitable de l'exercice de la pensée rationnelle. Kant pouvait ainsi défendre une version radicalement forte de la *TI*, puisque la métaphysique, malgré ses errances, se trouvait érigée au rang de tendance inéluctable de la pensée humaine : « que l'esprit de l'homme abandonne un jour entièrement les recherches métaphysiques, c'est à quoi il ne faut pas plus s'attendre qu'à ne plus respirer du tout pour ne plus aborder d'air impur » (*Prolégomènes à toute métaphysique future*).

L'important pour nous n'est pas le détail historique de la formulation de la *TI*, mais plutôt le fait que cette dernière a trouvé un riche écho dans la métaphysique analytique contemporaine. Certes, les auteurs qui la soutiennent aujourd'hui sont loin d'être kantiens et se gardent d'ailleurs bien de spécifier la provenance exacte de cette thèse. Beaucoup, en tout cas, la tiennent pour un principe d'une importance fondamentale. Claudine Tiercelin défend que la connaissance métaphysique est « une forme aussi légitime qu'indispensable de l'enquête rationnelle » (2011, 2). Heil défend que l'ontologie est « inéluctable », au sens où toute tentative de « supprimer ou réprimer les tentations

[149] Voir Willaschek (2005,188) pour une reconstruction formelle de l'argument qui soutient la TI chez Kant.

ontologiques » ne fait que retarder l'inévitable (2003, 1-2). Van Inwagen juge qu'il n'est pas possible « d'éviter la conclusion qu'il existe une réalité ultime, et donc, que la métaphysique possède un objet d'étude » (2009, 4). Lowe considère également que « la poursuite de la métaphysique est inévitable pour tout être rationnel » (2004, 4). Tahko, plus explicitement encore, avance que « la métaphysique est une discipline nécessaire, au sens où tous les domaines de la philosophie, de la science, et en fait de toute activité rationnelle seraient impossibles sans un arrière-plan métaphysique ou des présuppositions métaphysiques d'une sorte ou d'une autre » (2008, i). Inutile de multiplier les exemples. On voit que la *TI* se trouve bien défendue par de nombreux métaphysiciens contemporains, quoiqu'ils appartiennent d'ailleurs à des « écoles » bien différentes. Mais maintenant, quels sont précisément les raisons qui sont avancées afin de soutenir cette thèse d'indispensabilité ? En quoi consiste, autrement dit, l'argument d'indispensabilité ? Il nous semble principalement prendre deux aspects dans la littérature actuelle.

La première forme de l'argument d'indispensabilité pourrait être appelée l'argument « autoréférentiel ». Il consiste à défendre que toute tentative de démontrer que la métaphysique est non nécessaire ou éliminable (c'est-à-dire, toute tentative de nier la *TI*) se trouve par principe vouée à la contradiction.

Il est intéressant de noter que ce schème argumentatif est celui qui est généralement déployé à l'encontre de deux doctrines qui sont comprises comme des positions antimétaphysiques par excellence : le relativisme et vérificationnisme. On sait qu'il est coutumier de faire remarquer au relativiste que sa position est inconsistante : s'il affirme que l'énoncé « toute vérité est relative » est vrai, alors cet énoncé s'avère lui-même non-relatif ; tandis que s'il soutient que cet énoncé est faux, alors il se contredit dans les termes. Si tout est relatif, le relativisme lui aussi est relatif et donc ultimement inconséquent (Putnam, 1984, 138)[150]. C'est exactement la même forme d'argument qui a pu être convoqué à l'encontre du vérificationnisme, tel qu'il a pu être défendu par les premiers positivistes logiques, et qui consiste à soutenir qu'un énoncé ne peut être doué de sens que s'il est analytique ou empiriquement vérifiable. Il a souvent été objecté que le vérificationnisme échoue à satisfaire ses propres exigences. En effet, le principe vérificationniste lui-même, puisqu'il n'est ni analytique ni empiriquement vérifiable, devient selon ses propres termes dénué de signification. Le vérificationnisme, autrement dit, n'est pas lui-même susceptible de vérification[151], et conduit donc à une contradiction autoréférentielle.

Ce même type de schéma argumentatif, selon nous, est souvent utilisé par les métaphysiciens Réalistes afin de justifier la *TI*. Il s'agit, dans ce cas, d'imputer à l'adversaire de la *TI* une assertion autoréfutante. Supposons qu'un antimétaphysicien

[150] C'est également ce type d'argument autoréférentiel qui a pu traditionnellement être opposé au scepticisme intégral. Le sceptique ne peut conséquemment affirmer « nous ne pouvons rien savoir », car la vérité de cet énoncé entraîne paradoxalement que nous pouvons savoir quelque chose.

[151] « S'il est vrai que seuls les énoncés critériellement vérifiables sont rationnellement acceptables, alors cet énoncé lui-même ne peut être critériellement vérifié et il ne peut donc pas être rationnellement acceptable » (Putnam, 1984, 127).

propose d'avancer tel ou tel argument XYZ supposé démontrer que la métaphysique est impossible ou « dispensable ». L'argument d'autoréférentialité consiste à réduire à l'absurde de ce genre de prétentions, en discernant une contradiction performative dans XYZ. Si XYZ est autoréferentiellement contradictoire, il s'ensuit alors que la métaphysique n'est pas impossible ou dispensable –du moins, pas en vertu de XYZ. Considérons quelques exemples spécifiques de ce genre de stratégies. Nous nous contenterons simplement d'exposer et de commenter brièvement ces quelques exemples, dont nous exposerons le défaut fondamental ultérieurement.

L'argument d'autoréférentialité nous semble avoir trouvé sa source chez Bradley :

> Celui qui se dit prêt à démontrer que la connaissance métaphysique est entièrement impossible n'aura le droit ici à aucune réponse [...] C'est qu'il est lui-même, peut-être même sans le savoir, entré dans l'arène. Il s'agit d'un frère métaphysicien qui possède une théorie rivale des premiers principes [...] Dire que la réalité est telle que notre connaissance ne saurait l'atteindre reste une prétention à connaître la réalité ; l'affirmation que notre connaissance est telle qu'elle échoue nécessairement à transcender les apparences implique encore l'idée d' une transcendance. Si nous n'avions aucune idée d'un au-delà, nous ne saurions assurément parler d'échec ou de succès (1897, 5)

De manière peut-être plus explicite, Van Inwagen a proposé exactement le même type d'argument en faveur de la *TI* :

> Considérons de près l'affirmation [...] selon laquelle il n'y a pas de réalité ultime. S'agit-il là de quelque chose qui est réellement le cas ou bien de quelque chose qui ne l'est qu'apparemment ? Il semble raisonnable de croire que [celui qui défend cette thèse] entend dire la façon dont les choses sont réellement. Paradoxalement, en nous disant qu'il n'y a pas de réalité ultime, [cet individu] nous dit alors que la réalité ultime consiste en une série illimitée d'apparences. En d'autres termes, l'énoncé « il n'y a pas de réalité ultime » est autoréfutant, puisqu'il s'agit précisément d'un énoncé à propos de la réalité ultime qui, s'il est vrai, est un énoncé *vrai* à propos de la réalité ultime. Il ne semble pas possible, ainsi, d'éviter la conclusion qu'il existe une réalité ultime et donc que la métaphysique possède un objet d'étude (2009, 4)

Pour Bradley comme Van Inwagen, il serait irrémédiablement contradictoire d'affirmer qu'il n'existe pas de réalité dernière, puisque la vérité de cette assertion supposerait encore d'asserter quelque chose au sujet de cette réalité, et donc de lui reconnaître une existence. L'antimétaphysicien aboutirait nécessairement à une contradiction performative, au sens où ses supposées preuves de l'impossibilité de la métaphysique renfermeraient encore une argumentation de type métaphysique.

Van Inwagen propose un peu plus loin dans le même ouvrage (2009, 103-107) de reformuler l'argument autoréférentiel, cette fois plus précisément, à l'encontre de l'*ARM*. Ce nouvel argument, peut être brièvement résumé comme suit. Imaginons que l'antiréalisme consiste à défendre une affirmation AR du type : « la vérité et la fausseté objectives n'existent pas ». Van Inwagen ne considère pas cet énoncé comme un manifeste de relativisme, mais plutôt comme un plaidoyer antiréaliste contre la théorie de la vérité « correspondance ». Maintenant, quel est le statut de AR pour l'antiréaliste ? Puisqu'il s'agit d'un énoncé universel, il réfère à lui-même et asserte à son propre sujet qu'il n'est ni objectivement vrai, ni objectivement faux. Mais alors, qu'est-il ? L'antiréaliste

voudra certainement considérer que son assertion, sans être objectivement vraie (au sens de « correspond à une réalité indépendante de l'esprit ») demeure bien d'un type différent que l'énoncé « les escargots sont des mammifères marins », qui est irrecevable. Puisque l'antiréaliste veut conserver la distinction entre énoncés « acceptables » et « inacceptables », et puisqu'il veut tout autant éviter de faire de sa position l'expression d'une préférence purement subjective, il cherchera alors à trouver un substitut pour la notion de vérité objective, de « correspondance », ou « d'adéquation ». L'antiréaliste devra alors montrer que l'énoncé AR serait acceptable dans les termes de cette nouvelle théorie de la vérité.

Pour Van Inwagen, l'*ARM* échoue systématiquement à relever ce défi. La raison en est que la théorie de la vérité que proposera l'antiréaliste, qui pourrait se comprendre en termes « d'accord » [*fit*] avec l'expérience, ne pourra expliquer en quoi l'énoncé *AR* serait en lui-même susceptible d'un accord avec l'expérience. Plus encore, toute théorie antiréaliste de la vérité manquera d'expliquer en quoi la négation de AR (soit le *RM*) ne pourrait pas tout aussi bien entrer en accord avec l'expérience. L'antiréaliste échouera alors à garantir sa position contre celle de son adversaire et aboutira même à ne plus pouvoir rendre compte du désaccord qui les oppose[152]. C'est donc une accusation de contradiction autoréférentielle qui s'ensuit : « dans ce cas, l'antiréalisme est auto-réfutant : l'antiréalisme semble nous dire de ne pas accepter AR -soit de ne pas accepter l'antiréalisme [...] Les Réalistes ne rencontrent pas un tel problème. Leur position est simplement que le Réalisme est objectivement vrai et que l'antiréalisme est objectivement faux. Quelles que soient les autres difficultés que le Réalisme puisse rencontrer, il ne dit pas de lui-même qu'il ne devrait pas être accepté » (2009, 106-107).

Il est important de noter que Van Inwagen considère ce nouvel argument comme une extension du premier (2009, 107). Puisque l'*ARM* consiste à refuser, selon lui, l'idée de vérité objective –soit le modèle spéculaire d'une correspondance de nos énoncés à des états de choses indépendants–, il se trouve condamné à tenir la notion de « réalité ultime » pour incohérente : le monde serait dépendant de nos schèmes conceptuels ou cognitifs. Mais si tel est le cas, le premier argument peut ici réapparaître: la négation de la notion de réalité ultime est ultimement incohérente. C'est précisément cette contradiction autoréférentielle, pour Van Inwagen, qui justifie le consensus Réaliste de la métaphysique actuelle : « il est par conséquent erroné de penser l'antiréalisme comme une métaphysique [...] L'antiréalisme est plutôt une négation de la possibilité de la métaphysique, puisque la véritable entreprise de la métaphysique est une tentative pour découvrir la nature de la réalité ultime. Et le Réalisme est une métaphysique seulement dans le sens où c'est une thèse commune à toutes les théories métaphysiques. » (2009, 107).

[152] « Si l'antiréaliste ne peut trouver aucun 'remplaçant' pour la vérité autre que 's'accorde avec mon propre expérience personnelle', alors [...] il propose une théorie selon laquelle le philosophe qui affirme 'La vérité et la fausseté objective n'existent pas' et un autre qui affirme 'La vérité et la fausseté objective existent' ne tombent pas réellement en désaccord. Et c'est une conséquence manifestement absurde » (2009, 106).

Considérons enfin un dernier exemple de la façon dont l'argument d'autoréférentialité a pu être, très explicitement, dirigé à l'encontre de l'*ARM*. A plusieurs endroits de son œuvre, Lowe a pu imputer une contradiction performative aux antiréalistes :

> La poursuite de la métaphysique est inévitable pour tout être rationnel. [Les sceptiques] démontrent ce point dans les objections qu'ils formulent à son encontre. Car dire que la réalité nous est inaccessible ou qu'il n'existe pas de réalité indépendamment de nos croyances est simplement produire un *énoncé* métaphysique (2004, 4-5).
>
> Il peut être objecté à la conception kantienne de la métaphysique que, si rien de la structure indépendante de la réalité ne nous est accessible, alors et suivant le même principe, rien à propos de la structure de notre propre pensée ne nous est accessible non plus. [...] Peut-être le kantien voudra-t-il contrer cette dernière ligne argumentative. Mais, ironiquement, toute tentative de ce genre contredirait la position qu'il entend défendre, puisque le kantien devrait alors s'engager dans un argument authentiquement métaphysique (2002, 7-8)

Ici encore, il s'agit toujours de la même idée : impossible de s'en prendre à la métaphysique sans en faire et donc, sans réétablir ce que l'on prétend défaire. Considérons maintenant le second aspect que prend parfois l'argument d'indispensabilité, que nous proposerons d'appeler l'argument de la « présupposition ». Pour l'essentiel, ce nouvel argument consiste à imputer à l'adversaire de la *TI* une autre forme de contradiction : sa critique de la métaphysique, outre de figurer une position elle-même métaphysique, *présupposerait* en outre nécessairement certaines thèses ou suppositions de nature métaphysique. L'opposant de la *TI* se trouverait alors dans la situation impossible de quelqu'un qui donne d'une main ce qu'il reprend de l'autre. L'argument de la présupposition est en fait une proche variante du premier, puisque sa vérité entraîne un paradoxe autoréférentiel : si l'antimétaphysicien affirme que la métaphysique est éliminable, et qu'il est établi que cette affirmation présuppose nécessairement une forme de métaphysique, alors il s'ensuit que la thèse antimétaphysique initiale est elle-même éliminable, ce qui est autoréfutant.

Il est intéressant de noter que cette stratégie de la « présupposition » a également pu être mobilisée contre le relativisme. Putnam semble bien suggérer quelque chose de la sorte lorsqu'il défend que le relativisme adopte implicitement un « point vue de Dieu » et n'est en ce sens que la transposition négative du Réalisme Métaphysique[153]. Mais sans doute cette ligne argumentative est-elle plus claire encore à l'encontre du vérificationnisme. On peut bien comprendre la critique quinienne des « dogmes » de l'empirisme logique comme la mise au jour de présupposés métaphysiques propres au positivisme. Il est fréquent, en tout cas, de faire remarquer que l'image de la science qui était présupposée par les positivistes est largement idéalisée ou mythique, comme Claudine Tiercelin y a bien insisté[154]. Révéler les présupposés ininterrogés de la critique

[153] « Comme le relativisme, mais d'une manière différente, le Réalisme est une tentative pour avoir sur le monde un point de vue de nulle part » (2011, 144).

[154] « Seules la paresse ou l'ignorance ou, dans certains cas, la malhonnêteté intellectuelle peuvent expliquer que certains accordent encore quelque crédit à une vision positiviste et scientiste de la connaissance *scientifique*. Aucune personne de bonne foi, et surtout pas un philosophe des sciences, ne pourrait admettre aujourd'hui que le concept de « science » ou de « connaissance » qui prévaut, soit celui « impérial », qu'il pouvait encore avoir chez Kant, de système achevé, apodictique, ou doté des vertus de

positiviste de la métaphysique permettrait donc d'en miner les fondements. C'est ainsi par exemple que Bergmann (1954) a pu proposer de mettre au jour la paradoxale « métaphysique du positivisme logique ».

L'important, pour nous, est que l'argument de la présupposition se veut bien une autre forme récurrente de la défense de la *TI* dans la littérature actuelle. Il est, en outre, très souvent formulé de manière explicite à l'encontre de l'ARM. On en trouve un parfait exemple chez Heil :

> Les antiréalistes aiment laisser à croire qu'il se situent au-dessus de la mêlée métaphysique. Mais si vous pensez qu'il n'existe aucune ontologie qui soit indépendante d'une théorie ou d'une autre, il vous incombe de fournir une explication de l'ontologie des théories. Si vous pensez que les théories elles-mêmes sont dispensées des restrictions d'une dépendance à une autre théorie, vous devez vous préparer à dire ce qui précisément autoriserait les théories à exister inconditionnellement. Si vous prétendez pousser ce raisonnement à son terme -« il n'y a que des théories tout du long »-, vous nous devez une explication de la façon dont une telle position évite une régression vicieuse.
>
> Ces remarques ne se veulent pas une réfutation décisive des formes modernes d'antiréalisme au sujet du monde. Mon but, plutôt, est simplement de noter que les antiréalistes doivent être tenus pour responsables des implications ontologiques de leurs thèses [....] Les antiréalistes modernes sont enclins à regarder le monde comme une construction linguistique ou théorique. De tels auteurs dédaignent l'ontologie et considèrent la métaphysique comme appartenant à une mode philosophique dépassée. Mais l'on ne saurait échapper à l'ontologie. Si vous vous sentez assez audacieux pour défendre que le monde n'est pas ce qu'il semble être, vous devez expliquer ce qui se trouve derrière ces faux-semblants (2003, 59-60).

L'idée centrale de Heil, comme on le voit, consiste à rappeler à l'opposant du *RM* qu'il ne saurait se croire lui-même dispensé de tout engagement ontologique. L'antiréaliste doit pouvoir expliquer en quoi consiste l'ameublement ultime du monde ou du la nature de la réalité. Même si celui-ci refuse de penser qu'il existe un règne d'objets indépendants de la cognition, au motif que l'on ne pourrait percevoir le monde qu'à travers les lentilles d'une théorie ou d'un schème conceptuel, reste que les théories ou schèmes conceptuels font bien, eux-mêmes, partie de la réalité. En ce cas, ce que l'antiréaliste soutient est simplement que l'ameublement ultime du monde consiste alors en un assemblage de théories ou de schèmes conceptuels. Il en va bien alors d'une thèse métaphysique, au sens où il est affirmé que la réalité est ultimement constituée par (ou dépend en son être de) telles ou telles sortes d'entités. L'antiréaliste devra alors être en mesure de spécifier plus en détail l'ontologie qui permet de sous-tendre une telle thèse[155]. Il lui sera donc impossible de se croire tiré d'affaire en matière de métaphysique.

---

nécessité et d'universalité. Comme le notait, il y un certain temps déjà, Patrick Suppes [...] il faut bien davantage concevoir le terme sous une forme qui oblige à repenser non seulement certains concepts « absolus » (espace, temps, être), mais aussi la nature probabiliste des lois, de la matière, de la causalité ; à noter le presque impossible accès à des connaissances certaines, tant celles-ci sont plutôt approchées, provisoires, conjecturales, faillibles ; à faire la part belle à la complexité des phénomènes, aux doutes, à l'idée de recherche procédant par essais et erreurs, aux rectifications, à la falsification autant qu'à la confirmation ou à la vérification » (2011, http://books.openedition.org/cdf/449).

[155] « Si les théories 'découpent' [*carve up*] le monde, viennent-elles elles-mêmes de manière « prédécoupée » ? Les théories sont-elles des énonciations ? Des propositions ? Des pensées ? Quelle est l'ontologie supposée de ces entités ? Et pourquoi leur ontologie devrait-elle être non problématique lors que celle des tables, des arbres, des galaxies, ou des électrons le serait ? » (Heil, 2003, 59).

Heil établit ici en fait qu'il ne peut pas exister d'élimination intégrale de la métaphysique, puisque toute négation de la réalité ontologique d'une classe d'entités (comme, pour l'*ARM*, les objets indépendants de l'esprit) présuppose en retour un engagement envers un autre type d'entités, quoiqu'elles puissent être. Comme le notent Heil et Martin ailleurs, « l'antiréalisme à propos d'un domine particulier implique le réalisme quant à un autre domaine : un antiréalisme qui serait vraiment global serait incohérent. En général, quiconque défend qu'une catégorie d'entités est une construction doit accepter la réalité des entités qui opèrent cette construction. Quiconque nie l'existence d'un domaine élimine ce domaine en faveur d'un autre » (1999, 35). Voilà, pour l'essentiel, en quoi consiste l'argument de la présupposition en faveur de la *TI* : il est impossible de croire pouvoir rejeter la métaphysique sans la reconduire à un autre niveau.

Que dire, maintenant, des deux types d'arguments d'indispensabilité que nous avons pu identifier ? Admettons qu'ils permettent d'établir la *TI* avec succès. Mais permettent-ils également de justifier le consensus Réaliste actuel, c'est-à-dire, la thèse selon laquelle il ne serait de métaphysique que dans le cadre étroit du *RM* ? Nous pensons pouvoir formuler une objection forte à l'encontre de cette dernière idée.

Cette objection, en somme, consiste à faire remarquer que le Réaliste, s'il prétend remporter la bataille contre l'*ARM* grâce aux arguments d'indispensabilité, n'obtiendra qu'une victoire à la Pyrrhus. La raison en est que ces arguments en faveur la *TI* sont inconsistants avec la prétention d'identifier la métaphysique au *RM*. En effet, s'il est vrai que la métaphysique est indispensable ou inéliminable, ceci s'avère avoir pour conséquence non pas que le *RM* devra systématiquement l'emporter, mais plutôt que l'*ARM* compte comme une doctrine métaphysique de plein droit. Si la *TI* est vraie, autrement dit, on ne saurait plus nier qu'une métaphysique antiréaliste est, au moins en principe, possible. Celle-ci pourrait, bien sûr, s'avérer erronée sur plusieurs plans, comme ne manquera pas de le soutenir le Réaliste. Mais elle n'en restera pas moins une métaphysique concurrente au *RM*. Tout le paradoxe des arguments d'indispensabilité est donc que, s'il est vrai que l'on ne peut échapper à la métaphysique, alors l'opposant au *RM* ne saurait plus être tenu pour un antimétaphysicien. Mais ceci, comme on l'a vu, est précisément ce que prétendent les Réalistes. Si l'on admet la *TI*, comme ils invitent à le faire, il faut donc reconnaître en même temps la vérité de notre thèse (Th3), soit l'idée que la métaphysique ne présuppose pas la vérité du *RM*.

Ce problème, en fait, aurait déjà dû être perceptible d'un point de vue lexical, puisqu'il il y a une forme de paradoxe à appeler « antiréalisme *métaphysique* » une position que l'on propose ensuite de tenir pour antimétaphysique. Il est non moins paradoxal de consacrer nombre de pages dans des ouvrages de métaphysique pour réfuter une position qui serait par ailleurs étrangère à ce domaine. Plus fondamentalement encore, le problème est que les défenseurs actuels de la *TI* tendent à supposer unanimement que l'*ARM* prétend incarner une position radicalement antimétaphysique. On voit par exemple cette idée suggérée dans les textes de Lowe, Heil, ou Van Inwagen ci-dessus. Mais qui a dit que ceci devrait nécessairement être le cas, sinon les Réalistes eux-mêmes ? Il est vrai que la critique du *RM*, historiquement, a pu recouper la critique de la métaphysique au XXème siècle. Ce n'est pas un hasard non plus si la renaissance de la

métaphysique s'est voulue une réaction à ces critiques, et donc un retour en force du *RM*. Mais il suffit pourtant d'en revenir à l'origine historique de la *TI*, chez Kant, pour mesurer que la celle-ci ne présuppose pas la vérité d'une conception fortement Réaliste de la métaphysique. De même un déflationniste pourrait-il accepter la *TI*, tout en soutenant que la plupart des interrogations métaphysiques doivent rester sans réponse. Ce que les Réalistes tendent donc à oublier est que la *TI* s'avère essentiellement indifférente à la conception de la métaphysique que l'on entend défendre –tout ce qui importe est que l'on prétende cette dernière indépassable ou inéliminable. L'objection la plus massive qui soit à l'encontre du consensus Réaliste est donc qu'un antiréaliste pourrait parfaitement accepter la *TI*, et partant, vouloir opposer sa propre métaphysique à celle du Réaliste. Aussi le rejet du *RM* n'implique-t-il pas nécessairement que l'on considère la métaphysique dénuée de sens. Telle sera, du moins, notre interprétation de l'œuvre goodmanienne.

L'antiréaliste n'est donc un antimétaphysicien qu'au sens où le *RM* est supposé valoir à titre de paradigme hors lequel, point de salut. Si l'on abandonne cette stipulation, comme nous pensons qu'il convient de le faire, l'*ARM* ne figure plus un « en dehors » intenable de la métaphysique, mais bien plutôt une métaphysique concurrente. Le Réaliste qui défend la *TI* arrive donc finalement à un dilemme : ou bien il continue de maintenir cette thèse et doit admettre que l'*ARM* figure un opposant de plein droit à sa propre position ; ou bien il abandonne la TI et sauve l'idée que seul le *RM* doit compter à titre de métaphysique véritable. Cette dernière option, si elle reste en droit ouverte, semble toutefois avoir un coût bien trop élevé pour en valoir la peine, puisqu'il ne s'agit rien moins que d'admettre la possibilité que la métaphysique soit non nécessaire, éliminable, ou dispensable. Le Réaliste aura donc beaucoup plus à gagner en admettant, bon gré mal gré, qu'il n'est pas le seul concurrent en lice dans l'arène métaphysique.

Après avoir considéré quelques-uns des arguments les plus fréquemment adressés à l'encontre de l'*ARM*, nous pouvons conclure que les Réalistes échouent à justifier que la métaphysique doive être analytiquement identifiée à leur propre position. Il semble en effet que les antiréalistes peuvent résister, d'une façon ou d'une autre, aux objections les plus fréquentes qui leur sont adressées. Ceci, bien sûr, ne signifie pas que le *RM* ne devrait pas *in fine* l'emporter ou que l'*ARM* est dénué de complication. Simplement, il s'avère intenable de tenir que le *RM* est, par principe, un lieu commun ou passage obligé de toute métaphysique. Notre argument en faveur de (Th3) est donc en somme le suivant : si l'on admet que le débat *RM / ARM* demeure très largement ouvert aujourd'hui (comme nous avons donné des raisons de le penser), et si l'on admet que la *TI* est vraie (comme le plupart des métaphysiciens actuels s'accordent pour le dire), alors il s'ensuit que la métaphysique ne présuppose en rien la vérité du *RM*. Cette conclusion, évidemment, jouera un rôle pivot dans toute notre thèse, puisqu'elle seule permet de comprendre pourquoi un auteur comme Goodman, tout en rejetant intégralement le *RM*, pourra reprendre à son compte de nombreux problèmes métaphysiques traditionnels.

1.3.3- La nécessité d'un « agnosticisme métaphysique ».

Les considérations précédentes n'entendaient pas tant remettre en cause le *RM* que montrer que son statut de position standard dans la littérature actuelle n'est pas sans susciter certaines difficultés. Sans chercher à défendre l'*ARM*, qui de toute façon prend en son détail plus de formes qu'on ne pourrait le compter, il nous semble donc devoir ici proposer une compréhension plus « agnostique » de la métaphysique, où il ne se trouve pas intégré dans sa définition que le *RM*, ou toute autre position d'ailleurs, soit vraie ou fausse. Cette exigence, en fait, doit se comprendre comme une conséquence directe de notre thèse (Th3). Si cette dernière est juste, il convient de proposer une caractérisation de la métaphysique qui, tout en tenant compte des travaux qui défendent le *RM*, tiendrait aussi compte de ceux qui ne le font pas. On se rappellera qu'un examen des définitions contemporaines de la métaphysique nous avait conduit à identifier la caractérisation suivante comme étant la plus répandue aujourd'hui :

> La métaphysique l'étude de la nature ou structure ultime de la réalité, c'est-à-dire, de la façon dont le monde est *en lui-même*, indépendamment de nos représentations, schèmes linguistiques, conceptuels ou cognitifs.

Cette définition, comme on l'a maintenant assez dit, n'est pas axiologiquement innocente et commet une pétition de principe hautement discutable en faveur du *RM*. On pourrait donc proposer à son encontre une définition plus neutre, ou du moins, plus englobante, de la métaphysique :

> La métaphysique est le discours le plus général sur la réalité, qui vise à établir un inventaire de ce qui existe et à spécifier comment nous pouvons connaître ces entités ou réalités.

Cette caractérisation, si elle reste fort générale et ne paie pas de mine, nous semble avoir l'avantage de ne pas supposer comme réglés d'avance les débats sur la méthodologie de la métaphysique que nous avons évoqué tout au long de ce chapitre. Son atout, autrement dit, est de pouvoir inclure tout aussi bien dans son domaine le *RM* que d'autres approches divergentes. Elle pourrait également convenir tout aussi bien aux néo-aristotéliciens, néo-kantiens, néo-quiniens, qu'aux néo-carnapiens, soit à la totalité des « courants » prédominants de la métaphysique actuelle. La seule chose que cette caractérisation engage à reconnaître est que le dénominateur commun de toute enquête métaphysique consiste à traiter à la fois de ce qui existe et de ce que nous pouvons savoir au sujet de ce qui existe, ces questions se trouvant inextricablement liées. Le travail du métaphysicien, autrement dit, serait de produire une théorie maximalement générale de la réalité qui soit capable d'expliciter la relation cognitive que nous entretenons à cette dernière.

A suivre cette proposition, que nous puissions saisir les choses en elles-mêmes (*RM*) ou que nous soyons à l'inverse contraints d'en passer par l'examen de nos « représentations », du langage, ou de nos « schèmes conceptuels » (*ARM*) n'importe pas, dès lors du moins qu'il s'agit seulement de caractériser ce qu'est la métaphysique. Aucun parti ne devrait être pris d'emblée concernant question de savoir si nous pouvons dire *ce qui est*, ou si au contraire nous pouvons seulement examiner que *ce nous disons être.* De même, aucune considération concernant la méthodologie de la métaphysique, sa relation

aux sciences empiriques, sa sous-division en divers problèmes spécifiques, voire même sa possibilité ou sa valeur, ne doivent être intégrés dans sa définition. Toutes ces questions, en effet, figurent des débats internes au domaine qu'est la métaphysique, qui en ce sens s'avèrent largement indépendants ou postérieurs à la question de sa définition[156] .

C'est précisément cette vertu de neutralité que tente de refléter notre caractérisation. Tout ce qui importe, c'est que le métaphysicien prétende fournir une théorie systématique de la réalité et de son contenu, et que celle-ci soit accompagnée d'une explication de la manière dont il prétend obtenir ou justifier une telle connaissance[157]. Pour le répéter, l'avantage de notre proposition est qu'elle se ne se veut donc en rien *contraire* à ce que défendent les tenants du *RM* : tout ce qu'ils appellent « métaphysique » tombe aussi, de fait, sous l'extension de la présente définition. Pas plus n'interdit-elle de croire que telle ou telle compréhension de la métaphysique (qu'elle soit Réaliste ou non) serait *in fine* meilleure ou plus féconde que les autres. Simplement, nous voulons soutenir que la défense d'une forme particulière de métaphysique ne saurait être pris pour un acquis, mais doit constituer le terme dernier d'une démonstration. Si défendre que le *RM* est la meilleure manière possible de conduire un travail en métaphysique est une thèse acceptable, prétendre que la métaphysique ne peut être *que* Réaliste est une thèse qui est à la fois historiquement fausse et conceptuellement dogmatique. Notre définition entend justement éviter cet écueil, pouvant de ce fait mieux rendre compte de la diversité (historique et contemporaine) des travaux conduits sous le nom de « métaphysique ».

On pourrait certes vouloir répondre que cette caractérisation « agnostique » de la métaphysique ne l'est pas vraiment, au motif qu'elle inclut dans son *definiens* une composante qui serait essentiellement étrangère au travail du métaphysicien, savoir une insistance sur la question (que l'on pourrait appeler « épistémologique ») de la manière dont nous pourrions *connaître* ce qui est. A suivre cette objection, nous n'aurions plus ici une métaphysique *bona fide*, mais plutôt une métaphysique « coupée à l'eau », tenue pour essentiellement dépendante de l'épistémologie. Mais cette objection est parfaitement infondée. Personne ne pourrait affirmer que la métaphysique s'est historiquement constituée de manière indépendante d'une réflexion sur la *connaissance* métaphysique. Si l'insistance sur la finitude de l'entendement humain a, sans doute, eu partie liée avec le kantisme, la tradition métaphysique n'a pourtant eu de cesse d'interroger la possibilité d'une connaissance du suprasensible, des principes premiers, des fondements de l'être, soit autant de choses qui appellent manifestement à réviser ou à dépasser l'épistémologie la plus ordinaire. Il serait tout aussi erroné, par ailleurs, de croire que le *RM* implique de disjoindre radicalement le discours sur l'être de l'étude du langage ou de la connaissance. La raison en est, trivialement, que toute enquête sur la réalité et sa nature dernière doit

[156] Certains pourraient vouloir dire que les débats sur la méthodologie de la métaphysique (dont peut-être les discussions sur le *RM*) sont en fait *extérieurs* à la métaphysique, au sens où il appartient à la « métamétaphysique » de régler ces questions. Mais même ce cas, toutefois, notre conclusion resterait inchangée : une définition axiologiquement neutre de la métaphysique ne peut pas présupposer comme évident telle ou telle considération métamétaphysique particulière.

[157] Comme le suggère Tiercelin, la métaphysique peut se comprendre comme la tâche consistant à formuler un système de la connaissance : « Compléter, unifier, systématiser, rationaliser, intégrer dans une vision cohérente et complète du monde, voilà qui caractérise en propre la tâche de l'entreprise philosophique en sa dimension proprement métaphysique » (2011, 177).

nécessairement *en passer* par le langage ou l'esprit humain. Quel, en effet, le matériau premier du métaphysicien ? Il s'agit de certains énoncés, de certaines croyances, et de certaines observations, qui toutes forment ce qu'on appelle assez vaguement le « sens commun ». Il est donc avant tout question, en métaphysique, de ce que nous disons et pensons naturellement, qu'il s'agisse ou de non ensuite de prétendre réviser cette compréhension naïve du réel. Ce que nous voulons dire, donc, est que les tenants du *RM* doivent eux-mêmes nécessairement expliquer en quoi consiste la *relation* de l'être au langage, ou de l'être à la cognition, fût-ce pour prétendre que celle-ci n'implique aucun travestissement. Même si la relation de la pensée ou du discours à la réalité s'avérait être parfaitement transparente ou non problématique, le Réaliste doit expliquer comment notre connaissance peut correspondre à des états de choses indépendants de l'esprit, ou comment le langage peut référer à un monde qui le transcende par principe.

Tout ceci revient à dire qu'il ne saurait exister d'ontologie sans sous-bassement épistémologique. Nous proposons, de ce point de vue, de suivre ce que Peacocke appelle de « défi de l'intégration » [*integration challenge*] :

> L'idée même de connaître ce que c'est pour un contenu donné d'être vrai lie ensemble le métaphysique et l'épistémologique. Quand on échoue à réaliser l'intégration, dans un domaine donné, de notre métaphysique avec notre épistémologie, cela fait de façon caractéristique apparaître comme manifestement défectueuse les explications de ce qu'est c'est pour un contenu concernant ce domaine que d'être vrai. Comprendre la connaissance de ce que c'est pour une chose donnée que d'être le cas, ce serait disposer d'une clé, non seulement pour l'épistémologie et la métaphysique de ce domaine, mais pour l'élucidation de notre nature elle-même comme penseurs rationnels. Comprendre notre appréhension de la vérité est une partie essentielle de la compréhension que nous avons de nous-mêmes (1999,1-2, cité par Tiercelin, 2011, 15).

Ce que nous voulons retenir de l'analyse de Peacocke est l'idée que tout discours sur « ce qui est » doit être soutenu par une explication plausible de la façon dont cette connaissance peut-être atteinte (et éventuellement, avec quelles limites). Ce que les énoncés métaphysiques affirment au sujet du monde doit être complété par une justification de ces énoncés[158]. Toute enquête métaphysique, de ce fait, implique d'expliciter comment nos discours peuvent accrocher ou saisir, avec plus ou moins de réussite, la réalité. Prendre le défi de l'intégration au sérieux, autrement dit, consiste à admettre qu'il faut systématiquement examiner non seulement ce qu'impliquerait la vérité de certains énoncés métaphysiques (ce qu'ils assertent au sujet du monde, le type d'entités envers lesquels ils s'engagent, etc.), mais aussi la façon dont nous pourrions garantir la connaissance qu'ils prétendent fournir. Le *RM* comme l'*ARM*, du moins s'ils se veulent cohérents, devront donc fournir une théorie de la référence, de la vérité, et de la connaissance qui s'accorde à leur métaphysique.

Comme y insiste Peacocke, il est important de noter que l'attention portée à ce « défi »

---

[158] Pour le dire encore autrement, « le défi de l'intégration requiert de traiter le problème consistant à fournir une métaphysique crédible pour tout domaine de la pensée et de le joindre, d'une manière appropriée, à une épistémologie crédible. La marque d'une réconciliation réussie d'une catégorie métaphysique avec l'épistémologie qui convient est qu'elle prend la forme d'une explication : d'abord, de la façon dont nous pouvons connaître certaines des vérités du domaine en question, et ensuite, de la façon dont nos croyances s'accrochent aux faits du domaine en question de sorte à pouvoir être tenues pour des instances de connaissance » (Jones, in Kim, Sosa & Rozenkrantz, 2009, 470).

ne suppose en rien d'adhérer à une compréhension particulière de la métaphysique (ni de l'épistémologie d'ailleurs). Preuve en est, par exemple, que Claudine Tiercelin reprend explicitement à son compte le défi de l'intégration, tout en défendant par ailleurs une métaphysique scientifique réaliste et opposée à toute forme d'*ARM* (2011, 15). Un penseur d'inclination toute différente comme J. Benoist a lui aussi insisté sur l'importance qu'il y à d'unir l'ontologie et l'épistémologie, défendant pour sa part que « le seul réalisme conséquent » est « celui qui part de l'insertion effective des agents pensants dans le réel, et y revient en définitive, en explorant les modalités variées selon lesquelles ceux-ci exercent une prise normative sur ce réel » (2014, 11).

L'importance décisive du défi de l'intégration, en fait, ne sera une surprise que pour ceux qui auraient oublié que la métaphysique, depuis Aristote au moins, consiste non seulement en une étude de l'être et des types d'être, mais doit aussi nécessairement prendre en compte la *relation* de l'être au langage ou à la cognition. Dire ceci ne revient pas à donner raison à l'*ARM* pour qui le terme le plus important de cette relation est l'instance subjective, ou à s'opposer aux prétentions du *RM*, qui considère que l'être ou le réel prime sur le sujet connaissant. C'est plutôt faire remarquer que, quelle que soit la façon dont on proposera ultimement de penser le monde, nous ne pouvons le faire que d'après les outils qui sont les nôtres, soit dans la rencontre cognitive que nous avons à la réalité. Si l'*ARM* insistera sur le fait que rien ne peut être conçu sinon cette relation ou « corrélation », il pourrait bien, à l'analyse, que nous découvrions que l'être dépasse toujours, d'une façon ou d'une autre, ce que les êtres humains peuvent en dire ou en penser. Mais ce résultat, loin d'être une négation de la relation dont nous parlons, serait encore la marque que celle-ci révèle quelque chose qui l'excède ou la déborde. Rappeler que l'on ne saurait absolument disjoindre le monde de ce que nous en disons n'équivaut donc pas à donner tort au *RM*. Tout comme il n'y a pas de relation sans *relata*, il n'y a pas de *relata* sans relation.

L'erreur des Réalistes, bien souvent, consiste à supposer que la transcendance qu'ils attribuent au monde autoriserait à croire que celui-ci pourrait être pensé « hors sol », hors tout discours ou tout opération de conceptualisation. Mais cette exigence est impossible en son principe. Le *RM* comporte en fait dans son logiciel même la référence à une instance subjective qui dit et conçoit le réel. Il ne pourrait, en effet, y avoir de sens à parler de *correspondance* s'il n'y avait pas nos discours d'un côté, et le monde de l'autre. Pas plus la thèse de l'*indépendance* foncière du monde, du moins lorsqu'elle est formulée à l'aide de la notion d' « extériorité », n'a-t-elle de sens sans la position antérieure d'un sujet qui prend acte de cette indépendance (une chose est nécessairement extérieure *à* quelque chose d'autre). Comme le note Stroud, il serait en fait parfaitement insensé de faire comme si que le monde que nous habitons pouvait être saisi comme s'il n'était pas un monde, justement, que *nous* habitons :

> Une conception d'un monde « indépendant » qui serait si austère qu'elle ne mentionnerait pas le rôle de la perception, de la croyance, ou de l'action humaine ne serait pas une conception adéquate du monde où nous vivons. Ce n'est certainement pas une conception que quiconque pourrait former si le monde était tel que cette conception le décrit. Elle ne laisse en effet aucune place au fait que nous puissions avoir les pensées et croyances que nous avons de fait –ces pensées et croyances, justement, dont nous avons besoin afin de pouvoir entreprendre une réflexion métaphysique à leur sujet (2011, 153).

C'est au même genre de conclusion qu'aboutit Isabelle Thomas-Fogiel, à la fin de son enquête sur le problème du Réalisme dans la philosophie contemporaine :

> L'ontologie est l'élucidation de la relation entre les choses, soit ; mais cette élucidation impose de considérer la relation des choses à l'instance qui la dit (2015, 371)

> L'ontologie ne signifie pas forcément atteindre une substance ou un être autonome en soi et hors relation ; elle ne signifie pas non plus déterminer l'ensemble du monde à partir du principe de causalité qui serait le seul habilité à dire le 'réel' [...] L'alternative n'est pas : soit y revenir soit ne plus faire d'ontologie ni de métaphysique [...] Rien n'interdit à une ontologie d'être l'étude des choses comme relations » (2015, 417).

De telles conclusions, nous semble-t-il, permettent de se prémunir contre les fausses évidences du consensus Réaliste actuel, tout en rappelant l'importance centrale du défi de l'intégration. Prendre au sérieux ce défi, c'est rappeler que la métaphysique a toujours eu pour vocation de déterminer quelle pouvait être la relation du langage ou de la pensée à la réalité. C'est aussi dire qu'il n'est pas de métaphysique qui pourrait se dispenser d'interroger ses propres conditions de possibilité, ou statuer sur la nature de la connaissance qu'elle produit. Ce n'est que dans ce cadre, ou d'après ce fonds commun, que le *RM* et l'*ARM* peuvent faire sens, et se déployer comme des thèses radicalement antagonistes. En prônant la nécessité d'un « agnosticisme » métaphysique, nous entendons rappeler que, si l'épistémologie et l'ontologie ne peuvent sans doute pas se confondre, il semble tout impensable de vouloir au contraire les disjoindre entièrement.

**

Ce chapitre avait une intention essentiellement propédeutique. Il s'agissait de clarifier de quoi il en retournera lorsque nous parlerons de « métaphysique » dans la suite de ce travail, mais aussi de répondre d'emblée aux objections les plus fondamentales qui pourraient être formulées à l'encontre de notre lecture de l'œuvre de Nelson Goodman. Ce que nous avons défendu peut se résumer comme suit.

Tout d'abord, il a été vérifié, suivant (Th1) que la métaphysique a pu être comprise de plusieurs manières dans l'histoire de la philosophie. S'il existe bien, de fait, une chose telle que la « tradition métaphysique », nous avons défendu qu'il serait pourtant illusoire de tenir cette dernière pour une unité conceptuelle immuable ou parfaitement unifiée. Prendre en compte cette complexité historique et conceptuelle permet d'emblée de tempérer les préventions qu'il y aurait à considérer l'œuvre de Goodman dans son rapport à la métaphysique traditionnelle. La thèse (Th2) a ensuite permis de démontrer, plus fortement encore, qu'il existe une pluralité irréductible de projets métaphysiques concurrents dans la littérature actuelle. Ce résultat a pour intérêt premier de fournir un certain référentiel théorique qui permettra d'évaluer plus précisément la nature des analyses goodmaniennes ou leur situation par rapport aux débats contemporains. Mais cette thèse permet surtout de comprendre pourquoi Goodman pourra tout à la fois rejeter un certain type de métaphysique (sa conception aristotélicienne) pour en défendre un autre, qui semble d'ailleurs concilier plusieurs intuitions des autres « courants » que nous avons pu identifier. La thèse (Th3), enfin, a permis de défaire cette forme de consensus généralisé chez les métaphysiciens contemporains, qui défendent qu'il n'est de métaphysique que dans le cadre étroit du *RM*. Défendre une lecture plus agnostique à l'encontre de ce présupposé permet de bloquer net l'objection selon laquelle

Goodman, puisqu'il n'a eu de cesse de s'en prendre au *RM,* devrait rejeter toute métaphysique pour cette raison seule.

Prises en leur conjonction, ces diverses assertions « méta-métaphysiques » posent les fondements de nos analyses ultérieures. Si l'on admet que la métaphysique se dit en plusieurs sens et qu'elle ne présuppose pas le *RM*, interroger sa relation à l'œuvre goodmanienne ne saurait plus figurer une question purement verbale, mais devient au contraire un problème exégétique et philosophique de la plus haute importance.

Chapitre 2- La construction logique des mondes.

« Le constructionnalisme de Goodman le conduit droit vers le domaine de considérations métaphysiques » (Seibt, 1997, 325)

Présentation du chapitre.

Nelson Goodman entama ses études à Harvard dans les années 1920. Après l'obtention de son *Bachelor in Science* en 1928, il prépara une thèse de doctorat sous la direction du célèbre philosophe pragmatiste Clarence Irving Lewis, tout en menant parallèlement des activités de galeriste et de collectionneur d'art[159]. Le travail qui en résulta, intitulé *A Study of Qualities* (désormais SQ), fut soutenu en 1940 mais publié seulement en 1990. Cette thèse est le matériau du premier ouvrage que Goodman publia en propre, *The Structure of Appearance* (désormais SA), paru en 1951 et récemment traduit en français (2004). Si SA est une version assez largement modifiée de SQ, les deux ouvrages ont bien la même intention : il s'agit de produire tant un commentaire qu'un prolongement critique du projet mené par Rudolf Carnap dans *Der Logische Aufbau Der Welt* (1928), à savoir celui d'une « construction logique du monde ». C'est à cette entreprise philosophique, et donc aux premiers travaux goodmaniens, que nous consacrerons ce chapitre.

La première philosophie « constructionnaliste » de Goodman a connu un écho philosophique important autour des années 1950-1970[160], mais force est de reconnaître qu'elle est aujourd'hui relativement tombée dans l'oubli. Il faut dire que SQ et SA sont d'une technicité parfois rebutante, qui explique que l'on a pu leur préférer l'œuvre ultérieure du philosophe américain, jugée plus accessible. Sans doute une raison plus décisive de cette mauvaise fortune réside-t-elle dans le soupçon, jeté sur les « dogmes » de l'empirisme par Quine, qui visait notamment le « réductionnisme » phénoménaliste de l'*Aufbau* et qui, par extension, s'est transposé à Goodman. Il est en effet fréquent aujourd'hui de tenir ce programme phénoménaliste pour un échec[161], ce qui semble d'emblée vider SQ et SA de leur intérêt. Enfin, comme le remarque Jacques Morizot (1992, 21) avec justesse, notre époque n'a guère plus la passion des systèmes. Le ton est désormais plutôt aux analyses qui mettent en avant le caractère fragmentaire, transitoire et relatif de la connaissance, ce qui est au fond la conséquence naturelle du ressassement des thèmes de la raison « située » dans le

[159] Voir Scholz (2009) pour une présentation du début de carrière de Nelson Goodman et du contexte qui régnait alors à Harvard.

[160] W.V.O. Quine, R. Carnap, G. Bergmann, G. Hellman, M. Dummett, David Lewis, parmi d'autres, ont consacré des discussions à SA. Rappelons enfin que, puisque SQ n'a pas été publié avant 1990, la discussion de la première philosophie de Goodman s'est cantonnée à SA- bien que SQ ait circulé dans le cadre de correspondances privées.

[161] Putnam résume bien la position consensuelle, sinon convenue, sur le sujet : « le phénoménalisme fut mis à mal sur deux points. D'abord, la thèse selon laquelle les énoncés sur les objets matériels sont traduisibles par des énoncés sur des sensations réelles ou possibles semble être factuellement fausse [...] Ensuite, les sensations sont nécessairement des objets privés [...] On sera [donc] confronté à des problèmes épistémologiques » (1984, 202). C'est ici la critique de Quine (1951, 1969) qui est reconduite.

monde, limitée dans son pouvoir et ses prétentions épistémiques. Le projet d'une réduction intégrale de l'expérience phénoménale à une base logique minimale, telle que la propose Goodman dans ses premiers textes, a donc l'apparence de ces projets grandiloquents en lesquels l'on ne croit guère plus –l'ironie étant, comme nous le verrons, que pour Goodman la systématisation se construit précisément *contre* tout absolutisme et comporte une sérieuse dose de « relativisme » bien compris.

Quoiqu'il en soit des aléas cette réception, indissociable de l'évolution ultérieure de la philosophie analytique, nous essaierons de présenter l'originalité de la première philosophie goodmanienne et d'en proposer un commentaire extensif, ce qui, à notre connaissance, est chose rare en langue française. Nous voudrions, plus précisément, défendre les thèses suivantes :

(Th_1) Le constructionnalisme n'est pas en son essence un projet antimétaphysique.

(Th_2) Le constructionnalisme goodmanien peut se comprendre comme la reformulation d'un certain nombre de problèmes métaphysiques classiques, plutôt que leur destruction ou « dépassement ».

(Th_3) SQ et SA développent des thèses métaphysiques positives sur la nature des objets matériels, les propriétés, les universaux, les entités abstraites, la réalité du temps.

(Th_4) Il existe une continuité thématique incontestable entre la première philosophie de Goodman et la métaphysique analytique contemporaine.

Tandis qu'il suffit de consulter la littérature métaphysique contemporaine pour s'assurer de la vérité de (Th_4), comme on proposera de le montrer ; et que (Th_3) est affirmée plus ou moins clairement par certains commentateurs (G. Bergmann, D. Shottenkirk, M. Gosselin, J. Vuillemin, R. Pouivet, J. Seibt), les thèses (Th_2) et (Th1) ont rarement été soutenues comme telles. En effet, la tentation a souvent été grande de lire Goodman *via* Carnap, voire de confondre leurs deux projets, le constructionnalisme goodmanien devant alors être associé à la croisade antimétaphysique du positivisme logique. De ce point de vue, (Th_1) est fréquemment niée dans la critique. Naturellement, une telle lecture empêche de prendre la pleine mesure de (Th_3) et *a fortiori* celle de (Th_4).

Nous tenterons de démontrer qu'il est une erreur de lire Goodman comme un simple épigone du positivisme logique et d'associer, en conséquence, ses premiers travaux au projet d'un « dépassement » de la métaphysique tel que les membres du Cercle de Vienne pouvaient l'appeler de leurs vœux. Il nous semble tout simplement faux de dire, comme le fait par exemple Carnap, que Goodman est un « empiriste antimétaphysicien » (1963, 65), sauf à s'en tenir à une définition étriquée, *ad hoc*, et pour tout dire un peu fantoche de la métaphysique, comme on y reviendra. Une telle lecture, qui aurait déjà pour conséquence fâcheuse d'isoler SQ et SA comme des moments sans suite de l'œuvre du philosophe américain, se méprend surtout fondamentalement sur l'intention qui est la sienne dans ses premiers ouvrages. Ce dernier ne cherche pas à *dissoudre* les problèmes classiques de la métaphysique. Il s'agit bien plutôt de les *résoudre*. Il n'est pas question pour Goodman de *déconstruire* les interrogations philosophiques traditionnelles, sinon peut-être la prétention ou le rêve d'un fondement absolu et dernier de la connaissance, mais bien plutôt de

construire, par des procédures logiques rigoureuses, un système logique de l'expérience qui sera tout autant une ontologie du monde sensible. Nous voulons montrer à cet égard que la première philosophie goodmanienne doit beaucoup à Quine, au-delà de l'influence de Carnap, certes bien réelle, mais sur laquelle on s'est souvent trop focalisé. Lire Goodman comme un métaphysicien, croyons-nous, revient précisément à rappeler ces différents points.

Ce premier chapitre sera articulé en deux moments. Il nous faudra tout d'abord présenter en son détail le projet d'une construction logique de la réalité, tel qu'il s'est présenté chez Russell et Carnap. Cela permettra déjà d'examiner en quel sens le constructionnalisme entretient une parenté avec la métaphysique traditionnelle, mais aussi en quoi il entend s'en affranchir. Nous pourrons ensuite montrer en détail comment se déploie une métaphysique technique et originale dans SQ et SA et indiquerons, tant que nous le pourrons, combien Goodman a anticipé bien des débats la métaphysique analytique la plus récente.

2.1- Constructionnalisme et métaphysique chez B. Russell et R. Carnap.

2.1.1- Remarques générales.

Qu'est-ce que le « constructionnalisme » ? Si le terme a été forgé par Goodman lui-même (au demeurant pour éviter de se voir attribuer l'étiquette de « positiviste logique »[162]), il peut s'appliquer à rebours à ces entreprises qui ont voulu « montrer comment, ou prouver que, des entités importantes et variées, des concepts, des mondes, ou quoique ce soit d'autre peuvent être construits à partir de matériaux différents » (Hacking 1999, 73). Ainsi compris, le constructionnalisme trouve son origine lointaine dans la tradition empiriste aussi bien classique (Hume, Locke, Condillac, Berkeley) que moderne (Mach), qui entendait montrer comment la connaissance ou les « idées » même les plus abstraites pouvaient être conçues comme des complexes d'impressions sensibles, c'est-à-dire des réalités ultimement dérivées de l'expérience. C'est toutefois avec les progrès cruciaux des mathématiques et de la logique formelle au XXème siècle que ce projet prit, chez Russell, Carnap, puis Goodman toute sa mesure technique[163]. Il s'agissait en effet désormais d'examiner comment certaines notions, et même certaines entités, pouvaient être définies –*construites*– formellement à l'aide de logique du premier ordre et d'un petit nombre de termes primitifs, dans le but de former un système axiomatique de la connaissance.

Il convient d'emblée de noter que le constructionnalisme, en dépit d'un flou lexical avéré, ne rejoint pas exactement le « constructivisme » (parfois appelé « constructionnisme ») qui a eu et a encore son heure de gloire dans les sciences humaines et une certaine philosophie (voir Hacking, 2001). Pour le dire vite, le constructivisme désigne des analyses variées qui n'ont souvent de commun que le *motto* de la « construction sociale ». Le schème argumentatif, souvent à visée polémique, est toujours le même : il s'agit de montrer que tel

[162] « Il y a une tendance prévalente à supposer que quiconque applique la logique en philosophie partage toutes les croyances attribuées à ceux que l'on connaît sous le noms de 'positivistes logiques'. Conséquemment, je préfère le label moins pittoresque de 'constructionnaliste' » (SQ, Préface).

[163] Comme le suggère Gustav Bergmann (1967, 48), on pourrait aussi tenir le premier Wittgenstein (celui du *Tractacus*) comme un constructionnaliste. Nous laisserons toutefois de côté, pour des raisons de place, cette suggestion intéressante.

ou tel phénomène (le genre, les pratiques culturelles, l'identité personnelle, etc.) est une institution sociale ou culturelle, éventuellement idéologique, plutôt que la réalité naturelle ou inévitable qu'il semblait être. Le projet constructionnaliste dont nous traiterons ici ne saurait être apparenté à ce genre de positions, puisqu'encore une fois son propos est de montrer comment certaines notions peuvent être *logiquement* définies à partir d'autres notions plus fondamentales et ordonnées de façon axiomatique[164]. Nous retiendrons en tout cas ici l'appellation de « constructionnalisme », puisque c'est celle de Goodman, étant entendu que certains commentateurs parlent indifféremment du « constructionnisme » voire du « constructivisme » goodmanien.

Cette précision lexicale faite, disons que le constructionnalisme, d'une manière très générale et de Russell à Goodman, possède trois caractéristiques fondamentales.

(1) Tout d'abord, le constructionnalisme est un programme *réductionniste*, au sens où il propose d'établir des règles de traduction ou de paraphrase logique permettant de corréler des énoncés auparavant jugés distincts ou non-équivalents. De façon très large, on peut dire qu'une théorie T peut être réduite à une théorie S si et seulement s'il est possible de paraphraser *salva veritate* tous les énoncés de T en des énoncés de S, c'est-à-dire en n'utilisant que le vocabulaire conceptuel ou les théorèmes de S (Oppenheim & Putnam, 1958). De même, une entité *x* sera réduite à une entité *y* si et seulement l'on peut montrer que tous les énoncés référant à *x* peuvent être remplacés par des énoncés qui ne réfèrent qu'à *y* et qui conservent la même valeur de vérité (comme par exemple tout discours sur les fractions peut être réduit au discours sur les entiers). Le réductionniste affirme donc qu'une règle de traduction permet d'*analyser* T en termes de S (ou *x* en termes de *y*), ce qui implique l'idée converse que l'on peut *construire* ou *dériver* S à partir de T (ou *y* de *x*) en usant de cette même règle. Si une telle réduction est menée à bien, la théorie ou l'objet réduits sont prouvés logiquement équivalents à la théorie ou à l'objet « réduisants ». Ils peuvent alors être caractérisés comme étant des « constructions logiques ». S'il existe bien des variantes de ce programme, l'idéal réductionniste consiste à établir une chaîne de constructions logiques qui progresse par « niveaux », c'est-à-dire, en cherchant à ces que les concepts ou objets réduisants soient eux-mêmes à leur tour réduits. Comme on peut déjà le voir, l'idée de construction logique n'est pas sans implications (ontologiques) sur *l'existence* des entités dont il est question : reconnaître que telle entité *x* est une construction logique, c'est affirmer que ce que l'on tenait pour une réalité en propre n'est de fait rien d'autre, ou rien de plus, qu'un composé d'autres choses plus fondamentales (comme la chaleur n'est rien de plus qu'une somme de mouvements moléculaires)[165]. En ce sens, la réduction nous délivre

[164] Ainsi le constructionnalisme de Russell, Carnap et Goodman est-il plus proche (voire directement inspiré, dans le cas de Russell), du « constructivisme » de la philosophie des mathématiques, qu'elle soit logiciste ou intuitionniste (voir Bridges & Palmgren,"Constructive Mathematics", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

[165] Hacking explicite ainsi le raisonnement : « Soit T un terme qui, grammaticalement, est utilisé pour se référer à X, une chose individuelle ou des choses d'une certaine classe. On montre que T est le nom d'une construction logique quand les phrases dans lesquelles T apparaît sont, de manière systématique, logiquement équivalentes aux phrases dans lesquelles T n'apparaît pas, et qu'aucune référence n'est faite à X. Aussi, bien que des énoncés utilisant T semblent se référer à X, et donc impliquer ou présupposer l'existence de X, l'analyse logique évite l'implication » (2001, 66).

d'avoir à nous engager quant à l'existence réelle des entités réduites ou construites. Comme le dit bien Quine à cet égard, définir (logiquement) revient en fait à *éliminer*. Retenons donc déjà que le réductionnisme implique une volonté de parcimonie ontologique, qui dès Russell sera le mot d'ordre du programme constructionnaliste : « chaque fois qu'il est possible, on doit remplacer les constructions logiques aux entités inférées » (1914).

(2) Remarquons ensuite que le constructionnalisme a historiquement pris la forme du *phénoménalisme*[166]. Si ce terme n'est guère plus usité aujourd'hui, il désigne la thèse, ici encore de facture empiriste, selon laquelle la réalité physique doit être définie en termes d'apparences phénoménales. Autrement dit, le phénoménaliste défend que ce qui prime d'un point de vue épistémique et ontologique n'est pas l'objet dans sa réalité physique mais plutôt un ensemble d'impressions sensibles. L'objet physique devrait donc être conçu comme une *fonction* (ou construction à partir) de ces dernières, une « possibilité permanente de sensation » (Mill), de même que l'intégralité des concepts scientifiques devrait, en droit, être réductible à des termes qui ne réfèrent qu'à l'expérience phénoménale. Comme le dit encore Goodman, le phénoménaliste défend que « ce qui ne peut être expliqué en termes de phénomènes est inconnaissable » (1966, 137). Les textes de Russell, Carnap et Goodman que nous étudierons ici sont tous des exemples, peut-être parmi les plus fameux, de ce programme philosophique aujourd'hui relativement désuet. Retenons en tout cas que le constructionnalisme, du moins pour ces auteurs, se comprend comme la tentative « de définir tous les concepts en termes de classes ou de relations de segments observables de l'expérience » (Goodman, SQ 42).

(3) Disons enfin, avec Quine (2008, 88-89), que le constructionnalisme semble avoir eu deux motivations ou intentions principales. Il s'origine d'abord clairement dans la volonté, particulièrement nette chez Russell, de fournir une « preuve sensorielle de la science », c'est-à-dire d'établir l'existence de liens systématiques entre le système des concepts scientifiques et l'expérience phénoménale. Il s'agissait donc tout d'abord d'atténuer la discrépance, évidente depuis la Révolution Scientifique, entre « l'image scientifique » et « l'image manifeste » du monde (Sellars) ou, pour le dire autrement, entre le « monde de la physique » et « monde la perception » (Russell). Mais au-delà de cette volonté d'unification, il est clair que l'objectif était également de « rendre tout discours cognitif aussi clair que les termes d'observation et que la logique », c'est-à-dire d'incarner l'idéal analytique de clarification des problèmes philosophiques, qui est évident tant chez Russell et Carnap que Goodman.

Ces précisions faites, comment comprendre le constructionnalisme de Goodman et de ses prédécesseurs dans son rapport à la métaphysique ? Celui-ci n'est-il qu'un programme méthodologique sans conséquence ontologique, ou peut-on au contraire en extraire une théorie positive quant à l'ameublement ultime du monde, de ce qui est ? Le constructionnalisme a-t-il un import métaphysique ou en figure-t-il au contraire l'élimination pure et simple ? Voici la question à laquelle ce chapitre tentera de répondre. Nous nous arrêterons d'abord sur les projets de Russell et de Carnap, qui sont tout à fait

[166] Au point d'ailleurs que Quine identifia fameusement le réductionnisme à la thèse selon laquelle « chaque énoncé doué de signification équivaut à une construction logique à partir de termes qui renvoient à l'expérience immédiate » (2008, 50). Aujourd'hui, le réductionnisme aurait à l'inverse plutôt tendance à désigner le *physicalisme*, la thèse qui tient que toute réalité est physique.

essentiels pour comprendre pleinement les premiers travaux de Goodman, que nous étudierons par la suite.

2.1.2. Russell et la construction logique de l'expérience.

Le projet d'une construction logique de l'expérience est formulé dans toute sa clarté chez le Russell des années 1910. L'idée de « construction logique » trouve de fait sa pleine expression dans la tentative des *Principia Mathematica* (1910-1913), où est poursuivi le projet logiciste de déduire l'intégralité de l'arithmétique à partir de la « nouvelle » logique initiée par Frege. Russell et Whitehead entendaient montrer, comme on sait, que les entités mathématiques (nombres, ensembles, etc.) dont le statut ontologique est pour le moins obscur et disputé, pouvaient être définies, « construites » à partir d'un ensemble minimal de notions et d'opérations purement logiques. En ce sens, l'objectif avoué des *Principia* était notamment de débarrasser les mathématiques et la métaphysique d'un certain nombre de discussions stériles et d'une myriade d'*entia non grata*.

La fécondité de ce projet, et d'autres raisons comme l'influence de Wittgenstein ou encore les difficultés du réalisme « indirect » défendu dans les *Problems of Philosophy* (1912), ont conduit Russell à envisager par la suite l'application de l'idée de construction à un plus large domaine, à savoir les concepts scientifiques fondamentaux et plus largement le « monde extérieur ». La première de ces tentatives a lieu dans *Our Knowledge of the External World* (*OKEW*) en 1914 (trad. fr. 2002) puis se voit prolongée dans « The relation of sense-data to physics » (*RSP*) en 1917 (trad. fr. 2004) Le problème que Russell va affronter dans ces deux textes est double. D'une part, il s'agit de penser le rapport entre ce qu'il appelle « le monde de la perception » et « le monde de la physique », dont l'apparente hétérogénéité menace la cohésion de la théorie de la connaissance. De l'autre, il s'agit de revenir sur la plus traditionnelle distinction entre l'apparence et la réalité et les problèmes épistémologiques qui lui sont corrélés. Puisque les apparences d'un même objet varient selon les observateurs et les conditions d'observation, comment discerner les propriétés qui sont inhérentes à l'objet de celles qui sont seulement le fait de la perception d'un sujet ? Surtout, comment caractériser cette chose « réelle », supposée se tenir derrière les apparences (ce que Russell appelait encore en 1912 la « matière ») ? De fait, toutes ces questions se recoupent en ce qu'il s'agit pour Russell d'évaluer l'hypothèse d'une réalité fondamentale (physique ou métaphysique) qui rendrait compte des phénomènes, cette « chose en soi du philosophe » ou « matière du physicien ».

Les matériaux premiers de l'enquête russellienne sont les *sense-data*, à savoir les choses dont nous sommes directement conscients dans la perception et que nous connaissons immédiatement, par « accointance », comme le contenu d'une sensation de bleu ou de chaleur[167]. Ce point de départ se justifie à la fois parce que les *sense-data* ont, selon Russell, une priorité psychologique par rapport aux objets de la physique, mais aussi pour cette raison que toute réalité physique doit pouvoir être observable, et donc, en droit, réductible à des qualités sensibles. Pour Russell, chaque individu est en outre doté de croyances qui ne

[167] Nous laisserons de côté ici le fait que les *sense-data* ont un statut ambigu, dû au fait que Russell les considère, à la différence de l'acte subjectif de sentir, comme des *contenus* de sensations qui sont des réalités non mentales et extérieures à l'esprit, voire « physiques » (1917, 141). Nous renvoyons à l'article de Gandon (2009) sur la question.

sont pas directement le fait des *sense-data* mais qui sont plutôt connues par inférence ou par « description ». La vie épistémique de chacun serait donc partagée entre ces connaissances immédiates, ancrées dans la perception, et ces croyances abstraites et dérivées comme celles de la science. En 1914, le philosophe britannique présentait la chose à l'aide de la distinction suivante :

> J'entends par données « solides » celles qui résistent à l'influence dissolvante de la réflexion critique, et par données « floues » celles qui, à la même opération, deviennent plus ou moins douteuse pour notre esprit. Les données les plus solides des données solides sont de deux sortes : les faits sensibles particuliers, et les vérités générales de la logique […] Ces données me paraissent tout à fait certaines (*OKEW*, 101-102).

Aux données solides, correspondent la certitude phénoménale du vécu individuel ainsi que l'indubitable évidence intellectuelle des vérités logiques ou encore de la mémoire la plus récente. Les données floues, quant à elles, désignent des croyances dérivées ou connues par inférence, comme celles de la science, qui ne sont pas données directement dans l'expérience mais que nous tenons pourtant pour des descriptions vraies de la réalité. Le malheur, dit Russell, est que les données floues, qui sont en grand nombre, peuvent toujours être sujettes au doute sceptique. Ainsi en est-il de la croyance en l'existence de la matière ou des autres esprits, ou plus largement de tous les concepts scientifiques qui ne sont pas, à l'évidence, donnés dans l'empirie. Russell peut alors formuler toute sa problématique constructionnaliste de la manière suivante: « peut-on déduire de l'existence de nos données solides quoique ce soit d'autre que l'existence de ces données? » (*ibid*., 115).

Le problème de Russell va donc consister à examiner quelle peut être la signification et le contenu de concepts abstraits comme ceux de la science, étant entendu que ceux-ci ne sauraient être formés dans la relation épistémique d'accointance empirique. Pour résoudre cette difficulté, le philosophe britannique va proposer de montrer comment les concepts fondamentaux de « chose », « d'espace » et d' « instant », qui ne sont pas donnés dans le vécu phénoménal immédiat, peuvent être logiquement *construits* à partir de la seule base des *sense-data.*

(1) Considérons avant tout le concept de « chose ». Le sens commun suppose qu'il est évident que les objets matériels persistent telles qu'ils sont indépendamment de l'observateur ou même du fait d'être perçus. Quand je ferme les yeux ou quitte la pièce, je crois que la table continue d'exister, bien que je cesse de la voir. De même, si un objet change progressivement d'aspect lorsque je me déplace autour de lui, ce n'est qu'en raison de la variation de *mon* point de vue sur cet objet et non le fait d'un changement dans l'objet lui-même. La chose « réelle », indépendante de l'esprit ou de la perception, subsisterait donc par-delà ses multiples apparences sensibles. Une première possibilité, pour penser le rapport de la perception individuelle à la réalité, serait alors de défendre la thèse suivante :

> Réalisme direct [*RD*] : les objets de la perception immédiate *sont* les objets physiques indépendants de l'esprit.

RD, qui semble être la vue la plus proche du sens commun, affirme que la corrélation entre réalité physique et expérience perceptuelle n'a pas besoin d'être justifiée. Nous percevrions directement les choses « réelles », telles qu'elles sont en elles-mêmes. Russell va cependant dédier un certain nombre de pages dans *OKEW*, comme il l'avait déjà fait

auparavant[168], à montrer que *RD* est une doctrine métaphysique qui n'a rien d'une évidence[169]. Il serait déjà difficile, pour un tenant du *RD*, d'expliquer les cas d'illusion ou de perception tronquée (puisqu'alors, on perçoit une apparence qui n'est *pas* la chose réelle) ou même plus simplement de rendre compte du fait que les apparences d'un même objet varient selon les observateurs et les conditions d'observation, ce qui suggère en effet que l'apparence d'une chose a moins a voir avec la chose même qu'avec le milieu intermédiaire ou le sujet percevant. Ensuite, note Russell, la possibilité de concevoir une chose subsistant indépendamment de toute perception, qui est impliquée par *RD*, a un parfum de contradiction. Comme Berkeley n'a eu de cesse d'y insister, vouloir concevoir une telle chose inaperçue implique toujours de fait de se représenter quelque chose ou d'imaginer tacitement un sujet percevant qui pourrait contempler cette chose, ce qui entraîne une contradiction[170].

Prenant acte de ces difficultés, parmi d'autres, on pourrait alors vouloir admettre que nous n'avons jamais accès à cette chose « en soi », mais seulement à nos percepts. Faudrait-il alors admettre la vérité de l'idéalisme, pour qui toute réalité est nécessairement mentale? Une autre option, pour Russell, est envisageable :

> Réalisme indirect [*RI*]: les objets de la perception immédiate sont des entités dépendantes de l'esprit dont la présence est *causée* par des objets indépendants de l'esprit.

RI correspond à la thèse, d'inspiration humienne, que Russell avait lui-même défendue jusqu'en 1912. L'idée est que, même en admettant que nous n'avons jamais accès qu'à nos propres « représentations » (*sense-data*, perceptions, etc.), nous pouvons néanmoins *inférer* l'existence d'une réalité physique qui serait la cause de ces représentations et qui se tiendrait au-delà d'elles (Russell 1912, ch.2). En d'autres termes, il faudrait dire qu'il existe un intermédiaire ou une interface entre la chose « réelle » et la perception que nous avons. Tandis que nous avons une perception directe des *sense-data*, nous ne connaissons alors qu'*indirectement* (ou par inférence) les objets physiques qui produisent ces dernières.

RI évite certaines des difficultés rencontrées par *RD* et peut notamment fort bien rendre compte des problèmes épistémologiques classiques comme ceux de l'illusion ou du rêve (puisque l'on peut concevoir qu'il y ait de *sense-data* qui ne correspondent à aucun objet physique). Cela dit, *RI* rencontre plusieurs problèmes, qui pousseront Russel à l'abandonner. Pour le dire vite, la supposée connexion causale entre les *sense-data* et chose physique ne peut être observée ou vérifiée puisque, comme on l'a dit, *RI* reconnaît que n'avons accès qu'à nos représentations et non pas à la réalité physique elle-même. Puisque l'un des *relata* de la liaison causale est inconnaissable, la thèse semble alors, au

---

168 Voir Russell (1911, 413), Russell (1912).

169 « On devrait le noter, cette croyance du sens commun est une audacieuse théorie métaphysique. Les objets ne sont pas continuellement présents à la sensation, et l'on a le droit de douter s'ils sont là lorsqu'ils ne sont ni vus, ni sentis » (*OKEW*, 134).

170 Par exemple : « De même que je ne peux voir ou toucher un objet sans une sensation actuelle de cet objet, de même je ne peux me représenter dans mes pensées une chose sensible, ou un objet, à part de la sensation ou de la perception que j'en ai » (*Principes de la connaissance humaine*, 1710 [1969], §5). Sur ce « maître-argument » berkeleyen, voir notamment Gallois (1974), Campbell & Cassam (2014).

mieux, une pétition de principe voire, au pire, une impossiblité. Pour les mêmes raisons, la ressemblance entre la réalité physique et sa représentation perceptuelle serait, selon *RI,* invérifiable et donc au fond incertaine, ce qui jette rien moins qu'un doute sceptique sur toute la connaissance et l'existence du monde extérieur[171].

Russell était donc insatisfait, en 1914, tant avec *RD* qu'avec *RI*. Il ne souhaitait pas plus admettre la thèse idéaliste selon laquelle toute réalité serait *in fine* mentale ; puisqu'il l'avait déjà rejeté ailleurs comme intenable (1912, ch.4). C'est ici que le programme constructionnaliste s'est fait jour, permettant d'aborder ces problèmes d'une manière neuve. A s'en tenir à la seule expérience phénoménale, remarque Russell, rien dans le monde sensible ne présente jamais cette permanence ou stabilité qui se veut le propre de la « matière » du physicien ou de la chose « en soi » du philosophe. Nous ne percevons jamais en effet qu'une série d'apparences perpétuellement changeantes et relatives à notre perception présente. D'un point de vue purement phénoménaliste, l'idée que les choses « réelles » persistent au-delà de leurs apparences a donc tout l'air d'un *posit* indémontrable :

> Pourquoi supposerions-nous que lorsque la glace fond, l'eau qui la remplace est la même chose sous une forme nouvelle ? Simplement, parce que cette supposition nous permet d'expliquer le phénomène d'une manière conforme à nos préjugés. Ce que nous savons en réalité, c'est que, à certaines conditions de température, l'apparence que nous appelons de la glace est remplacée par une apparence que nous appelons de l'eau […] Il n'y a pas de raison, sinon un préjugé, qui nous les fasse considérer toutes deux comme les apparences d'une même substance (*OKEW*, 138).

Tout ce que nous savons, si nous nous confinons à la sphère des données solides, c'est que les apparences que nous disons être celles d'une même chose se succèdent avec une certaine régularité qui précisément nous permet d'identifier cette chose comme identique dans le temps. La thèse russellienne va alors être la suivante : on peut expliquer le double fait du changement et de la relative stabilité du monde sensible, mais aussi rendre compte des lois physiques, en se passant tout à fait de la notion de « chose » au sens de *substance* (persistante). Lorsqu'un objet change, de quelque façon que ce soit, il ne fait que passer graduellement d'un état à un autre, avec entre ces deux termes une succession d'états intermédiaires que l'on peut (réellement ou au moins théoriquement) observer. Tout ce que nous pouvons constater dans la perception, c'est donc le fait d'une continuité sensible et d'une connexion causale entre différents *sense-data*.

De là, Russell ne va pas tant chercher à démontrer qu'il n'y a pas de substances que défendre que rien ne contraint à postuler ce genre d'entités en sus des apparences, qui selon lui satisfont par elles-mêmes à nos besoins explicatifs. On pourrait alors passer de l'hypothèse ontologique coûteuse de la substance, selon le principe du rasoir d'Ockham, qui invite à ne pas multiplier les entités plus qu'il n'est nécessaire. Dans les termes de Russell, la « chose persistante » du sens commun, « matière » de la physique, ou « substance» du philosophe », peut dès lors être *logiquement construite* comme une classe d'apparences phénoménalement ressemblantes et causalement liées. Il serait alors possible de tenir chaque « chose » comme une pure construction logique :

[171] Voir par exemple Austin (1962), Dennett (1991), Sellars (1956), Travis (2013).

> Tous les aspects d'une chose sont réels, tandis que la chose n'est qu'une simple construction logique. Celle-ci a toutefois le mérite d'être neutre parmi les divers points de vue, d'être visible pour plus d'une personne, dans le seul sens où elle puisse jamais être visible, c'est-à-dire dans le sens où chacun voit un de ses aspects » (*OKEW*, 122).

> Puisque la « chose » ne saurait, sans une partialité injustifiée, être identifiée à l'une seulement de ses apparences, on en est à venu à la penser comme quelque chose de distinct de toutes et qui leur est sous-jacent. Or, en vertu du principe du rasoir d'Ockham, si la classe des apparences peut remplir tout les fins pour lesquelles la chose a été inventée par les métaphysiciens préhistoriques auxquels il faut au moins reconnaître le sens commun, l'économie exige que nous identifions la chose à la classe des apparences (*RSP*, 145-146).

(2) Ces analyses sur la « chose » sont prolongées par celles que Russell propose ensuite au sujet du concept d'« espace ». Il y défend, dans une veine berkeleyenne, qu'il existe non pas un mais plusieurs espaces finis des sens (celui du toucher, de la vue, etc.) qui sont corrélés par apprentissage. L'espace physique et géométrique, quant à lui, est infini, théoriquement constitué en termes de points mathématiques et ne saurait être pluriel. Par définition, il est donc jamais perçu et ne peut l'être (qui a jamais vu un point mathématique ou une étendue infinie ?). Tout l'enjeu va alors être de surmonter la discrépance entre ces deux compréhensions de l'espace.

La difficulté principale qu'il convient d'affronter est la nature privée des données solides, qui semble directement contrevenir au caractère public et intersubjectif de la connaissance scientifique. Ce qui est perçu par un individu particulier lui est en effet nécessairement propre, de sorte que la sphère du vécu de l'un ne saurait par définition être accessible à un autre. Il est déjà clair que deux individus A et B ne verront jamais exactement la même chose à un même moment, parce qu'il est impossible qu'ils se trouvent simultanément au même endroit et qu'ils aient donc exactement le même percept (en admettant qu'ils aient par miracle des appareils perceptifs exactement identiques). Mais Russell veut dire plus : A et B ne peuvent jamais percevoir le même objet *x*. Même dans le cas où ils substitueraient leurs positions dans l'espace, on ne saurait dire que l'un voit désormais ce que l'autre voyait un instant auparavant ; plutôt, il faudrait dire que l'objet vu par A à t est, au mieux, très similaire à l'objet vu par B à t_1, sans que l'on puisse jamais comparer *phénoménalement* ces deux vécus. Ce que Russell défend, c'est donc que chaque individu vit dans un « monde privé », un espace phénoménal propre[172]. Il y a bien un sens évident, néanmoins, où l'on veut pouvoir dire que A et B perçoivent la *même* chose. Il est clair que les deux individus pourraient tomber parfaitement d'accord sur les qualités communes de leurs percepts. Mais comment, alors, définir cette « chose » dont la réalité est supposée outrepasser le vécu de chaque individu particulier, à partir des espaces phénoménaux privés, qui correspondent à autant de sujets percevants ?

La solution proposée par Russell va impliquer de distinguer, dans l'ensemble de tous les points de vue possibles sur une chose (le « système des perspectives »), entre les perspectives qui sont *actuellement* perçues et celles qui sont seulement *idéalement* perçues (ou *sensibilia*), c'est-à-dire, non effectivement perçues par qui que ce soit. Prenons deux perspectives actuellement perçues, par exemple celle de A (P_a) qui voit une pièce de

[172] « Ainsi chaque personne, dès lors qu'il est question de ses données sensorielles, vit dans un monde privé. Ce monde privé contient son propre espace, ou plutôt ses espaces, car il semble que seule l'expérience nous apprenne à corréler l'espace de la vue avec l'espace du toucher et avec les divers espaces des autres sens » (Russell, 1914).

monnaie de face et celle de B (P_b) qui la regarde de côté en n'en voit que la tranche[173]. Il existe théoriquement, dit Russell, un nombre indéfini de *sensibilia* entre P_a et P_b, qui correspondent à ce qui serait perçu si un observateur se trouvait à tel ou tel endroit. Sur ce modèle, on peut alors concevoir un « Espace total » (dans les termes de Russell, un « espace des perspectives ») qui se définirait comme l'arrangement ordonné de toutes les perspectives perçues et inaperçues, sur le mode P_a, P_b, P_c ... P_n. Notons que cet Espace total ne se confond en rien avec l'espace visuel présenté dans chaque perspective privée, c'est-à-dire, avec le monde tridimensionnel tel qu'il est perçu par exemple par A ou par B. Il faut bien distinguer en effet, insiste Russell, l'endroit *où* est la chose (dans l'Espace total) et l'endroit *d'où* elle apparaît dans P_a, P_b, P_c ... P_n, c'est-à-dire dans chaque espace privé (*RSP*, 144, *OKEW* 125-6).

Illustrons : si l'on prend notre *penny* suivant un axe déterminé, dit Russell, il est possible d'ordonner théoriquement des perspectives (perçues ou non) qui seront qualitativement ressemblantes en ce qu'on y trouvera exemplifiée, par exemple, une forme identique à des tailles variées, correspondant à la distance à laquelle l'on peut regarder la pièce dans un même axe. On pourra procéder de même dans les autres directions. Si l'on imagine maintenant que ces perspectives qualitativement ressemblantes peuvent s'ordonner sous forme de lignes et que chaque perspective privée est comme un point dans l'Espace total, on peut corréler l'espace des perspectives privées et l'Espace total, en définissant l'endroit *où* se trouve la chose dans l'Espace total comme l'intersection de l'ensemble des lignes de perspectives ressemblantes. La chose gisant « derrière » les apparences phénoménales serait alors conçue comme le point de jonction des perspectives privées dans cet Espace théorique englobant, tout comme les différents points de la surface d'une sphère sont liés à leur centre. Cet endroit *où* est la chose, tout comme l'Espace total qui comporte six dimensions (puisque ses points sont des perspectives eux-mêmes tridimensionnelles), ne sont évidemment perçus par personne, mais peuvent être tenus pour logiquement construits en termes de « mondes privés ». Ainsi Russell peut-il de nouveau insister sur le fait que la « chose en soi » ou « chose réelle », supposée excéder les différents points de vue phénoménaux et rendre compte causalement du vécu de chacun, est réductible au système de toutes les perspectives ressemblantes[174].

Tout comme celui de « chose », le concept scientifique d'espace, selon Russell, est donc théoriquement réductible à l'ordre phénoménal des *sense-data*. Et cette réduction est, là encore, une forme *d'élimination* : l'idée d'espace unique, quoiqu'utile pour la science, n'a qu'un statut de construction logique et non pas de réalité subsistante par soi : « l'espace unique [...] est une construction intellectuelle et non une donnée » (*OKEW*, 147).

(3) Se pose enfin pour Russell le problème de la définition de *l'instant*, unité théorique par définition non perçue, dans la mesure où toute expérience phénoménale (et tout

[173] Le langage ordinaire invite ici, de façon trompeuse, à dire qu'ils perçoivent le *même* objet selon différents points de vue, ce que Russell, comme on l'a dit, conteste.

[174] « Etant donné un objet dans une perspective, formez le système de tous les objets en corrélation avec lui dans toutes les perspectives. Ce système peut s'identifier avec la « chose » momentanée du sens commun. Un aspect de la « chose » est donc un membre du système d'aspects qui est la « chose » à ce moment (*OKEW*, 122).

événement) dure toujours plus qu'un instant au sens strict. Puisque l'instant, en tant qu'« atome » temporel, ne fait pas partie des données solides, il faudra donc là encore construire cette notion à partir de ces dernières. Les termes primitifs de l'analyse seront le concept d'« événement » ainsi que les relations de simultanéité et de précédence temporelle entre événements ; notions dont Russell argue qu'elles sont toutes immédiatement données dans l'expérience phénoménale (*OKEW* 151). A partir de ces primitifs[175], le philosophe britannique défend que l'on peut définir la notion d'instant mathématique comme suit:

> Prenons un groupe d'événements, dont quelque couple que ce soit coïncide [*overlap*], en sorte qu'il y a un moment, si court soit-il, où tous existent. S'il y a quelque autre événement simultané à tous ceux-ci, ajoutons-le au groupe. Continuons, jusqu'à ce que nous ayons construit un groupe tel qu'aucun événement extérieur au groupe soit simultané avec eux tous, mais que tous les événements intérieurs au groupe soient simultanés les uns avec les autres. Définissons ce groupe, dans son ensemble, comme un instant (*OKEW,* 152-3).

Si deux événements *x* et *y* sont dit coïncider lorsque *x* ne précède pas entièrement *y* et réciproquement, l'instant mathématique peut ainsi être défini de la façon suivante : il s'agit d'une classe maximale (ou classe d'équivalence) d'événements coïncidents, telle que (1) tout membre de la classe coïncide avec tout autre membre de cette classe ; (2) tout événement qui coïncide avec tous les membres de la classe est lui-même un membre de la classe ; (3) aucun événement hors de la classe ne coïncide avec tous les membres de la classe. Bien qu'il ne prétende ici fournir qu'une esquisse de la méthode à suivre, Russell prend soin de montrer par la suite que cette définition répond à certains réquisits scientifiques (continuité, transitivité de la série). L'instant mathématique pourrait donc lui aussi être conçu comme une construction logique dont le matériau premier serait le vécu individuel. Une telle analyse, comme le note Russell, a en outre l'avantage d'éviter d'introduire des « entités métaphysiques superflues » (*OKEW*, 151). En ne postulant l'existence que d'événements et des relations statiques entre ceux-ci, nous sommes en effet dispensés d'avoir à postuler l'existence de différentes dimensions du temps, qui existeraient au-delà des événements présentés dans l'expérience phénoménale immédiate, et qui seraient constamment en mouvement ou en « passage ». Cette thèse, on le verra, se retrouvera chez Goodman.

2.1.3- Russell et la métaphysique.

La présentation sommaire que nous venons de faire de *OKEW* et *RSP* témoigne du fait que Russell pensait pouvoir dériver avec succès les concepts scientifiques fondamentaux à partir du seul *datum* de l'expérience phénoménale. Si nous nous sommes arrêté avec sur ces analyses, c'est qu'elles présentent, comme on le vérifiera, de nombreuses similarités avec ce que proposera Goodman dans ses premiers ouvrages. A cet égard, quelques remarques sur le rapport du constructionnalisme russellien à la métaphysique peuvent ici s'avérer utiles.

Tout d'abord, il est clair que Russell conçoit son entreprise comme conduisant à l'élimination de certaines entités superflues et donc comme une machine de guerre contre

[175] Voir Anderson (1989) pour une représentation formelle de l'analyse russellienne sur le temps.

les excès spéculatifs de la tradition philosophique[176]. Comme il le répète à l'envi, les construction logiques prennent la place de ces entités abstraites que les métaphysiciens pensaient devoir introduire pour « sauver les apparences ». Les entités postulées tombent alors désormais sous le fil du rasoir d'Ockham (ce qui rappelons-le, ne revient pas à démontrer *l'inexistence* de ces entités mais plus sobrement à montrer que l'on peut se passer d'elles). De ce point de vue, le programme russellien consiste à voir quelles sont les entités que nous devons *minimalement* reconnaître dans notre ontologie[177]: « de quelque sujet que vous traitiez, découvrez les entités qui y sont indubitablement enveloppées, et établissez toutes choses dans les termes de ces entités » (*OKEW*, 140). Il y a donc une dimension critique indubitable dans le propos de Russell, si l'on entend par là référer à sa volonté d'éviter la spéculation gratuite.

Cela dit, comme nous avons essayé de le suggérer, le philosophe britannique reprend à son compte des questions fort traditionnelles, pour certaines épistémologiques, tel le problème de la véridicité de la perception, pour d'autres clairement métaphysiques, comme celles de la distinction entre l'apparence et la réalité, la querelle de l'idéalisme ou du réalisme, la persistance et l'identité des objets matériels, le caractère absolu ou relationnel du temps ou de l'espace. Comme l'a bien vu Dummett, « le phénoménalisme est une doctrine métaphysique *par excellence*, figurant une version du rejet de la thèse réaliste quant au monde extérieur » (1976, 10). L'« ontologie du monde extérieur » (Quine, 1966) de *OKEW* et *RSP* permet en ce sens de revisiter certaines positions classiques, depuis l'empirisme lockéen ou l'idéalisme berkeleyen, jusqu'à la monadologie leibnizienne dont la théorie des « perspectives » est, reconnaît Russell, directement inspirée. Ce n'est pas seulement dire que ce dernier se contentait de faire écho à la tradition métaphysique. Le philosophe britannique anticipait dans ces textes certaines questions qui sont aujourd'hui encore très discutées en métaphysique. Pour ne prendre qu'un exemple, on trouve dans *OKEW* trace de l'opposition entre la théorie des « faisceaux » (*bundle theory*) et celle des « particuliers nus » (*bare particular*), sur laquelle nous reviendrons plus loin dans ce chapitre.

Il nous semble donc clair que le projet d'une construction logique de l'expérience, en dépit de son originalité technique indéniable, s'inscrit dans une interrogation métaphysique on ne peut plus traditionnelle, puisqu'elle en reprend autant les termes (« substance », « apparence », « réalité ») que les problèmes fondamentaux. A aucun moment n'est-il question pour Russell de « dépasser » ou de « détruire » les problèmes de la tradition, ni de réduire l'interrogation philosophique à des considérations purement épistémologiques, même s'il entend donner à la philosophie une nouvelle direction plus « scientifique », aidé en cela des outils de l'analyse logique. De ce point de vue, le philosophe britannique défend une conception de la philosophie beaucoup plus traditionnelle que celle prônée par les héritiers de Hegel ou de Nietzsche. Les velléités de parcimonie ontologique de Russell, certes bien réelles, tout comme ses attaques contre certaines options métaphysiques qu'il juge

[176] « Notre procédure est ici précisément analogue a celle qui a balayé hors de la philosophie des mathématiques l'inutile ménagerie de monstres métaphysiques dont elle avait coutume d'être infestée » (RSP, 146). Sainsbury parle à cet égard d'une tendance « éliminativiste » de la métaphysique russellienne (1980, 21).

[177] Comme le dit encore Vuillemin, « le réel, c'est ce qui résiste à l'analyse logique conduite conformément au principe de parcimonie » (1966, 266).

intenables (mais quel métaphysicien n'a-t-il jamais accusé d'autres de verser dans un pur verbalisme ?), ne doivent en rien être confondues avec la thèse, bien différente, qui veut que la métaphysique est nulle et non avenue, idée qui apparaîtra plus tard chez Wittgenstein, Carnap et d'autres auteurs. Russell ne prétend jamais par exemple que l'idéalisme d'un Bradley, ou une théorie du substrat comme celle de Locke, soient « dénuées de sens ». Pour lui, ces positions sont tout simplement *fausses*.

Confondre ces deux ordres d'idées reviendrait s'interdire de comprendre maints développements à peu près contemporains de Russell, comme les fameux passages dédiés à la défense des universaux dans les *Problems of Philosophy* en 1912, l'ontologie de faits atomiques présentée en 1918 dans *The Philosophy of Logical Atomism*, ou encore la défense du « monisme neutre » dans *Analysis of Mind* (1921)[178]. Ce serait surtout aller contre la lettre même du texte de 1914, puisque le philosophe britannique y écrit sans détour que « la vérité métaphysique ultime, moins totale et moins aisée à atteindre qu'il ne parut à quelques philosophes du passé, ceux-là pourront la découvrir qui veulent combiner l'espoir, la patience, et la largeur d'esprit de la science avec quelque chose du sentiment des grecs pour la beauté du monde logique abstrait et pour la valeur intrinsèque de la contemplation du vrai » (*OKEW*, 62).

Pour toutes ces raisons, il est peu surprenant que l'on ait pu parler d'une « pesanteur métaphysique » de l'œuvre russellienne de 1914-1917[179]. C'est d'ailleurs ce qui vaudra au philosophe britannique un certain nombre de reproches[180], et notamment sur sa théorie des *sensibilia*, dont on peut pointer le caractère spéculatif. Les commentateurs de Carnap qui s'intéressent à *OKEW,* comme Pincock, prennent eux aussi soin de noter que c'est précisément ce rapport à la métaphysique qui distinguera le projet constructionnaliste carnapien de sa contrepartie russellienne : tandis que « la métaphysique, pour Carnap, est occupée à des débats conceptuels qui n'admettent pas de résolution », il faut bien mesurer au contraire que celle-ci « joue un rôle central dans la philosophie de Russell » (2002, 25-26). Stephen Mumford insiste lui aussi sur ce dernier point, dans un passage qui mérite d'être cité *in extenso* puisqu'on peut tout à fait le transposer à ce que nous souhaitons dire de Goodman :

> Pour ceux qui connaissent quelque peu la philosophie de Russell, il pourrait sembler étrange de dire de celui-ci qu'il entendait faire de la métaphysique. Il est plutôt souvent dépeint comme un héritier fidèle de la tradition empiriste qui avait, dans l'ensemble, rejeté la métaphysique et qui se préoccupait davantage de théorie de la connaissance ou d'épistémologie. Si ce livre a un but, c'est celui de faire perdre aux lecteurs ce préjugé. Russell était un métaphysicien. On peut même penser que ses idées plus importantes et durables étaient d'ordre métaphysique (2003, 1).

[178] « Le monde des universaux, donc, peut aussi être décrit comme le monde de l'être. Ce monde de l'être, qui est immuable, rigide, exact, fait les délices du mathématicien, du logicien, de l'auteur de systèmes métaphysiques, et de tous ceux qui aiment plus la perfection que la vie » (Russell, 1989,124).

[179] Brice Halimi, in S. Laugier, *op. cit.*, 2004, 128. Voir aussi Soames (2014).

[180] Carnap le premier, comme le note A. Richardson, soutiendra dans l'*Aufbau* que le projet de Russell lui semblait « infesté » de métaphysique (1998, 23).

Espérons que tous ces éléments suffiront à assurer qu'il existe bel et bien une charge métaphysique du constructionnalisme russellien. Tenir *OKEW* et *RSP* pour l'expression d'un programme antimétaphysique reviendrait donc, pensons-nous, à faire une lecture anachronique consistant ou bien à transposer des thèmes « Viennois » chez Russell (et contre la lettre même de son texte), ou encore à confondre fallacieusement la critique de certaines thèses métaphysiques spécifiques avec le rejet de la métaphysique *in extenso*. Le constructionnalisme avait, dès son origine chez Russell, une certaine parenté avec la métaphysique traditionnelle et recoupe à bien des égards ce qui se fait aujourd'hui dans le domaine. Il nous faut maintenant évaluer ce qu'il en est chez Carnap, dans la mesure où les premiers ouvrages de Goodman en seront un commentaire direct et technique.

2.1.4- L'*Aufbau*.

Monument du positivisme logique et premier grand ouvrage de Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt* (1928, trad. fr 2002) peut se comprendre comme un prolongement critique du projet russellien, au dire même de son auteur[181]. Tandis que Russell ne proposait qu'une esquisse de construction logique sur des notions choisies, il va s'agir dans l'*Aufbau* produire un « système constitutionnel » beaucoup plus technique, dont l'objet sera de dériver logiquement *l'ensemble* de la réalité (concepts et objets[182]) à partir d'un petit nombre de primitifs et de relations logiques. Nous ne pouvons ici que présenter rapidement les grandes lignes de ce projet, dont il existe par ailleurs de nombreux commentaires[183]. Dans les termes de Carnap, l'essence du projet de l'*Aufbau* peut être présentée comme suit :

> Les présentes recherches ont pour objectif d'établir un système logique et conforme à la connaissance des objets ou des concepts, le « système de constitution » [...] Le système de constitution ne vise pas seulement comme d'autres systèmes de concepts, à classer les concepts en diverses catégories et à examiner les différences et relations mutuelles de ces catégories. Les concepts au contraire doivent être constitués, c'est à dire dérivés par degrés de certains concepts fondamentaux, afin de dresser un arbre généalogique des concepts [...] Que soit possible cette dérivation de tous les concepts à partir d'un petit nombre de concepts de base, telle est la thèse principale de la théorie de la constitution (§1).

Il s'agira donc rien moins que d'établir une reconstruction rationnelle de l'intégralité de l'expérience, où les concepts et les entités qu'ils dénotent seront organisés en différents niveaux hiérarchiques, chacun se définissant à partir de celui ou ceux qui lui sont inférieurs. On dira qu'un objet est « constitué » (et par là-même, réduit), s'il est possible de transformer toute proposition où son nom figure en une autre proposition ne comprenant que des

[181] Il existe cependant un débat parmi les commentateurs quant à la portée de l'influence de Russell sur l'*Aufbau*. Michael Friedman et Alan Richardson tendent à minimiser celle-ci et défendent que Carnap se situe bien plutôt dans des problématiques qui sont celles du néo-kantisme allemand ; hypothèse que Christopher Pincock conteste en partie. Nous laisserons de côté ces discussions, qui excèdent le cadre de notre enquête.

[182] Par « objet » on désignera, précise Carnap, « tout ce sur quoi peut porter une proposition », et donc non seulement les choses, « mais aussi les propriétés et les rapports, les classes et les relations, les états et les processus, ce qui est réel comme ce qui est fictif » (§1).

[183] Voir notamment Friedman (1999), Laugier et al. (2004), Proust (1989), Pincock (2002), Richardson (1998), Schmitz (2009), Vuillemin (1971).

symboles déjà introduits et réductibles *in* fine aux termes primitifs du système (§5). Ainsi Carnap entend-il démontrer l'unité de toute la connaissance scientifique, en attestant de la possibilité de sa réduction intégrale à une base minimale par des relations formelles strictement contrôlées (§4). C'est au fond une reprise de la théorie russellienne des types : les objets primitifs du système, individus et relations, formeront le premier niveau ou type de la hiérarchie logique ; au second niveau, se trouveront des classes d'individus (ou paires ordonnées d'individus dans le cas des relations) ; au troisième niveau, des classes de classes d'individus, et ainsi de suite, le but étant de progresser par « niveaux constitutionnels » (§41).

Une part du travail constitutionnel consistera en la tâche –présystématique– de décider de la *base* du système, c'est-à-dire du ou des termes primitifs qui y figureront. Il faudra également considérer la *forme* du système, c'est-à-dire, la hiérarchie que l'on choisira pour ordonner les diverses catégories ou « sphères » d'objets. Carnap remarque (§17sq) que l'on peut distinguer intuitivement entre :

(1) les objets *physiques* ordinaires ou scientifiques
(2) les objets *psychologiques* (sensations, volitions, pensées) qui soit
  (a) sont miens (ou *autopsychiques*)
  (b) appartiennent à d'autres (ou *hétéropsychiques*)
(3) les objets socioculturels (institutions, coutumes, etc.).

A partir de ces distinctions, Carnap estime qu'il pourra exister principalement deux formes de systèmes constitutionnels. On peut vouloir réduire (1), (2b) et (3) à (2a)–c'est la thèse *phénoménaliste*– ; ou (2a/b) et (3) à (1), optant pour le *physicalisme*. L'avantage d'un système de cette dernière sorte est qu'il s'appuierait sur des lois physiques déjà bien établies et démontrerait l'unité de la science (§59). Mais il aurait l'inconvénient, dit Carnap, de présupposer la thèse du réductionnisme psychophysique qui, bien que plausible, est encore trop peu élaborée empiriquement pour qu'une telle construction soit effectivement réalisée (§57).

Si un projet constitutionnel physicaliste est donc en principe possible, Carnap lui préférera un système phénoménaliste à base autopsychique. Plusieurs raisons peuvent expliquer cette décision. Comme le note Schmitz (2009, 154), Carnap accepte l'argument russellien selon lequel tout objet physique est en fait ou en droit ultimement identifiable à des indicateurs sensibles ou à un ensemble d'*observations*, ce qui légitime la réduction théorique du physique au phénoménal[184]. Un système phénoménaliste a également l'avantage de respecter l'ordre d'acquisition des concepts, puisque nous identifions et employons en effet des concepts comme « rouge » ou « chaud » avant (et plus facilement que) ceux de « longueur d'onde » ou d' « électromagnétisme ». Ce réquisit force Carnap à opter pour le phénoménalisme, dans la mesure où il entend bien donner à son projet une certaine fidélité à l'ordre psychologique réel[185]. Il faut dire enfin qu'il y a un élément

[184] « Si un objet physique quelconque n'était pas réductible à des qualités sensibles, et par là à des objets psychiques, cela voudrait dire de lui qu'il n'y aurait aucun indice perceptible. Les propositions portant sur lui flotteraient dans le vide ; il n'aurait du moins dans la science aucune place. Par conséquent tous les objets physiques sont réductibles aux objets psychiques » (§57).

[185] « La raison principale [de ce choix] est notre volonté de représenter avec ce système de constitution non seulement un ordre constitutif logique des objets, mais en plus leur ordre cognitif » (§64).

d'arbitraire dans la détermination de la base systémique (entités et relations fondamentales du système), puisque Carnap défend que plusieurs options concurrentes sont toujours possibles[186].

Considérons maintenant la base du système de l'*Aufbau*. Les entités primitives n'y ne seront pas des *sense-data* comme chez Russell, puisque le philosophe allemand y voit de pures abstractions (§67). Il remarque en effet qu'on ne saurait immédiatement trouver de tels « atomes » dans l'expérience sensible. Suivant les résultats de la *Gestaltpsychologie*, Carnap juge plutôt que le flux du vécu est toujours donné comme une *totalité* où les qualités des différentes modalités sensorielles apparaissent *intégrées* les unes aux autres (pas de couleur sans lieu, sans temps, etc.). Pour cette raison, il faut préférer aux *sense-data* les « vécus élémentaires » (ou *erlebs*), conçus comme unités indivisibles, « tranches » totales de l'expérience phénoménale individuelle (§69). S'il s'agira bien de prendre pour point de départ le vécu en première personne, notons toutefois que ce « solipsisme » de l'*Aufbau* est seulement « méthodologique » et n'entend pas incarner une thèse métaphysique relative à la nature réelle de la connaissance (§64). Il ne faut pas plus penser qu'il y aurait, à la base du système, un sujet qu'il faudrait décrire avec une fidélité de psychologue ou de phénoménologue. Comme le bien dit Vuillemin (1971, 259), « l'analyse est une *reconstruction*, non une pénétration ». Il faut donc concevoir les vécus élémentaires de l'*Aufbau* comme des objets ou termes purement logiques. Ceux-ci seront liés par la relation primitive (notée *Rap*) de « rappel de ressemblance ». On dira que deux vécus élémentaires *x* et *y* entretiennent la relation *Rap* (*xRapy*) lorsque *x*, tel qu'il est remémoré, est partiellement ressemblant à *y* tel qu'il est actuellement présenté (§78) .

Carnap faisant le pari du phénoménalisme, la forme de son système constitutionnel s'ensuit simplement : à partir de cette base constituée d'*erlebs* et de *Rap*, il faudra construire, dans l'ordre, le règne phénoménal privé, le monde physique numérique et quantitatif, les objets hétéropsychiques, puis enfin les objets spirituels ou socioculturels. Nous ne pouvons ici que donner une idée très schématique (et qui omet les différentes relations logiques qu'emploie Carnap) des objets constitués dans le système de l'*Aufbau*[187] :

---

[186] Affleure déjà dans l'*Aufbau* l'idée d'une certaine « tolérance » quant au choix du langage et des termes primitifs du système. A cet égard, l'ouvrage de 1928 préfigure le conventionnalisme et le pluralisme logique affirmés ultérieurement par Carnap dans *La Syntaxe logique du langage*, dont l'énoncé est bien connu : « Nous ne voulons pas poser des interdits, mais fixer des conventions. […] En logique, il n'y a pas de morale. Chacun est libre de construire sa logique, c'est-à-dire sa forme de langage, comme il l'entend » (1934, §17).

[187] On peut se référer à l'excellente présentation de Alan Richardson (1998, 65-92) sur le détail de la construction carnapienne et les problèmes qu'elle peut rencontrer.

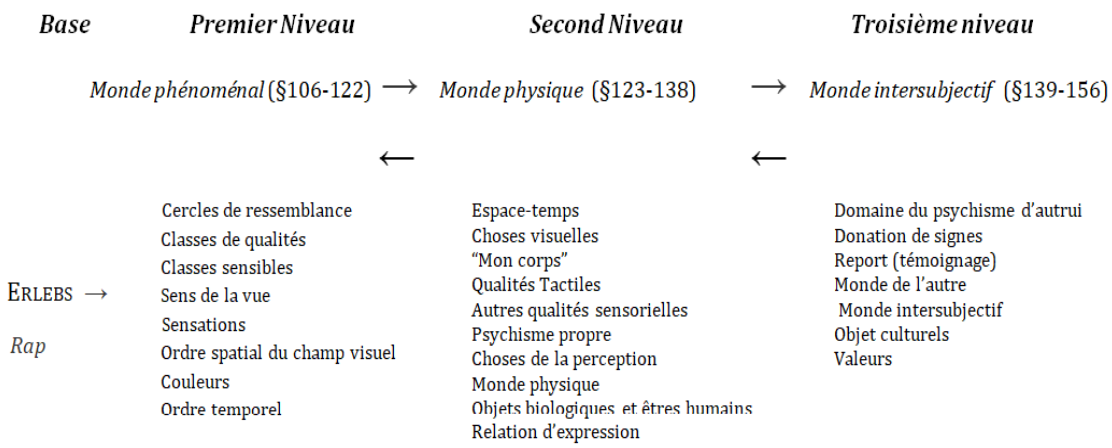


***Fig.1. Structure générale de l'*Aufbau.**

Le choix de l'*erleb* comme unité basique pose toutefois immédiatement un problème majeur (§69). Puisqu'un élément logiquement primitif est, par définition, *indivisible* dans le système constitutionnel, il n'a pas de propriétés constituantes. Mais comment pourrait-il donc être décomposé afin que soient logiquement dérivées les diverses qualités sensibles dont on sait –présystématiquement–qu'il faut les construire (couleur, lieu, temps, etc.) ? Puisque tout objet du système doit être constitué à partir de sa base, on ne voit pas en effet comment il serait possible *d'analyser* les *erlebs* afin de pouvoir en distinguer les constituants par la suite. Pour résoudre ce problème, Carnap envisage de recourir à ce qu'il appelle la *quasi-analyse*[188].

Une analyse authentique, dit Carnap, permet de spécifier les constituants réels d'une chose en termes relationnels (§70)[189]. Si l'on ignore de quelle couleur sont par exemple les objets A, B, C, D, mais que nous est donnée la relation symétrique, réflexive, mais non transitive de « parenté de couleur » qui les corrèle en paires apparentées <A, B> et <C, D>, on peut former des « cercles de similitude » quant à la parenté de couleur (A:A, B:B, C:C, D:D, A:B, C:D), qui permettent de déterminer des classes d'équivalence, c'est-à-dire les objets appartenant à la même « classe de couleur ». Cette analyse repose sur la condition (nécessaire) que toute paire d'éléments d'une classe de couleur forme une paire apparentée quant à la couleur ; et sur la condition (raisonnable mais possiblement violée dans le cas de « circonstances défavorables ») qu'aucune chose hors d'une classe de couleur n'ait de parenté de couleur à toutes les choses de cette même classe. Dans notre exemple, l'analyse révèle qu'il y aurait deux classes de couleurs ({A, B} et {C, D}), étant entendu que cette description n'est que relationnelle et n'indique en fait en rien de quelle couleur est tel ou tel

[188] Ce point a souvent été commenté et nous ne nous y attarderons donc pas. Voir notamment Goodman (1951), Proust (1989), Richardson (1998), Schmitz (2009), et Vuillemin (1971).

[189] C'est ici la "méthode d'abstraction" de Russell et Whitehead que Carnap aurait à l'esprit, qui montrait que les classes (et donc, dans le projet logiciste, les nombres) pouvaient être définies de manière purement relationnelle (Richardson, 1998, 51-52).

objet particulier[190].

La *quasi-analyse* va procéder d'une manière formellement analogue, quoiqu'en reconnaissant qu'elle ne met au jour aucun constituant réel des choses. Il va en effet s'agir d'une relation entre les atomes logiques du système qui sont, comme on l'a dit, par définition indivisibles. L'idée basique est la suivante : « si nous avons trouvé par exemple les cercles de similitude q1, q2…, c'est-à-dire, établi pour chacun la liste des éléments qui leur appartiennent, et si un élément donné appartient aux classes q1, q3, q4, nous dirons que cet élément, en tant qu'unité indivisible, n'a certes pas de véritables constituants, mais trois *quasi-consistants* q1, q3, q4 » (§71). La quasi-analyse consiste donc à ranger les *erlebs* sous différentes classes qui figureront, comme chaque entité du système d'ailleurs, des « quasi-objets », c'est-à-dire des *constructs* logiques que l'on ne saurait évaluer d'un point de vue extra-systématique. Comme le résume Richardson :

> L'analyse et la quasi-analyse sont des procédures formellement identiques pour Carnap. Elles ne diffèrent que dans leur rôle constitutionnel et épistémologique. L'analyse présuppose qu'il existe un état de fait antécédent concernant les propriétés d'objets complexes et tente de retrouver ces propriétés à partir des relations qu'entretiennent ces objets. Usant de techniques formellement identiques, la quasi-analyse cherche à constituer des classes qui joueront le rôle de propriétés pour les objets constitutionnellement primitifs. Ainsi, en contexte quasi-analytique, il n'y a pas de sens indépendant ou antécédent dans lequel les objets entretenant des relations auraient des propriétés ; ils ont seulement ces propriétés qui sont définissables de manière quasi-analytique (1998, 53)

La méthode de quasi-analyse sera en tout cas centrale au projet de l'*Aufbau*. Puisqu'il s'agira d'employer cette dernière sur les éléments primitifs, tous les objets constitués dans le système par la suite seront des « quasi-objets » déterminés par leurs seules relations formelles et sans contreparties extrasystématiques. A cet égard il convient de noter que Carnap souscrit à une forme de « structuralisme »[191], à savoir l'idée qu'il faut accorder un privilège aux descriptions de relations ou « descriptions purement structurales » (§16) par rapport aux descriptions de propriétés (sensibles)[192]. Ces dernières ont l'inconvénient, en effet, d'impliquer une appréhension subjective irréductible et donc de se réduire dans le domaine intersubjectif à la seule *ostension* ; ce qui, puisque l'on ne peut jamais avoir accès au vécu d'autrui, menace l'objectivité de la connaissance. Il faudra donc leur préférer des descriptions structurales (que Carnap identifie à la connaissance scientifique, §16) n'impliquant que des termes relationnels et formels, comme on l'a vu plus haut avec les

[190] Carnap résume toute cette analyse ainsi : « Si donc une description de relation est donnée, dont la relation traduit la concordance pour (au moins) un constituant, le procédé de véritable analyse consiste à former les 'cercles de ressemblance' relativement à la relation, c'est-à dire les classes qui possèdent les deux propriétés suivantes : toute paire d'une telle clase est une paire pour cette relation ; un élément extérieur à une telle classe ne saurait être lié à chacun des éléments de la classe par cette relation. Les classes ainsi établies sont attribuées en tant que constituants (ou caractères) aux éléments qui leur appartiennent » (§70).

[191] Schmitz (2009, 177), Vuillemin (1971, 254).

[192] « On montrera qu'il est possible par principe de caractériser tous les objets au moyen des seules propriétés structurelles […] et par suite de traduire tous les énoncés scientifiques uniquement en termes structuraux » (§6).

classes de couleurs, ou encore comme l'on caractériserait par exemple un lieu sur une carte d'après ses seules coordonnées (latitude et longitude), sans rien savoir de plus de ses autres propriétés intrinsèques (§14). Ne dépendant pas du contenu du vécu individuel[193], ces descriptions peuvent donc *in fine*, selon Carnap, fournir une solution au problème de l'objectivité de la connaissance, et plus largement fonder le domaine de l'intersubjectivité dans un système à base solipsiste.

Carnap défend donc la possibilité de constituer ou quasi-analyser tous les concepts et objets et donc l'intégralité de l'expérience à partir des *erlebs* et de *Rap*. Tout énoncé du système doit alors ultimement pouvoir être réduit en un énoncé (souvent fort complexe) qui ne contient que ces vécus élémentaires liés par *Rap* et ses dérivés. Il convient néanmoins de noter que, si la constitution va procéder formellement par la construction de classes et de relations, elle devra pourtant nécessairement inclure des connaissances empiriques qui fourniront les conditions nécessaires et suffisantes (ou « indices », §49) permettant d'identifier les objets de la science –chacun ayant, au moins en principe, de tels critères d'identification, depuis la pression atmosphérique au serpent à lunettes. Cette inclusion de l'empirie dans le système constitutionnel (§53) entraînera de fait la possibilité constante de sa révision et l'affirmation d'une forme de faillibilisme (§179).

Aussi, il existe en dernier lieu une double nature, formelle et empirique, synthétique et analytique, du système carnapien, qui au demeurant se manifeste dans les deux métaphores que le philosophe allemand utilise pour illustrer son projet. L'une est celle, aux accents cartésiens et fondationnalistes, de « l'arbre généalogique », qui tend à suggérer l'idée d'un ordre épistémique et hiérarchique des concepts empiriques ou des sphères d'objets. L'autre est celle de la *carte*, qui rappelle qu'un item peut être caractérisé en termes purement relationnels sans qu'il soit fait état de ses propriétés internes ou constitutives (Schmitz 2009, 181). Le constructionnalisme de Carnap, ainsi, pouvait figurer un point de jonction entre la logique formelle et les sciences empiriques, incarnant parfaitement à cet égard l'idéal positiviste d'un tournant scientifique et analytique de la philosophie.

2.1.5- L'*Aufbau* et la métaphysique.

Maintenant que nous avons présenté le projet de l'*Aufbau* dans ses très grandes lignes, il convient de s'arrêter sur le rapport de la théorie de la constitution à la métaphysique. On dit parfois que l'*Aufbau* a été l'une des premières incarnations (après le *Tractatus* de Wittgenstein peut-être) de l'idée, qui aura tant de faveur au XXème siècle, selon laquelle les questions de la métaphysique sont des non-sens qu'il convient de « dépasser » ou d'« éliminer ». Comme on le verra, plusieurs choses tendent cependant à nuancer cette interprétation. Notre objectif est ici simplement de présenter la position de Carnap sur la métaphysique dans l'*Aufbau*, afin de voir plus tard que Goodman n'y souscrit guère, mais aussi pour montrer que le constructionnalisme carnapien ne pouvait peut-être pas si facilement s'affranchir de la charge métaphysique que nous avons mis en évidence chez Russell.

[193] « La science entend parler de ce qui est objectif ; cependant, tout ce qui n'est pas d'ordre structurel, mais matériel, tout ce qui se manifeste concrètement, est en dernier ressort subjectif » (§16).

A la fin de son ouvrage, Carnap dédie de nombreux passages à évoquer différentes questions qui appartiennent, de son dire, à la métaphysique traditionnelle. Ainsi en est-il du problème « psychophysique » de la relation corps-esprit (§166sq), de l'opposition du réalisme et de l'idéalisme (§175sq), de l'identité et l'essence des objets (§160-161), ou de la nature de la causalité (§165), parmi d'autres.

Les intentions du philosophe allemand sont à chaque fois très claires. Il s'agit de montrer que ces concepts ou bien sauraient être logiquement formés dans le système de constitution ou bien que, lorsqu'ils le peuvent, c'est en un sens qui n'a plus rien à voir avec celui que les métaphysiciens traditionnels ont pu leur donner. L'auteur de l'*Aufbau* n'a de cesse en effet d'insister sur le fait qu'il existe une délimitation stricte entre l'emploi *logique,* intrasystématique, de termes comme « réalité », « essence » ou « causalité », et leur usage traditionnel qui lui ne repose ni sur logique ni sur la science empirique et procède par spéculation *a priori*. Ainsi par exemple le concept « empirique » ou scientifique de réalité (§170), qui vise à différencier dans le système un objet spatio-temporel ordinaire d'une illusion ou d'un rêve, se distingue-t-il du concept « métaphysique » de réalité, au sens « d'indépendance de la conscience connaissante ». Pour Carnap, et *contra* Russell, ce dernier concept « n'appartient pas à la science » (§176)[194]. Cette opposition entre l'ordre « constitutionnel » et l'ordre « métaphysique » est en fait très récurrente dans l'*Aufbau*:

> La conception des objets généraux comme quasi-objets s'apparente au nominalisme. Il faut toutefois insister explicitement sur le fait que cette position ne concerne que le problème de la fonction logique des symboles (les mots) qui désignent des objets généraux. La question de savoir s'il correspond une réalité (au sens métaphysique) à ce qui est ainsi désigné n'est pas tranchée négativement de cette manière, mais elle n'est tout simplement pas posée (§26)
>
> La question de savoir si une unité ultime et indivisible en tant que « Moi » est sous-jacente à tous les états autopsychiques, n'est pas une question d'ordre mais d'essence ; la position de ce problème et sa réponse n'appartiennent donc pas au système de constitution mais à la métaphysique (§132)
>
> Avec la question de l'essence constitutionnelle d'un objet on entend savoir comment il se situe dans l'organisation constitutive du système et en particulier comment il dérive des objets fondamentaux. La question de l'essence métaphysique en revanche vise ce qu'est l'objet en soi (§161)

Carnap cherche donc à montrer que la plupart des disputes métaphysiques peuvent être désamorcées au sein du système constitutionnel, voire qu'elles ne sauraient même pas y être formulées. La raison de cette exclusion est double. D'une part, comme on l'a vu, la question de la nature réelle des objets se voit écartée au profit de celle de la reconstruction rationnelle de *quasi-objets*, qui ne sont des construction logiques sans contreparties extrasystématiques. Il s'ensuit alors que les questions d'essence ne peuvent se poser qu'en un sens restreint (§161), voire même qu'elles ne se posent pas du tout. D'autre part, ce rejet de la métaphysique résulte de l'identification explicitement opérée par Carnap entre le domaine du rationnel celui de la science (§59,176, 180, 181), ce qui le conduit à rejeter par principe hors du système tous les énoncés qui prétendraient se soustraire au contrôle empirique des sciences ou à leurs méthodes. La critique qu'opère l'*Aufbau,* à cet égard, se base sur le prétendu manque de scientificité des questions de la métaphysique, celle-ci étant

[194] Voir aussi « Pseudo-problèmes en philosophie » (1928), §10.

caractérisée comme « le domaine extra-scientifique qui présente une forme théorique » (§176).

Carnap, il est clair entendait ainsi exclure la métaphysique du champ de la science et partant de la philosophie sérieuse. Comme il l'écrira plus tard :

> Même dans ma période pré-Viennoise, la plupart des controverses de la métaphysique traditionnelle m'apparaissaient déjà stériles et inutiles. Quand je comparais le genre d'argumentations que l'on y trouvait avec les investigations de la science empirique ou de l'analyse logique du langage, j'étais souvent frappé du caractère vague des concepts employés et de la nature peu probante des arguments avancés. J'étais consterné par ces disputes où les adversaires entraient dans des dialogues de sourds ; il ne semblait y avoir quasiment aucune possibilité de compréhension mutuelle entre ceux-ci, sans parler de tomber d'accord, puisqu'il n'y avait pas même de critère commun permettant de fixer les termes de la controverse (1963, 44–45)

En dépit de ces préventions, plusieurs éléments laissent à penser que la position du philosophe allemand sur la métaphysique, dans l'*Aufbau*, n'est pas si claire qu'elle n'y paraît.

(1) Tout d'abord, on ne trouve pas encore dans l'ouvrage de 1928 l'idée, qui sera le point d'orgue de l'*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1932), selon laquelle les énoncés de la métaphysique sont dénués de signification, au même titre que « bleu partant Londres », « i ! e 3 a ? », ou « César est un nombre premier ». Carnap comme on sait, appellera dans ce dernier texte « simili-énoncés » les phrases (a) où se trouvent un terme dont on aurait admis à tort qu'il a une signification et (b) celles qui, en dépit de leur apparente correction grammaticale, enfreignent la syntaxe logique et se révèlent donc vides de sens à l'analyse[195]. L'*Aufbau* ne développant pas explicitement une telle typologie du sens et du non-sens, Carnap ne pouvait encore montrer techniquement en quoi des énoncés comme « il existe nécessairement un premier moteur immobile » ou « la chose en soi est indépendante de nos représentations » seraient entièrement dépourvus de signification, incapables d'évaluation rationnelle et *a fortiori* de réfutation. Pour le répéter, Carnap se contentait dans *l'Aufbau* de défendre que les concepts de la métaphysique ne pouvaient être traités par le système constitutionnel ou qu'ils devaient y être redéfinis.

Même s'il s'en approche parfois, l'*Aufbau* ne contient pas non plus de formulation très claire du vérificationnisme qui sera au cœur de la critique de la métaphysique chez certains positivistes (comme Ayer) ; puisque ce principe, au dire même de Carnap, n'avait pas encore été explicitement formulé comme tel à l'époque de la rédaction de l'*Aufbau* (Friedman, 2009, 538). Enfin, on ne trouve pas encore exprimée en 1928 l'idée selon laquelle les problèmes métaphysiques seraient les produits d'un échec à distinguer entre le « mode matériel » et le « mode formel » du discours, ou encore les questions « internes » des questions « externes » ; comme dans *La Syntaxe logique du langage* (1937) et « Empirisme, sémantique, ontologie » (1950).

---

[195] Plus précisément, Carnap proposera en 1932 les critères suivants pour garantir le fait qu'un énoncé E(a) soit doué de sens : « (1) Les critères empiriques de a sont connus ; (2) Il est établi de quels énoncés protocolaires E(a) est déductible ; (3) Les conditions de vérité de E(a) sont établies ; (4) La procédure de vérification de E(a) est connue » (« Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in Soulez, 1985, 160. Pour une discussion critique de ces réquisits carnapiens, voir F. Nef (2004).

Nous ne pouvons retracer ici tout le détail de ces développements ultérieurs de la critique carnapienne de la métaphysique. Disons seulement que là encore, il faut se méfier des lectures rétrospectives qui tendent à plaquer sur le texte de 1928 des idées ou thèses qui ne s'y trouvent pas encore, quoiqu'elles pouvaient parfois y être, à l'évidence, embryonnaires[196]. Il est peu surprenant à cet égard que Carnap, lorsqu'il revint plus tard sur le texte de l'*Aufbau*, ait pu faire le commentaire suivant :

> En ce qui concerne la critique de la métaphysique traditionnelle, je me suis simplement abstenu de prendre parti dans l'*Aufbau* ; en défendant que partir de la discussion des différentes formes de langage pour arriver aux thèses métaphysiques correspondantes sur la réalité ou l'irréalité de certains genres d'entités, c'est s'avancer au-delà des limites de la science. J'exposerai plus loin le développement [qui a été le mien] vers une position antimétaphysique plus radicale (1963, 9)

Comme le souligne ici Carnap, ce qui fait le propre du texte de 1928 est la thèse de la *neutralité* du système constitutionnel (§5, §52, 178). Cette idée, maintes fois répétée, consiste à affirmer que la théorie de la constitution est purement épistémo-logique et ne saurait prendre de parti dans les controverses métaphysiques, comme celles de l'idéalisme et du réalisme. Carnap va en fait défendre qu'il ne *contredit* aucune de ces positions, tombant même d'accord avec chacune d'entre elles quant à certains points spécifiques (§177). En ce sens, le système de l'*Aufbau* figurerait un *locus communis* ou terrain d'entente entre ces différentes options théoriques (§178), puisqu'il montrerait en fin de compte que toute connaissance se ramène au vécu (ce qu'un idéaliste, un réaliste, un dualiste, un physicaliste, pourraient, selon Carnap, tous admettre). Cette thèse de la neutralité a en tout cas une allure bien différente des saillies de l'*Überwindung*. Proclamer sa neutralité entre deux options implique, minimalement, de leur reconnaître un sens. Les problèmes de la métaphysique ne sont donc pas, dans l'*Aufbau*, « dépassés » ou « éliminés », mais plutôt réinterprétés ou mis en suspens, ce qui est une thèse assurément polémique mais néanmoins plus faible[197]. Comme le note Schwartz dans l'introduction qu'elle propose à l'*Aufbau*, « il s'agit de neutraliser l'opposition entre courants philosophiques, non d'éliminer l'ensemble des combattants et de vider le champ de bataille » (2002, 20-21)[198].

---

[196] P. Wagner note d'ailleurs bien combien la position de Carnap sur la métaphysique a pu évoluer dans le temps : « [L'*Überwindung*], qui fut rédigé avant le tournant pluraliste, expose une version de la critique de la métaphysique que Carnap n'a en fait défendue que pendant une période assez brève, et il est très regrettable que de telles formulations continuent, aujourd'hui encore, à être conçues comme offrant une représentation adéquate de la pensée de leur auteur dans son ensemble » (2011, 110).

[197] J. Seibt a parfaitement remarqué ce point : « La théorie de la constitution, qui est par définition métaphysiquement neutre, ne répond pas (et ne peut pas répondre) à la question de la métaphysique traditionnelle, savoir, la question de savoir comment le système conceptuel qui est constitué peut être relié à la réalité en-soi. Dans l'*Aufbau*, Carnap ne montre pas pourquoi une telle question devrait être théoriquement illégitime. Il ne rejette pas même d'ailleurs la question comme étant théoriquement illégitime, mais la laisse simplement en suspens » (Seibt, 1997, 326-7).

[198] F. Schmitz fait lui aussi la même remarque : « Carnap pouvait prétendre avoir opéré une démarcation stricte entre ce qui relevait de la science et ce qui n'en relevait pas. Il ne pouvait en revanche prétendre que les querelles dites métaphysiques étaient définitivement disqualifiées. Le mieux qu'il pouvait dire était que les énoncés métaphysiques comportent des 'noms' pour des objets dont on ne voit pas comment les identifier sur la base des objets de base du système. C'est pourquoi, à la fin de l'*Aufbau*, la seule chose que soulignait Carnap était que la querelle du réalisme n'avait pas sa place dans le cadre

(2) Tout ceci suggère déjà que Carnap avait une position moins radicale et moins bien définie en 1928 que par la suite[199]. On peut également remarquer que le concept de « métaphysique » dont il est question dans l'*Aufbau* est pour le moins ambigu. Carnap le premier note que « la réponse aux deux questions principales concernant la métaphysique, à savoir si elle a en général un sens et si son existence est légitime, et dans l'affirmative, si elle est une science, dépend manifestement de ce que l'on appelle métaphysique. Et il ne règne aujourd'hui aucun accord à ce sujet » (§182). Le philosophe allemand va proposer de distinguer entre deux compréhensions possibles de ce concept, qui fourniront des réponses différentes à la question de savoir si la métaphysique fait partie ou non de la théorie de la connaissance et donc de la science. Le terme pourrait d'abord qualifier, dit Carnap, les philosophies affirmant l'existence d'une connaissance *a priori* de l'essence des choses, ou encore celles qui revendiqueraient une saisie intuitive de vérités suprasensibles. En ce cas, la métaphysique ne saurait trouver de place dans le système constitutionnel –elle se réduirait à l'ordre de la croyance, du mysticisme ou de la foi, à cette « sphère » de la vie où l'on trouve l'art, le lyrisme ou l'éthique (§181). Mais d'autre part, le terme pourrait désigner les « connaissances premières » (dans l'ordre logique, épistémique, constitutionnel ; en bref, ce que la tradition a appelé les *principes*) ; ou encore ces connaissances « dernières », c'est-à-dire les plus générales, que la science nous fournit au sujet de la réalité. Carnap juge que dans ce cas le terme de « métaphysique » pourrait recouvrir un authentique projet scientifique, quoiqu'il recommande de trouver une étiquette alternative (« doctrine du monde », « science première ») pour éviter les confusions susmentionnées. Il écrit ainsi :

> L'emploi du terme métaphysique [au sens de connaissance intuitive] montre immédiatement que la métaphysique n'est pas une science (au sens où nous l'entendons). Celui qui veut nous contredire doit bien distinguer s'il refuse notre délimitation du terme « métaphysique » ou bien (comme Bergson) celle du terme « science ». Nous n'attachons pas la même importance à la première qu'à la seconde ; *si l'on s'accorde pour nommer « métaphysique » ce que nous pourrions appeler « science fondamentale » ou « doctrine du monde », nous pouvons être d'accord et devrions en conséquence nommer science la métaphysique*. Si en revanche on s'écarte de notre limitation de la signification des termes « connaissance » et « science » au domaine du rationnel […] cela nous semble complètement inapproprié (§182, nous soulignons).

> Par « métaphysique » nous comprenons (comme beaucoup de métaphysiciens d'ailleurs), non pas la doctrine des connaissances logiquement premières ou scientifiquement les plus élevées, mais un domaine d'intuition pure ; aussi la métaphysique n'a-t-elle plus rien à voir avec la science, avec le domaine du rationnel ; entre les deux, il ne peut y avoir ni confirmation ni contradiction (Résumé, E).

Ces déclarations révèlent quelle est la cible véritable de Carnap. Comme on voit, il cherche à disqualifier ces analyses qui défendraient l'existence de méthodes ou de connaissances excédant le domaine des sciences formelles ou empiriques, voire d'une connaissance indépendante du langage. L'ennemi désigné semble à cet égard être l'idéalisme allemand –la notion de *synthétique a priori* au premier chef– ou encore les philosophies de

---

d'une théorie de la connaissance […] Cela ne permettait pas de conclure que ce débat n'avait pas lieu d'être (2009, 239).

[199] Ce qui explique Rey puisse écrire que « Carnap n'a peut être même pas de position générale nettement définie vis-à-vis de la métaphysique au moment de l'*Aufbau* » (in Laugier 2001, 222).

l'« intuition » dont Bergson serait le principal représentant[200]. Comme Carnap le précisera en 1957 dans des remarques ajoutées au texte de *l'Überwindung*, le terme de métaphysique était employé par lui « pour désigner ce domaine de la prétendue connaissance de l'essence des choses qui transcendent le champ de la science inductive et empiriquement fondée », et donc ces philosophies comme celles de « Fichte, Schelling, Hegel, Bergson, et Heidegger ».

Ces spécifications montrent, du même coup, ce qu'il peut y avoir de contestable et même de réducteur dans le propos de Carnap, et des positivistes plus largement, qui comme le remarque Mulligan, « appelaient 'métaphysiques' les philosophies qu'ils n'aimaient pas » (2000, 4)[201]. A suivre Nef, le portrait caricatural de la métaphysique que tire Carnap n'a en fait guère plus d'actualité (s'il en a jamais eu) :

> Aucune métaphysique ne revendique plus de fonder une connaissance *a priori* sur la possession de pouvoirs supramentaux, du type d'une intuition métaphysique *sui generis*, ou d'une vision directe de l'absolu. On a en général renoncé au ton oraculaire, aux déclarations fracassantes. Aucune métaphysique n'accepte d'un cœur léger d'être ouvertement contradictoire et la découverte d'une contradiction logique est perçue le plus souvent comme une incitation à réviser la théorie, à en examiner à nouveaux certains attendus. L'argument d'autorité, mis à mal par les cartésiens, n'a plus refait surface (2004, 50-51).

En outre, et sans même s'arrêter sur la conception fort discutable de la science qui est en jeu dans le positivisme logique et dont Quine (1951) ou Putnam (1984), parmi d'autres, ont montré les défaillances ; il est clair que bien peu de métaphysiciens contemporains seraient heureux d'affirmer qu'ils se confinent au domaine de l' « intuition pure » ou qu'ils entendent spéculer sur les essences en ignorant à dessein les résultats des sciences positives. Il y a fort à parier qu'ils se reconnaîtraient plutôt dans l'autre alternative formulée par Carnap, celle d'une « science fondamentale », armée de logique et soucieuse de prendre en compte le travail des scientifiques. Il est fort douteux en tout cas que la métaphysique se réduise à la caractérisation qu'en propose l'auteur de l'*Aufbau*, dont la principale motivation était, comme le rappelle Wagner (2011), de mener un combat contre les diverses formes d' « irrationalismes » antiscientifiques métaphysiques ou religieux qui fleurissaient à l'époque en Allemagne[202]. On peut bien s'interroger en ce sens, toujours suivant Wagner,

---

[200] C'est du moins ainsi qu'il proposait de qualifier sa cible dans un texte de 1935 : « J'appelerai métaphysiques ces propositions qui prétendent représenter une connaissance à propos de ce qui est au-dessus ou au-delà de toute expérience, par exemple, à propos de l'Essence réelle des choses, à propos des Choses en soi, de l'Absolu, etc. » (1935, 461).

[201] J. Seibt a bien vu en quoi le discours carnapien semble procéder d'un contexte bien précis, et note bien qu'il n'en ira pas du tout de même chez Goodman « Il tentant de supposer que l'attitude critique permanente de Carnap envers la métaphysique a principalement été suscitée par sa rencontre avec les métaphysiciens allemands dans les années 1920-1930 et par le contexte politique de ces rencontres. Et il est intéressant de faire remarquer que les trois tenants américains de la théorie catégorielle constructionnaliste, Goodman, Quine et Sellars, dont la connaissance de la métaphysique ne dérivait pas de ce contexte particulier, ne partageaient le refus carnapien d'accorder toute valeur théorique à la métaphysique » (1997, 333-4).

[202] Peut-être le philosophe allemand avait-il d'ailleurs mesuré le caractère trop réducteur de sa caractérisation de la métaphysique dans l'*Aufbau*, puisqu'il écrira par la suite que « de nombreuses thèses et discussions métaphysiques peuvent certainement être regardées comme les étapes préparatoires, plus ou moins conscientes, du développement de la logique systématique et de la science

quant au fait de savoir si Carnap aurait perçu de façon similaire la métaphysique analytique contemporaine, qui ne veut rien avoir affaire avec Hegel, Bergson, ou Heidegger, mais s'en remet plutôt à Frege, Russell ou Quine :

> On peut se demander si Carnap aurait porté un jugement semblable sur les développements, plus récents de la métaphysique analytique et sur les débats contemporains touchant l'être ou la substance des mondes possibles, l'espace et le temps, le libre arbitre, ou encore les constituants ultimes de la matière, débats souvent très proches de questions soulevées par des logiciens, physiciens ou des psychologues, et s'il aurait toujours estimé opportun, aujourd'hui, de chercher à fixer une frontière exacte entre science et métaphysique, à l'heure où bien des développements de la philosophie des sciences, loin de s'opposer à la métaphysique, y trouvent au contraire un appui ou un prolongement (2015, 51).

S'il permet de spécifier la nature et sans doute les limites de la critique carnapienne, ce §182 a un autre point d'intérêt majeur, puisqu'il montre que rien n'interdit de considérer l'*Aufbau*, en un sens bien précis, comme un livre de métaphysique (Pouivet, 2008, 67). On l'a dit, Carnap prétend évacuer nombre de problèmes traditionnels pour se livrer à un travail de logique appliquée. Mais il n'en reste pas moins qu'il s'agira, dans le système constitutionnel, de produire une construction ordonnée des différents sphères et types de concepts ou d'objets, d'étudier leurs conditions d'individuation et leurs relations systématiques, de tenter d'unifier l'intégralité de la science, et d'examiner les conséquences dernières de la systématisation quant à notre compréhension de la réalité et de la connaissance. Que serait alors d'autre l'ouvrage de Carnap, sinon un exemplaire de cette métaphysique comprise comme « doctrine du monde » ou « science fondamentale », qui est évoquée au §182 ?

Nombreux ont été ceux à remarquer que l'*Aufbau* développe ce que l'on appelerait aujourd'hui « une ontologie, à savoir une théorie des types d'objets et de leurs relations. C'est notamment ce qu'ont défendu Vuillemin (1971) et Rauzy (in Laugier, 2001)[203]. A admettre cette hypothèse, la théorie de la constitution impliquerait moins la mise au ban des problèmes métaphysiques traditionnels que leur reprise sous une forme différente. Gustav Bergmann, qui lui-même a été membre du Cercle de Vienne, insista sur ce point :

> Certains positivistes prétendent avoir remplacée la métaphysique par l'analyse du langage. A n'en pas douter ils ont, à la satisfaction quasi générale, démontré que certains problèmes anciens sont purement linguistiques, et que les outils analytiques de la logique moderne permettait de les résoudre [...] Pourtant les positivistes sont certainement des métaphysiciens au sens où ils ont affaire aux mêmes problèmes, ou au moins, au même genre de problèmes, que les autres analystes » (1945, 195).

(3) Un dernier élément doit être souligné. Même en reconnaissant que Carnap s'en prend à la métaphysique (ou plutôt, à une *certaine* métaphysique) dans l'*Aufbau*, son propos n'a

---

[...]. Je pense que cela vaut, en particulier pour les théories métaphysiques d'Aristote, de Leibnitz, de Charles S. Peirce, et de Whitehead » (1963, 862). On notera avec intérêt que les auteurs ici mentionnés ne semblent pas être ceux qui sont visés par la critique de l'*Aufbau*.

[203] « La science de la constitution est-elle neutre? Considérons, par exemple, le problème de la distinction entre individus et propriétés. Suffit-il de regarder ces entités comme deux sortes d'ordres superposés, pour supprimer la question métaphysique touchant à la différence de leur nature? Il ne le semble pas [...] Dire que la distinction entre les deux sortes d'ordres est purement logique et formelle n'élimine pas la question des « engagements existentiels » (Vuillemin, 1971, 276).

assurément pas eu la force qu'il pensait pouvoir lui donner. On a même pu retourner contre Carnap ses propres armes. Goodman lui reprochera ainsi, on le verra, de faire un usage immodéré d'un calcul des classes conduisant à une forme de platonisme métaphysique. Quine objectera fameusement à Carnap, dans *Two Dogmas*, de commettre une pétition de principe en imaginant l'existence d'une corrélation univoque entre le langage et l'expérience, les mots et les choses, ce qui est rien moins selon lui qu'un « article de foi métaphysique ». Neurath et d'autres attaqueront le phénoménalisme de l'*Aufbau* comme une thèse métaphysique et insisteront sur sa dérive possible vers une forme d'idéalisme subjectif[204]. D'autres verront également dans l'ouvrage un exemple de ce que Armstrong (1978) a pu appeler plus tard un « nominalisme de la ressemblance », où les termes généraux sont réinterprétés comme dénotant certaines classes de particuliers ressemblants[205]. C'est sans doute toutes ces raisons, parmi d'autres, qui expliquent le fait que « si Carnap a souligné la vanité des énoncés métaphysiques, on se plaît souvent à dire que son ouvrage majeur, *Der logische Aufbau der Welt,* n'est pas sans ressembler à bien des égards à ce que l'on a coutume d'appeler un ouvrage métaphysique » (Tiercelin, in Kambouchner, 2000, 468, voir aussi Pouivet, 2008, 153)

Plus fondamentalement enfin, nombreux seront ceux à remarquer le caractère inadéquat du discours positiviste sur la métaphysique, dès lors qu'il défend que celle-ci est, en son intégralité, dépourvue de sens. C.I. Lewis, qui dirigea la thèse de Goodman, remarqua le premier combien la méprise était grande (1) que de croire pouvoir rejeter *l'intégralité* de la métaphysique en stigmatisant les erreurs logiques commises relativement à *certains* problèmes spécifiques –ce que nous appelions le sophisme « méréologique » dans le chapitre précédent– ; et (2) de défendre une thèse (« toute métaphysique est un non-sens ») qui est invérifiable, excède le domaine des sciences empiriques et de l'expérience, et serait donc –d'après ses propres termes– l'incarnation de ce qu'elle entend rejeter, à savoir une thèse métaphysique :

> De tous temps des métaphysiciens en ont accusé d'autres de verbalisme et il serait certes surprenant qu'il y ait pareille fumée sans feu. Mais ne serait-il pas également surprenant que tous ces problèmes soient le fait d'une telle méprise ? Même la thèse que le positivisme logique entend défendre –à savoir que tous les problèmes « philosophiques » légitimes peuvent être résolus par la seule analyse logique– est une thèse de la sorte dont il est question. A l'évidence cet énoncé lui-même n'est pas de ceux qui peuvent être établis par analyse logique (C.I. Lewis, 1940, 106-7).

Pour le dire vite il y a donc de quoi penser, comme on l'a souvent remarqué[206], que les réquisits positivistes étaient tout simplement excessifs, conduisant *in fine* à une position autoréfutante, une image simpliste et inadéquate de la science et de la rationalité, et même peut-être à une métaphysique « oublieuse d'elle-même », ce qui, selon le mot de Bergmann est sans doute « la pire de toutes pour un philosophe » (1967, 51).

---

[204] Schmitz (2009,195), Hamilton (1992), Uebel (2007).

[205] Rodriguez-Pereyra (2002) note ainsi que « Carnap avait proposé, dans l'*Aufbau*, une théorie incorporant les intuitions basiques du Nominalisme de la Ressemblance ». Voir aussi Rauzy (2001, 116).

[206] Voir notamment Feibleman (1951), Nef (2004), Naletov (1984), Popper (1959), Putnam (1984 ; 2011).

Résumons. L'*Aufbau* contient bien une critique de la métaphysique, dont l'intention est de reléguer certains problèmes philosophiques hors du champ du système de constitution et partant de la science. Le constructionnalisme semblait donc prendre chez Carnap une direction beaucoup plus critique quant à la métaphysique, si on le compare au projet russelien. Cependant, on l'a vu, le propos de Carnap en 1928 n'est pas éminemment clair, ni même très probant sur ce point. Le philosophe allemand défend une thèse qui (1) repose sur une conception ambiguë voire réductrice de la métaphysique et plus largement de la science, (2) évoluera largement par la suite et (3) n'a convaincu à peu près personne. C'est pourquoi il semble même difficile d'identifier finalement le constructionnalisme carnapien à une forme radicale d'antimétaphysique, sauf à s'en tenir à la compréhension étroite (Hegel-Bergson-Heidegger) qui semble parfois être celle de Carnap.

**

Nous avons mis au jour certains éléments qui laissent à penser que le constructionnalisme s'inscrit dans le prolongement de certaines problématiques métaphysiques traditionnelles, fussent-elles métamorphosées par les outils de l'analyse logique ou le désir de clarifier les discussions philosophiques. Cette idée se vérifie chez Russell et nous avons suggéré qu'elle pourrait valoir également pour le Carnap de l'*Aufbau*. Ce que nous avons dit devrait suffire en tout cas à mettre en cause l'image figée mais répandue selon laquelle le constructionnalisme serait nécessairement un projet antimétaphysique dans son essence et ses intentions. Telle était la première affirmation [ci-dessus (Th1)] que nous proposions d'établir. Il nous faut maintenant examiner ce qu'il en est chez Goodman.

2.2- Le constructionnalisme goodmanien.

Il fallait en passer par cet excursus sur le constructionnalisme russellien et carnapien pour pleinement comprendre les travaux du premier Goodman, qui sont au premier chef une reprise du projet de l'*Aufbau*, mais dont on proposera à quelques endroits de montrer la proximité avec les problématiques de Russell. Il nous faut tout d'abord présenter synthétiquement la structure et le vocabulaire technique de SQ et SA, ainsi que les points sur lesquels ces ouvrages s'écartent de ce que nous avons vu jusqu'à présent. Nous pourrons alors ensuite nous arrêter plus en détail sur la métaphysique qui y est développée par Goodman.

2.2.1. Une critique multifactorielle de l'Aufbau.

SQ et SA, rappelons-le, ont été achevés respectivement en 1940 et 1951. Les deux ouvrages ont *grosso modo* la même structure, même s'il existe entre eux quelques différences notables sur lesquelles nous insisterons quand il le faudra[207]. Ces travaux se présentent avant tout comme une discussion fort technique du projet de l'*Aufbau* (dont il

[207] Goodman remarque ainsi que SA se distingue de SQ surtout par : « (1) la refonte des quatre parties [de SQ] en trois parties [...] (2) l'addition d'une analyse longue et détaillée de la simplicité comme critère de choix entre systèmes ; (3) une reprise du calcul de l'ordre des qualités ; (4) une réduction drastique du traitement de la temporalité [time] et du temps grammatical [tense] » (SQ, Avant-propos)

n'existait alors pas de traduction anglaise), l'importance philosophique de ce dernier étant, pour Goodman, comparable rien moins qu'« à l'introduction de la méthode déductive Euclidienne en géométrie » (PP 22). En conséquence, le philosophe américain va proposer dans les deux textes un commentaire extensif du système carnapien (SQ 91-185; SA 143-171). De même, l'ambition générale de Goodman semble au premier abord très proche de celle de son prédécesseur: il s'agira de se livrer à une entreprise constructionnaliste de type phénoménaliste et d'utiliser les outils d'analyse logique afin de « débarrasser la pensée de la confusion » (SA, Avant-propos). Cette similarité de surface, cependant, ne doit pas tromper. Goodman s'écarte de Carnap sur de nombreux points, souvent de manière décisive. Nous pouvons présenter rapidement les éléments les plus fondamentaux qui séparent leurs deux projets.

(1) Tout d'abord, alors que l'*Aufbau* s'attachait, comme on a vu, à la construction logique du règne phénoménal autopsychique, puis esquissait ensuite celle du monde physique et enfin du monde intersubjectif ; ni SQ ni SA ne suivront ce plan. Il n'existera pas chez Goodman de telle hiérarchisation entre différentes sphères ou catégories d'objets. Le philosophe américain proposera en effet d'en rester à la construction logique du seul champ phénoménal visuel. En ce sens, ne s'agira pas de (re)construire l'intégralité du « monde » dans tous ses aspects, mais de se cantonner à l'ordre de l'« apparaître ». Cette différence, qui apparaît déjà dans le titre des ouvrages en question, n'a rien d'incident, mais manifeste toute la distance qu'il y a entre Carnap et Goodman. Dans les termes de Roger Pouivet :

> Le système de SA est horizontal. Goodman n'envisage jamais de niveaux, parce qu'il limite l'ambition constructionnelle aux *apparences*. Il ne s'agit plus de montrer comment on peut construire la réalité (et le monde !) et de fonder la réalité d'un niveau sur un autre. Goodman propose un système dans lequel on peut certes construire des objets, mais des objets qui apparaissent, en tant qu'ils apparaissent [...] A ce titre, toute apparence est du même niveau. Il ne s'agit nullement d'une reconstruction rationnelle « solidaire de l'existence des sciences positives » visant à la fondation épistémologique de leur discours (in Nef & Vernant, 1998, 342)

Nous reviendrons plus loin sur le sens de l'abandon de ce discours sur le « monde » et de son corrélat qui était chez Carnap la volonté d'unifier toute la science. Une conséquence immédiate de ce choix opéré par Goodman est en tout cas que certains problèmes, qui étaient décisifs chez Carnap, seront amoindris voire abandonnés dans SQ et SA. Ainsi en est-il de l'assignation des qualités phénoménales au monde physique et surtout des questions liées à l'intersubjectivité ou à l'objectivité de la science qui étaient tout à fait décisives dans l'*Aufbau* (Schmitz 2009, Richardson 1998). A l'inverse, d'autres problèmes occultés par Carnap seront remis au premier plan chez Goodman, comme la distinction entre apparence et réalité, particuliers et universaux, ou encore la réalité du temps, que nous étudierons plus tard.

(2) Un second point de divergence frappant entre Goodman et Carnap consiste dans le choix des termes primitifs de leurs systèmes respectifs. Alors que l'*Aufbau* prenait pour base les *erlebs*, « coupes » totales de l'expérience phénoménale à un instant donné, Goodman décidera d'opérer sa construction à partir de *qualia* de couleur, de place (du champ visuel) et de temps. Au sens où l'emploie Goodman, un *quale* –terme qu'il emprunte à C.I. Lewis

(1929)– est une qualité atomique de l'expérience phénoménale, comme par exemple telle nuance particulière de couleur présentée par un objet dans certaines conditions d'observation spécifiques. Les *qualia* ne sont donc clairement pas des propriétés physiques des objets mais bien plutôt des qualités appartenant aux percepts, ou pour le dire autrement, des unités phénoménales minimales. Goodman note ensuite, toujours suivant Lewis (1929, 121-3), que les *qualia* sont des « universaux » (SQ 202, SA 183). C'est qu'il s'agit, contrairement aux *erlebs*, d'entités *répétables*. En effet, tandis que l'expérience phénoménale totale à un instant donné ne saurait être revécue à l'identique ; un même *quale,* comme une nuance spécifique de rouge, peut être présenté à différents lieux et à différents temps, c'est-à-dire avoir une multiplicité d'*instances*. Puisqu'ils sont irréductibles à leurs occurrences spatio-temporelles, les *qualia* seront donc caractérisés par Goodman comme des entités *abstraites*.

Nous verrons les conséquences décisives du choix de Goodman en faveur de ce type de primitifs. Disons seulement pour l'instant que la position d'entités basiques abstraites donnera lieu au problème central du constructionnalisme goodmanien, celui de la « concrétion » : il s'agira d'examiner comment les choses spatio-temporelles ordinaires peuvent être logiquement constituées à partir d'universaux répétables (SA 139). C'est donc une direction clairement différente, et même en fait inverse, de celle qu'avait prise Carnap, puisque pour ce dernier la difficulté principale était de rendre compte de l'« abstraction », c'est-à-dire, de constituer les qualités abstraites et répétables à partir des unités basiques *concrètes* non répétables que sont les vécus élémentaires spatio-temporellement déterminés. C'est précisément cette inversion du problème de la constitution qui fera que le système goodmanien sera dit « réaliste », plutôt que « particulariste » comme celui de Carnap (SA 136).

(3) La différence peut-être la plus décisive entre les projets de Goodman et de Carnap réside dans l'appareil logique présidant à leurs systèmes.

Tout comme il l'était pour Russell, le calcul des classes est méthodologiquement central dans l'*Aufbau* (§33-34). C'est déjà qu'il s'agit du moyen le plus commode d'exprimer formellement le discours sur les objets, leurs propriétés et relations, puisqu'il évite d'avoir à en passer par leur énumération. C'est aussi ce qui va justifier l'« extensionnalisme » strict de Carnap (§44-45) qui dans ce contexte signifie le refus de prendre en compte, dans l'analyse des propositions, autre chose que leur référents, et en particulier leurs « sens » ou intensions[208]. Comme Carnap le rappelle, une même classe d'objets peut correspondre à des propriétés ayant des significations intuitivement différentes. Ainsi les fonctions propositionnelles « ... est un homme », « ... est un bipède sans plumes » et « ... est un animal raisonnable », qui ne sont à l'évidence pas cointensionnelles ou synonymes, ont pourtant la même extension (sont satisfaites par les mêmes entités) et désigneront donc ultimement une même classe d'objets. Une substitution *salva veritate* des expressions *coextensionnelles* (ayant les mêmes référents) est donc valable, tandis qu'elle ne le serait pas dans

[208] « Seules les propositions dites extensionnelles concernent les fonctions propositionnelles elles-mêmes ; les propositions dites intensionnelles en revanche visent autre chose (par exemple un concept en tant que contenu d'une représentation ou d'une pensée) » (§44)

nécessairement dans des contextes *intensionnels* (doxastiques, modaux) où l'on s'attacherait à la signification des termes. Carnap entendait donc s'en tenir à un seul principe d'extensionnalité : deux fonctions propositionnelles sont substituables si elles sont satisfaites par les mêmes objets et donc si elles désignent la même classe ou relation (§40), les relations étant ensuite aisément formulées en termes de classes. Tout objet constitué dans le système de l'*Aufbau*, dès lors, consistait formellement ou bien en une classe, classe de classes (etc.) d'*erlebs* ; une relation entre *erlebs* ; relations entre classes ; classes de relations, etc.

Mais le recours à ce calcul logique, pour Goodman, a plusieurs conséquences indésirables. Tout d'abord, il implique d'admettre l'existence *réelle* des classes. Si Carnap refusait, suivant Russell d'ailleurs, de reconnaître à ces dernières un statut plus important que celui de « symboles incomplets » ou de « quasi-objets » (§33), Goodman juge que cette déclaration ne tient pas (SA 48). C'est que l'on ne saurait échapper, dit-il, au principe d'*engagement ontologique* identifié par Quine, qui énonce que nous devons reconnaître l'existence des entités qui figurent les valeurs des variables liées (au quantificateur existentiel) dans nos propositions :

> Il est fréquemment admis que tout ce qui est habituellement appelé logique, y compris le calcul des classes, est une mécanique entièrement neutre qui peut être utilisée sans aucune implication ontologique dans tout système constructionnel. Mais cette neutralité n'est préservée seulement en tant que le système demeure ininterprété. Si l'on utilise des variables que nous interprétons comme ayant pour valeur des entités de quelque genre que ce soit, nous reconnaissons qu'il existe de telles entités. En utilisant de variables qui ont des individus pour valeur, on reconnaît qu'il existe des individus [...] Si nous utilisons aussi des variables qui requièrent des classes pour valeurs, nous reconnaissons qu'il y existe des classes (SA 48)

Si l'acceptation du critère d'engagement ontologique n'est pas, à proprement parler, une raison pour rejeter les classes, elle le devient dès lors que l'on considère, comme Goodman, que celles-ci sont des entités « essentiellement incompréhensibles » (*ibid*.). On peut en effet tenir les classes, mystérieux mélanges d'unité et de multiplicité, pour problématiques à plusieurs égards (D. Lewis, 1991, 29-38). C'est déjà qu'il s'agit d'entités abstraites qui soit se trouvent hors de l'espace et du temps (dans un règne platonicien), soit sont multiplement situées là où se trouvent leur membres tout en restant invisibles et intangibles, ce qui, pour Goodman, n'est pas une alternative satisfaisante. Sans doute la méfiance du philosophe américain envers les classes s'origine-t-elle également dans les problèmes logiques qu'elles peuvent poser, avec au premier chef le fameux paradoxe formulé en 1901 par Russell relativement à la classe des classes qui ne s'appartiennent pas à elles-mêmes (PP 174). Mais ce qui est ultimement problématique pour Goodman, c'est que le calcul des classes donne inévitablement lieu à une prolifération d'entités heurtant quiconque ayant le goût des « paysages désertiques » et l'horreur des « jungles ontologiques » dont parle Quine (1948) :

> Il suffit qu'on ait admis quelques individus, l'utilisation du calcul des classes ouvre la porte à toutes les classes, les classes de classes, etc., de ces individus, et permet ainsi d'importer, outre les individus délibérément admis dans notre choix des primitifs particuliers, une multitude d'autres entités qui ne sont pas des individus. C'est ainsi qu'une machinerie qu'on croit innocente s'avère responsable d'une ontologie qui va au-delà de primitifs particuliers résolument « empiriques » (SA 49)

C'est notamment ce refus d'admettre « une foule d'entités platoniciennes et éthérées » (SA 48) qui a fait que Goodman, faisant suite à ses travaux avec Henry S. Leonard dans les années 1930[209], a pu proposer de recourir à un « calcul des individus » dans ses propres systèmes constructionnels. Ce dernier permet la traduction des énoncés du calcul des classes en énoncés qui ne quantifient que sur des variables prenant pour valeurs des termes individuels. Il s'agit en fait d'une version de la « méréologie » (théorie des touts et parties) telle qu'elle avait pu indépendamment être formulée Leśniewski (1916) mais aussi par Tarski (1937). C'est l'adoption de ce calcul spécifique, selon Goodman, qui permettra de caractériser un système constructionnel comme « nominaliste » plutôt que « platoniste » (SA II, 3)[210]. Tandis que l'*Aufbau* et le système de SQ étaient –le premier complètement, le second partiellement– platonistes, SA proposera une construction intégralement nominaliste.

Nous verrons plus loin combien le « nominalisme », qui admet un sens bien spécifique chez Goodman, est fondamental. Il suffit de dire ici que l'idée essentielle du calcul des individus consiste à substituer à la relation fondamentale d'appartenance à un ensemble (« ∈ ») une relation méréologique de partie à tout. Tandis que le calcul des individus de SQ, suivant les travaux avec Leonard, prenait pour primitive la relation de « discrétion » (ou non-recouvrement), Goodman préfère choisir dans SA la relation basique, symétrique, réflexive, et non transitive, de « chevauchement » (noté « **o** » pour *overlaps*). On dira que deux individus x et y se chevauchent (x**o**y) s'ils ont un contenu commun, que l'un soit partiellement ou entièrement contenu dans l'autre[211]. A l'aide de cette relation primitive, on peut définir assez simplement de nombreuses autres notions ; comme celles de « partie », « partie propre », « discrétion » (c'est-à-dire, le non-chevauchement), « somme », « produit », « négation », ou encore les propriétés d' « atomicité » et d' « identité »[212] ; qui serviront

[209] Voir « The calculus of individuals and its uses » (1940). Nous renvoyons à Rossberg (2009) pour une présentation claire du travail de Leonard et sa collaboration avec Goodman, qui avait commencée des les années 1930. Goodman a développé plus avant la possibilité d'un calcul « nominaliste » évitant le recours aux classes dans un article fameux coécrit avec Quine : « Steps towards a constructive nominalism » (1947), nous y reviendrons.

[210] Notons que, par une infortune lexicale, « nominalisme » désigne dans SQ ce que SA qualifiera de « particularisme », à savoir le choix d'éléments basiques concrets plutôt qu'abstraits. Dans SA, le terme désigne, comme on vient de le dire, l'adoption d'un calcul méréologique plutôt que celle du calcul des classes.

[211] Formellement (SA, 59) :

$x \mathbf{o} y \equiv (\exists z)\ (w)\ (w \mathbf{o} z \rightarrow w \mathbf{o} x \wedge w \mathbf{o} y)$

[212] Respectivement, ces notions sont exprimées comme suit par Goodman (SA 59sq) :

$x<y =_{df} (z)\ (z\mathbf{o}x \rightarrow z\mathbf{o}y)$

$x \leqslant y =_{df} x<y \,.\, \sim y<x$

$x \mid y =_{df} \sim (x\mathbf{o}y)$

$x + y =_{df} (\iota z)\ (w)\ (w \mathbf{o} z \equiv w \mathbf{o} x \vee w \mathbf{o} y)$

$xy =_{df} (\iota z)\ (w < z \equiv (w < x \wedge w < y))$

$- x =_{df} (\iota z)\ (w)\ (w \mathbf{o} z \equiv (w \mid x))$

toutes à construire logiquement les objets en termes de *qualia* et de leurs sommes méréologiques.

Il faut bien comprendre toute la différence qu'il y a entre un tout méréologique et une classe. Une classe est certes déterminée dans son identité par les objets qui lui appartiennent (puisque deux classes sont identiques si elles ont les mêmes membres) mais elle n'est cependant pas *constituée* par ses éléments comme une maison l'est à partir de ses briques. Tandis qu'un tout méréologique n'est rien de plus, en effet, que l'addition de ses parties, une classe n'est pas la somme de ses éléments. C'est déjà manifeste du fait qu'il existe une classe qui n'a aucun membre (la classe nulle), ou encore des classes n'ayant qu'un seul membre –les *singletons*–, comme par exemple celle correspondant à l'extension de la fonction propositionnelle « ... est un satellite naturel de la Terre ». Ensuite, les touts méréologiques mais non les classes ont des propriétés qui peuvent être identiques à celles de leurs parties. La somme des fraises sur ma table possède, tout comme ses parties, la propriété d'être rouge. La classe qui a pour membres les mêmes entités ne saurait cependant, à l'évidence, avoir cette propriété, dans la mesure où s'agit d'une entité abstraite. Les classes et leurs membres, contrairement aux touts et à leurs parties, ne sont donc pas du même *type* logique (voir Schmitz 2009, 134sq)[213].

On peut préciser cette opposition en reprenant un exemple de David Lewis (1991, 1-2). La somme méréologique de tous les chats est une entité éparpillée dans l'espace et le temps, composée uniquement de chats, de parties de chats (moustaches, griffes, etc.), et de leurs « fusions » ou sommes (la somme de deux chats, la somme des moustaches de mon chat et de la queue du chat du voisin, etc.). La classe de tous les chats, elle, n'est ni dans l'espace ni dans le temps, à la différence de ses membres. Elle n'a que des chats comme membres, et rien d'autre. Les parties de chats sont des parties des membres de cette classe, mais ne sont pas elles-mêmes des membres de cette classe. De même la fusion de plusieurs chats est celle de certains membres de la classe de tous les chats, mais elle n'est pas elle-même un membre de cette classe. Tout ceci entraîne que les classes et les touts ont des propriétés logiques clairement distinctes[214].

$(Ax) =_{df} (y) \sim y \leqslant x$

$x = y =_{df} \forall z\ (z\mathbf{o}x \equiv z\mathbf{o}y)$

[213] Goodman propose un autre argument visant à interdire cette identification entre les touts et les classes : « même en supposant que les classes existent, nous ne pouvons pas identifier un individu avec une certaine classe de ses parties, car il y aura beaucoup de classes de ce genre. La classe ayant comme éléments le nez de César et l'État de l'Utah est différente de la classe ayant comme éléments le nez de César et les comtés de l'Utah, mais l'individu qui épuise exactement les éléments de la première classe est le même que l'individu qui épuise exactement les éléments de la seconde. Si les classes sont différentes, elles ne peuvent manifestement pas être identifiées avec le même individu. En résumé, s'il se trouve que nous admettons des classes, un individu constitué de parties éparses ne peut pas être le même que la classe de ces parties » (SA 62)

[214] « La classe des A et celle des B ne peuvent être identiques que si tous les A sont tous et seulement les B ; alors que la fusion des A et la fusion des B peuvent être identiques même lorsqu'aucun des A n'est un B. Ainsi apprenons-nous à ne pas identifier la classe des A avec la fusion des A [...] Un membre d'un membre de quelque chose n'est pas en général un membre de même cette chose, alors que la partie

Mais quel avantage y a-t-il à utiliser le calcul des individus plutôt que celui des classes ? Il faut dire que rien n'interdit de les combiner, comme Goodman le faisait dans l'article fondateur écrit avec Leonard ou encore dans SQ, où il défendait que les deux calculs pouvaient être plus ou moins appropriés selon les contextes (SQ 223sq). Le calcul des individus permet toutefois un traitement plus satisfaisant de certaines relations logiques qui pouvaient poser problème dans l'*Aufbau*[215]. Il évite ensuite de poser une hiérarchie entre des « types » (onto)logiques distincts, puisque en méréologie la somme de *a* et de *b* est mise sur un même plan que les individus *a* et *b* ; contrairement à la classe {a, b} qui est à un « niveau » (onto)logique distinct de membres –on comprend maintenant pourquoi il n'y aura pas, techniquement, de hiérarchie d'objets chez Goodman–. Enfin, et c'est le plus important, l'adoption du seul calcul des individus limite l'inflation ontologique dont nous parlions plus haut. Comme le remarque Hempel, « une classe de classes d'individus est distincte de la classe des individus en question, alors qu'une somme de sommes d'individus est identique à la somme de tous les individus en question » (in Elgin 1997, 69). En adoptant un calcul méréologique, on ne pourra donc pas produire une multiplicité indéfinie d'entités à partir des mêmes constituants, ce qui est précisément le réquisit technique du nominalisme goodmanien, comme on le verra. Le rejet intégral des classes, dans SA, permettait donc selon Goodman de produire une ontologie *in fine* bien plus parcimonieuse que celle de SQ.

Sans s'arrêter plus longtemps sur ces détails techniques qui ont été bien commentés par ailleurs[216], disons que le choix d'un calcul des individus (i) est sans doute le point le plus original du constructionnalisme de SQ et SA (ii) sera le fondement du nominalisme goodmanien, sur lequel on reviendra ; (iii) aura des conséquences ontologiques certaines, comme le laissent déjà à supposer les objections que Goodman propose au partisan du platonisme. Armé de ce calcul, il pouvait en tout cas proposer de construire l'intégralité de l'apparaître à partir des seuls *qualia* et de leurs sommes méréologiques.

(4) Un autre point sur lequel Goodman exprime son insatisfaction porte sur les définitions constitutionnelles carnapiennes. On l'a dit, Carnap adopte dans son système un extensionnalisme strict, rejetant les sens frégéens et toutes sortes d'entités intensionnelles. L'exigence portant sur les définitions constitutionnelles de l'*Aufbau* était donc qu'elles aient la même *référence* que nos énoncés présystématiques et en préservent donc la valeur de vérité (§44-45). Ce qui revient à dire que les définitions du système constitutionnel ne sont valides que si les définitions (*definientia*) et termes définis (*definienda*) s'avèrent coextensifs, soit s'il est possible de les substituer *salva veritate*. Si Goodman partage ce

---

d'une partie de quelque chose est toujours une partie de cette même chose. Ainsi apprenons-nous à ne pas identifier la relation d'appartenance à celle qui unit une partie à un tout » (D. Lewis 1991, 2-3).

[215] « Considérons, par exemple, la relation « ... a rencontré... ». Nous ne pouvons définir le sens ordinaire de propositions affirmant que trois individus (ou plus) se sont tous rencontrés ensemble en exigeant seulement que toute paire de ces individus se soit rencontrée ; puisque chaque paire peut s'être rencontrée séparément, sans que les individus ne se soient jamais rencontrés tous les trois en même temps [...] Que Smith ait rencontré Jones et Brown ensemble signifie qu'il a rencontré l'entité qui est la somme de Jones et Brown. Cette somme ne sera pas une personne, bien sûr, mais est un tout définissable quoique discontinu » (Goodman & Leonard, 1940).

[216] Cohnitz & Rossberg (2006, ch.4) , Lewis (1991), Simons (2000), Vuillemin (1971, ch.8), Varzi (2015).

programme extensionnaliste qui évite tout recours aux intensions ou significations (PP 221-230), il va pourtant rejeter le critère carnapien d'identité extensionnelle, pour plusieurs raisons :

(i) Tout d'abord, puisque le système constructionnel doit formuler des définitions purement logiques dénuées de tout équivoque, les *definientia* qui s'y trouvent auront souvent une extension plus restreinte ou du moins différente que celle des *definienda* qui sont des termes du langage ordinaire. Il faudra donc souvent abolir le vague de nos expressions courantes, trancher sur des cas-limites, ou encore rectifier nos classifications intuitives qui sont scientifiquement ineptes, par exemple en excluant les baleines de la collection totale des poissons pour les inclure dans celle des mammifères (SQ 49, SA 25). Dans ces cas de figure, on aurait déjà une enfreinte au critère d'identité extensionnelle stricte entre *definiens* et *definiendum,* tel qu'il est posé par Carnap.

(ii) Plus grave, Goodman juge qu'il y a des cas où l'identité extensionnelle du *definiens* et du *definiendum* n'aura rien d'évident et semblera même violée du point de vue du sens commun. Ainsi en est-il d'une définition des points mathématiques en termes de « classes de volumes » telle que l'avait proposée Whitehead, qui contraste à l'évidence avec notre compréhension ordinaire de cette notion (SQ, 50sq ; SA 26). On pourrait certes proposer de *tester* l'identité extensionnelle de ces termes par des exercices de substitution. Toutefois, note Goodman, si le remplacement de « classes-p de volumes » à « points » dans l'énoncé « il y a une infinité de points » en préserve la vérité ; cela ne saurait fonctionner avec une phrase comme : « les points et les classes-p de volumes sont les mêmes ». La substitution donnerait ici une tautologie. Comme le remarque Goodman, apparaît ici la difficulté « insurmontable » (SA 27) du critère carnapien : pour appliquer ce test il faudrait déjà *savoir* si l'énoncé en question est vrai, ce qui en montre la vacuité et circularité[217].

(iii) Ce que Goodman va principalement reprocher à Carnap, enfin, est de suggérer l'existence d'une correspondance univoque entre le discours présystématique et le système de constitution. Tout invite pourtant à reconnaître qu'il existe des *definientia* non coextensifs entre eux et qui pourtant peuvent être corrélés à un seul et même *definiendum* de façon valide. Pour reprendre le même exemple, on peut fort bien décider de caractériser un point comme une classe de volumes ou bien comme une paire de lignes sécantes, ce qui fournira des définitions non-équivalentes mais pourtant toutes deux opératoires du concept préthéorique de point. L'essence de l'objection goodmanienne est donc de dire qu'« il y a manifestement de nombreuses façons possibles de définir un terme, toutes aussi légitimes les unes que les autres, et tout critère qui exclut l'une d'entre elles se révèle par là-même trop étroit » (SA 28) Le choix entre différentes alternatives définitionnelles, on y reviendra, devra donc se faire essentiellement en fonction de critères pragmatiques (économie, simplicité, puissance explicative, etc.) et non en raison d'une supposée évidence ou « naturalité » psychologique des définitions.

Au critère d'identité extensionnelle, trop strict, Goodman va proposer de substituer le réquisit plus flexible d'*isomorphie extensionnelle* (SQ 56sq, SA 32sq). Sans entrer dans tous

[217] « En d'autres termes, le paralogisme du test proposé tient à ce que la substituabilité universelle avec préservation de la valeur de vérité exige une telle substituabilité dans la phrase même qui est testée, et dans les phrases logiquement apparentées. Par conséquent il faudrait que la valeur de vérité de la phrase testée soit connue avant que le test puisse être exécuté » (SA 27).

les détails[218], disons que ce critère exige une préservation *globale* de la valeur de vérité entre les énoncés du système et leurs contreparties présystématiques. Plus précisément, il faut que l'on puisse corréler les relations qui lieront les *definientia* dans le système avec celles qui lient les *definiendia* dans le langage courant. Deux relations R et S seront ainsi isomorphes si *a* est lié à *b* par R comme *x* l'est à *y* par S. On pourrait ainsi, pour reprendre l'exemple de Goodman, montrer la corrélation entre les relations de paternité ou de haine qui lient plusieurs gorilles et les relations des points d'un diagramme composé de lignes sécantes (SA 42-3). En ce cas, une isomorphie est établie, sans bien sûr que cela implique d'identifier les lignes ou les points géométriques à des primates. Ce qui est requis par Goodman n'est donc ni la synonymie ni l'identité extensionnelle de chaque *definiens* et *definiendum*, mais plutôt la correspondance *structurelle* d'ensemble des énoncés du système d'avec le discours présystématique. Pour le dire autrement, « l'intérêt n'est plus de savoir si le *definiendum* et le *definiens* subsument les mêmes éléments, mais de déterminer si les éléments subsumés sont arrangés de la même façon. Ce qui prime n'est plus l'identité de dénotation mais l'identité de structure » (SQ 81).

Goodman prétend que l'isomorphisme présente de nombreux avantages par rapport aux réquisits définitionnels trop strict de l'*Aufbau* (SA 38sq). Il faut bien comprendre en tout cas qu'il fournit déjà le fondement technique, au dire même de Goodman, d'un parti-pris en faveur d'un « relativisme radical » (in Elgin 1997, 95). Le philosophe américain défend ici en effet que plusieurs procédures définitionnelles incompatibles entre elles mais également valides demeurent toujours disponibles. L'adoption d'un critère d'isomorphisme interdit plus radicalement de penser que le système constructionnel doive refléter un état de chose indépendant et préexistant. A cet égard, puisque la corrélation du *definiens* et du *definiendum* n'implique d'affirmer ni l'identité ni la non-identité des entités qui s'y trouvent impliquées (SQ 79), il est clair que « l'isomorphisme extensionnel rompt le lien traditionnel entre définition et ontologie » (G. Hellman, in Elgin, 1997, 75). Pour Goodman, une définition constructionnelle valide ne sera pas en effet une thèse affirmant dans l'absolu l'identité ontologique des entités en question ; mais plutôt l'affirmation que rien n'invite à distinguer systématiquement entre des types d'objets qui peuvent être structurellement corrélés.

(5) Une dernière critique fondamentale que Goodman fait à Carnap va porter sur la construction des « qualités » ou « propriétés ». Nous avons vu comment Carnap, à partir d'*erlebs* apparentés ou ressemblants, proposait de constituer des classes d'équivalences figurant les « quasi-constituants » de ces *erlebs*, c'est-à-dire, l'équivalent systématique des propriétés qui y sont contenues. Rappelons-nous que deux réquisits étaient posés par Carnap pour la construction de ces classes de qualités. Dans son exemple, il fallait, d'une part, que toutes les paires des membres d'une classe de couleur soient apparentées selon la couleur ; et de l'autre qu'aucune chose en dehors de cette classe ne soit apparentée par la couleur à l'ensemble des membres de la classe. Une classe de qualité, pour Carnap, a donc pour membres tous et seulement les *erlebs* qui partagent une qualité spécifique. Goodman a fameusement montré dans SQ et SA que cette analyse rencontre deux difficultés majeures :

[218] Voir notamment Hellman (in Elgin 1997) pour une discussion approfondie du critère d'isomorphisme.

La première est celle dite de « compagnonnage ». Si des circonstances « défavorables » se présentent, de sorte qu'à chacune des présentations d'une qualité *x* se trouve accidentellement corrélée une autre qualité *y*, on aboutit, suivant les réquisits susmentionnés, à négliger une classe d'équivalence qui pourtant devrait bien correspondre à une qualité distincte, savoir *y*. Sans s'arrêter sur le détail de l'argument[219], l'essence de l'objection consiste à montrer que certaines choses peuvent ressembler à tous les choses qui ont une certaine propriété, sans elles-mêmes avoir cette propriété. Tous les *erlebs* où advient telle nuance de bleu, par exemple, peuvent aussi comporter telle nuance de rouge, sans que l'inverse soit vrai. Carnap avait certes perçu ce problème, mais en jugeait la portée ultimement négligeable, en ce que la probabilité d'un tel compagnonnage diminue, disait-il, proportionnellement au nombre des présentations. Goodman conteste la valeur de cette réponse, qui non seulement est empiriquement contestable[220] mais implique en outre d'introduire une sorte « calendrier objectif » de l'expérience qui prédit fallacieusement quel sera ou ne sera pas son cours (SQ 111).

L'autre difficulté, converse et cette fois inaperçue par Carnap, est celle de « communauté imparfaite ». Cette fois, elle ne conduit pas à négliger une classe d'équivalence, mais à produire une classe qui est logiquement bien formée quoique « monstrueuse » dans la mesure où aucune qualité n'est commune à ses membres (SA 152). Sans là non plus nous arrêter sur le détail technique de l'objection[221], disons que celle-ci consiste à montrer que ce n'est pas parce que des individus se ressemblent tous sous un certain rapport qu'ils ont une propriété en commun. Pour le dire dans les termes (informels) de SQ : « Carnap est victime d'une erreur dangereuse [...] Elle consiste [...] à conclure que parce que certains Africains sont guerriers, que certains guerriers sont aviateurs, que certains Africains sont aviateurs, qu'il y a certains Africains guerriers-aviateurs » (SQ 115, SA 140-1).

Tout cela est bien connu par ailleurs et nous ne pouvons nous y arrêter ici plus en détail[222]. S'il fallait mentionner ces difficultés, c'est qu'elles expliqueront tant la forme particulière des systèmes de SQ et SA (où l'on ne partira pas d'une relation primitive de *ressemblance* entre particuliers mais de *conjonctivité* de qualités abstraites) qu'elles établiront l'avantage du recours à un calcul méréologique, qui permet selon Goodman de traiter, au moins en partie, ces problèmes. Le philosophe américain juge en tout cas avoir repéré des défaillances sérieuses pour tout système cherchant à définir les qualités abstraites en termes de *ressemblance* entre éléments concrets (SA 171). C'est pourquoi il a

---

[219] L'exemple de Goodman est le suivant : si on a 1 = *br* ; 2 = *b* ; 3= *bg* ; 4 = *g* ; 5= *bgr* ; on peut former à partir des cercles de ressemblances la classe K1 ={1, 2, 3, 5} qui correspond à b ; mais alors qu'on voudrait former, K2 = {1, 5} correspondant à *r*, on ne le peut pas, puisque chaque occurrence de *r* se trouve corrélée à une occurrence de *b*. En vertu de réquisit (2) ci-dessus, K2 se voit donc (fautivement) intégrée ou réduite à K1.

[220] « Est loin d'être négligeable la probabilité que, par exemple, une certaine nuance de bleu ne se présente que dans les *erlebs* dans lesquelles une autre nuance, légèrement plus claire, se présente aussi » (SA 152).

[221] Si on a 1 = *br* ; 2 = *rg* ; 3 = br ; *4* = r ; *5*= b ; *6* = g ; on peut former une classe K1 = {1, 2, 3} qui correspond bien au double réquisit posé par Carnap, sans que pourtant aucune qualité ne soit commune aux trois membres (SA 152).

[222] Voir notamment les commentaires de Vuillemin (1971), Richardson (1998), Rodriguez-Pereyra (2002), Proust (1989)

souvent pu être dit que Goodman a formulé deux des plus sérieuses objections à l'encontre de la position métaphysique qu'est le « nominalisme de la ressemblance », pour lequel les objets particuliers concrets peuvent être dits posséder des propriétés communes en vertu de leur ressemblance à d'autres particuliers[223]. Comme le note Rodriguez-Pereyra, le plus ardent défenseur contemporain de cette thèse :

> Les nominalistes de la ressemblance font face à un double défi. Selon eux, ce qui fait que les particuliers-F ont la propriété F est le fait qu'ils se ressemblent, de sorte que ce qui fait qu'un particulier a la propriété F est qu'il ressemble à tous les particuliers-F. Mais cela ne saurait fonctionner, pourrait-on objecter, pour deux raisons : (1) certains groupes de particuliers [...] se ressemblent entre eux sans pourtant partager une seule et unique propriété et (2) certains particuliers ressemblent à tous les particuliers qui ont une certaine propriété sans eux-mêmes avoir cette propriété, comme lorsque tous les particuliers-F sont des particuliers-G mais non l'inverse. Ces difficultés, présentées par Goodman, incarnent des problèmes formidables, toujours non résolus pour l'instant et même rarement abordés (2002, 143-4).

Concluons. Il y aurait bien sûr plus à dire sur certaines objections, souvent techniques, que Goodman formule à l'encontre de Carnap. Il importait ici seulement de voir tout ce qui sépare techniquement le projet de Goodman de celui de *l'Aufbau*. Ni la forme, ni les termes primitifs, ni le calcul logique ou encore la méthode définitionnelle employés ne seront les mêmes. Les systèmes de SQ et SA seront limités à la construction des apparences phénoménales, à partir d'universaux abstraits et répétables et du calcul des individus. Goodman défend enfin, on l'a vu, qu'il existe toujours plusieurs alternatives définitionnelles incompatibles mais également pertinentes et que le système constructionnel ne doit donc en rien être tenu pour le miroir de la vie épistémique réelle. C'est sur cette position philosophique et la conception du constructionnalisme qui s'y rattache qu'il nous faut maintenant nous arrêter.

2.2.2- Antifondationnalisme.

La caractéristique la plus générale du constructionnalisme goodmanien est ce qu'on peut appeler sa teneur « antifondationnaliste » (Cohnitz & Rossberg, 2006, 120). Ce terme peut servir à désigner différents types de philosophie qui cherchent à fonder la connaissance sur des données primitives, certaines et immédiates, qui nous seraient accessible par une pure intuition ou un raisonnement *a priori*. Il permet aussi de désigner, plus largement, tout discours affirmant dans l'absolu la priorité épistémologique ou métaphysique d'une base, d'une philosophie, ou d'un système sur un autre. Contre ce genre de thèses que Goodman qualifie d'« absolutistes », les systèmes de SQ et de SA se voudront la marque d'un « relativisme » affiché (SQ, Préface ; SA, Avant-Propos). Il nous faut nous arrêter sur ce point, dans la mesure où c'est précisément en vertu de cette position (ou posture) générale que l'on pourrait concevoir SQ et SA comme des ouvrages antimétaphysiques par excellence.

[223] Armstrong (1978), Lowe (2002, ch.19), Rodriguez-Pereyra (2002, ch.8-10)

Si le terme d' « antifondationnalisme » nous semble commode, c'est d'abord qu'il n'a pas la connotation négative qu'emporte celui de « relativisme », d'autant que ce dernier ne revient en rien, chez Goodman en tout cas, à dire que tout se vaut ou à abandonner toute prétention à résoudre les problèmes philosophiques. Ce label, surtout, nous semble assez large pour permettre de rassembler conjointement plusieurs thèses apparemment proches mais logiquement distinctes (le « relativisme » n'étant que l'une d'entre elles) qui sont avancées par Goodman et que nous proposons maintenant d'examiner.

(1) L'anti-fondationnalisme est déjà affirmé à partir des distinctions que propose Goodman entre les différents *types* de systèmes constructionnels. Nous avons déjà évoquée la différence qu'il y a entre les systèmes nominalistes et platonistes, qui est fonction du calcul logique employé. A cela s'ajoute les distinctions, relatives à la nature des entités primitives choisies dans le système, entre les constructions phénoménalistes et physicalistes (SA 131sq) ; puis particularistes et réalistes (SA 135sq). Tout cela peut être présenté comme suit :

Calcul logique	*Nature des entités primitives*	
Des classes ***= platonisme***	*Concrètes* ***= particularisme* (SA)** ***nominalisme* (SQ)**	*Phénoménales* ***= phénoménalisme***
Des individus ***= nominalisme* (SA)**	*Abstraites* ***= réalisme***	*Physiques* ***= physicalisme***

Fig.2- La typologie des systèmes constructionnels chez N. Goodman.

Plusieurs constructions et programmes philosophiques non-équivalents sont donc envisageables. Cette typologie permet de spécifier la différence entre les projets de Russell, Carnap, et Goodman. Alors que les premiers proposent des constructions platonistes, particularistes, et phénoménalistes, SQ est semi-platoniste, réaliste, et phénoménaliste. SA, quant à lui, contient un système phénoménaliste, réaliste et intégralement nominaliste.

Ce qui est frappant est que Goodman, à aucun moment, ne va prétendre qu'une seule de ces options pourrait ultimement être la seule et la bonne. On pourrait multiplier les exemples de déclarations affirmant le contraire. La chose est dite clairement par exemple à l'orée de SA : « plusieurs programmes très différents peuvent présenter des avantages égaux bien que différents [...] chercher à développer un système ne revient pas à soutenir qu'il est supérieur aux autres systèmes » (SA 18). La section consacrée à l'opposition du phénoménalisme et du physicalisme dans SA, qui explicite leurs mérites respectifs, comporte la mention suivante : « la réalisation de l'un de ces deux programmes ne pourrait en aucune façon empêcher –et pourrait même faciliter– la réalisation de l'autre [...] Des systèmes de types différents n'entrent pas nécessairement en conflit. On peut considérer qu'ils répondent simplement à des problèmes différents » (SA 131). *Idem* pour l'opposition entre réalisme et particularisme, à propos de laquelle Goodman avance « qu'il n'est pas nécessaire de déconsidérer l'un des deux types de systèmes pour justifier le choix de

l'autre » (SA 136).

Le philosophe américain défend donc qu'aucune construction ne peut prétendre à l'exclusivité, ou positivement, que plusieurs systèmes alternatifs et irréductibles sont envisageables et mêmes souhaitables. Si l'origine pragmatiste de ce genre de thèses est très nette, on peut aussi bien penser que Goodman anticipe ici les développements de Quine ou de Putnam sur la « sous-détermination des théories par l'expérience » ou les « systèmes du monde empiriquement équivalents », énonçant qu'il existe toujours plusieurs théories ou hypothèses concurrentes capables de rendre compte des mêmes faits ou observations[224]. On peut en ce sens parler d'une adhésion chez le premier Goodman à une position *pluraliste* (Cohnitz & Rosserbg, 2006, 138), qui consiste à affirmer qu'il existe plusieurs systèmes constructionnels ou programmes philosophiques alternatifs également dignes de considération.

Cette thèse se voit réaffirmée par Goodman à chaque étape de la construction. Le système peut prendre de nombreuses formes possibles. Un élément de choix apparaît déjà dans la détermination de la base du système, c'est-à-dire, de ses termes et relations basiques, dans la mesure où « il n'existe pas de primitif absolu, pas davantage un choix de primitifs qui serait le bon » (SA 72). L'apparat logique, lui non plus, n'est pas fixé *sub specie aeternitatis*. Goodman a certainement à l'esprit la thèse dite du « pluralisme logique » défendue par son professeur C. I. Lewis[225]. Il note bien en tout cas, dans SQ comme dans SA, les mérites et difficultés propres et souvent converses du calcul des classes et de la méréologie. Il ajoute qu'un système nominaliste comme le sien est en droit acceptable pour un platoniste (le nominaliste dit en fait *moins* que le platoniste, puisque ce dernier admet lui aussi des individus mais y ajoute des classes) et pourrait de toute façon aisément être « platonisé » si cela était souhaité (SA 50). Enfin, on l'a vu, l'adoption du réquisit d'isomorphie extensionnelle entraîne que la corrélation *definiens*/*definiendum* ne peut être ni univoque ni absolue. L'isomorphisme, comme l'a bien remarqué Roger Pouivet, joue à cet égard un rôle pivot dans la formulation du pluralisme goodmanien[226] :

---

[224] Voir Quine (1975, in Laugier 2004) ; Putnam (1984).

[225] « Il existe un nombre illimité de systèmes logiques possibles, chacun tel que chacune de ses lois est vraie et se prête à la déduction. Ces systèmes sont alternatifs au sens où les concepts et principes qui appartiennent à l'un ne peuvent général être introduits dans un autre, en raison de différences fondamentales de catégories » (Lewis, 1932, 483).

[226] Jacques Morizot a lui aussi insisté sur ce point : « à l'occasion de ses recherches portant sur l'architecture du monde sensible, ce que découvre Goodman, c'est qu'une approche aussi restrictionniste d'orientation de la sienne n'est pas incompatible avec la reconnaissance de la diversité inépuisable du réel. Il y a autant de vérités sur le réel qu'il y a de manières correctes de la décrire, de l'articuler et d'abord de le regarder. Deux tendances en apparence antinomiques se conjuguent en fait : d'une part, afin d'assurer une base ontologique minimale, la nécessité de s'en tenir à des procédures extensionnelles strictes et à une conception inscriptionnaliste du langage ; d'autre part, pour ne rien perdre du contenu de la réalité, l'obligation de dépasser le cadre trop étroit d'une correspondance terme à terme entre le représentant et le représenté au profit d'une adéquation d'ensemble. A la croisée des deux, le principe de l'isomorphisme extensionnel garantit l'interprojectibilité de deux structures en préservant l'équivalence référentielle du tout mais non l'extension individuelle de chaque constituant »

(http://www.arpla.fr/canal2/archeo/morizot/index.HTML)

> Goodman sépare totalement la question de la construction du système et la question de la vérité des définitions choisies. Elles n'ont pas à être vraies, car il faut d'abord s'assurer, pour que la question de la vérité puisse même se poser, de l'isomorphie extensionnelle des deux systèmes, celui de la construction et celui de la préconstruction. On pourrait avoir une même définition qui serait vraie dans un système et fausse dans un autre, alors même que les deux systèmes seraient isomorphes au monde du langage présystématique et constitueraient tous les deux des systèmes alternatifs également valides (in Nef 1998, 352)

Il ne faut pas se méprendre le sens de toutes ces déclarations de Goodman. Le pluralisme ne reste qu'un vœu pieux sinon une idée vague tant qu'aucune option particulière n'a été explorée concrètement. Pour reprendre les termes inauguraux de la *Préface* de SQ : « rien n'est plus vide qu'un relativisme qui, sans chercher à apporter de solution à un problème donné, s'en tient à exprimer la volonté de reconnaître l'existence de solutions alternatives. La liberté n'a que peu de valeur si l'on s'en sert uniquement pour clamer qu'on la possède. La reconnaissance qu'il existe sur le plan théorique une multiplicité de systèmes également satisfaisants n'est que le premier pas dans la tâche laborieuse qui consiste à en réaliser effectivement au moins un ». Ce que prône Goodman n'est donc en rien un renoncement au travail technique méticuleux. Il suffit d'ouvrir SQ ou SA pour s'en rendre compte. Ce n'est pas non plus dire que tout se vaut. On l'a vu, le philosophe américain défend bien par exemple les avantages qu'il y a à utiliser un calcul méréologique plutôt qu'un calcul des classes. Il soulignera de même les atouts qu'il y a à choisir une base réaliste plutôt que particulariste. Goodman pense donc que certains choix constructionnels se justifient mieux que d'autres. Simplement, il refuse d'y voir des arguments définitifs interdisant tout choix alternatif[227].

S'il admet que des systèmes non-équivalents peuvent présenter des mérites différents et irréductibles, Goodman donc est loin d'un relativisme paresseux. Des considérations « extra-logiques » parfois très techniques, comme celles relatives à la simplicité logique du système, présideront aux choix constructionnels (SA III, 2). Affirmer la diversité des voies possibles n'est donc ni se priver d'en élire une ni fermer les yeux sur les mérites comparés de chacune. De même qu'affirmer la nécessité d'un choix ne revient pas à faire l'éloge de l'arbitraire. Le pluralisme, comme y insiste Catherine Elgin explique peut-être « pourquoi Goodman parle de construction plutôt que de réduction. Dire que les objets visibles peuvent être construits à partir de *qualia* ne saurait pas même suggérer qu'ils ne peuvent l'être à partir d'*erlebs*. Goodman, donc, défend la réalisabilité multiple » (2009).

(2) Un premier composant de l'antifondationnalisme goodmanien est donc l'adhésion à une forme de pluralisme. Mais outre la non-*exclusivité* des systèmes, Goodman insiste également sur leur non-*exhaustivité*. On peut parler, à cet égard, de son acceptation d'une thèse *antiréductionniste* (Elgin 2009), qui consiste à défendre qu'aucun système constructionnel ne saurait rendre à lui seul rendre compte de l'intégralité de l'expérience ou de la réalité.

Pour appuyer cette thèse, on pourrait avancer une raison factuelle, comme le suggérait déjà Carnap, en soulignant que l'état actuel de la science est tel qu'aucune construction ne saurait présentement prétendre à la complétude. Il est clair par exemple que l'on ne saurait

[227] Catherine Elgin a ainsi pu écrire que, même s'il propose un système phénoménaliste, « Goodman n'épouse pas le phénoménalisme » (2009, 134).

intégralement réduire le vocabulaire théorique de la psychologie à celui la physique, en raison de notre ignorance des –supposées– lois de corrélation entre physique, neurologie et psychologie. Si Goodman admet que « les systèmes partiels sont vraisemblablement tout ce que nous aurons pour un bon moment encore » (SA 132), il ne va pourtant pas reprendre pleinement à son compte ce genre d'argumentation. C'est déjà qu'elle laisse supposer que, quoiqu'*en fait* inexistante, une réduction totale serait *en droit* possible, ce qui semble, en l'état actuel des choses, rien de plus qu'un *credo* injustifiable. Mais Goodman ne pense pas même que la complétude soit au fond un facteur décisif dans l'évaluation des systèmes. Comme il l'écrit, « l'intérêt d'un système ne dépend pas davantage de sa capacité à tout comprendre que l'intérêt de la chimie ne dépend de ce qu'elle pourrait un jour absorber la biologie. Un système partiel peut répondre à beaucoup de question importantes » (*ibid.*). Tout comme la tentative de « nominaliser » les mathématiques ne se vide pas de son intérêt du fait qu'elle reste incomplète (Goodman & Quine 1947), la géométrie euclidienne ne perd pas sa valeur du seul fait qu'il existe, comme on sait, des géométries alternatives (Goodman 1972, 9-10). Les limitations qui sont inhérentes à un système ne sauraient de toute façon pas être mesurées ou formulés précisément sans en passer d'abord par le travail qui consiste à le construire positivement. Le philosophe américain résume son propos comme suit :

> L'incomplétabilité n'est pas en elle-même une objection décisive à l'encontre de la tentative de construire un système sur une base phénoménaliste. Seuls des efforts positifs et des moyens sévèrement restreints permettent le progrès dans la construction ; et c'est seulement alors que l'on peut discerner les limitations exactes d'une base et les supplémentations exactes qui sont requises Ce qu'on accomplit de la sorte pourra être conservé dans un système plus étendu et pourra aider à résoudre des difficultés parallèles dans des systèmes alternatifs (1972, 8).

Tout laisse donc à penser que Goodman veut défendre la thèse plus forte selon laquelle toute construction logique est nécessairement partielle ou fragmentaire, de sorte que le rêve d'une réduction intégrale devrait être abandonné. SQ et SA, certes, ne fournissent guère d'arguments très précis pour appuyer ce point. C'est seulement plus tardivement que Goodman défendra que l'art, par exemple, possède une valeur cognitive et un fonctionnement symbolique irréductibles à la science et à tout contenu propositionnel (1978, 20). Sans entrer dans les débats entourant le réductionnisme, il suffit de dire que Goodman affirme dès SQ et SA que les systèmes constructionnels sont, par principe, des programmes non exhaustifs. De ce point de vue, le constructionnalisme goodmanien est aux antipodes de l'*Aufbau* et du positivisme logique, puisqu'il abandonne la thèse phare de l'« unité de la science » (Carnap 1928, 1934, Putnam & Oppenheim 1958).

Si le constructionnalisme avait, depuis Russell, pour but avoué de construire (et donc de réduire) le plus grand nombre de concepts et d'objets à partir de la base la plus simple et restreinte possible, Goodman juge que l'on ne peut conduire ce programme à son terme dernier. Ceci ne revient en rien, cependant, à l'adoption d'un scepticisme défaitiste ou résigné. Une conclusion paradoxale mais assez représentative de la pensée goodmanienne

est qu'il défend une forme d' antiréductionnisme qui ne nie pourtant pas la valeur méthodologique et heuristique de la réduction[228]. Ou pour le dire avec Putnam :

> La grande contribution de Goodman a consisté [...] à souligner le fait que la réflexion reconstructive ne perd pas sa valeur du seul fait que le rêve d'une reconstruction *totale* et *unique* de notre système de croyances soit désespérément utopique ; il y a beaucoup à apprendre des reconstructions partielles et même fragmentaires » (Putnam, 2011, 140).

(3) Pluralisme et antiréductionnisme sont assurément des composants de l'anti-fondationnalisme de SQ et SA, mais ils n'en sont pourtant pas encore le cœur. Dire qu'il existe des systèmes concurrents et qu'ils sont toujours incomplets ne suffit pas encore à montrer, en effet, que l'un d'entre eux n'est pas *in fine* le bon. On pourrait effet vouloir rétorquer : « qu'un objet puisse être caractérisé alternativement en termes de *qualia*, de *sense-data,* d'*erlebs* ou de particules élémentaires est une chose, mais il ne saurait à l'évidence être toutes ces choses *en même temps*. Laquelle de ces caractérisations est donc la vraie ou la bonne ? Quel système constructionnel correspond le mieux à ce qui est donné dans la perception et à ce que les choses sont vraiment, ultimement, en elles-mêmes ? ». L'aspect le plus radical du propos de Goodman va être de répudier entièrement ce genre d'objections. Le philosophe américain va soutenir en effet que tout débat concernant la primauté ou la priorité d'un système ou d'une base sur l'autre tourne à vide, dans la mesure où cela impliquerait d'invoquer la notion de *donné* (*given*), contre laquelle il propose plusieurs arguments.

Que faut-il entendre, avant tout, par le terme de « donné » ? Si cette notion mériterait un examen approfondi (voir Bandini 2012), nous pouvons seulement dire ici qu'elle renvoie, pour Goodman comme pour Sellars, à un aspect caractéristique des épistémologies classiques, empiristes ou kantiennes, qui distinguent entre un élément conceptuel et non-conceptuel de la connaissance, le second servant alors de principe de validation au premier. On l'a vu, il existe pour Russell un tel *datum* dans l'expérience, à savoir les « données solides » de la perception présente, qui sont connues immédiatement et infailliblement, par « accointance ». Mais c'est surtout les travaux de son professeur C.I. Lewis que Goodman va prendre pour cible. Selon Lewis, s'il existe dans la connaissance une part (le « concept ») qui est « le produit de l'activité de la pensée », il faut admettre en outre « le donné sensible » qui, lui, « est indépendant d'une telle activité » (1929, 37)[229]. Pour Lewis, le trait distinctif du *given* est son caractère de présence sensible indubitable et son altérité principielle à la conscience: « personne –sinon un philosophe– ne pourrait nier une seule seconde la présence immédiate au sein de la conscience de ce qu'aucune activité de pensée ne peut créer ou altérer » (1929, 53). S'il se faisait le tenant d'un « pragmatisme conceptualiste » insistant sur l'aspect créateur du sujet dans la cognition, Lewis pensait toutefois devoir

[228] Putnam résume ainsi l'attitude de Goodman sur ce point : « en tant que programmes de recherche, physicalisme et phénoménalisme n'ont rien de mauvais. En tant que monismes dogmatiques, tout est mauvais à leur propos » (Putnam, in McCormick, 1996, 107).

[229] La connaissance est donc pour Lewis un double fondement : « Le monde de l'expérience n'est pas donné dans l'expérience : il est construit par la pensée à partir des données des sens. La réalité que chacun connaît reflète la structure de l'intelligence humaine autant que la nature du contenu sensoriel indépendant qui lui est donnée. C'est un tout dans lequel l'esprit et ce qui est donné à l'esprit se rencontrent et s'entrelacent » (Lewis, 1929, 29).

reconnaître la présence d'un tel élément *indépendant* de la conceptualisation et *extérieur* à l'esprit, afin de garantir l'objectivité de la connaissance et de la prémunir contre tout scepticisme[230].

Un premier argument que propose Goodman à l'encontre de ce genre d'analyses consiste à montrer qu'il n'existe pas de certitude immédiate ou irrévocable, pas même dans l'expérience sensible (SQ 17sq, SA 128 sq.). Tout en admettant que nos jugements concernant les objets matériels sont toujours possiblement faillibles et donc révisables, Lewis défendait que la perception contient un élément empirique et indubitable : les *qualia*, comme telle impression immédiate de rougeur ou de chaleur. Si je peux rétrospectivement douter que ce j'ai vu à l'instant *t* était une pomme et décider après tout que c'était une fraise, je ne saurais mettre en cause à *t* (ou ultérieurement) que je vois (ou ai vu) tel *quale* de rouge à tel endroit de mon champ visuel. Pour Lewis, on peut donc se tromper dans la prédication de propriétés mais pas dans la reconnaissance de *qualia.* L'infaillibilité de nos jugements portant sur ces derniers semble d'autant plus assurée, dit-il, qu'il est impossible de comparer entre elles des présentations singulières ayant lieu à des temps différents pour en mesurer l'identité ou la différence.

Goodman va nier qu'une présentation phénoménale puisse donner lieu à une telle croyance ou certitude irrévocable (SA 128sq, puis plus en détail PP 60-68). Même les jugements perceptuels les plus simples peuvent être soumis à révision. Mon affirmation selon laquelle je perçois ou viens de percevoir telle nuance de rouge à telle place du champ visuel, quoiqu'en pratique souvent solide et bien assurée, pourra toujours être amendée ou abandonnée s'il s'avère qu'elle entre en conflit avec mon expérience ultérieure, par exemple, si aucune de mes perceptions subséquentes ne s'accorde avec elle (SA 129). En ce cas, il faudra dire que je n'ai pas vu de tâche rouge et mettre en cause la supposée certitude de mon impression précédente. Pour Goodman, nos jugements perceptuels sont en effet autant de *décrets* qui, sans être arbitraires, impliquent toujours un élément de décision. L'idée est d'arriver, par un processus d'équilibre réfléchi, à la plus grande cohérence d'ensemble entre nos diverses croyances et affirmations. Si « chaque décret considéré individuellement est inattaquable, un groupe de décrets peut quant à lui être inconsistant. Lorsqu'une telle inconsistance survient, elle n'invalide pas un décret en particulier, mais indique seulement que de deux décrets, l'un ou l'autre doit être abandonné » (SQ 19). On peut toujours *choisir* de tenir un énoncé (en fait, *tout* énoncé[231]) comme soustrait au doute, quitte à sacrifier à d'autres croyances. Mais la certitude à laquelle on aboutit alors n'a rien quoiqu'il en soit d'une évidence immédiate fondée sur la saisie d'un donné primordial et ontologiquement

[230] De ce point de vue, il y avait une sorte de confusion, chez Lewis, de la question épistémologique du donné et de la question métaphysique relative à l'existence d'une réalité « en soi », indépendante et non-conceptualisée. La critique des épistémologies du donné, chez Goodman, sera de ce fait tout autant une critique de cette forme de « Réalisme métaphysique » qui souvent l'accompagne.

[231] « Supposons par exemple que je décrète (non sans perversité) que le *quale* de couleur présenté par une pomme (rouge) maintenant est le même que celui présenté par le ciel (bleu) hier à midi. Je ne peux alors sans difficulté conserver les deux énoncés (bien naturels) suivants : (1) que le *quale* présenté par le ciel maintenant est le même que celui présenté par le ciel hier à midi, et (2) que le *quale* présenté par la pomme maintenant est très différent du *quale* présenté par le ciel maintenant. A moins que je ne sois prêt à abandonner le principe plus général et extrêmement utile de la transitivité de l'identité, je dois abandonner l'un des trois énoncés » (SA 130).

indépendant de la cognition. Cette analyse de Goodman, à propos de laquelle il n'est pas exagéré de dire qu'elle anticipe les analyses de Quine dans *The Web of Belief* (1978), aboutit donc à l'abandon de la thèse lewisienne sur le donné. Le prix à payer, comme on voit, sera toutefois de défendre une théorie « cohérentiste » et radicalement pragmatiste de la vérité[232], que d'aucuns –dont Lewis lui-même[233]– jugeront difficile à défendre.

Une autre critique, plus fondamentale, est proposée par Goodman à l'encontre des épistémologies du donné. Ce dernier juge qu'il est impossible de distinguer entre ce que serait le vécu « pur » (le donné) et sa requalification ultérieure en termes langagiers ou conceptuels, objection qui, si elle est valide, entraîne la ruine du projet fondationnaliste.

La version forte de l'argument consiste à montrer que le fondationnalisme implique une contradiction, dans la mesure où il entend mettre au jour l'existence d'une organisation ou réalité infra-conceptuelle, alors même que toute description exige par principe de recourir à des outils qui eux, n'ont rien de non-conceptuel ou d'immédiat. Désigner quelque chose comme donné, autrement dit, c'est déjà l'abolir comme tel. Goodman écrira ainsi plus tard: « la question de savoir quelles sont les unités réelles par lesquelles l'expérience se donne semble se ramener à la question de savoir ce qu'est l'organisation réelle de l'expérience avant toute organisation cognitive ; et ceci, en retour, sembler requérir de décrire une expérience dénuée d'organisation cognitive. Mais toute description effectue, pour ainsi dire, une organisation cognitive » (PP, 9). On reconnaît là un argument assez classique consistant à montrer qu'il est performativement contradictoire de vouloir concevoir quelque chose de non-conçu ou encore de tenter de saisir une réalité extralangagière par le biais du langage[234].

Goodman envisage un autre argument contre les épistémologies du donné, moins radical bien que tout aussi critique. Celui-ci consiste à dire que, même à admettre l'existence du donné, il serait difficile voire impossible d'en saisir la nature, de sorte que toute thèse relative à la priorité épistémique ou métaphysique d'une base constructionnelle s'avérerait *in fine* indécidable. Voyons le passage suivant :

> Ce que j'ai vu il y a un moment peut être décrit comme une tâche rouge en mouvement, comme un rouge-gorge, ou comme le 37e oiseau dans l'arbre depuis ce matin, et toutes ces descriptions peuvent être vraies. Mais le phénoménaliste semble soutenir que j'ai vu, je l'ai vu comme un tâche rouge en mouvement, que j'ai alors interprété comme l'aperçu d'un rouge gorge. Le physicaliste semble soutenir que j'ai vu ce que j'ai vu comme un rouge-gorge, et ne suis parvenu que par analyse à le décrire comme une tâche rouge en mouvement. Tous deux semblent […] accorder que ce que j'ai vu, je ne l'ai pas vu *comme* le 37e oiseau dans l'arbre depuis ce matin (SA 133).

Ce qui est en jeu ici est la possibilité de déterminer ce qui est perçu avant toute conceptualisation ou analyse, c'est-à-dire, de voir comment le donné se donne primitivement. Mais tout le problème est qu'à partir d'un même vécu, une multiplicité de

---

232 Sur le rapport de Goodman à la tradition pragmatiste, voir Misak (2013).

233 C.I. Lewis écrira : « cette analyse, je le crains, est un peu plus pragmatiste que je n'oserais l'être » (1952, 118).

234 On trouve déjà cet argument chez C.I. Lewis « nous ne pouvons décrire aucun donné particulier comme tel, parce qu'en le décrivant, de quelque façon que ce soit, nous le qualifions en le rapportant sous une catégorie ou une autre, sélectionnons ou accentuons certains de ses aspects, et le mettons en relation avec d'autres choses d'une matière particulière et contingente » (1929, 52).

requalifications valides mais mutuellement exclusives sont possibles, sans que rien n'indique laquelle serait plus fidèle à ce qui est immédiatement perçu (SA 133sq). Goodman écrit ainsi plus loin : « Carnap semble soutenir que l'expérience est donnée originellement dans un flux unique et que les éléments moindres sont seulement connus à travers une analyse ultérieure. D'autres pourraient avancer que l'expérience n'est pas plus donnée en un grand bloc qu'elle ne l'est dans des particules minuscules, et que le flux unique est autant le produit d'une synthèse artificielle que les particules minimales sont le produit d'une analyse. Quant à moi, je considère que ce débat est futile, car j'ignore entièrement comment on s'y prendrait pour déterminer ce que sont les blocs donnés originairement » (SA 146). La position de Goodman consiste ainsi à dire qu'il est vain de vouloir départager une fois pour toutes des base constructionnelles concurrentes, puisque les distinctions entre le médiat et l'immédiat, le naturel et le conventionnel, le donné et le construit, l'analytique et le synthétique, sont elles-mêmes fragiles et en tout cas polémiques. Il serait donc fallacieux d'en appeler aux « faits » et à leur supposée innocence, d'une part puisque toute description qui se voudrait neutre de ces faits pose implicitement une thèse plutôt qu'elle ne la démontre ; de l'autre, puisque « les « faits, bien sûr, ne dictent pas des systèmes : l'ensemble des faits admis [présystématiquement] peuvent être également bien décrits dans chacune des différentes options systématiques » (SQ 241).

Les attaques contre le « mythe du donné », pour reprendre l'expression de Sellars, sont le cœur de l'antifondationnalisme de SQ et SA : elles permettent d'opérer le passage d'un pluralisme antiréductionniste, pour lequel il existe plusieurs schèmes descriptifs concurrents et partiels, à la thèse plus radicale, et qualifiée par Goodman de « relativiste », qui tient qu'aucune de ces descriptions ne saurait être tenue pour un portrait fidèle de la connaissance ou du réel. Jeter un doute sur la notion de « donné », pour Goodman, revient finalement à admettre que l'on ne saurait répondre à la question de savoir quelle est la structure réelle qui est sous-jacente à l'apparaître. En d'autres termes, le philosophie américain affirme qu'il est autoréfutant ou du moins parfaitement vain de chercher à parler de la réalité et de ses composants dans l'absolu, d'un point de vue extra-systématique. Cette idée, qui trouvera sa pleine expression dans l' « irréalisme » de *Manières de faire des mondes* (1978), se voit déjà exprimée dans SQ et SA. Goodman écrit ainsi :

> Le monde peut être « découpé » de nombreuses manières différentes, circonscrit en des parties [*lumps*] variées (événements choses, atomes, *erlebs*, par exemple) [...] Certains types d'unités auront l'utilité d'être des organisations efficaces relativement aux fins de la vie ordinaire, d'autres seront des bases avantageuses pour un système philosophique ou un autre, et d'autres enfin seront des éléments appropriés pour telle ou telle science, mais aucun n'est ultime. L'erreur du monisme, du pluralisme, du nominalisme ou du réalisme absolus est l'échec qui est le leur à reconnaître qu'aucune unité ni aucun type ne sont fondamentaux, hormis par référence à un critère choisi (SQ 209)

Plutôt que de s'engager dans la voie hasardeuse des discours fondationnalistes ou « absolutistes », le philosophe américain va considérer donc que toute question de priorité absolue est sans doute indécidable et de toute façon sans importance pour l'entreprise constructionnaliste. Cette idée est répétée à l'envi dans SQ et SA :

> En tant que constructionnalistes, nous insistons sur le fait que les différences de statut établies au sein d'un système sont entièrement relatives à ce système [...] La sélection de certaines unités basiques n'implique pas qu'elles soient métaphysiquement ou psychologiquement fondamentales ... (SQ 189)

> Mon propos n'est pas ici de prouver qu'aucun critère de priorité épistémologique n'est tenable, mais simplement de relever que la thèse de la plus grande immédiateté d'une base, qu'elle soit physicaliste ou phénoménaliste, n'est pas facile à défendre. En réalité, je pense qu'il n'est pas nécessaire de poser une telle thèse (SA 133-4).

> Un système ordonné et bien construit fournit une description ordonnée et conséquente de son objet en termes d'individus perceptibles. Il n'est pas besoin d'être justifié en plus par la preuve que son orientation reflète quelque subtile hiérarchie épistémologique ou métaphysique (SA 134).

> Traiter les *qualia* comme atomes d'un système ne revient pas à supposer qu'ils sont les unités dans lesquelles notre expérience est originellement donnée […] Même s'il devait être montré que certaines unités de l'expérience sont, en un sens, appréhendées antérieurement à toute opération d'analyse ou de synthèse, cela n'empêcherait en rien que d'autres unités soient sélectionnées comme atomes, puisque proposer un système constructionnel n'a pas nécessairement pour but de décrire une histoire épistémologique (SA 177).

> J'ai à plusieurs reprises mis en garde contre l'idée que notre système serait conçu pour refléter le développement chronologique de la connaissance. En aucun cas je ne suppose que les *qualia* constituent le « donné originel » et j'ai déjà indiqué qu'il me semblait douteux qu'on puisse seulement clarifier la question de ce qui est originellement donné dans l'expérience (SA 235)

Outre Lewis, la cible de ces déclarations est clairement Carnap. Tout en admettant que des facteurs pragmatiques président au choix de la base et de la forme du système, l'auteur de l'*Aufbau* s'inquiétait encore de l'ordre psychologique ou épistémique de formation des concepts, comme Goodman le remarque à plusieurs endroits[235]. Ce dernier va complètement abandonner ce genre de problématiques. L'adoption du réquisit d'isoromophisme extensionnel, de fait, donne son fondement technique à ce changement de cap. Celui-ci permet en effet de penser que le système constructionnel doit seulement préserver la structure *d'ensemble* de nos jugements présystématiques et que plusieurs options concurrentes sont toujours disponibles, ce qui ne signifie cependant pas, pour le répéter, que tout se vaut[236]. En outre, si l'isomorphisme est un critère d'exactitude (*accuracy*)[237], *l'adéquation* (*adequacy*) du système, elle, sera fonction de nos intérêts théoriques et pragmatiques, et donc déterminée à partir de considérations multifactorielles comme

[235] « En choisissant les *erlebs*, Carnap cherche visiblement à s'approcher autant que possible de ce qu'il regarde comme l'état épistémologique originel […] Mais qu'il en soit ainsi ou non ne fournit pas un test de ce système » (SQ, 97). L'idée sera répétée ailleurs (Goodman, PP, 10).

[236] « Les faits, bien sûr, ne dictent pas des systèmes : l'ensemble des faits admis [présystématiquement] peuvent être également bien décrits dans chacune des différentes options systématiques [...] Mais les faits présystématiques imposent à l'évidence certaines contraintes et restrictions sur tout système qui entend en fournir une description adéquate [....] Par exemple, aucune description ne peut être adéquate si elle échoue à distinguer entre deux entités quelconques qui sont présystématiquement tenues pour distinctes » (SQ 241).

[237] « L'isomorphisme ne garantit pas l'adéquation d'un système mais seulement son exactitude » (SA 39).

l'économie, la simplicité, l'utilité, la puissance explicative ou l'élégance. Pour toutes ces raisons on ne saurait exiger du système qu'il recoupe en tous points le sens commun. Comme le note bien Elgin:

> Puisque les jugements desquels nous sommes partis ne font aucune mention de *qualia*, le système contient un large éventail de vérités qui n'ont pas de contreparties présystématiques. Ce n'est pas un défaut. Introduire des primitifs à partir desquels le comportement d'objets familiers peut être déduit est une technique scientifique standard [...] C'est pourquoi de tels systèmes peuvent faire avancer la compréhension (Elgin 1997, vol.1, Introduction).

Mais quel est alors finalement le rôle d'un système constructionnel, si ce n'est d'être un portrait fidèle de la connaissance (ordinaire ou scientifique) et *a fortiori* de la réalité ? Comme le remarque bien Vuillemin, il s'agit au fond pour Goodman de mener une « expérimentation philosophique » (1971, 305) qui cherche à explorer en toute rigueur les conséquences et avantages qu'il y aurait à choisir une base, un système, une axiomatique ou un calcul plutôt qu'un autre : « ayant circonscrit les engagements philosophiques en décrivant leurs base, il prétend examiner critiquement jusqu'où ces bases peuvent être utilisées pour rendre raison de notre univers » (*ibid*.). Il est fort éclairant à cet égard d'en revenir à la métaphore de la *carte*, que Goodman reprend de Carnap. On n'exige pas d'une carte qu'elle reproduise à l'identique chaque aspect du territoire qu'elle représente. L'existence d'une bonne carte n'interdit pas plus qu'il existe d'autres schématisations différentes mais possiblement éclairantes d'une même région. Ce que l'on attend d'une cartographie correcte, c'est qu'elle sélectionne des éléments pertinents et mette au jour des relations ou propriétés qui n'auraient pu être aperçues sans ce travail de mise en ordre. C'est exactement ainsi que Goodman conçoit le travail du constructionnalisme :

> La fonction d'un système constructionnel n'est pas de recréer l'expérience mais d'en dresser la carte. Quoiqu'une carte soit produite à partir d'observations faites sur un territoire, elle n'en a ni les contours, ni les couleurs, ni les sons, ni les odeurs, ni la vie propre ; elle peut être tout à fait dissemblable de ce qu'elle cartographie quant à la taille, la forme, le poids, la température, et bien d'autres aspects encore, comme on peut bien l'imaginer. Elle peut même différer grandement d'autres cartes également valides du même territoire. Une carte est schématique, sélective, conventionnelle, condensée, et uniforme. Mais ces caractéristiques sont des vertus plutôt que des défauts. Non seulement la carte synthétise, clarifie et systématise ; elle révèle souvent des faits que nous n'aurions guère pu apprendre immédiatement, par exploration directe (Goodman 1972, 15).

La construction est donc clairement, pour Goodman, une *re*-construction. Radicalisant le geste carnapien, le philosophe américain joue la géographie contre l'histoire, la carte contre la genèse. A ceux qui voudraient mettre en cause la pertinence de l'édification de systèmes constructionnels une fois abandonné la prétention de dire la nature dernière des choses, Elgin rétorque que Goodman n'y voit en rien une « défaite » mais plutôt une « avancée épistémologique » (2009, 144). Comme le dira en effet Goodman, « la réticence à tenir des éléments pour métaphysiquement ou épistémologiquement ultimes ne rend pas pour autant vaines les tentatives de construction systématique en philosophie » (1972, 44). On peut ainsi remarquer, toujours avec Elgin, que

> Goodman considère que les systèmes constructionnels sont des outils d'enquête [...] La valeur d'un outil n'est pas affectée par l'existence d'autres outils également efficaces. Différents outils peuvent accomplir une seule et même fonction de manière également satisfaisante, comme des outils différents peuvent performer des fonctions différentes mais également précieuses. Ainsi des systèmes constructionnels divergents qui se partagent un champ d'étude [*realm*] ne sauraient concourir au titre de la « seule vraie théorie » ; ils figurent des outils différents qui tous peuvent faire progresser la compréhension en ce domaine. (*ibid*., 145)

En résumé, l'« anti-fondationnalisme » de Goodman consiste à défendre qu'il n'existe pas de fondement épistémique ou ontologique absolu ou dernier, pas de programme philosophique exclusif ou exhaustif, et nul intérêt à débattre indéfiniment de la nature du donné ou de la façon dont il se donne. Tout ceci implique, on l'a vu une réorientation générale du programme constructionnaliste. Goodman se soucie bien moins de la supposée adéquation des systèmes au réel ou au sens commun que des problèmes techniques touchant à leur construction effective, seuls à mêmes de mettre au jour les avantages d'un système sur un autre. Cette position générale, dont une forme de « relativisme » est la clause finale, conduit d'une part à rejeter les débats classiques philosophiques relatifs à la priorité épistémologique ou métaphysique ; et de l'autre réaffirmer la valeur exploratoire de programmes philosophiques irréductibles. L'ennemi déclaré, de ce point de vue, est autant l'absolutisme de la tradition philosophique et le réductionnisme positiviste que le relativisme résigné. Ainsi Goodman entendait-il situer son propos, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Catherine Elgin (1997), « entre l'absolu et l'arbitraire ». Mais la difficulté demeure de savoir si ce « relativisme » de SQ et SA, au sens où le conçoit Goodman, doit se comprendre comme une forme d'antimétaphysique. C'est la question qu'il nous faut maintenant examiner.

2.3. Métaphysique et ontologie dans SQ et SA.

En quoi le constructionnalisme de SQ et SA contient-il une forme de métaphysique et comment permet-il, plus précisément, de traiter des questions ou problèmes qui ont, traditionnellement, été tenus pour tels? Voici la double question fondamentale que nous entendons maintenant résoudre.

La difficulté devrait déjà être perceptible au vu de ce qui a été dit précédemment. Nous avons établi qu'il existe une forme d'ambivalence du constructionnalisme chez Russell comme chez Carnap, ou en tout cas *a minima* dans l'opposition de ces derniers. De façon peu surprenante, cette ambiguïté quant à la métaphysique se retrouve précisément chez le premier Goodman. Le philosophe américain reprend à son compte le critère d'engagement ontologique de Quine, entend reconstruire le monde sensible à partir d'universaux abstraits, et va proposer de défendre une forme de « nominalisme ». A s'en tenir là, ou même au seul titre de ses premiers ouvrages, Goodman ne détonnerait pas dans le paysage de la métaphysique analytique contemporaine. Son adoption d'une position antifondationnaliste et pluraliste, cependant, revient à mettre en cause toute idée de fondement ou de priorité épistémique ou ontologique. De ce point de vue il semble bien y avoir chez Goodman un rejet de la métaphysique traditionnelle, dans la droite lignée de Carnap.

On pourrait vouloir s'en référer à la critique pour clarifier les choses. Mais là encore, un certain flottement règne. Carnap, on l'a dit, voyait en Goodman un « empiriste

antimétaphysicien » (1963, 65). Roger Pouivet et Jacques Morizot, tout en notant que Goodman refuse toute « métaphysique fondationnelle » parlent tout de même de la métaphysique « technique » mais « délaissée » de SQ et SA (2011, 97-98). Shottenkirk (2009) consacre une partie de son ouvrage à la « métaphysique » nominaliste des premiers travaux de Goodman. P. Jacob (1980, 189) défend que Goodman a, avec Quine, « réhabilité l'ontologie ». De même, Bergmann considère que « Goodman s'occupe avant tout d'ontologie ; son souci premier est, selon le mot heureux de Quine, ce qui est » (1952, 117). Toute cette indécision est bien saisie par G. Hellman qui, dans sa *Préface* à la troisième édition de SA, récapitule les aspects les plus importants du propos goodmanien comme suit :

> 1) La perspective méthodologique du constructionnalisme
>
> 2) Une épistémologie anti-fondationnaliste : rejet du « donné », de tout effort de disjoindre la perception de la conceptualisation [...] et enfin de l'*a priori,* en faveur d'une vision « cohérentiste » de la justification.
>
> 3) L'emphase mise sur la multiplicité des systèmes et des points de départs adéquats [...] ainsi que le renoncement à l'idée d'un système unique qui embrasserait toute la connaissance ou la réalité –un pluralisme méthodologique et ontologique.
>
> 4) L'idée que ce qui est souvent pris pour des questions métaphysiques « ultimes » (au sujet des constituants ou des catégories de la « réalité ») sont sans intérêt (*pointless*) sauf lorsqu'elles sont relativisées à un système ou une « manière de construire » la référence – une sorte de relativisme métaphysique ou de relativisme ontologique »

Les expressions qu'emploie Hellman, « pluralisme ontologique, « relativisme métaphysique », ou « relativisme ontologique », manifestent bien la difficulté, puisque l'apposition de ces termes semble pour le moins étrange, sinon oxymorique. Quelle est donc cette « ontologie » ou « métaphysique » du premier Goodman, évoquée par de nombreux critiques mais rarement examinée comme telle ? Et comment même parler de métaphysique dans le cadre d'un projet « relativiste » comme celui de Goodman ? Nous proposons dans un premier temps de montrer que Goodman ne souscrit guère à l'idée (ou la rhétorique) d'un « dépassement » de la métaphysique ou d'une dissolution des problèmes philosophiques. Cela reviendra à défendre notre thèse (Th_2). C'est seulement ensuite que nous pourrons soutenir (Th_3) et (Th_4), en examinant certains développements précis dans SQ et SA, dont nous montrerons l'évidente parenté à la métaphysique la plus contemporaine.

2.3.1- Quine ou Carnap ?

Avant que d'envisager dans le détail certaines thèses et analyses spécifiques de SQ et SA, se pose la question générale de savoir si Goodman souscrit à la critique carnapienne de la métaphysique que nous avons précédemment examinée. Nous souhaitons ici défendre que ce n'est pas le cas. Mais une objection évidente doit être considérée. Au vu de l'antifondationnalisme défendu dans SQ et SA, n'y a-t-il pas chez Goodman, par principe, un abandon de toute velléité à dire ce que les choses sont réellement et donc de toute métaphysique ? En insistant sur la pluralité des systèmes et des constructions valides, Goodman n'aurait-il pas simplement radicalisée la critique de la métaphysique de l'*Aufbau*, et même repris à son compte les thèmes conventionnalistes développés ultérieurement par Carnap ? Cette lecture est défendue notamment par Cohnitz et Rossberg :

> La première comme la dernière philosophie de Goodman est antifondationnaliste. C'est la caractéristique de ses travaux portant sur l'induction, la métaphysique, la logique, et même les langages de l'art. Tout cela ne devrait pas, cependant, être interprété comme un contre-programme au positivisme logique. Ce que Goodman a pu produire dans tous ces domaines se comprend mieux comme une continuation et une expansion du programme de Carnap. C'est évident si l'on considère son relativisme et son irréalisme [...] La chose apparaît aussi lorsque l'on songe [à son] pluralisme en logique [...]
>
> L'antifondationnalisme de Goodman est plus qu'une réitération du fait qu'il n'y a pas de sol assuré et à la connaissance [...] Il consiste à dire qu'il n'y a pas d'objets ou de principes logiques fondamentaux, et pas de systèmes représentationnels privilégiés. Tout cela fait écho aux fameux principes de tolérance de Carnap (1934) : la tolérance envers l'ontologie, les principes logiques et le systèmes représentationnels en général (Cohnitz & Rossberg, "Nelson Goodman", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016)

Notons déjà que ce passage reflète la tension précédemment évoquée : tout en soutenant à raison qu'il n'y a pas, chez Goodman, d'ontologie « fondamentale », les auteurs évoquent sans préciser plus avant les travaux du philosophe américain en « métaphysique », réitérant l'indécision dont nous parlions (car reste à savoir ce que serait cette « métaphysique » sans fondamentalité). Il nous semble en tout cas que plusieurs raisons permettent de minimiser la portée du parallèle ici dressé entre Goodman et Carnap.

Il est loin d'être évident, d'abord, que Goodman adhère au « principe de tolérance » carnapien. Rappelons que ce dernier, formulé dans *La Syntaxe Logique du Langage* (1934), énonce qu'il existe un élément irréductible de choix ou de *stipulation* dans la construction des langages formalisés et donc des systèmes logiques : « nous ne voulons pas poser des interdits, mais fixer des conventions. […] En logique, il n'y a pas de morale. Chacun est libre de construire sa logique, c'est-à-dire sa forme de langage, comme il l'entend » (§17). Or Goodman déclare explicitement se méfier des accents qu'emporte cette idée d'une tolérance absolue envers les choix de langages. S'il y a bien, pour Goodman, une dimension de choix dans toute construction logique, elle n'implique pas de relâcher les normes d'évaluation des systèmes ou de dire que tout est également acceptable. La liberté n'est en rien la licence. Le passage suivant, où Goodman revient sur les déclarations de Carnap, est clair sur ce point :

> Carnap proteste avec éloquence contre ce qu'il considère comme l'étroitesse d'esprit en philosophie, concluant avec l'exhortation suivante : « Soyons prudents dans nos assertions et critiques dans leur examen, mais tolérants dans nos choix de formes linguistiques » [...]
>
> Aussi réticent que je puisse être à jeter une ombre sur toute cette bonté et douce lumière, il y a des limites à ma tolérance de la tolérance. J'admire l'homme d'Etat tolérant des opinions politiques divergentes, et la personne tolérante des différences d'origine ou d'éducation ; mais je n'admire pas le comptable qui est tolérant avec ses additions, le logicien qui est tolérant avec ses preuves, ou le musicien tolérant avec son harmonie. Dans toute activité, une performance satisfaisante requiert un soin méticuleux quant à certains aspects, et en philosophie, l'un de ces aspects est l'apparat systématique ou la « forme linguistique ». Ainsi en lieu et place de l'exhortation de Carnap, j'en propose une autre : « Soyons, en tant que philosophes, extrêmement fastidieux dans nos choix de formes linguistiques » (PP 170).

On voit qu'ici se manifeste une prise de distance avec l'idée, que Goodman juge visiblement trop licencieuse, de la « tolérance » carnapienne. Mais le plus important est de voir que Goodman ne souscrit pas à la thèse selon laquelle « l'introduction de nouvelles manières de parler ne requiert aucune justification théorique puisque cela n'implique nulle assertion au sujet de la réalité » (Carnap, 1950, 31). Si le philosophe américain admet qu'un

système n'a pas vocation à être fondé sur des convictions épistémologiques et métaphysiques particulières, il n'en reste pas moins que l'adoption d'un langage logique doit être évaluée sous différents aspects, et notamment quant aux types d'entités envers lesquelles il s'engage. Comme le note bien Manley, « il convient de remarquer que même si cette sorte [carnapienne] de déflationnisme était vraie, il demeurerait un travail à conduire en métaphysique : évaluer les différentes propositions disponibles quant à savoir comment nous devons parler » (in Chalmers, 2009, 16). Goodman a bien perçu ce point : il faut non seulement déterminer ce qu'un système –en tant qu'édifice logique et linguistique– permet de penser ou d'accomplir, mais aussi évaluer l'univers ontologique envers lequel il s'engage, et donc, la redéfinition de la réalité qu'il propose

Ainsi, la principale objection que Goodman propose à l'encontre des systèmes platonistes, pour le répéter, est l'ontologie débridée à laquelle ils conduisent. Cette seule remarque suffit à comprendre tout ce qui sépare les deux philosophes: alors que pour Carnap l'acceptation de nouvelles entités « ne signifie rien de plus que « l'acceptation d'un nouveau schème linguistique » (1950, 31), Goodman s'en prend ouvertement à l'idée que la logique « ... est une mécanique entièrement neutre qui peut être utilisée sans aucune implication ontologique » (SA 48). De ce fait, la prémisse fondamentale du raisonnement carnapien, que Goodman met en cause, est de croire que la logique puisse être *innocente* (Pouivet, 1998, 340). Le philosophe américain ne pense tout simplement pas que l'on puisse tenir un système constructionnel comme un simple artifice linguistique ou une manière de parler, sans avoir à en passer par une évaluation des conséquences ontologiques qu'il implique[238]. Il admet bien plutôt, et avec Quine, que nous devons reconnaître l'existence des entités qui sont les valeurs des variables liées au quantificateur existentiel dans nos énoncés. Adopter les *qualia* comme unités primitives du système, cela signifie que l'on s'engage *a minima* à reconnaître l'existence de ces entités, tout comme le recours au calcul des classes entraîne de devoir admettre ces dernières dans l'inventaire du monde.

Si Goodman tombe d'accord, avec Carnap, pour refuser de poser les questions d'existence *dans l'absolu*, et même pour dire que plusieurs langages ou ssystèmes concurrents mais acceptables sont toujours en lice, il ne souscrit cependant en rien à l'idée que les questions ontologiques sont purement triviales une fois prises en un sens « interne ». Il est tout à fait substantiel et important, selon lui, de demander s'il faut ou non admettre un système constructionnel qui s'engagerait envers tel ou tel type d'entités (comme les classes, les universaux, les propriétés, les *possibilia*, etc.), puisqu'il s'agit rien moins que d'affirmer ou de nier que de telles choses existent. L'acceptation du critère d'engagement ontologique, de ce point de vue, est ce qui distingue radicalement le constructionnalisme goodmanien de sa contrepartie carnapienne. Comme le note Seibt,

> Au contraire de Carnap, Goodman n'utilise pas la théorie des systèmes constructionnels pour montrer que certains énoncés métaphysiques sont de pseudo-énoncés, c'est-à-dire, pour discréditer l'enquête métaphysique comme méthodologiquement fautive. Bien plutôt [...], le constructionnalisme de Goodman le conduit droit vers le domaine de

[238] De ce point de vue, Goodman est très proche de Quine, qui remarquait que « la recherche d'une notation canonique universelle qui ait la structure la plus simple et la plus claire possible ne doit pas être distinguée d'une recherche des catégories dernières ou d'un effort de reproduction des traits les plus généraux de la réalité » (1977, 232).

> considérations métaphysiques. [...] Tandis que Carnap isole strictement la théorie de la constitution de l'enquête métaphysique, Goodman s'intéresse aux implications métaphysiques des principes qui la gouvernent (1997, 325).

Il y a donc un souci métaphysique ou ontologique très net dans SQ et SA. Celui-ci se laisse comprendre comme la question de savoir ce envers quoi un système constructionnel s'engage existentiellement. C'est d'ailleurs, selon Goodman, la tâche même du constructionnalisme que d'explorer les avantages que certaines ontologies ont sur d'autres, comme l'exemplifie le choix final de SA en faveur du nominalisme plutôt que du platonisme[239]. Faire de Goodman un avocat de la « tolérance » au sens de Carnap échoue tout simplement à rendre compte de ce point.

Goodman ne saurait admettre le déflationnisme qu'emporte l'idée de « tolérance » pour une dernière raison : il rejette ce qui donnait son fondement à ce motif carnapien, à savoir la distinction traditionnelle entre l'analytique et le synthétique. Pour Carnap (1950), une question comme « existe-t-il des nombres ? », prise en un sens interne, est triviale *puisque* décidable analytiquement. De même, une question telle que « existe-t-il des choses matérielles ? », prise en un sens interne, est dénuée de pertinence ontologique, *puisque* décidable d'une manière purement synthétique (c'est-à-dire, empiriquement). Nous ne saurions ici entrer dans le commentaire de la distinction, fort complexe, de l'analytique et du synthétique, qui excède de loin le cadre de notre enquête[240]. Tout ce qui importe est de dire que Goodman, lors d'échanges épistolaires avec Quine et Morton White autour de l'été 1947, en est venu à répudier cette distinction si centrale pour le positivisme logique. Puisque Goodman avoue ne pas même comprendre de quoi il en retourne avec cette distinction[241], il ne saurait à l'évidence anticiper la thèse carnapienne selon laquelle les questions ontologiques sont triviales. Cet abandon du dualisme de l'analytique et synthétique est tout à fait fondamental, au sens où il implique, comme y a insisté Quine, de rejeter l'opposition que dressait Carnap entre les assertions ontologiques « externes », supposément dénuées de sens, et les assertions ontologiques « internes », supposément inoffensives (Quine 2011, 361). Sans la distinction entre analytique et synthétique, autrement dit, il n'est plus possible de prétendre que les questions ontologiques sont trivialement décidables. Il devient, au contraire, tout à fait sérieux et substantiel de savoir si nous devons ou non accepter l'existence des nombres, des classes, des *qualia*, et de toutes sortes d'entités.

---

[239] Si le critère d'engagement ontologique n'est explicitement repris que dans SA, on peut en deviner la trace dans la thèse de doctorat de Goodman : « il ne semble pas excessif de dire que dès *A Study of Qualities* Goodman anticipe un critère d'engagement ontologique implicite qui n'apparaîtra explicitement chez Quine, et chez Goodman, que plus tardivement » (Pouivet, 1998, 353).

[240] Voir notamment Cohnitz & Rossberg (2006, 66sq), Elgin (1997, 2001, 2004) Orenstein (2002, 61sq), Quine (1953), Soames (2003, 2008, 2015), Proust (1989) Putnam (1975), White (1950, 1999).

[241] « Lorsque j'avance que je ne comprends pas ce que signifie 'analytique', je le dis très littéralement. Je ne veux pas seulement souligner que je ne sais pas comment employer ce terme [...] Donnez-moi un énoncé et je ne saurais vous dire s'il est ou non analytique, puisque je n'ai pas même de critères implicites [pour en décider] [...] Je ne saurais chercher une définition lorsque je ne sais pas même ce qu'est cette chose que je dois définir » (Lettre de Goodman à Quine et White, 2 juillet1947, in White 1999, 347).

Il nous semble ainsi, au contraire de ce qu'écrivent Cohnitz et Rossberg, que Goodman s'écarte bien de Carnap à plusieurs égards, et qu'il ne souscrit en rien à la thèse déflationniste d'une « tolérance ontologique ». Tout ces points avaient en fait déjà été fort bien saisis par Vuillemin :

> Le principe de tolérance, auquel Carnap est toujours resté fidèle, signifie que le phénoménalisme n'est pas plus ou moins vrai que le physicalisme, mais que, pour reprendre une image que Poincaré n'appliquait qu'à la théorie de l'espace, il s'agit là uniquement de deux systèmes de coordonnées différents pour exprimer l'univers. En réagissant aux difficultés de *l'Aufbau*, Goodman abandonne le principe de tolérance. Les différents systèmes de constitution qu'on déclare possibles [...] ne se distinguent pas seulement par les conventions linguistiques qui leurs servent de base. Goodman emprunte à Quine ses deux thèmes principaux. D'une part, le platonisme enveloppe un « engagement ontologique » qui l'oppose métaphysiquement au nominalisme. De l'autre, comme on ne saurait délimiter exactement l'analytique du synthétique, il est impossible de distinguer formellement ce qui relève de la langue, et ce qui est relève de la chose, en sorte qu'il est généralement impossible, contrairement à ce que croyait Carnap, de « traduire » un système de constitution choisi dans un système rival (Vuillemin, 1971, 305).

Comme le suggère bien Vuillemin, le propre du constructionnalisme goodmanien est de remplacer la thématique carnapienne de la neutralité envers la métaphysique par celle de l'engagement ontologique. Le cœur du désaccord entre Carnap et Goodman/Quine est alors bien la question de l'ontologie. Comme le note Haack, « Goodman et Carnap entretiennent des attitudes différentes envers l'engagement ontologique : en bref, Goodman, mais pas Carnap, le prend au sérieux » (in Elgin, 1997, 202). Et cette divergence, il est clair, n'a rien d'incident. Si nous ne pouvons retracer ici toute l'historique de la polémique Quine-Carnap, qui court comme on l'a déjà vu jusque dans les débats contemporains, disons seulement que Goodman joue le premier contre le second. Plutôt que de dire que les questions ontologiques sont ou bien des non-sens (lorsque posées dans l'absolu) ou bien triviales et vidées de leur aura (lorsqu'elles sont relativisées à un schème linguistique donné), il juge qu'elles doivent être prises au sérieux et qu'elles ont un rôle important à jouer dans la construction et l'évaluation des systèmes. Dire ceci, cela revient à drastiquement prendre ses distances avec la conception carnapienne du constructionnalisme. Seibt propose de formuler la chose de la manière suivante :

> Alors que Carnap développe une théorie constructionnelle afin de montrer que la métaphysique et, plus précisément, les questions ontologiques, peuvent purement être éliminées de toute philosophie scientifique, Goodman suggère que l'investigation sur les systèmes constructionnels figure un remplacement de l'ontologie traditionnelle. Ceci implique une redéfinition conceptuelle de la notion d'ontologie. Traditionnellement comprise, l'ontologie combine deux types de tâches théoriques [...] D'abord, les théories de l'ontologie classique devisent un système catégoriel ; puis elles postulent ensuite que les entités de ce système sont les éléments métaphysiques ultimes de la réalité « en soi » [...] Pour Goodman, les systèmes constructionnels n'ont pas de tels présupposés métaphysiques, mais ils ont toutefois une portée ontologique : les outils formels utilisés dans le système déterminent quels types d'entités existent dans le domaine que l'on décrit (1997, 320).

Ce qu'avance ici Seibt nous semble très juste. Tout en conférant une importance indubitable aux questions ontologiques, Goodman ne prétend en rien poursuivre le projet de la « veille » métaphysique, qui entendait discourir sur l'ameublement dernier du monde de manière

purement *a priori* et absolutiste. Aussi, on pourrait proposer de dire que Goodman pense, dans ses premiers travaux, une métaphysique sans fondamentalité, ou sans fondationnalisme. Ce qui revient à dire, dans les termes de Seibt, que Goodman joue l'« ontologie » (constructionnelle) contre la « métaphysique » (absolutiste). Ce point permet tant de spécifier en quoi l'on peut parler d'ontologie (ou indifféremment, de métaphysique[242]) chez Goodman que d'expliquer l'indécision susmentionnée de la critique relativement à l'emploi de ces termes. Ce qui peut être source de confusion, c'est qu'il y a bien, à l'évidence, un sens où Goodman, Quine, et Carnap, tombent d'accord. L'ontologie ou la métaphysique traditionnelles, qui se présentent comme une spéculation *a priori* sur la structure ultime du monde, opérant hors de tout schème linguistique circonscrit et sans en passer ni par la formalisation logique ni par une réflexion sur la science, doivent pour eux être rejetée. Assurément les trois auteurs se méfient-ils des philosophies de « l'intuition » ou de « l'ineffable » comme celle de Bergson, qu'ils considèrent comme des formes d'irrationalisme ou même de « poésie métaphysique (PP, 48). Ce qui a donc pu inciter certains à rapprocher Goodman de Carnap, pensons-nous, est que ces deux philosophes rejettent assurément toute ontologie « inflationniste » qui chercherait à saisir la « réalité » ultime se tenant derrière les apparences de manière purement *a priori*, dans la lignée par exemple de l'idéalisme allemand.

Mais le rejet de l'ontologie ou de la métaphysique en ce sens bien spécifique n'est pas le fin mot de l'histoire, du moins pas chez Quine et Goodman. Contrairement à Carnap, Goodman pense qu'il existe un sens dans lequel les questions ontologiques, concernant les divers types d'entités que nous devons reconnaître, continuent de se poser. Abandonner l'espoir de découvrir un monde nouménal ou dernier ne revient pas à abolir toute prétention d'un discours interrogeant la façon dont nous pouvons organiser et réfléchir ce qui est. Seibt note avec raison que c'est là sans doute l'un des traits les plus importants du constructionnalisme de SQ et SA : « pour Goodman, mais pas pour Carnap, il y a un sens dans lequel un énoncé portant sur 'ce qui est' diffère d'un énoncé portant sur 'ce qui est dans la réalité en soi' » (1997, 320). Aussi faut-il bien reconnaître que l'ontologie retrouve droit de cité dans la constructionnalisme goodmanien. Mais quel sens, alors, doit-on accorder à ce dernier terme ? Comme le relève Mia Gosselin, il y a ici manifestement une sorte de revirement quant à la compréhension de ce terme :

> L'usage du terme d' « ontologie » est assurément source de confusion. L'ontologie, en tant que partie de la métaphysique traditionnelle, ne traite pas des choses telles qu'elles nous apparaissent, mais *telles qu'elles sont réellement* ; non de ce que nous pouvons percevoir directement ou indirectement, mais de ce qui est transcendant. La méthode qui sous-tend une telle connaissance est la spéculation, pas le raisonnement ou la perception. [...] La nouvelle ontologie de Goodman et de Quine, cependant, n'est pas affaire de transcendance, mais porte sur l'existence des différents genres de choses [*kinds of things*] [...] On pourrait le dire ainsi : en tant qu'empiristes et que nominalistes, ces auteurs ont pensé qu'il était nécessaire de construire une ontologie scientifique en accord avec leurs croyances philosophiques. Cela pourrait être appelé un programme minimal (1990, 14).

Si cette reconception de l'ontologie peut être tenue pour un programme « minimal », c'est qu'elle implique de fait plusieurs remaniements massifs de son objet ou de sa méthode :

[242] Comme nous l'avons défendu précédemment, il nous semble difficile de poser une distinction rigide entre ontologie et métaphysique. Nous ne suivrons donc pas Seibt sur ce point.

(1) Tout d'abord, il s'agit de dire ce qui est, non plus dans l'absolu, mais *relativement à un cadre donné*, fût-ce une théorie scientifique, un système constructionnel, ou un schème linguistique[243]. La raison en est que Goodman, on l'a vu, ne croit pas qu'il y ait grand sens à vouloir penser une réalité extra-langagière et extra-conceptuelle (un donné) à l'aune de laquelle il faudrait mesurer nos théories scientifiques ou philosophiques. Quine défend lui aussi que cette problématique de l'adéquation des concepts à un réel non conceptualisé est un faux problème[244]. Il n'y a tout simplement pas, pour ces deux auteurs, de « point de vue de Dieu » : nous parlons toujours *in medias res*, du point de vue d'un schème conceptuel ou d'un autre[245]. Ainsi peut-on mieux comprendre le propos de Hellman cité plus haut, selon lequel Goodman défend que « les questions métaphysiques 'ultimes' [...] sont sans intérêt *sauf lorsqu'elles sont relativisées à un système* ou une « manière de construire » la référence » (nous soulignons). L'emphase ici est importante, puisqu'elle manifeste toute la distance qu'il y a entre la thèse positiviste affirmant le non-sens de la métaphysique et la compréhension renouvelée qu'en proposent Quine et Goodman. S'il s'agit bien d'un « relativisme ontologique » ou « métaphysique », comme le suggère Hellman, c'est non parce que tout se vaudrait ou que les problèmes philosophiques seraient dissous, mais au sens précis où ils ne prennent sens que relativement à un cadre conceptuel déterminé[246]. L'ontologie ainsi conçue perd donc son caractère *absolu*.

(2) La conséquence principale de cette thèse est l'idée, pluraliste, selon laquelle « il y a autant d'ontologies qu'il y a de langages » (Gosselin, 1990, 16). Tout comme il existe différentes axiomatiques en mathématiques, plusieurs constructions ou ontologies concurrentes sont par principe envisageables. De ce fait, tout assertion d'existence doit se voir indexée à un système particulier. Comme le note Quine, « vues de l'intérieur du schème conceptuel phénoménaliste, les ontologies des objets physiques et des objets mathématiques sont des mythes. La qualité de mythe, cependant, est relative ; relative, dans ce cas, au point de vue épistémologique. Ce point de vue est un parmi divers autres, correspond à un parmi nos divers intérêts et objectifs » (2003, 48). Ce genre de déclarations recoupe parfaitement les positions antifondationnalistes de Goodman et montre que

[243] Comme le note Siegel : « [pour Goodman] les questions d'ontologie sont relatives à un système. Ce qui est 'fondamental' dans l'un ne le sera pas forcément dans l'autre [...] En d'autres termes, il n'ya pas de réponse neutre ou indépendante d'un système à la question de savoir ce qui est » (1984, 17).

[244] « Il est dénué de sens, selon moi, de chercher à examiner la correction absolue d'un schème conceptuel comme s'il était un miroir de la réalité. Notre standard d'évaluation [...] doit être non pas un critère réaliste de correspondance à la réalité, mais un critère pragmatique » (Quine, 1950, 632).

[245] « Toute chose à laquelle nous accordons l'existence est tout à la fois un *posit* du point de vue de la description du procès de construction de la théorie, et quelque chose de réel au point de vue de la théorie qu'on est occupé à construire. Et nous ne devons pas considérer le point de vue de la théorie comme une fantaisie ; parce que nous ne pouvons jamais faire mieux que de nous placer au point de vue d'une théorie ou d'une autre, la meilleure que nous connaissons au moment considéré » (Quine 1960, 53).

[246] Quine écrira que : « ce qui fait sens, c'est de dire comment une thorie d'objets est interprétable ou réinterprétable dans une autre, non point de vouloir dire ce que sont les objets d'une théorie, absolument parlant » (2008,63).

l'adhésion à une forme de pluralisme n'implique en rien de souscrire à l'idée d'une élimination de l'ontologie (sinon en son sens « absolutiste »).

Défendre cette idée ne revient ni à dire que tout se vaut, ou à soutenir que l'on peut « choisir son ontologie comme on fait son marché » (Tiercelin, 2011, 23). S'il faut préférer le « mythe des objets physiques » à celui des « dieux homériques », dit Quine, c'est que le premier a jusque lors été primordial dans la pratique de la science, à la différence du second ; restant donc, jusqu'à preuve du contraire, indispensable dans notre ontologie. De même pour Goodman, le recours aux classes ou aux intensions, doit être évité autant que possible, puisqu'ils donnent lieu à des problèmes qu'il juge insurmontables. Ce n'est donc pas parce que l'on abandonne l'idée de « la seule et bonne » ontologie que l'on met tout sur un pied d'égalité. Tout ce que ce « pluralisme » implique, c'est de reconnaître que les objets d'une ontologie ne sont jamais que des *posits*, qui peut-être s'avéreront dispensables ou amendables. Quine comme Goodman, en ce sens, insistent sur la valeur *instrumentale* des systèmes conceptuels: tout comme les théories scientifiques, les schèmes linguistiques et les ontologies qu'ils contiennent sont des outils théoriques dont l'adoption est toujours déterminée par des facteurs pragmatiques plutôt que par une supposée correspondance à la réalité :

> Je suppose que la question de savoir quelle ontologie il faut accepter est en principe similaire à celle de savoir quel système de physique ou de biologie il faut accepter : cette décision repose ultimement sur la simplicité et l'élégance relatives avec lesquelles la théorie nous sert à organiser et corréler nos *sense-data*. Nous acceptons une théorie d'objets physiques, depuis les particules subatomiques jusqu'aux galaxies étrangères à la nôtre, parce que cela nous fournit le « classeur » le plus clair et le plus pratique que nous connaissons pour compiler nos expériences. L'introduction d'entités abstraites (en tant que valeur des variables) procède de la même façon. (Lettre de Quine à J.H. Woodger du 22 mars 1948, in Zimmerman,2008, 43).

Un inventaire de la réalité, tout comme une théorie scientifique, reste toujours en droit perfectible. Sans jamais pouvoir se poser comme absolue ou dernière, une ontologie pourra toutefois se prétendre supérieure à une autre quant à sa simplicité, son utilité, et surtout son pouvoir explicatif. A suivre Quine et Goodman, il s'agit donc d'explorer différentes ontologies pour voir comment et où elles se départagent. Ce tournant « pragmatiste » apporté aux questions d'ontologie, comme le note justement Seibt, ne signifie pas qu'elles sont abolies, mais simplement qu'elles se posent différemment, d'une manière déchargée de toute prétention absolutiste : « en adoptant une posture pragmatiste, Goodman reconnaît les problèmes basiques de la métaphysiques tout en les tournant en questions d'utilité » (1997, 326). Il y a donc un monde, en tout les cas, entre la « relativité de l'ontologie » dont parle Quine et Goodman et le relativisme grossier pour lequel *everything goes*[247].

(3) L'ontologie au sens de Goodman-Quine, enfin, est étroitement liée à la logique, puisqu'elle est une affaire de quantification existentielle et découle de la nécessité d'interpréter le langage. Ceci explique pourquoi les problèmes métaphysiques classiques se voient redéfinis ou remaniés par ces auteurs. Ainsi la querelle du nominalisme et du

[247] Savoir si l'ontologie peut ainsi se dire « au pluriel » est bien sûr controversé et discutable. Notre objet est moins ici de défendre cette conception de l'ontologie que de montrer en quoi elle se distingue d'une conception Viennoise (ou wittgensteinienne).

réalisme trouve-t-elle chez Goodman, on l'a vu, son expression dans la question de l'apparat formel que l'on choisit d'employer ; tout comme le problème de l'abstraction se verra reformulé en termes purement logiques[248] . De façon parallèle, Quine propose de corréler les vieilles disputes médiévales sur les universaux aux débats contemporains de la philosophie des mathématiques[249]. Les problèmes métaphysiques traditionnels trouvent donc leur expression la plus rigoureuse dans et par la formalisation logique. Si l'on nous permet de reprendre à notre compte ce que dit Feibleman au sujet du premier Wittgenstein, « l'ontologie peut désormais être exprimée en logique. La clé est la théorie des systèmes, la logique systémique : la métaphysique est le monde vu du point de vue logique, exposé dans un système » (2013, 187). De ce point de vue, du constructionnalisme à la métaphysique analytique contemporaine, la conséquence est bonne. Pour Goodman, la logique ne permet pas *d'éliminer* la métaphysique, comme les positivistes ont pu le penser pour un temps. Elle est bien plutôt, et comme l'avait déjà parfaitement perçu Russell, l'outil qui permet l'exposé le plus rigoureux des problématiques métaphysiques les plus fondamentales.

Tous ces éléments expliquent en tout cas que de très nombreux commentateurs aient pu parler, on l'a vu, d'une « réhabilitation de l'ontologie » ou de la « métaphysique » chez Goodman, tout en étant parfois gênés par l'usage de ces termes. La raison, rarement explicitée, en est que Goodman adhère très largement aux vues de Quine en la matière. Aussi, bien qu'ils tombent tous d'accord pour rejeter la métaphysique traditionnelle, on comprend mieux l'opposition de Carnap à Goodman et Quine : le premier accuse les seconds de réintroduire, sous une nouvelle forme, des questions dénuées de signification, puisqu'il n'admet pas l'ontologie telle que la comprend Quine (ni même l'usage de ce terme[250]). Les seconds rétorquent que Carnap ne parvient pas à échapper, comme il le croit, à tout présupposé métaphysique, puisqu'il croit encore à l'analyticité et sous-estime la charge ontologique de la logique. Pierre Jacob résume bien la situation : « vers la fin des années 1940 et le début des années 1950, on assiste à un échange plaisant au cours duquel Carnap d'un côté, Quine et Goodman de l'autre, s'accusent mutuellement de faire de la métaphysique sans le savoir. Quine et Goodman revendiquent le nominalisme ou l'extensionnalisme et attaquent le platonisme (qu'ils imputent plus ou moins explicitement à Carnap). Carnap rejette toute prise de position en faveur de l'un de ces points de vue comme

[248] « C'est la tâche d'exhiber l'interprétation logique des concepts de 'qualité' et de 'chose' qui émerge graduellement comme le problème central d'une théorie des universaux » (SQ 31).

[249] « Les mathématiques classiques, comme l'exemple des nombres premiers plus grands qu'un million l'illustre, sont engagées jusqu'au cou dans une ontologie d'entités abstraites. C'est ainsi que la grande controverse médiévale sur les universaux s'est à nouveau soulevée dans la philosophie moderne des mathématiques. Le problème est aujourd'hui plus clair que jadis, car nous avons maintenant une norme plus explicite pour décider envers quelle ontologie une théorie ou une forme de discours données s'engagent : une théorie est engagée à admettre les entités et seulement les entités auxquelles les variables liées de la théorie doivent être capables de faire référence pour que les affirmations faites dans la théorie soient vraies, et elle n'est contrainte de reconnaître l'existence que de ces seules entités » (Quine, 2003, 41).

[250] « Je préférerais éviter d'employer le terme d' « ontologie » pour désigner la reconnaissance d'entités découlant de l'admission de variables. Cet usage me semble égarant ; il pourrait être compris comme signifiant que la décision de recourir certains types de variables est basé sur des convictions ontologiques ou métaphysiques » (Carnap, 1947, §10).

une assertion métaphysique dépourvue de valeur cognitive » (1980, 189). La clé de compréhension de ces débats, pensons-nous, est d'en revenir à la parenté de Goodman à Quine, et à la compréhension de l'ontologie qui est la leur.

On pourrait, certes, vouloir objecter qu'il est outré de parler d' « ontologie » ou de « métaphysique » dans ce cadre, alors que passe à la trappe beaucoup de ce qui en a traditionnellement fait la définition. Suivant cette idée, certains auteurs défendent aujourd'hui Carnap contre Quine (Thomasson, Hirsch), voire défendent que ces deux philosophes n'étaient pas réellement en désaccord dans leur rejet de la métaphysique (Soames, Price), tandis que d'autres proposent d'en revenir à une compréhension plus traditionnelle, souvent aristotélicienne ou thomiste, de la métaphysique[251]. Aussi un certain nombre de philosophes contemporains ont-ils cherché à remplacer l'idée d'*engagement ontologique*, jugée problématique puisqu'elle part du langage pour aller vers le monde, par celle de *truthmaking* qui court des choses vers le langage, permettant donc de dire authentiquement ce que les choses sont en elles-mêmes. (Rodriguez-Pereyra, 2002, 29). Nous sommes loin, cependant, du consensus. Nous avons vu qu'un certain nombre métaphysiciens contemporains, et pas des moindres, comme Peter Van Inwagen, David Lewis, ou Ted Sider, ont défendu le bien-fondé de l'ontologie telle que la conçoit Quine. Sider a même été jusqu'à remarquer que « les travaux récents en ontologie reposent presque toujours sur la méthodologie quinienne » (2011, 169).

Sans avoir besoin ici de prendre parti dans ces discussions, il suffit de dire que l'ontologie au sens de Quine-Goodman, fût-elle jugée « minimale », n'équivaut en rien à la démise qu'en proposaient les positivistes. Mieux, c'est même elle qui, historiquement, a constitué le moment où la métaphysique a pu retrouver droit de cité en philosophie analytique, comme certains ont d'ailleurs pu le déplorer (Putnam, 2004, Price 2007)[252]. Quoiqu'en disent ses détracteurs, l'ontologie ainsi redéfinie semble aussi entretenir une certaine parenté, sinon une continuité, avec sa contrepartie plus traditionnelle. Quine le premier a pu le remarquer[253], et les commentateurs ne s'y sont généralement pas trompés :

> Les positions de Quine sur l'ontologie reflètent la préoccupation majeure de la philosophie du XXème siècle avec les questions métaphysiques. De ce point de vue Quine est plus proche de Russell et des logiciens-philosophes polonais que des courants antimétaphysiques du XXème siècle [...] La tradition métaphysique de laquelle Quine fait partie s'origine en partie dans un intérêt pour la logique, et dans son cas plus directement d'un souci envers la logique des énoncés d'existence. Cette tradition peut être dite remonter à Platon, Aristote, Thomas d'Aquin, Ockham, et d'autres. En effet, à certains égards, un métaphysicien médiéval et un

[251] Sur ces discussions « méta-métaphysiques » ou « méta-ontologiques » récentes, voir notamment : Heil (2002, ch.1) ; Chalmers et al. (2009), Dyke (2007) ; Loux (2006) ; Loux & Galluzo (2015) ; Thomasson (2015) ; Price (2007) ; Tahko (2015) ; Van Inwagen (2014).

[252] Hilary Putnam a pu l'appeler [Quine] le dernier (et plus grand) des positivistes logiques, mais nous pourrions tout aussi bien l'appeler le premier métaphysicien post-positiviste [...] Quine lui-même était modeste dans ses assertions métaphysiques. Mais sa conception de la philosophie est cohérente avec, et peut même rétrospectivement être dite avoir encouragé, la renaissance de la métaphysique spéculative (Rosen , in Harman & Lepore, 2014, 552).

[253] « [Carnap] désapprouve le fait que j'accorde une signification à un mot qui appartient à la métaphysique traditionnelle, qui devrait donc être dénué de sens [...] Cela dit mon adoption du terme « d'ontologie » aux fins que j'ai rappelées n'est pas si arbitraire que je peux le laisser entendre. Bien que n'étant pas un champion de la métaphysique traditionnelle, je suspecte que le sens dans lequel j'emploie ce vieux terme démodé a fait partie de son usage depuis toujours » (Quine, 1951, 65-66)

> logicien comme Ockham ou Buridan se retrouverait probablement plus dans les écrits de Quine que dans ceux de la plupart des métaphysiciens du XIXème siècle. Les excès de la métaphysique spéculative qu'attaquaient les positivistes ne se trouvent pas chez Quine (Orenstein, 2002, 67)

> Quine semble tomber d'accord avec Russell, contre Carnap, sur le fait que la philosophie a besoin de métaphysique et que les questions métaphysiques sont d'authentiques questions. (Mancosu, in Zimmerman, 2008, 38)

Concluons sur ce point. Nous avons ici défendu (Th2). Goodman ne reprend pas à son compte l'idée d'un « dépassement » de la métaphysique, mais prétend plutôt en réorienter les problèmes et la compréhension. La raison en est que ses positions, sur ce point au moins, ne s'identifient pas à celles de Carnap mais plutôt à celles de Quine. A l'idée de « neutralité » ou de « tolérance » envers l'ontologie, Goodman substitue le principe d'engagement ontologique. Ce dernier redonne leur pertinence aux interrogations relatives à ce qui est, dès lors que l'on admet que celles-ci ne peuvent jamais être posées dans l'absolu ou extrasystématiquement. Pour cette raison au moins, on ne saurait retrouver dans SQ et SA le déflationnisme radical qui est propre au positivisme. Notre argument, de ce point de vue, est simple : Goodman est assurément plus proche de Quine que de Carnap sur la question de l'ontologie, et si Quine peut être dit s'attacher à une entreprise de nature métaphysique ou ontologique, alors la même chose vaut aussi bien chez Goodman.

Tout ceci n'enlève rien, bien sûr, à la critique de l' « absolutisme » ou du « fondationnalisme » que produit le philosophe américain. Discerner une forme d'antimétaphysique dans SQ et SA est non seulement possible mais nécessaire, si l'on entend désigner par ce terme la prétention à adopter un point de vue de Dieu; de saisir intuitivement des principes supra-empiriques, ou encore, le projet de disserter *a priori* et sans se soucier de la logique, sur ce que sont les substances et les individus, ou les propriétés. Comme Hume, comme Russell, et comme Carnap, dont il retrouve parfois la rhétorique, il s'agit pour Goodman de sortir de certaines « disputes creuses et rabâchées » (SA 138) de la philosophie traditionnelle.

S'en tenir là, comme nous l'avons vu, ne suffit pourtant pas. Il y a un souci évident de l'ontologie chez Goodman, c'est-à-dire, de savoir envers quoi les systèmes constructionnels nous engagent. De ce point de vue, le philosophe américain accepte les prémisses de ce qui a permis la réintroduction de la métaphysique dans la philosophie analytique de la seconde moitié du XXème siècle, savoir que les questions relatives à la structure de la réalité et aux genres de choses qui existent ne sont pas dénuées de sens ou d'intérêt, du moins dès lors que l'on admet qu'elles ne peuvent se poser que relativement à un système logique ou théorique donné. Personne sans doute n'a mieux perçu ce point que Seibt, qui remarque que ce serait se tromper gravement que de croire que la critique qu'opère Goodman d'un certain genre (voire style) de métaphysique équivaut à son rejet *in extenso* :

> L'aspect le plus important de la révision opérée par Goodman concernant la relation entre le constructionnalisme et la métaphysique consiste dans le fait que ses arguments sont dirigés non pas contre la métaphysique *per se*, mais seulement contre un certain type de métaphysique (1997, 325).

C'est précisément l'hypothèse ici formulée par Seibt que nous voulons défendre dans tout notre travail. Mais cette déclaration reste encore trop vague tant que nous n'aurons pas

conduit un examen attentif du contenu métaphysique de certains développements SQ et SA. Il nous faut donc maintenant voir, afin d'établir nos affirmations (Th3) et (Th4), ce qui, dans SQ et SA, est proprement métaphysique, et recoupe les travaux contemporains en la matière.

2.3.2. Nominalismes, réalismes.

Un premier élément qu'il convient d'examiner est le « nominalisme » de Goodman, qui a fait couler beaucoup d'encre[254]. Nombreux ont été ceux à remarquer que celui-ci est d'un genre bien particulier et que son rapport à la tradition philosophique du même nom n'est pas des plus clairs. Il faut dire que la discussion n'est pas facilitée du fait que Goodman a pu employer ce terme en des sens apparemment non-équivalents dans SQ (c'est-à-dire autour des années 1930-40), dans un article fameux coécrit avec Quine en 1947, puis dans SA et quelques textes ultérieurs (en 1950 et après). Cela dit, puisque le seul terme de « nominalisme » réfère à un ensemble de thèses et à des problématiques qui appartiennent tant à la métaphysique traditionnelle que contemporaine, il nous faut nous y arrêter. Nous entendons montrer qu'il n'est pas évident que le nominalisme goodmanien, dont on verra du reste la nature ambiguë, soit (comme le prétend souvent) de nature purement « méthodologique ».

Quelques clarifications initiales sont de mise. Si le terme de « nominalisme » recouvre une grande variété de thèses métaphysiques, épistémologiques, et sémantiques, qui courent depuis l'Antiquité ou le Moyen-âge jusqu'à la philosophie analytique la plus contemporaine[255], il peut être commode d'en distinguer deux grandes formes ou variétés: Il peut s'agir, d'abord, de la position consistant à rejeter l'existence réelle des *universaux*, qui étaient avant tout pour les médiévaux les genres et les espèces, et qui peuvent désigner plus largement des entités répétables et multiplement instanciées à un même temps, comme la blancheur, la triangularité, ou la beauté. Il va sans dire que les universaux ainsi compris ont été convoqués par les métaphysiciens, au moins depuis Platon et jusqu'à aujourd'hui, afin d'expliquer la prédication, la référence abstraite, ou encore l'identité et la ressemblance qualitatives des choses matérielles (voir Loux 2006, 17-45). Contre ce *réalisme* traditionnel, le nominalisme défend qu'il n'existe que des *particuliers*, c'est-à-dire des entités singulières et non répétables, comme celles qui sont présentées dans l'expérience la plus ordinaire. Les universaux, défend le nominaliste, ne sont donc pas des choses (*res*), mais seulement des noms (*nomina*). La tâche qui lui incombe, en ce sens, est d'expliquer comment une qualité identique semble pouvoir se trouver en plusieurs particuliers, ou comment des particuliers numériquement distincts semblent pouvoir partager une même propriété, sans avoir à supposer l'existence de « nature communes », de « formes », « d'essences », ou d' « attributs », existant au-delà et en sus des particuliers.

Une autre sorte de nominalisme, historiquement plus tardive, consiste à refuser de reconnaître l'existence des « objets abstraits » (classes, nombres, propriétés, propositions,

[254] Pour ne mentionner que les contributions les plus significatives, nous renvoyons à Cohnitz & Rossberg (2006, 75-91), Hellman (2001) ; Lewis (1991) Lowe (1953) ; Haack (1978) ; Hacking (1993) ; Gosselin (1990) ; Shottenkirk (2009) ; Panaccio (1993) ; Wang (1953).

[255] Voir notamment Armstrong (1978) Panaccio (2012) ; De Libera (2014) ; Rodriguez-Pereyra (2015) pour une présentation du nominalisme sous ses diverses formes, anciennes et contemporaines.

relations, etc.). Il s'agit donc de la thèse opposée au *platonisme* que l'on rencontre à divers endroits de la philosophie contemporaine. S'il existe un certain nombre de difficultés à expliciter la nature exacte de l'opposition du concret et de l'abstrait, comme Goodman le remarquera d'ailleurs fort bien, il suffit ici de dire qu'un objet est communément tenu pour abstrait s'il est immatériel ou non-sensible, n'occupe pas de région déterminée de l'espace-temps, ou encore s'il échoue à entrer dans des relations causales avec d'autres objets[256]. Le nominaliste, dans la mesure où il juge problématique l'admission de ce genre d'entités, défend ainsi qu'il n'existe fondamentalement que des *concreta*, c'est-à-dire des choses matérielles comme les tables, les pierres, les animaux, et tous les autres objets que nous rencontrons dans l'expérience ordinaire.

L'opposition fondamentale du nominalisme au réalisme et au platonisme peut alors, dans ses grandes lignes, être présentée comme suit :

> Les [nominalistes] n'acceptent dans le monde extérieur que des entités singulières –cet homme, ce cheval, cette plage de rouge– et veulent expliquer par le fonctionnement du langage ou celui de l'esprit les phénomènes de catégorisation, d'abstraction ou de conceptualisation générale ; les [réalistes], au contraire, pensent qu'il y a dans la réalité, indépendamment de nous, des unités autres qu'individuelles, des genres et des espèces par exemple, des propriétés générales ou des entités abstraites comme des nombres, des ensembles, des natures communes ou des valeurs » (Panaccio, 2012, 10-11).

La tradition nominaliste, qui court d'Abélard et de Locke à Sellars, défend ainsi soit que (1) tout ce qui existe est *particulier* ; soit que (2) tout ce qui existe est *concret*. S'il peut sembler que les thèses (1) et (2) sont apparentées, et s'il est vrai qu'elles ont parfois été défendues de manière conjointe ou même confondues, elles sont pourtant logiquement indépendantes. Un partisan des universaux « concrets », comme Armstrong, accepte (2) mais non pas (1), puisqu'il pense que les universaux existent mais qu'ils sont spatiotemporellement localisés dans les particuliers qui les instancient . De manière converse, Quine (à certaine époque) a pu adhérer à (1) mais non à (2), puisqu'il fut amené à reconnaître l'existence des classes tout en rejetant celle des universaux. On peut ainsi être platoniste sans être réaliste, ou l'inverse. Une autre raison de nier que (1) et (2) s'impliquent l'un l'autre est qu'il est inexact de penser que les particuliers sont par définition concrets et les universaux nécessairement abstraits. L'une des théories métaphysiques les plus discutées aujourd'hui, savoir la « théorie des tropes » (Williams, 1953, Campbell, 1981), défend à l'encontre de cette idée qu'il n'existe fondamentalement que des « particuliers abstraits ».

Ce qui est commun à (1) et (2), et donc à tout nominalisme, est qu'il est question dans les deux cas, négativement, de chercher à se dispenser de reconnaître l'existence de certaines entités, suivant le principe de parcimonie ontologique communément appelé « rasoir d'Ockham ». En ce sens, un nominaliste défend toujours que de deux ontologies, la plus simple doit toujours être préférée, *ceteris paribus*. Si l'on peut, certes, admettre ce principe sans adhérer à (1) ou (2), Panaccio remarque que les médiévaux ne s'étaient pas trompés en qualifiant de nominalistes ceux « qui ne multiplient pas les choses selon la multiplicité des termes » (2012, 23). Au cœur de cette position philosophique réside en effet le souci de montrer que ce qui vaut sur le plan niveau linguistique, conceptuel ou théorique, n'a pas besoin d'être métaphysiquement expliqué par des entités distinctes, existant au-delà des

[256] Voir Zalta (1999) et Lowe (2002, ch.20) pour une discussion plus précise de la distinction abstrait / concret.

choses les plus ordinaires. Le cœur du programme nominaliste, en ce sens, consiste au moins dans l'acceptation de ce principe, dans l'intention minimale de « simplifier l'ontologie face à la complexité du langage » (*ibid*.)[257].

Qu'en est-il, maintenant, chez Goodman ?

Le terme de « nominalisme » apparaît dès les premières sections de SQ, où Goodman s'attache à l'examen du problème philosophique de la *qualification*, c'est-à-dire, de la nature des *qualités*, dans leur opposition aux *choses*, c'est-à-dire, aux particuliers concrets. La question fondamentale de l'ouvrage, dit-il, sera la suivante : « est-ce que les *qualia* existent ? Si oui, sont-ils plus ou moins réels que les choses, et quelle est la relation entre les qualités et les choses ? » (SQ 22). Goodman va ainsi retracer en détail l'histoire du « débat entre le nominalisme et le réalisme » (SQ 23), qui remonte selon lui à la théorie platonicienne de la participation. Il est intéressant de remarquer que ces développements, qui seront omis dans SA, attestent déjà du fait que le philosophe américain connaît parfaitement l'histoire du problème des universaux, puisqu'il discute tour à tour les positions de Platon, Aristote, Locke, Hume, Berkeley sur ce point, et évoque même le traitement qu'en ont produit les scolastiques.

S'il consacre de nombreux passages à traiter du nominalisme, et de la forme technique que celui-ci peut emprunter dans un système constructionnel, Goodman ne reprend pourtant pas à son compte cette position dans SQ. A l'évidence, il ne défend pas une thèse du genre (1), puisqu'il pose à la base de son système des *qualia*, qui sont des entités répétables et multiplement instanciées, et donc de son dire propre des « universaux » (SQ 202)[258]. Goodman ne souscrit pas non plus à (2), puisque les *qualia* seront caractérisés comme des entités *abstraites* : « le programme réaliste implique de construire les entités pleinement concrètes à partir d'entités purement abstraites » (SQ 204). En outre, puisque SQ adopte encore en partie le calcul des classes, son auteur se voit obligé d'admettre des entités abstraites dans l'ontologie de son système. Paradoxalement, le « nominaliste » fameux qu'est Goodman ne donc l'était en aucun sens du terme lorsqu'il écrivit SQ. Il était, bien au contraire, réaliste et (partiellement) platoniste.

Si l'on se penche maintenant sur l'article fameux de 1947 co-écrit avec Quine, *Steps Towards a Constructive Nominalism*, la position qui y est défendue est immédiatement annoncée par le slogan qui ouvre le texte : « nous ne croyons pas aux entités abstraites ». Il va s'agir, pour les auteurs, de rejeter les « classes, relations, propriétés », c'est-à-dire de nier l'existence de ces entités qui n'existent manifestement ni dans le temps ni dans l'espace (nous voyons en effet des choses rouges, mais pas la propriété commune de rougeur, ni la classe des entités rouges). Si, comme le dira Quine plus tard, ce travail se voulait un effort pour accommoder les mathématiques à « une ontologie strictement réduite aux objets physiques » (1988, 26), le « nominalisme » en question doit être rapproché de la thèse (2)

[257] Nous ne prétendons pas ici, évidemment, épuiser toutes les subtilités du nominalisme médiéval, dont la nature est fort complexe. Tout au plus restituons-nous la lecture contemporaine la plus répandue et la plus commode pour qualifier cette doctrine sur le plan métaphysique.

[258] Le nominaliste-constructionnaliste par excellence, pour Goodman, est en fait Carnap : « Les *erlebs*, bien que Carnap n'insiste jamais sur ce point, sont à l'évidence des éléments primitifs nominalistes : ce sont des entités « concrètes », spatiotemporellement localisées » (SQ 98).

présentée ci-dessus, savoir que tout ce qui existe est *concret*. Il est délicat, toutefois, de déterminer exactement la teneur de la position ici défendue. Les deux auteurs reviendront ultérieurement d'un œil critique sur l'*incipit* de leur texte[259], et la brève mention qui est faite, en note, de la possibilité d'admettre *certaines* entités abstraites, signale qu'ils n'étaient sans doute pas fondamentalement d'accord sur tous les plans[260]. Ensuite, même si le « nominalisme » professé dans ce texte ressemble à une thèse de type (2), Goodman et Quine ne passent guère de temps à en justifier les motivations. Ils se contentent en effet d'en référer, d'une part, à leur « intuition philosophique » irréductible ; et d'évoquer, de l'autre, les « paradoxes » logiques délétères auxquels conduisent classes et propriétés[261].

Le problème de cet article, dans tous les cas, est avant tout affaire de logique : il va s'agir de montrer comment il est possible d'interpréter ces énoncés qui réfèrent à ou quantifient sur des entités abstraites et qui semblent donc impliquer de reconnaître l'existence réelle de ces entités. Alors que les valeurs de la variable d'un énoncé comme « *x* est un chien », par exemple, seront des individus matériels ; une fonction propositionnelle comme « ... est une espèce zoologique » requiert de prendre pour valeurs des *abstracta*, des entités qui n'existent ni dans l'espace ni dans le temps. Ce genre d'énoncé est donc inacceptable pour un nominaliste, au sens (2). Il doit alors en proposer une paraphrase logique, visant à montrer comment l'engagement existentiel qu'il contient *prima facie* peut être évité. Pour prendre un exemple plus précis (que nous reprenons de Cohnitz & Rosserbg, 2006, 81), l'énoncé

(i) « La classe A possède trois membres »

semble impliquer, pour le platoniste, de reconnaître l'existence d'une entité abstraite qui aurait la propriété d'avoir trois membres. Goodman et Quine proposent de désamorcer l'engagement apparent de cet énoncé en proposant de le reformuler ainsi :

(ii) « Il existe trois objets distincts *x, y,* z ; tels que toute chose qui est A doit être identique ou à *x* ou à *y* ou à z»

Soit, formellement :

(iii) $\exists x \exists y \exists z\ (x \neq y \wedge y \neq z \wedge x \neq z \wedge \forall w(Aw \equiv (w = x \vee w = y \vee w = z)))$

[259] Quine comme Goodman exprimeront en effet des réserves, voire des regrets, quant au slogan provocateur qui ouvrait leur texte : le premier, car il finira par accepter l'indispensabilité des classes pour la logique et les mathématiques ; le second, car il verra dans le nominalisme un réquisit technique, irréductible à (et plus précis que) la simple critique des « objets abstraits ».

[260] Goodman écrira ainsi : « Dès le départ, nos formulations respectives du principe basique du nominalisme ont différé. Pour Quine, le nominalisme ne pouvait admettre rien d'abstrait, mais seulement des objets physiques concrets. Pour moi, le nominalisme ne pouvait admettre de classes, mais seulement des individus. Cette différence, notée dans le second paragraphe de *Steps towards a constructive nominalism*, n'a toutefois nullement affecté notre intérêt envers les constructions entreprises dans cet article, ou la valeur de ces dernières » (MOM, 51). Sur la différence entre le nominalisme quinien et goodmanien, voir aussi Scheffler (2004, 63).

[261] D'autres arguments en faveur du nominalisme sont présentés par Quine dans le manuscrit de ses *Hume-Lectures* de 1946. Voir 'Nominalism', in D. Zimmerman (dir.), *Oxford Studies in Metaphysics*, vol.4, 2008, p. 6-21.

Contrairement à (i), (iii) est acceptable pour un nominaliste, puisqu'il ne réfère à aucune entité abstraite. De nombreuses autres paraphrases de ce genre sont proposées dans le reste de l'article, qui sera du reste consacré au développement d'une syntaxe nominalisée ou « inscriptionnaliste », formulée en termes d'inscriptions physiques *concrètes*, là encore dans un esprit proche de la thèse (2).

Il est inutile de s'arrêter ici sur le détail technique de l'article de 1947, dont le propos concerne surtout la philosophie des mathématiques et de la logique. Ce qui nous intéresse est surtout la teneur générale de la position défendue par Goodman et Quine. Il est clair, déjà, que l'intention de leur travail est de chercher à éliminer les implications ontologiques platonistes véhiculées par certains énoncés logico-mathématiques. A cet égard, on retrouve bien dans cet article ce qu'on a appelé l'aspect « négatif » de tout nominalisme, savoir sa velléité à défendre l'ontologie la plus parcimonieuse ou la plus austère possible. Dans une lettre antécédente à la publication de l'article, Quine écrit d'ailleurs à Goodman que « le nominalisme est négatif et nous le sommes aussi »[262]. Admettre ce point suffirait déjà, semble-t-il, à établir la continuité de la position ici défendue avec ce dont parlaient les médiévaux, du moins s'il est vrai que ces derniers appelaient *nominales* ces philosophes qui cherchaient à disjoindre la généralité sémantique ou la prédication et l'acceptation ontologique de certaines entités non-particulières ou non-concrètes.

On aurait tort, cependant, et quoiqu'en dise Quine, de voir dans le nominalisme ici défendu un programme purement « négatif ». La tentative de produire une syntaxe intégralement nominalisée conduit déjà, positivement et peut-être problématiquement, à admettre une forme de *finitisme*, qui interdit qu'il puisse exister une infinité réelle d'objets[263]. Surtout, Goodman lui-même avait pu faire remarquer à Quine que l'enjeu de leur travail était loin de se limiter à la tâche minimale d'élimination des *abstracta* :

> La raison de ma suggestion du terme de « particularisme » n'est pas que « nominalisme » a de fausses connotations historiques , mais plutôt que ce dernier terme met l'accent sur une thèse négative : l'idée que les entités abstraites ne sont que des noms. « Particularisme » me semble insister davantage sur l'aspect positif, non pas le fait que les entités abstraites ne sont rien, mais que les entités particulières sont tout ce qui est. Notre but n'est pas seulement la tâche, négative, d'éliminer les entités abstraites, mais celle, positive, de construire tout ce qui est digne d'être énoncé en termes de particuliers [...] Je pense que ce terme [de « nominalisme »] est responsable de la conception fausse selon laquelle les penseurs de notre sorte défendent que tous les problèmes sont verbaux, et de la confusion de notre point de vue avec la tentative plus ancienne et plus radicale de Carnap de réduire toute la philosophie à la théorie du langage (Lettre de Goodman à Quine du 1er mai 1947, Archives Nelson Goodman, Université d'Harvard, Houghton Library).

[262] Lettre de Quine à Goodman du 12 juillet 1947, cité par Paolo Mancosu (in Zimmerman, *op.ci*t., 2008, 42).

[263] « Nous refusons de supposer qu'il existe un nombre infini d'objets. Non seulement notre propre expérience est finie, mais il n'existe pas de consensus chez les physiciens quant à la question savoir s'il existe plus qu'un nombre fini d'objets dans l'espace-temps. Si, en fait, le monde concret est fini, l'acceptation d'une théorie qui présuppose l'infinité nous forcerait à admettre qu'il y a, par addition aux objets concrets, finis en nombres, des entités abstraites » (1947, 106). Il faut noter que, là encore, Quine comme Goodman, viendront à tempérer cette affirmation (voir MOM 53, PP 156).

Ce passage est crucial. Il confirme déjà fortement ce que nous disions plus haut, à savoir que Goodman n'entend en rien défendre, comme le fait Carnap, que les problèmes ontologiques résultent d'un mauvais usage du langage et qu'ils devraient en conséquence être tenus pour dénués de sens ou de valeur cognitive. La reprise de la problématique du nominalisme conduit ainsi Goodman et Quine à s'opposer très frontalement au positivisme logique[264]. On voit, ensuite, qu'il y a une forme d'ambiguïté dans ce qu'écrit Goodman, qui oppose ici le « particulier » à l'« abstrait », et non à « l'universel », comme il est techniquement requis. Le rejet des *abstracta*, et donc le nominalisme au sens (2), semble donc pour Goodman inviter à n'admettre que des particuliers, et donc un nominalisme au sens (1). C'est d'ailleurs ceci que Quine présentait un an auparavant, en 1946, sous le terme de « nominalisme » : « la thèse du nominalisme devient ceci : le discours adéquat à l'ensemble de la science peut être construit de telle manière que rien d'autre que des particuliers ne doivent être admis comme valeurs des variables [liées] » (in Zimmerman, *op.cit*, 13). Tout ceci, ainsi que la velléité de Quine et de Goodman à s'en prendre aux « propriétés », a pu autoriser à penser que *Steps* semble également se rapprocher d'un nominalisme de type (1)[265]. Quoiqu'il en soit, Goodman a bien raison d'insister sur l'aspect *positif* de la tâche entreprise dans l'article de 1947. Comme le suggère au fond déjà le titre de ce dernier, l'idée est moins de montrer en quoi le platonisme échoue que d'examiner comment une alternative ontologique « constructive » peut être développée[266]. On pourrait dire autrement que Goodman rappelle qu'une ontologie, même nominaliste, reste après tout une ontologie.

Le nominalisme professé par Goodman-Quine en 1947, opère donc un changement de cap par rapport au réalisme platoniste défendu dans SQ. Il s'agit, en dépit des hésitations ou revirements ultérieurs des deux auteurs, d'une position apparentée à la thèse (2), mais aussi, plausiblement, à (1).

Si l'on considère enfin SA, le nominalisme y trouve un usage fort différent que dans les textes précédents. Goodman va désormais qualifier de « particularisme » ce qu'il appelait

---

[264] C'est précisément ce que Quine remarquait dans l'ouverture de ses *Lectures* 1946 : « Je vais adopter et défendre une position positive, mais pas positiviste, savoir que le problème des universaux a, ou peut recevoir, une signification importante, et que la problématique du nominalisme est une vraie question » (in Zimmerman, *op.cit.*, p.6).

[265] Voir Cohnitz et Robsserg (2006, 80). Quoique ce point n'y est pas discuté, il serait surprenant que l'article de 1947 manifeste une quelconque sympathie pour les universaux, qui sont généralement conçus comme des entités abstraites et partagées. Comme le dira Quine un an plus tard dans « On What There Is », dire que « a est rouge » ne requiert rien de plus que l'existence du particulier *a*, et notamment n'implique pas de supposer qu'il existe un universel de rougeur, instancié par *a* et désigné par le prédicat « est rouge » dans l'énoncé. Cette position, qui a pu être qualifiée de « nominalisme de l' autruche » (*Ostrich Nominalism*) par Armstrong et Devitt, est donc peut-être à l'arrière-plan du texte de Quine et Goodman.

[266] « Goodman et Quine, dans leurs thèses sur l'ontologie, ne s'opposent pas simplement à l'usage d'une catégorie particulière d'entités. Ils défendent une alternative et espèrent montrer que celle-ci peut être utilisée et lieu et place des dispositifs questionnables [du platoniste] avec une efficacité égale et sans les inconvénients de cette position qu'ils espèrent pouvoir rejeter. Dans leur article commun, ils étaient soucieux non pas tant d'exposer des objections envers ce à quoi ils s'opposent, que de démontrer la viabilité de l'alternative qu'ils présentent » (Schuldenfrei, 1972, 53).

« nominalisme » dans SQ[267] et réserve ce dernier terme pour désigner les systèmes qui recouent au calcul méréologique des individus, plutôt que le calcul des classes. Puisque le nominalisme de SA est nettement identifié à un rejet des classes, on pourrait penser qu'il sera question de défendre une thèse du type (2). Ce n'est pourtant pas le cas. Les *qualia* seront à beaucoup d'endroits caractérisés comme « abstraits » par Goodman, au sens où ils pourront être définis –et même être dit subsister– indépendamment de leurs occurrences spatio-temporelles. En outre, et même si les classes sont assurément des entités abstraites, toutes les entités abstraites ne sont pas des classes. L'élimination de ces dernières n'équivaut donc pas encore à une défense du « tout-concret » qu'incarne la thèse (2). Comment comprendre, alors, le nominalisme de SA ? Il peut être utile d'examiner quelques-unes des caractérisations que Goodman a pu en proposer dans cet ouvrage, ainsi que dans texte légèrement plus tardif, « A World of Individuals » (WI)[268], publié en 1956 :

> L'attitude nominaliste est issue en partie, peut-être, de la conviction que les entités ne diffèrent que si leur contenu diffèrent au moins partiellement (SA 49)
>
> Le nominalisme consiste dans le refus d'admettre toute autre entité que des individus (SA 50)
>
> Le nominalisme selon moi consiste avant toute chose dans le refus de reconnaître les classes (WI 159)
>
> Le monde est pour moi, en tant que nominaliste, un monde d'individus (WI 157)

Si ces formules ne sont pas immédiatement parlantes[269], elles indiquent bien que le nominalisme devient, en dernier lieu, un réquisit *technique* pour Goodman. Il s'agit d'interdire la composition d'entités distinctes à partir des mêmes éléments primitifs (ou « atomes »). Pour reprendre l'exemple de Goodman, que nous simplifions, disons que nous avons trois atomes quelconques a, b, et c. Le nominaliste (au sens de SA), qui admet pour individus les atomes ainsi que leurs sommes méréologiques, obtiendra un univers de discours comprenant <a ; b ; c ; a+b ; b+c ; a+c ; a+b+c>, soit sept entités. Le platoniste, pourrait-on penser, obtiendra lui aussi sept entités (si l'on excepte l'ensemble vide), savoir les atomes et les classes de ceux-ci, savoir <a, b, c, {a, b}, {b, c}, {a, c}, {a, b, c}>. Mais, remarque Goodman, puisque le platoniste admet des classes de classes, comme {a, {b,c}}, puis des classes des classes de classes, et ainsi de suite, il se verra inévitablement engagé à reconnaître l'existence d'une infinité d'entités distinctes qui seront, pourtant, ultimement composées des mêmes éléments (a, b, et c)[270]. Voilà ce que le nominaliste, en raison de sa

[267] « Ce que j'appelle désormais « particularisme » –le refus de reconnaître des individus autres que concrets– est plus proche du nominalisme traditionnel, relativement informe, que de ce que toi et moi avons appelé « nominalisme » –le refus de reconnaître toute autre entité que des individus » (Lettre de Goodman à Quine du 28 juin 1948, cité par P. Mancosu, in Zimmerman, *op.cit.*, 42).
[268] Ce texte a récemment été traduit en français par Claude Panaccio (2012, 157-183).

[269] Haack (1978), Wang (1953), Schuldenfrei, (1972), Lowe (1953).

[270] « Imaginons que le monde ne contient qu'une banane *b*, qui est composée de deux atomes : sa partie intérieure *i* et sa peau *p.* [...] Si nous considérons *p* et *i* ensemble, nous avons *b*. Il n'y a pas de sens à vouloir réajouter *p* à *b*, puisqu'il s'agit déjà d'une partie de *b*. Cependant, si nous formons la classe de *p* et de *i* , {*p*, *i*}, celle-ci est différente de la classe {{*p*, *i*}, *p*}. Même si nous voulions identifier {*p*, *i*} avec *b*, {*p*, *i*} serait différent de {*p*, *b*}. Si *b* est identique avec {*p*, *i*}, le seul fait de substituer les noms dans « {{*p*, *i*}, *p*} »

répugnance à peupler son monde « d'une foule de pseudo-entités platoniciennes et éthérées » (SA 49), ne saurait accepter. Il faut remarquer d'ailleurs que ce « principe métaphysique » du nominalisme goodmanien, comme le remarque Szabo (in Loux & Zimmerman, 2003, 26), est aussi étendu aux types linguistiques et propositions russelliennes, qui peuvent entraîner à distinguer des entités possédant exactement les mêmes composants.

Si le nominaliste peut prétendre éviter une telle prolifération ontologique, c'est parce que « c'est un principe en méréologie qu'il ne peut y voir deux choses distinctes composées exactement des mêmes atomes » (D. Lewis, 1991, 39)[271]. On l'a dit, une somme n'est pas d'un type logique distinct de ses parties, comme une classe l'est par rapport à ses membres. Puisque que la somme des parties d'un tout épuise l'entité en question, on ne saurait ré-ajouter indéfiniment à ce tout certaines de ses parties, puisqu'elles y sont, de fait, déjà contenues (SA 50). Ainsi le nominaliste peut-il bloquer la génération d'entités *ad infinitum* : étant donné un nombre *n* d'individus atomiques, le nombre maximum d'individus admissibles sera 2^n-1 (Goodman, PP, 161). Un système, dès lors, sera dit « nominaliste » non pas en raison de la nature des entités qu'il admet mais selon le *traitement logique* qu'il en propose, c'est-à-dire, selon le nombre d'entités qu'il produira à partir des mêmes constituants[272].

Le monde ou le système du nominaliste, mais pas celui du platoniste, ne comporte donc que des individus, au sens où il ne contient pas « de noms, de variables, ou de constantes, pour des entités non-individuelles » comme le sont les classes (SA 51)[273]. Si ce critère se veut assurément restrictif voire « draconien » quant à la méthode de construction, il laisse pourtant une pleine liberté dans le choix des entités qui seront admises comme primitives : « le nominaliste n'admet que des individus mais il peut prendre n'importe quoi pour individu » (SA 52). En d'autres termes, le nominalisme se définit indépendamment de toute considération sur ce qui constitue, par ailleurs, une compréhension théorique raisonnable ou partagée de l'individualité. Le choix des *qualia* comme entités primitives chez Goodman assure d'ailleurs immédiatement ce point. Tout ce qui est requis est que les entités soient « traitées dans le système comme des individus, c'est-à-dire que le système identifie toujours les unes aux autres les entités qu'il engendre à partir –exactement – de la même sélection d'entités admises et qui ne sont pas elles-mêmes engendrées à partir d'autres » (SA 52). Le nominalisme de Goodman est donc moins une thèse sur ce que sont, ou ne sont pas,

---

ne fait aucune différence. Et nous pouvons continuer ainsi de suite [...] Avec les deux atomes dont nous sommes partis, la théorie des classes génère une infinité d'entités de cette manière » (Cohnitz & Rossberg, 2006, 88).

[271] Le réquisit goodmanien, de ce point de vue, semble être une variante du principe d'extensionalité courant en méréologie, selon lequel si *x* et *y* ont la même constitution méréologique, alros x et y sont identiques (voir Cotnoir, 2013).

[272] Comme le suggèrent Cohnitz & Rosserbg, il faudrait alors peut-être vouloir distinguer entre une forme substantive (« nominalisme », thèse ontologique qui consiste à refusre les classes et autres *abstracta*) et sa variante adjectivale (« nominaliste », qui sert à désigner certains systèmes spécifiques dans SA et la relation de construction logique qu'ils utilisent). Mais il est difficile, toutefois, de départager parfaitement ces deux aspects dans SA.

[273] Pour une discussion critique de l'usage goodmanien du concept d'individu, voir Lowe (1953).

les choses, que sur la façon dont il convient de *composer* un univers de discours, ou un système constructionnel.

Il y aurait bien sûr beaucoup plus à dire sur le détail technique de ce que défend ici Goodman. Notons seulement ici que le nominalisme de SA a quelque chose d'étrange, puisqu'il se définit indépendamment de (1) et de (2). Pire, il se voit même rendu compatible avec le rejet de (1) et de (2), qu'opère explicitement le système « réaliste » de SA, où les *qualia* sont caractérisés tant comme des « universaux » (puisque répétables) que des entités abstraites (puisqu' onto-logiquement indépendants de leurs occurrences spatio-temporelles). Goodman, très paradoxalement, conserve donc l'appellation de « nominalisme » dans un cadre qui lui semble pour le moins étranger, ce que Quine avait bien perçu en remarquant que « l'admission des *qualia* comme valeurs des variables est, en un sens, une sortie hors du nominalisme » (1951, 559)[274]. C'est que, comme le dira Goodman, la défense du nominalisme devient largement indépendante de l'acceptation d'entités abstraites (autres que les classes) ou non-particulières, ou même de la question de savoir où et comment tracer la ligne de partage entre l'abstrait et le concret[275].

Résumons. Goodman, entre 1930 et 1956, a exploré plusieurs options. Dans sa thèse de doctorat, il soutenait un réalisme platoniste qui s'oppose aussi bien au nominalisme pris au sens (1) qu'au sens (2). Avec Quine, il a pu défendre un nominalisme qui se présente avant tout comme (2) mais qui semble aussi apparenté à (1). Enfin, Goodman soutient dans SA un nominalisme qui ne se formule ni comme (1) ni comme (2) ; et un réalisme qui, lui, contrevient directement à (1) et à (2). On peut bien, certes, s'interroger la continuité de ces différentes étapes, pour le moins subtiles, de la pensée de Goodman. Ce n'est pas notre objet ici que de montrer qu'il existe une cohérence d'ensemble de ces positions, ou encore de défendre que le nominalisme serait un fil conducteur sa philosophie, comme on a pu le faire par ailleurs (Gosselin 1990, Scholz 2005, Shottenkirk, 2009). La question qui nous importe est la suivante: en quoi tous ces développements refléteraient-ils, ou impliqueraient-ils, une métaphysique, ou un ensemble de thèses métaphysiques ?

---

[274] C'est aussi ce qu'a pu remarquer Haack : « Goodman recourt à la méréologie, Carnap à la théorie des ensembles et l'on peut accorder que la première est ontologiquement plus austère que la seconde. Mais si l'on examine les éléments des deux systèmes et leurs méthodes de construction, la chose est moins évidente. Les éléments basiques chez Goodman sont des universaux répétables, tandis que pour Carnap ce sont des particuliers non répétables. De ce point de vue, ces derniers sont sûrement plus acceptables, d'un point de vue nominaliste, que les premiers. Ainsi, s'il est caractéristique du nominalisme de préférer une ontologie restreinte de particuliers, le projet de Goodman est plus nominaliste à un égard [...] et celui de Carnap l'est à un autre [...] Goodman prend une base platoniste et une méthode nominaliste de construction, Carnap une base nominaliste et une méthode platoniste de construction » (Haack, in Elgin, 1997, 203).

[275] « Je ne regarde pas l'abstraction comme un test suffisant ni nécessaire pour taxer quoique ce soit d'incompréhensible ; et en effet la ligne de partage entre ce qui est ordinairement appelé « abstrait » et ce qui est ordinairement appelé « concret » m'apparaît comme vague et capricieuse [...] Le nominalisme tel que je le conçois (et je ne parle pas ici de Quine) n'entraîne pas l'exclusion des entités abstraites, des esprits, des pressentiments d'immortalité, ou de quoi que ce soit, mais il requiert seulement que ce qui est admis comme entité soit considéré comme un individu » (WI 160).

Puisque Goodman ne cherche manifestement pas à identifier son propos à une thèse du type (1) ou (2), on a pu parler de la nature avant tout « méthodologique » de son nominalisme. Cette idée, nous semble-t-il, est juste, dès lors que l'on entend signaler que Goodman s'intéresse davantage à des problèmes techniques ou logiques qu'à la question de savoir s'il existe ultimement des universaux ou des *abstracta*, en sus des particuliers concrets. Nous voulons cependant souligner que ce n'est pas parce qu'il figure, avant tout, un réquisit technique, que le nominalisme de Goodman ne comporte pas, *aussi*, un aspect métaphysique.

(1) A n'en pas douter, il est bien question dans toutes ces discussions d'*ontologie*, c'est-à-dire d'un discours sur certaines entités ou certains types d'entités. Le nominalisme, au sens de SA, est issu de la volonté de déterminer les objets qui sont inacceptables ou inadmissibles dans un système constructionnel. En dépit de ses velléités à reconnaître qu'il existe différentes alternatives constructionnelles possibles, le philosophe américain pense clairement que nominalisme est, toutes choses égales par ailleurs, préférable au platonisme. Il s'agit en effet pour lui de la condition nécessaire (mais pas suffisante[276]) d'un système bien construit. Comme il le dit: « je n'ai jamais défendu que le nominalisme suffise à rendre un système acceptable. J'ai simplement affirmé que le platonisme suffit à le rendre inacceptable » (WI 161). Or, ce qui rend le platonisme « inacceptable » n'est pas, on l'a vu, une difficulté technique particulière du calcul des classes, ou une supériorité méthodologique de la méréologie. Le problème est bien plutôt l'univers de discours délirant auquel conduit l'admission de ces dernières. Si le nominalisme s'avère donc supérieur, et le platonisme fautif, c'est principalement sur le plan *ontologique*, au sens où le premier est une théorie existentiellement moins coûteuse.

Le nominalisme tel que le défend ultimement Goodman dans SA est certes, frontalement, une affaire de logique, puisqu'il réfère au calcul employé par le système et concerne moins la nature des entités impliquées que leur méthode d'engendrement ou de composition. C'est notamment parce que Goodman insiste sur ce point que tant de critiques ont pu dire qu'il s'agissait moins d'une « hypothèse métaphysique » que d'une « hygiène épistémologique régulatrice et préventive » (Morizot). Mais encore faudrait-il, pour assurer cette conclusion, montrer que la logique ou le langage sont détachés de toute implication ontologique, ce qui est précisément, comme on l'a vu, ce que Goodman refuse catégoriquement de penser (SA 48-49). Une première façon de le montrer serait de noter que, puisque le nombre de *qualia* du système est en nombre fini, les objets admissibles dans le système le seront également[277]. Le nominalisme engagerait donc par principe (et comme dans *Steps*) à une forme de « finitisme » ontologique (Vuillemin, 1971, 293). Mais surtout, le philosophe américain ne fait certainement pas partie de « ceux que les engagements ontologiques laissent complètement indifférents », puisqu'il pense que « quand on utilise des variables qui prennent des classes pour valeurs [...] on ne peut se défendre de tout engagement

[276] Le nominalisme n'est que l'un des aspects par lesquels un système constructionnel peut être caractérisé ou évalué. On peut d'ailleurs être nominaliste, au sens de Goodman, et être indifféremment physicaliste ou phénoménaliste, réaliste ou particulariste. De ce fait, « deux nominalistes peuvent about à des entités complètement séparées » (SA 176)

[277] Puisque, rappelons-le, le réquisit nominaliste du calcul interdit de composer plus de 2^n-1 objets pour un nombre *n* d'individus atomiques.

ontologique » (SA 49-50). Autrement dit, la distinction entre nominalisme et platonisme, puisqu'elle est fonction « des valeurs qui sont admises comme variables » dans nos énoncés (SA 51-2) dépend ultimement des entités que nous devrons reconnaître. Si tel n'était pas le cas, il n'y aurait aucun inconvénient, pour Goodman, à recourir au calcul des classes, somme toute plus familier que la méréologie, ou encore à accepter des mondes possibles, des intensions, des propositions, et toutes sortes d'entités qu'il écarte de son propre système.

A oublier qu'un système constructionnel implique de déterminer un univers de discours, c'est-à-dire, *ce qui est* relativement selon ce système, on en vient à ne plus pouvoir bien comprendre le nominalisme de Goodman. Ce dernier est bien un réquisit technique, ou méthodologique, mais il comporte *en outre* un aspect ontologique ou métaphysique, c'est-à-dire relatif aux entités impliquées dans le système. Ce double aspect est précisément indiqué par Goodman lorsqu'il revient, dans la Préface de *SA* sur son travail de doctorat : « Dans *A Study of Qualities*, le système n'était pas nominaliste. J'ai le sentiment que l'avoir remanié pour répondre aux exigences du nominalisme a eu pour résultat, non seulement une ontologie moins riche, mais aussi dans un gain considérable de simplicité et de clarté » (SA 18). Dans la meme veine, Peter Van Inwagen, à qui l'on ne peut imputer ni de connivence avec Goodman ni d'antipathie pour la métaphysique, écrit, dans un article récent :

> De quelle sorte de principe s'agit-il dans ce « principe de Distinction » [« pas de distinction d'entités sans distinction de contenu »]. Je peux simplement dire que s'il ne s'agit pas d'un principe métaphysique, j'ai totalement perdu de vue ce que signifie même le concept de métaphysique [...] Puisque Goodman refuse l'existence des classes dans la mesure où leur existence violerait un principe métaphysique auquel il porte allégeance, son refus de l'existence des classes est une thèse métaphysique et il est une métaphysicien (2016, 20)

(2) Il y a donc bien un facteur autre que méthodologique dans le nominalisme de SA. La même idée vaut-elle au sujet de l'option *réaliste* prise par Goodman, selon laquelle il s'agit, contre le nominalisme au sens (1) et (2), de définir les objets concrets ordinaires en termes de *qualia* abstraits et répétables ? Il pourrait sembler que ce n'est pas le cas. Goodman affirmait bien, dans SQ, vouloir se défaire du problème « métaphysique » antique et médiéval des universaux, évoqué comme celui de savoir s'il existe réellement de « natures communes » existant au-delà des particuliers[278]. Il ne s'agit plus, pour le philosophe américain, de débattre de la priorité absolue des choses sur les qualités ou des qualités sur les choses. La question devient plutôt une affaire de « stratégie logique et explicative » (SQ 32), chaque système constructionnel offrant du reste « ses propres avantages explicatifs » (SQ 185)[279].

---

[278] « Sous sa forme métaphysique, [le nominalisme] était le problème de rendre compte des qualités tout en maintenant de manière consistante que seules les choses [matérielles] sont fondamentalement réelles. Sous sa forme épistémologique, il était celui d'expliquer l'origine et le statut des idées de qualités tout en maintenant de manière consistante la conviction que seules les unités concrètes de l'expérience sont données [...] Dans sa phase constructionnelle, il [le nominalisme] n'est ancré dans aucune conviction métaphysique ou épistémologique, mais figure simplement la question suivante : « Puisque qu'un nom de qualité n'est expressément pas le nom d'une quelconque entité concrète , comment la signification des noms de qualités peut-elle être construite dans un système prenant pour éléments basiques des entités concrètes ? » (SQ 85).

[279] La même idée sera défendue dans SA : « Nous pourrions découvrir en fin de compte que les systèmes réalistes et particularistes sont à peu près aussi raisonnables les uns que les autres et que et que chaque

On ne saurait nier que Goodman s'en prend à l'absolutisme, qu'il associe à la métaphysique classique. Le réalisme n'aura assurément pas, chez lui, un tour spéculatif, comme chez Platon, Thomas d'Aquin, ou D.M. Armstrong. Cela dit, il *n'évite* pas la question de savoir comment des universaux répétables et abstraits peuvent être joints à (et même constituer) des particuliers non-répétables et concrets. C'est précisément ce qu'il s'agira d'expliquer techniquement dans un système constructionnel réaliste[280]. Reformuler un problème métaphysique en termes logiques, de ce point de vue, ne revient pas à en affirmer la vacuité. Au contraire de Carnap (*Aufbau*, §156), Goodman et Quine n'ont jamais défendu que la question du nominalisme était un non-sens[281]. D'autre part, ce n'est pas parce le « particularisme » et le « réalisme » sont caractérisés comme deux positions incompatibles mais également dignes d'être explorées que leur opposition est neutralisée. Il est nécessaire, dit Goodman, d'opérer un *choix* entre ces deux options[282]. Rien ne dit ensuite que ces alternatives n'auront pas des conséquences ontologiques ou méthodologiques, désirables ou regrettables, qui permettront *in fine* d'affirmer que l'une est préférable à l'autre (SA 177). Tout comme Goodman s'en prend au platonisme sans pour autant cesser d'admettre la valeur pratique d'un recours aux classes (WI 177), il veut maintenir ouverte l'option de défendre une base particulariste, comme le faisait Carnap. Mais il ne faut pas oublier que c'est précisément, ce que lui, choisit de ne *pas* faire. Or cette décision n'a rien d'arbitraire. D'une part, Goodman pense que les systèmes particularistes échouent à rendre compte du problème fondamental de l'abstraction, puisqu'ils se voient obligés de recourir à une théorie douteuse de la « ressemblance », qui conduit aux graves difficultés de compagnonnage et de communauté imparfaite. De l'autre, un système particulariste, fût-il nominaliste, sera *ontologiquement* plus dispendieux, et donc moins attrayant, que sa contrepartie réaliste (nominaliste) :

---

type a ses avantages et ses inconvénients propres. Je pense ne effet que faire du choix entre ces deux types de système le problème majeur, c'est revenir à des disputes creuses et rabâchées pour avoir si les qualités ou les particuliers ont une sorte de priorité épistémologique ou métaphysique » (SA 138)

[280] « La finalité de chercher à construire des entités concrètes en termes de qualités ne sera pas seulement de réconcilier l'unité d'une qualité avec la multiplicité de ses instances, ou la particularité d'une instance avec l'universalité de ses qulités, mais aussi d'entamer une analyse des diverses relations que les qualités peuvent avoir aux entités concrètes qu''elles modifient » (SQ 206).

[281] Pour mesurer toute la distance qu'il y a entre cette position et ce que pouvait dire Carnap, il peut être utile de rappeler ce que disait Quine en 1946: « l'attitude de Carnap et de ses épigones consiste à dire qu'il n'y a pas de problème [des universaux], que l'affirmation ou la réfutation du nominalisme, avec tout ce que le Cercle de Vienne a pu vaguement qualifier de 'métaphysique', sont dénuées de sens. Je veux m'opposer à cette idée, toutefois, qui me semble être une forme de 'struthionisme', par quoi je veux dire qu'elle implique le paralogisme 'struthionique' qui consiste à enfouir sa tête dans le sable. La dérivation provient de στρουθιων, autruche. Il n'y a aucun fondement *a priori* pour considérer l'énoncé 'Il n'existe que des particuliers' comme dénué de sens (in Zimmerman, *op.cit*, 9).

[282] « Le constructionnaliste, sauf quand il s'attache à explorer les possibilités qu'offrent un système réaliste ou nominaliste, ne spécifie pas si ce sont des segments concrets ou abstraits de l'expérience qui seront pris comme éléments basiques. Mais dès lors qu'il construit un système particulier, il devra faire un choix entre les deux puis, après avoir payé ses respects à tous les critères techniques, devra généralement consulter sa propre intuition [...] Cependant, ce choix est difficilement codifiable en un ensemble de règles formelles ; il appartient plutôt à l'art qu'à la science philosophique » (SQ 46).

> On pensera peut-être que les systèmes particularistes ont ceci de commun avec les systèmes nominalistes que par rapport aux systèmes qui leur sont respectivement opposés, ils présentent tous deux l'avantage d'une ontologie moins riche. Mais en fait ce n'est pas le cas. Comparons un système particulariste qui reconnaît comme individus toutes les sommes d'une ou plusieurs présentation(s) concrète(s) avec un système réaliste qui reconnaît comme individus certains *qualia* en lesquels on peut décomposer ces événements. Si les deux systèmes sont nominalistes, il semble au premier abord que le second possède l'ontologie la plus étendue ; mais puisque les *qualia* sont les atomes du second système, qu'il y a tout probablement moins de *qualia* que de présentations et qu'enfin les individus reconnus par chaque système sont toutes les sommes et seulement les sommes d'un ou plusieurs atomes de ce système, le système réaliste en question reconnaît probablement moins d'individus que le système particulariste qui lui est comparable (SA 137-8)

Ainsi, en proposant de construire un système phénoménaliste, nominaliste, et réaliste, et celui-ci plutôt qu'un autre, il nous semble Goodman ne fait rien d'autre que d'explorer l'ontologie du monde sensible qui est, selon lui, la plus éclairante et parcimonieuse. Il s'agit de produire une théorie de l'apparaître qui, jusqu'à preuve du contraire, est *optimale* et présente plusieurs avantages sur les autres concurrents en lice. Cela n'implique pourtant pas pour Goodman, on l'a assez dit, de penser que ce soit la seule option théorique concevable ou satisfaisante. On vérifie ici encore que le pluralisme goodmanien, s'il fait perdre à l'ontologie son caractère absolu, ne la rend pourtant pas dénuée de sens et n'en fait sûrement pas une simple affaire de commodité linguistique.

(3) Un système constructionnel, c'est ce que nous avons cherché à montrer, se mesure à partir de ce qu'il peut techniquement accomplir, mais également à l'aune de ses implications existentielles. La théorie ontologique la plus simple et la plus éclairante doit, toutes choses égales par ailleurs, être préférée[283]. En d'autres termes, les entités postulées par le système ne doivent pas être multipliées sans nécessité. En ce sens au moins y a-t-il une proximité du nominalisme de SA avec ses contreparties plus traditionnelles, et notamment médiévales. C'est un point sur lequel Goodman insiste lui-même :

> Il ne fait nul doute que bon nombre de thèses différents peuvent à bon droit être considérées comme des descendantes aussi légitimes les unes que les autres du nominalisme d'antan. Je ne prétends par conséquent rien de plus ici que la chose suivante, à savoir que le principe que j'ai proposé constitue une formulation raisonnable de l'injonction traditionnelle à l'encontre de la multiplication des entités sans nécessité (WI 169)

Il semble, de ce point de vue que, même si Goodman admet dans SA un « réalisme » qui par principe l'oppose au nominalisme traditionnel de type (1) ou (2), il reste tout à fait fidèle à *l'esprit nominaliste*, au sens où il en reprend l'intention générale ou encore les plus grandes « stratégies » (Panaccio, 1993). Si l'on admet, qu'un programme nominaliste consiste fondamentalement en « la critique des formes de réalisme auquel il s'oppose ; la construction d'une ontologie positive à base d'entités singulières ; l'analyse sémantique des

[283] C'est un autre débat que de savoir comment définir exactement les critères normatifs que sont la « simplicité », « l'utilité », ou la « fécondité ». Nous ne pouvons ici entrer dans ces questions, mais disons seulement que Goodman n'ignore pas la difficulté, puisqu'il propose, dans SA, une théorie (fort complexe) de la simplicité.

catégories de termes dont il veut réduire la portée ontologique ; et une théorie de la connaissance humaine qui soit compatible avec sa métaphysique et sa philosophie du langage » (Panaccio, 2012), alors force est de compter Goodman parmi ses défenseurs. Le philosophe américain refuse en effet, on l'a dit, de tenir les « significations », « intensions », ou « propositions » comme des entités distinctes et intermédiaires entre les termes linguistiques et leurs référents. Il reprend également à son compte les méthodes de paraphrase logique présentées dans *Steps*, qui permettent d'éviter de supposer qu'il existe une entité abstraite ou un universel dénoté par chaque prédicat ou nom commun[284]. Les sommes méréologiques, comme l'avait d'ailleurs déjà suggéré l'article de 1947, peuvent en outre figurer des contreparties acceptables, pour un nominaliste au sens (1), à certains universaux : la signification du terme de « chien », par exemple, peut être définie en termes purement extensionnels comme désignant la somme méréologique de tous les chiens individuels[285]. Enfin, Goodman recourt, dans SQ comme dans SA, à la théorie « inscriptionnaliste » du langage déjà esquissée dans *Steps*, qui « consiste à éviter, dans les considérations théoriques portant sur les phénomènes linguistiques, de se commettre à l'existence des classes d'expressions –les *types*– pour ne s'en tenir jamais qu'aux occurrences singulières des unités linguistiques –les *tokens*– matériellement localisables dans le temps et dans l'espace » (Panaccio, 1993, 166). Ce dernier point, dont on verra l'importance dans la théorie goodmanienne du temps, atteste à l'évidence que le philosophe américain répugne, avec d'autres nominalistes comme Sellars ou Scheffler, à admettre que l'on puisse faire lumière sur des phénomènes sémantiques en postulant l'existence d'entités abstraites.

Il y donc bien, jusque dans les systèmes « réalistes » de SQ et SA, une certaine connivence avec le nominalisme ancien ou contemporain[286]. Si la cohérence de Goodman est peut-être, sur ce point, discutable, cela atteste du fait qu'il ne s'écarte pas autant qu'il peut le prétendre des interrogations métaphysiques traditionnelles relatives à la dispensabilité des universaux ou des *abstracta*. Comme l'a suggéré David Lewis (1986, 64) que défend Goodman n'est pas non plus sans rappeler certains aspects d'une théorie très disputée aujourd'hui en métaphysique, savoir la « théorie des tropes » (Williams, 1953, Campbell, 1981). Cette dernière est souvent tenue pour une position intermédiaire entre le réalisme traditionnel et le nominalisme austère. Selon le partisan des tropes, il n'existe que des propriétés particulières, comme la rougeur de telle pomme particulière, le courage de

[284] « La simple admission d'un individu désigné par un terme qui appartient à une catégorie syntaxique étendue ne nous oblige en aucune façon à peupler notre monde avec des individus désignés par chacun des termes appartenant à cette catégorie » (SA 176).

[285] « Le problème récurrent [pour le nominaliste] est bien sûr celui de trouver des particuliers tels qu'ils pourraient servir aux différentes fins que nous associons ordinairement à la référence aux universaux. Dans le cas de nombreux universaux, de tels particuliers « par procuration » [proxy particulars] se présentent facilement ; à savoir ces particuliers qui, pour suivre la terminologie employée dans la thèse du Dr. Goodman, sont appelées les fusions des universaux en question [...] La fusion de la classe de tous les objets en or est le particulier dispersé [scattered] qui est le composé spatiotemporel de tous les atomes d'or ; il s'agit toujours d'un particulier, en dépit de son éparpillement. L'éparpillement est simplement une complexité de forme » (Quine, 1946).

[286] Il serait intéressant, de ce point de vue, de voir où l'on pourrait exactement situer Goodman dans la typologie des différentes formes de nominalisme qu'a pu proposer Armstrong (1978).

Socrate, ou la sphéricité de cette balle. Les tropes sont des *particuliers*, puisque non-répétables et spatio-temporellement individués, et ils sont *abstraits*, non pas au sens où ils existent hors du temps et de l'espace, mais puisqu'ils peuvent être dits exister (ou du moins être conçus) indépendamment des objets qu'ils constituent[287]. La théorie des tropes se veut une nouvelle solution au problème des universaux: il y a bien des propriétés (quoiqu'en dise le nominaliste) mais elles sont particulières, et n'engagent donc pas à supposer (quoiqu'en dise le réaliste) l'existence d'une catégorie distincte d'entités telle que celle des universaux.

Si Goodman admet lui aussi l'existence de certains « particuliers abstraits », comme les « place-temps » (SA 224), nous ne pensons pourtant pas qu'il puisse être qualifié de théoricien des tropes. Il considère en effet les *qualia* comme des unités répétables, ce qui n'est pas le cas des tropes, qui ne sauraient se trouver à plus d'une place à un même temps. Cela dit, comme on a parfois pu le remarquer (Williams, 1953, Paul, 2013), Goodman et le partisan des tropes rencontrent exactement le même problème : construire les objets ordinaires concrets à partir de seules entités *abstraites*, ce qui n'est en rien le problème du réalisme ou du nominalisme classiques. Cette similitude provient du fait qu'ils tombent tout deux d'accord pour n'admettre qu'une seule catégorie ontologique fondamentale. Tandis que les tropes sont, pour leurs défenseurs, l'« alphabet de l'être » (Williams, 1997, 115), les *qualia* sont de même pour Goodman, du moins dans les systèmes qu'il propose de construire, la seule sorte d'entité envers laquelle nous sommes existentiellement engagés, puisqu'elle figure la seule valeur acceptable des variables dans nos énoncés[288].

Concluons. Il y aurait évidemment plus à dire sur le nominalisme et ses nombreuses ramifications dans la métaphysique contemporaine. Ce que nous avons cherché à montrer ici est que cette étiquette, chez le premier Goodman, est pour le moins ambiguë. Il est difficile de savoir en quel sens et jusqu'à quel point Goodman est ou n'est pas nominaliste. La raison n'en est pas seulement qu'il a pu changer de terminologie entre 1930 et 1956, et donc désigner par ce terme des problèmes distincts, quoique contigus. C'est surtout que le philosophe américain conjugue des thèses en apparence contraires voire incompatibles, savoir un « réalisme » qui admet des universaux abstraits (contre tout nominalisme traditionnel) et un « nominalisme » qui incarne à plusieurs égards un souci de parcimonie ontologique et une répugnance envers les entités abstraites ou platoniciennes.

Ce n'est pas notre objet ici, encore une fois, que de défendre la cohérence dernière de Goodman sur ces questions. Le résultat important, dans tous les cas, est celui-ci : le nominalisme se formule ultimement, chez lui, comme un réquisit logique ou méthodologique, mais il est *aussi* une thèse qui a des motivations et même des implications métaphysiques. L'erreur, ici encore, serait d'oublier que Goodman adhère au principe d'engagement ontologique, et de croire en conséquence que la logique pourrait être chez lui un instrument de neutralisation ou de dissolution des problèmes métaphysiques. Rejeter,

[287] Un élément est abstrait, dit Campbell, « s'il est amené devant l'esprit par un acte d'abstraction, c'est-à-dire, en concentrant l'attention sur quelque un aspect, et non sur tout, de ce qui est présenté » (1997, 126)

[288] « L'idée ontologique fondamentale de Goodman [...] est qu'il est possible de construire un modèle de ce qui apparaît en termes d'un système pour lequel il n'y a qu'une sorte d'entités » (Pouivet, in Nef & Vernant, 1998, 346, voir aussi A. Hausman, 1968).

comme Goodman le fait constamment, l'idée qu'il existe un fondement métaphysique absolu à certaines thèses philosophiques ne revient dès lors pas à dire que le système constructionnel ne résout pas des *problèmes* qui, eux, sont de nature métaphysique, ou encore qu'il n'aura pas des *conséquences* ontologiques particulières. Nous proposons de vérifier cette idée plus avant, en examinant d'autres passages de SQ et de SA.

2.3.3. Individus et objets.

Les systèmes réalistes de SQ ou de SA, loin de tenir l'expérience pour une évidence qu'il ne s'agirait que d'enregistrer, cherchent à construire l'ordre de l'apparaître en termes de qualités abstraites et répétables. Si Goodman consacre un certain nombre de développements à montrer pourquoi ce programme philosophique n'est pas plus contre-intuitif que sa contrepartie particulariste (SA 174sq, SQ 185sq), il rappelle surtout que le système constructionnel n'a pas pour vocation à trancher sur la nature ultime de la réalité. Il cherche plutôt à en proposer une organisation ou une mise en ordre optimale : « il ne s'agit pas de savoir si les *qualia* sont des individus (quelque sens que cela puisse avoir) » mais d'examiner « les avantages et les désavantages » qu'il y à les tenir pour tels (SA 173). Il s'agira donc de reconstruire l'ensemble de l'expérience phénoménale à partir de cette base restreinte.

On l'a dit, les trois sortes d'individus atomiques (ou unités indivisibles) des systèmes goodmaniens seront les *qualia*. Il y en aura trois types ou catégories fondamentales : les « couleurs », les « places » du champ visuel, et les « temps » (ou moments phénoménaux). Là encore, Goodman défend que cette base particulière figure une option parmi un « grand nombre de choix possibles » (SA 177), dont la fécondité devra être mesurée *a posteriori*, selon ce qu'elle permettra d'accomplir théoriquement (SA 178-183). Les *qualia* ne suffisent cependant pas, à eux seuls, à former des choses concrètes. Une relation primitive de « concrétion » est requise, tout comme une relation d' « abstraction » était nécessaire dans les systèmes particularistes afin de constituer les qualités abstraites. Plutôt que de s'engager dans la voie hasardeuse des « théories de la ressemblance » dont on a vu qu'elles conduisent à de sérieux problèmes, Goodman va adopter la relation de *conjonctivité* [*togetherness*], notée Wh. Cette relation de concrétion (symétrique, irréflexive, non transitive) liera des paires de *qualia*, par exemple une couleur et une place, une place et un temps, ou un temps et une couleur, lorsque ceux-ci adviennent ensemble dans une même présentation phénoménale.

De là, plusieurs notions essentielles seront définies. Un *concretum* sera caractérisé comme une entité consistant en une couleur, un lieu, et un temps, tous trois liés par la relation Wh. Il s'agira, dans le système de Goodman, de l'unité minimale du champ visuel, c'est-à-dire du plus petit individu phénoménal concret (SA 186)[289]. Un *complexe* désignera toute entité qui est comprise dans un *concretum*, c'est-à-dire, minimalement, un *qualia* unique, et maximalement, un *concretum*. Un *bicomplexe* (ou, dans les termes de SQ, un *sub-*

[289] Notons qu'aucun *concretum* ne peut contenir deux *qualia* appartenant à la même catégorie : aucune place n'est à une place, et deux couleurs ne peuvent pas apparaître dans un seul *concretum* (SA 184). La relation de conjonctivité Wh, qui est symétrique et non transitive, est aussi irréflexive : aucun quale n'est conjoint à lui-même. En d'autres termes, si xWhy, alors x ≠y.

concretum) désignera un complexe consistant de deux *qualia* conjoints, comme une place-temps, une couleur-place, une couleur-temps.

Un *quale* de couleur *c*, un *quale* de place *p*, et un *quale* de temps *t* sont donc conjoints (entendre : liés par Wh) quand la couleur *c* est présentée à *p* et à *t*. Cette caractérisation devra toutefois être précisée, puisque la difficulté de « communauté imparfaite » peut ici survenir. Trois *qualia* ne sont pas nécessairement conjoints, en effet, dès lors que chaque paire d'entre eux est conjointe. Le *quale* de couleur *c* pourrait intervenir à (entendre : être conjoint) à la place *p*, mais à un temps autre que *t* ; ou encore pourrait intervenir à *t* mais à une place autre que *p* (SA 187sq). Nous aurions alors des *qualia* liés par Wh, sans pourtant obtenir de *concretum.* La difficulté provient du fait que dire d'une couleur qu'elle est à un temps *et* qu'elle est à une place n'est clairement pas la même chose que de dire que cette couleur est à une place *à* un temps, ou qu'elle est à une place-temps. La solution de Goodman sera de formuler une relation de conjonctivité modifiée ou restreinte, notée *W*, qui a les mêmes propriétés logiques que Wh, à la différence près qu'elle liera non seulement toute paire de *qualia* dans un *concretum* donné, mais aussi toutes les *parties* (discrètes) de ce *concretum* (SA 189sq). On pourra alors dire, comme on le souhaitait, que telle couleur est conjointe à une place à un temps (« W c, p+t »)[290]. De là, un complexe peut être (re)défini comme suit : « un individu est un complexe si et seulement si deux de ses parties discrètes quelconques entretiennent l'une avec l'autre la relation W. Evidemment, un *quale*, puisqu'il n'a pas deux parties discrètes, satisfait cette définition et un bicomplexe, consistant en deux *qualia* qui sont conjoints, la satisfait de la même façon [...] Un individu n'est pas un complexe à moins que toute somme de un ou plusieurs des *qualia* qu'il contient ne soit conjointe à la somme du reste » (SA 191). On pourra alors dire plus précisément qu'un *concretum* est un complexe au sein duquel toute paire de parties discrètes est liée par la relation W, mais qui lui-même ne porte la relation W à aucun autre individu (SA 207-8).

D'autres notions fondamentales, comme celles de « qualité », ou d'« instance » pourront être rigoureusement définies par Goodman : *x* est une qualité de *y* (ou y une instance de x) si et seulement si *x* est une partie propre de *y* et *y* est un complexe (SA 210). Cela conduit à affirmer que les *concreta* sont toujours des instances mais jamais des qualités, et que tous les *qualia* sont des qualités, mais pas des instances (*ibid.*). Plus largement, Goodman va pouvoir revenir sur les couples notionnels « abstrait / concret », « particulier/ universel » de manière beaucoup plus précise :

> Un individu est concret si et seulement s'il est divisible en *concreta*. Ainsi, toute somme de *concreta* est concrète [...] D'un autre côté, par exemple, la somme d'un *concretum* et une couleur qui n'est pas contenue en lui est *non*-concrète [...] Tout individu est divisible en parties abstraites mais les individus abstraits sont ceux qui n'ont pas de parties concrètes. Les *qualia* et toutes les autres parties propres de *concreta* sont évidemment abstraits, mais certains composés sont aussi évidemment abstraits, par exemple : la somme de plusieurs couleurs ou temps, ou la somme d'un temps, d'une place, et d'une couleur qui ne sont pas tous conjoints» (SA 223).

[290] On voit déjà ici combien le calcul des individus s'avère méthodologiquement essentiel pour Goodman: il permet de contourner le problème de la communauté imparfaite, que peine à éviter un particulariste comme Carnap.

> Un complexe est *répété* s'il intervient conjointement avec au moins deux individus d'une catégorie. Une couleur, par exemple, est répétée si elle intervient à deux places, même dans le même temps [...] D'une manière générale, un individu est « particulier » si et seulement s'il est exhaustivement divisible en complexes non répétables ; tandis qu'un individu est « universel » si et seulement s'il ne contient aucun complexe non répétable. Ainsi tous les *qualia* et toutes les sommes de plusieurs *qualia* d'une même espèce sont universels ; tous les *concreta* et toutes les sommes de *concreta* sont particuliers ; et des individus comme la somme d'un *concretum* et d'une couleur éloignée de lui ne sont ni universels ni particuliers (SA 223-4)

Au-delà du détail technique de ces distinctions, l'important est de voir qu'un système réaliste reconnaît des entités abstraites (comme les *qualia* pris individuellement ou les bi-complexes, et certaines de leurs sommes), ainsi que des entités concrètes qui consistent en des triplets de *qualia* (de chaque catégorie) liés par la relation de conjonctivité W. Rien d'autre ou rien de plus n'est requis, défend Goodman, pour obtenir un individu (phénoménal) concret et minimal, savoir un point spatiotemporellement localisé et coloré.

Une fois que nous possédons des *concreta*, qui ne sont pas sans rappeler les pixels d'un écran de télévision, reste toutefois à constituer plus largement les choses phénoménales ordinaires, qui sont composées de ces unités minimales concrètes. Goodman va alors proposer de construire les « objets » visuels en termes de *sommes* de *concreta*, à l'aide du calcul méréologique qui prend pour primitive la relation de « chevauchement »[291]. Et le recours à la méréologie (et donc le nominalisme au sens de SA) va ici se révéler avoir des conséquences ontologiques significatives. L'adoption du calcul des individus conduit en effet à un bouleversement de ce qui sera admis par Goodman à titre d'entité bien formée. Seront reconnues dans l'ontologie de SA non seulement les *qualia*, *bi-complexes*, et *concreta*, mais aussi *toutes* les sommes méréologiques de ces derniers. Cela conduit Goodman à dire, par exemple, que « si l'océan Arctique et un grain de poussière dans le Sahara sont des individus, leur somme est aussi un individu » (SA 62, SQ 190). L'idée, plus généralement, est que *toute* collection de *concreta*, quelle qu'elle soit, formera un individu, quand bien même ceux-ci seraient spatio-temporellement épars, causalement disjoints, ou qualitativement non-ressemblants.

On pourrait se demander pourquoi Goodman, qui rejette les classes pour leurs implications existentielles dispendieuses, va admettre une profusion indéfinie d'entités bigarrées et pour le moins insolites, comme la somme de la lune et la tour Eiffel. La réponse est qu'il est un axiome en méréologie que « toute paire d'individus a une somme » (SA 61)[292] –principe que l'on appelle fréquemment l'axiome de « Composition Non-Restreinte » (Lewis 1991, Varzi 2015). Le nominalisme, au sens de SA, a donc pour conséquence directe qu'il autorisera à tenir toute somme méréologique de *concreta* comme une entité bien formée.

[291] Voir SA, 190. Il faut remarquer que c'est précisément à ce stade que l'on a pu objecter à la construction de Goodman : « le contenu de toute entité, dans le système réaliste de Goodman [..] consiste exclusivement d'universaux qualitatifs. Mais ici est le problème : les universaux ne s'ajoutent pas les uns aux autres comme des parties s'ajoutent aux touts, sinon par 'analogie spatio-temporelle', c'est-à-dire, par confusion avec des particuliers » (Lowe, 1953, 120).

[292] Soit, formellement : $(\exists z)\ (z = x + y)$.

Aussi, alors que tout objet ordinaire pourrait être qualifié d'individu dans le système de SA, la converse ne vaut pas : tout individu admis dans le système de Goodman n'est clairement pas un objet ordinaire (Cohnitz & Rosserbg, 2006, 96).

De manière indubitable, Goodman se trouve ici dans le voisinage immédiat de la métaphysique analytique contemporaine, où la méréologie, qu'il a contribué à faire connaître dans le monde anglo-saxon, a trouvé un terreau fécond. De fait, le recours à cette dernière, et en particulier l'acceptation de l'axiome de Composition Non-Restreinte, conduisent très naturellement à interroger la nature des relations et les différences de statut entre les parties d'une chose et cette chose elle-même. Pour le dire avec Varzi :

> Ce principe [de Composition Non-Restreinte] est au cœur de la méréologie traditionnelle. De nombreux philosophes le tiennent cependant pour inacceptable, puisque, s'il peut s'avérer commode afin de fournir une contrepartie méréologique à la notion ensembliste de « classe », il semble entraîner l'existence d'une grande variété d'entités *prima facie* invraisemblables, composées de parties qui n'ont rien à voir entre elles. En conséquence, deux questions ont dominé les débats en la matière :
>
> -Qu'est-ce qui est requis pour qu'une collection d'objets aient une somme méréologique ?
>
> -Comment une somme méréologique est-elle liée ontologiquement à la pluralité des choses qui la composent ? » (2015, 421)

Comme le souligne bien Varzi, l'axiome de Composition Non-Restreinte invite à examiner plus avant ce qui fait la « composition » matérielle des objets ordinaires. Cette question, qui est très débattue dans la métaphysique analytique actuelle[293], peut plus précisément se comprendre comme suit : « dans quelles circonstances des choses en composent-elles une autre, ou s'additionnent à quelque chose d'existant ? A partir de quand l'unité naît-elle de la pluralité ? » (Van Inwagen, 1995, 31). En d'autres termes, il s'agit de définir la relation entre les objets méréologiquement « simples » c'est-à-dire, sans parties propres [294], et les objets « composites » (s'il y en a), afin de spécifier ce que nous devons admettre dans notre ontologie. Pour ne donner qu'un aperçu de quelques-unes des grandes thèses avancées pour répondre à cette question, on peut défendre :

> Nihilisme Méréologique : il n'existe pas d'objets méréologiquement composites, mais seulement des objets méréologiquements simples. Les pierres, êtres humains, et tous autres objets macroscopiques ordinaires, n'existent donc pas réellement, mais sont seulement des objets simples « arrangés » de diverses manières (Unger 1979)
>
> Organicisme : il n'existe que des objets méréologiquement simples, mais il existe au moins un genre d'objets composites réels, savoir les organismes (Van Inwangen 1990)
>
> Universalisme Méréologique: tout ensemble d'objets disjoints, quel qu'il soit, forme un objet composite réel (Rea, 1998)

[293] Voir Rea (1997), pour une sélection des textes contemporains les plus importants sur cette question.

[294] *x* est une partie propre de *y* si et seulement si *x* est une partie de *y* et x ≠ y

> Essentialisme Méréologique: les objets composites sont *essentiellement* composés de leurs parties. Pour tout objet composite *O*, *O* est composé de toutes (et seulement de) ses parties O_1, O_2... O_n, dans tout monde possible dans lequel O existe (Chisholm 1975)

Si nous évoquons ces débats, c'est que Goodman n'y est pas si étranger qu'on pourrait le croire. Dans SQ, il défend que « le monde peut être découpé de nombreuses manières différentes, circonscrit en des parties variées », aucune façon de le faire n'étant « absolue » (SQ 206). Le choix de tenir telle unité plutôt que telle autre pour un objet authentique, selon Goodman, dépend de nos intérêts et non d'une délimitation préalable et indépendante de la réalité[295]. Dans SA, il écrit que « certaines portions du monde sont considérées comme des choses uniques, alors que d'autres sont considérées des collections de fragments très hétérogènes » (SA 127), laissant ici encore supposer que la délimitation et l'organisation de l'apparaître en objets ou en « genres » d'objets n'est qu'une affaire contingente. Les choses ordinaires, pour Goodman, sont en ce sens de simples *posits*, c'est-à-dire des constructions théoriques qui répondent à nos intérêts intellectuels et pragmatiques. A la question de savoir quelles collections d'objets en composent un autre, il faut alors tout simplement répondre : « possiblement, toutes ».

Ces affirmations sont souvent comprises comme la marque d'un « conventionnalisme », de scepticisme ou d'antiréalisme quant à l'existence d'organisations inhérentes à la réalité. A certains égards, cette idée est juste. Goodman défendra bien une forme d'anti-réalisme ou d'anti-essentialisme dans ses ouvrages ultérieurs, comme on le verra. Cela dit, dans le cadre d'un système constructionnel nominaliste qui recourt au calcul des individus, cette affirmation prend un sens autrement plus rigoureux. Comme le note Goodman, il est admis comme « théorème » ou « postulat » de son système que toute somme méréologique d'individus constitue une entité constructionnellement acceptable (SA 51). Cette déclaration, qui est simplement une énonciation de l'axiome de Composition Non-Restreinte, rapproche indubitablement Goodman d'une thèse *universaliste* quant à la composition matérielle[296]. En vertu de l'adoption du calcul des individus, autrement dit, les systèmes constructionnels de SQ et SA admettent que toute collection d'individus ou de *concreta* forme un objet composite réel[297].

La tolérance extrême de Goodman quand à la définition constructionnelle des objets figure donc une opposition marquée à l'ontologie du sens commun et surtout aux théories philosophiques qui considèrent la délimitation des choses comme fondée en nature. Pour le dire autrement, la méréologie fournit le fondement technique à l'idée, qui sera défendue plus en détail dans d'autres textes par Goodman, que ce que nous tenons pour des individus acceptables et « naturels » (spatiotemporellement unifiés, qualitativement homogènes,

---

[295] C'est une thèse proche de celle que pouvait défendre Quine : « en rassemblant des événements sensoriels dispersés et en les traitant comme des perceptions d'un objet, nous réduisons la complexité de notre flot expérimental à une commode simplicité conceptuelle » (1948, 17).

[296] C'est ainsi, du reste, que Goodman a pu être lu, puisqu'il est parfois rangé, avec McTaggart, Leśniewski, Quine, D. Lewis, et d'autres, dans le camp des universalistes (Voir Korman and Carmichael, 2015).

[297] Cette thèse sera aussi défendue par Quine « le contenu de n'importe quelle portion d'espace-temps, aussi éparpillée dans l'espace ou le temps soit-elle, compte comme un objet physique en propre » (Quine 1981, 12-13).

causalement reliés, etc.) est largement affaire de stipulation ou de convention. Alors que nous acceptons intuitivement les tables et les chaises à titre d'objets *bona fide*, par exemple, nous pourrions tout aussi bien tenir leurs diverses parties et sommes de leurs parties pour autant d'objets distincts et tout aussi réels les uns que les autres. Il est tout à fait décisif, selon nous, de remarquer que Goodman n'avance pas gratuitement une telle thèse, mais y voit une conséquence directe de l'apparat logique embrassé par son système. Ce supposé « conventionnalisme » de Goodman n'est alors rien d'autre qu'une conséquence de la thèse, métaphysique, qu'est l'universalisme méréologique, qui procède elle-même directement du réquisit du nominalisme.

Le recours au calcul des individus, et donc le nominalisme au sens où le définit Goodman à partir de SA, entraîne une remise en cause de l'ontologie du sens commun, à qui il est reproché d'oublier qu'il existe, en sus des objets ordinaires, une foule d'entités composites étranges mais tout aussi réelles les unes que les autres. Rosen et Dorr illustrent bien ce point :

> Le discours ordinaire, dira le partisan de la méréologie, se restreint vaguement à des objets spatialement « unifiés ». Si un objet échoue à présenter un certain degré d'intégrité ou de « choséité » –si ses parties ne se meuvent pas ensemble, s'il ne se démarque pas de son environnement immédiat– alors on tend simplement à l'ignorer
>
> […] Supposons que quelqu'un place un boulet de canon pesant deux livres et une plume sur la table et demande : « combien d'objets pesant plus d'une livre sont devant vous ? ». Votre première idée sera bien sûr de dire : « un seul ». Mais le défenseur de la méréologie suggérera que vous avez oublié un nombre indéfini de choses : les deux-tiers supérieurs ou les deux-tiers inférieurs du boulet de canon, le boulet de canon plus la plume, etc. Aucune de ces choses n'est suffisamment « chose » (*thingy*) pour figurer un objet de tracas ou d'attention dans un contexte ordinaire. Mais dire que X est ignoré pour telle ou telle raison n'est pas dire que X n'existe pas (2001, 9).

Si ce que nous avons dit précédemment est juste, Goodman reprend à son compte exactement cette position universaliste, qui s'ensuit directement de l'adoption de la méréologie dans ses systèmes. Il est important de noter, toutefois, que la théorie des touts et des parties semble, selon le mot de Lewis (1991, 81), « ontologiquement innocente »[298]. Une fusion méréologique, si farfelue soit-elle, n'est en effet rien de *plus* ou *rien d'autre* que la somme de ses parties : elle désigne exactement les mêmes portions de la réalité que ces dernières et ne figure donc pas en une entité mystérieuse outre mesure. Les sommes méréologiques étranges, si elles ne font donc pas partie de l'inventaire existentiel du sens commun, ne sont donc pas pour autant des monstres ontologiques. Surtout, comme le fait remarquer Goodman, une entité constructionnellement acceptable n'a nul besoin d'être présystématiquement reconnue comme un individu en propre : « qu'une unité soit existante ne signifie en aucun sens qu'il s'agit d'une une entité uniforme ou organisée, continue, ou dont les frontières sont régulières [...] Une unité, en d'autres termes, n'a besoin que d'être logiquement unifiée » (SQ 218, voir aussi SA 62). Bien sûr, il semble étrange de vouloir

[298] Markosian jette toutefois un doute sur cette affirmation, que l'on peut trouver chez Lewis : « dans la mesure où la Composition Non-Restreinte implique de nous engager envers l'existence d'un plus grand nombre d'objets que nous ne le sommes ordinairement, elle n'est pas ontologiquement innocente. Cette thèse peut être philosophiquement respectable, et elle est peut-être même vraie. Mais elle n'est certainement pas ontologiquement innocente » (in Hawthorne et al., 2008, 344).

admettre qu'il existe des objets composites dont les parties sont qualitativement hétérogènes, dispersées dans l'espace et le temps, et non causalement liées. Mais tout ce qu'indique notre réticence à parler de tels individus composites, c'est que nous n'avons généralement aucun intérêt ou aucune velléité à les tenir pour des objets *bona fide*. C'est un point sur lequel David Lewis a insisté, en évoquant le cas des sommes méréologiques fantaisistes, telle la pittoresque « truite-dinde », qui consiste en toute fusion d'une truite et d'une dinde :

> Ce n'est pas un problème que de décrire une fusion invraisemblable. Elle n'est rien au dessus ou au-delà de ses parties, de sorte que, pour la décrire, il suffit de décrire ses parties. Décrivez les caractéristiques des parties, leur interrelation, et vous aurez *ipso facto* décrit la fusion [...] Si vous voulez ignorer l'existence d'une pareille chose, vous le pouvez. C'est seulement en parlant avec vos quantificateurs grand ouvert que vous devez affirmer l'existence de la truite-dinde. Si, comme la plupart d'entre nous tout le temps et chacun d'entre nous la plupart du temps, vous quantifiez selon certaines restrictions, alors vous pouvez laisser cette entité de coté. Vous pourrez alors déclarer qu'il n'existe simplement pas une telle chose –*excepté, bien sûr, parmi les choses que vous décidez d'ignorer* (1991, 80, nous soulignons)

Comme le remarque ici Lewis, l'acceptation de l'axiome de Composition Non-Restreinte conduit bien à admettre l'existence d'une multiplicité d'entités composites et peu familières. Mais ce n'est pas dire que nous « amenons à l'être » des choses qui n'étaient pas déjà reconnues comme existantes par ailleurs. Le coeur de la thèse universaliste consiste à dire que les « découpages » que nous opérons ou discernons actuellement dans la réalité ne sont qu'une portion infime d'entre ceux, non moins existants ou actuels, que nous aurions pu retenir. En disant par exemple qu'il existe des truite-dindes, nous ne faisons que reformuler des engagements ontologiques que nous avons déjà. Il ne s'agit, en effet, que de réorganiser des régions spatio-temporelles, ou des objets, qui sont présentement déjà acceptés. De même, faire remarquer qu'il existe des « serrelamain », soit un genre d'entité qui est celui des couples (entendre : sommes méréologiques) de personnes qui se tiennent par la main, « nous avons simplement inventé un concept générique [*kind concept*] qui nous permet de prêter attention à des objets qui existaient déjà mais auquel nous n'avions jamais précédemment prêté attention » (Rea, 1998, 355). Ce n'est pas parce que nous ne parlons pas, et ne parlerons sans doute jamais, des serrelamain, que cette étiquette a une extension nulle. Comme le dit encore Rea, « les concepts génériques nous permettent de reconnaître les objets ; ils ne les créent pas » (*ibid.*).

Si ces analyses sont justes, l'affirmation de Goodman selon laquelle toute collection d'entités compose un nouvel objet est bien moins contre-intuitive qu'il n'y paraît. A tout le moins ne saurait-on lui reprocher à d'admettre une ontologie encore plus délirante que celle à laquelle engagent les classes. L'universalisme méréologique, en effet, ne s'engage pas envers un nombre infini d'entités (comme l'exige le calcul des classes), puisque, pour un nombre *n* de simples, il ne pourra exister au plus que 2^n-1 entités. Surtout, la méréologie ne fait rien d'autre que d'autoriser une réorganisation de régions spatio-temporelles que nous reconnaissons déjà par ailleurs. L'universalisme méréologique que défend Goodman, en ce sens, est une thèse moins incroyable qu'elle peut y paraître de prime abord, bien qu'elle soit bien sûr, en tant que doctrine métaphysique, sujette à discussion.

En résumé, les systèmes constructionnels goodmaniens produisent une théorie de l'objet pour le moins originale. Les entités visuelles concrètes sont construites comme des *conjonctions* de qualités abstraites (selon les réquisits réalistes), tandis que les objets matériels seront définis comme des *sommes* méréologiques de *concreta* (selon les réquisits « nominalistes », au sens de SA). Goodman peut donc bien, à partir d'une base restreinte de trois types d'entités basiques, proposer de reconstruire intégralement l'ordre de l'apparaître, quitte à bouleverser nos intuitions les plus communes quant à l'organisation de la réalité phénoménale. Comme on l'a vérifié, le nominalisme de SA, a bien certaines conséquences ontologiques positives, et du reste sans doute disputables, comme au premier chef la formulation d'une forme d'universalisme méréologique. Si Goodman n'entre pas dans trop de détails sur ces questions, il est clair en tout cas qu'il recoupe, et même préfigure, certains des développements les plus essentiels de la métaphysique analytique actuelle.

Il nous semble évident, au vu ce qui a été dit, que Goodman propose dans ses systèmes une *ontologie* du monde sensible. Il est vrai qu' il ne s'agit pas pour lui de déterminer si les *qualia* sont les blocs les plus fondamentaux de la réalité ou l' « alphabet de l'être ». On l'a vu, le philosophe américain rappelle constamment que tous les débats concernant la nature primordiale de la réalité, sont indécidables voire autoréfutants. Mais ce qui importe pour Goodman est que nous pouvons effectivement et économiquement *reconstruire* les apparences phénoménales, en nous engageant ontologiquement envers la seule catégorie d'entités que sont les *qualia.* Comme le note Roger Pouivet, Goodman propose donc bien, comme d'autres auteurs de la tradition, un système métaphysique original qui vise à rendre compte optimalement de ce qui apparaît :

> Tous les *qualia* et toutes les sommes de *qualia* sont des universaux alors que tous les *concreta* et les sommes de *concreta* sont des particuliers [...] L'effet de la recomposition ontologique que propose Goodman est, c'est le moins que l'on puisse dire, dépaysante. Elle suggère que nos catégories ontologiques fondamentales, pour aussi « naturelles » qu'elles nous paraissent, sont susceptibles de disparaître en tant que telles dans un autre système qui, pour artificiel et contre-intuitif qu'il nous paraisse (et qu'il soit), fonctionne lui aussi [...] sans laisser de côté rien qui soit essentiel pour rendre compte de ce que nous apparaît. Le système de Goodman structure les apparences aussi bien que le font les systèmes métaphysiques d'Aristote, de Plotin, de Husserl, ou de Carnap, mais sans que Goodman le prétende être le système correspondant à une réalité ontologiquement fondamentale (et peut-on être sûr que l'un des autres puisse davantage le prétendre ?) » (1998, in Nef & Vernant, 357).

2.3.4- Apparence, réalité, propriétés.

Les systèmes constructionnels goodmaniens cherchent à organiser l'apparaître, à y discerner une structure et un arrangement. Il est donc naturel que Goodman propose un certain nombre de clarifications quant à plusieurs concepts fondamentaux, tels ceux de « réalité », « d'apparence », de « changement », ou encore de « propriété ». Toutes ces notions sont examinées dans le chapitre premier de SQ, qui deviendra le chapitre 4 de SA. La difficulté est formulée par Goodman de la manière suivante : « une chose bleue a parfois l'air verte, et peut devenir rouge. Un énoncé comme celui-ci renferme bien des occasions de confusion. Si une chose a l'air verte, comment peut-elle en réalité être bleue ? Comment convient-il de distinguer le changement *apparent*, que nous décrivons en disant qu'une chose a maintenant *l'air* d'être d'une autre couleur, du changement réel que nous décrivons

en disant que la chose *est devenue* d'une autre couleur ? » (SQ, SA 123). Comme on voit, le philosophe américain retrouve ici un ensemble de questions on ne peut plus traditionnelles et qu'il serait difficile au demeurant de ne pas tenir pour « métaphysiques ». Il s'agira ainsi,de spécifier en termes constructionnels ce qui fait l'identité *qualitative* des choses, en distinguant les propriétés qui leur appartiennent « réellement » de ce qui ne leur est que superficiellement (ou « apparemment ») attribué.

Il faut d'abord remarquer que Goodman ne défend pas que la distinction de l'apparence et de la réalité serait un *non-sens*, ou encore une question décidable de manière purement empirique, comme le défendait Carnap dans l'*Aufbau*. Il retrouve, bien plutôt, l'intention de Russell, qui concevait la distinction entre apparence et réalité ou le problème de la permenance dans le changement, comme des questions métaphysiques substantielles, aptes à être traitées de façon novatrice par le constructionnalisme. Pour Goodman, le langage de l'identité et du changement, tel qu'il est ordinairement employé, invite à penser le rapport existant entre les différentes présentations phénoménales (ou « apparences ») d'un objet et ce que nous lui attribuons à titre de propriétés objectives (c'est-à-dire, sa « réalité »). Ce qui n'est toutefois pas à dire que nous devrions poser une distinction trop forte entre ces deux concepts :

> Si une chose peut demeurer la même alors que son apparence change, il est clair que le réel et l'apparent sont différents. Cependant, cela ne signifie pas que la chose réelle devrait être tout à fait séparée de ses apparences, mais seulement qu'une chose réelle comprend de multiples apparences (SA 123).

On voit ici que Goodman propose de concevoir la réalité *en termes d'apparences*, plutôt que comme quelque chose qui en serait complètement distinct. Il s'agit, bien sûr, du coeur de la thèse phénoménaliste que l'on trouve déjà chez Russell. A cet égard, Goodman aussi s'oppose en creux à toute la tradition philosophique qui caractérise la réalité (vraie, intelligible, substantielle, etc.) comme existant par-delà le sensible, comme les Formes platoniciennes, les « substrats » de la scolastique, ou encore la *Ding an Sinch* kantienne. Pour cette raison, le philosophe américain semble immédiatement rejeter toute théorie du « substrat » et se rapprocher de ce qu'on appelle en métaphysique la « théorie des faisceaux » (*bundle theory*). Rappelons que l'opposition est la suivante :

> A l'encontre des théories du substrat, se trouve la théorie des faisceaux, pour laquelle les particuliers sont simplement des faisceaux d'universaux. Les deux positions tombent d'accord sur plusieurs points. Elles accordent toutes deux que les particuliers et les universaux existent. Elles reconnaissent qu'un particulier, en un sens, *possède* des universaux [...] Mais la théorie des faisceaux défend qu'un particulier est exhaustivement composé (c'est-à-dire, est une fusion méréologique) de ses universaux. La théorie du substrat, à l'inverse, conteste ce point. Prenez un particulier, et opérez la soustraction méréologique de ses universaux. Reste-t-il quelque chose ? Pour la théorie des faisceaux, non. Pour la théorie du substrat, il demeure en effet quelque chose. Appelons cette « chose » un « particulier fin ». Le particulier fin ne contient aucun universel comme partie ; il les *instancie* (Sider, 2006, 387).

Au vu de la description proposée par Sider, il y a de quoi penser que Goodman, comme Russell du reste, adhère à une forme de *bundle theory*, pour laquelle les objets ne sont que

des collections ou sommes de leurs propriétés. C'est ainsi du moins qu'il a parfois pu être lu[299]. Cette hypothèse est d'autant plus probante que Goodman souscrit à tous les réquisits formulés par Sider : (a) ni SQ ni SA n'affirment la nécessité de postuler l'existence d'une substance ou d'un « particulier nu » infra-phénoménal qui jouerait le rôle de « porteur de propriété » ou fournirait les conditions d'identité et de persistance des objets. Une telle suggestion n'est pas même discutée par Goodman, qui pense que l'on peut expliquer l'identité et les propriétés des individus phénoménaux sans recourir à une telle hypothèse ontologique (coûteuse). (b) Le philosophe américain définit une relation *liante* (*bundling relatio*n) de la sorte nécessaire à toute théorie des faisceaux pour expliquer l'unité et la cohésion des objets matériels, savoir la relation de « conjonctivité » entre *qualia*. (c) Enfin Goodman défend bien, tout comme Russell (1940, ch.6), que les propriétés qui composent les objets matériels doivent être conçues comme des universaux (bien qu'il existe d'autres variantes de la théorie des faisceaux qui les tienne pour des tropes). Un rapprochement avec la métaphysique analytique contemporaine serait donc déjà ici envisageable, même si Goodman en dit trop peu pour que l'on puisse spécifier le détail de sa position.

Quoiqu'il en soit, il n'y a pas, dans le constructionnalisme de Goodman, d'au-delà des phénomènes. ll ne s'agit donc pour lui ni de confondre l'apparence et la réalité, ni de les disjoindre entièrement, mais de défendre que l'une peut se définir à partir de l'autre. Le réel sera une *fonction* de l'apparent, c'est-à-dire, une certaine collection de (ou relation entre) différents apparaîtres. De ce point de vue, Goodman est également très proche du propos de Russell[300], selon lequel une chose « réelle » peut se comprendre (ou se construire) comme la classe ou série déterminée de ses aspects (ou apparences).

Maintenant, reste toutefois à déterminer ce qui *justifie* de tenir telle collection d'apparences plutôt que telle autre comme la marque d'une réalité qui excède les perceptions particulières et momentanées. En d'autres termes, la question va être de caractériser ce que sont les « propriétés » objectives des choses, et donc par extension de distinguer entre le changement réel de propriété de celui qui ne l'est pas.

Comme il l'indique en note, Goodman va sur ce point reprendre à son compte les discussions proposées par son professeur C.I. Lewis dans *Mind and The World-Order* (1929). Ce dernier défendait que les *qualia* devaient être distingués des propriétés : tandis que les premiers sont directement intuitionnés à partir d'une seule présentation phénoménale, l'attribution de propriété, quant à elle, « transcende tout ce qui pourrait être donné dans une expérience unique » (1929, 121). C'est précisément pour cette raison, on l'avait vu plus haut, que Lewis tenait la reconnaissance de *qualia* pour infaillible, quoique « subjective » en sa forme, tandis qu'il considérait la prédication de propriété comme « objective », bien que

[299] Van Cleve (in Kim & Sosa, 2009, 163); Kriegel (2001, 8) : Gosselin (1990, 135) ; Casullo (1988).

[300] Nous avons pu consulter un document qui atteste du fait que Goodman connaissait bien les analyses russelliennes : « Lorsque Russell était ici [à Harvard] pour donner les conférences qui sont devenues l'ouvrage *Signification et vérité* (1940), *SA* était déjà virtuellement achevé, au sens où ma thèse de doctorat *SQ* était prête pour soutenance. J'étais, bien sûr, frappé de la similarité entre les propositions de Russell et mon propre développement d'un système phénoménaliste réaliste [...] Plus tard, lorsque Russell s'est installé en Pennsylvanie, je lui ai fait parvenir un copie de SQ, et fus touché de recevoir en réponse une lettre fort aimable où il disait que mon système était bien plus finement développé que le sien » (Lettre à Herbert G. Bohnert, 30 octobre 1973, Archives Nelson Goodman, Université Harvard, Houghton Library)

toujours possiblement sujette à révision. Une chose qui *semble* bleue à un moment peut en effet *être* bleue mais pourrait tout aussi bien *être* un objet magenta éclairé par une lumière bleue. Pour Lewis, la nécessité d'une distinction entre les *qualia* (ou les apparences) et les propriétés (ou la réalité) provenait alors du fait que « le même *quale* peut être, dans une interprétation correcte, le signe de différentes propriétés objectives, et des *qualia* différents peuvent être le signe de la *même* propriété objective » (*ibid*., 122).

Goodman va, dans l'ensemble, suivre la présentation de Lewis sur ce point. La difficulté qu'il y a à distinguer le changement apparent du changement réel, dit-il, vient du fait qu'un nom de propriété peut être utilisé de deux manières distinctes, quoique souvent confondues dans le langage ordinaire. Un terme comme « bleu », par exemple, peut être pris comme un nom de *quale* ou de « caractère présenté », mais aussi comme un nom de propriété. La distinction est la suivante : dire qu'une chose *semble*, *a l'air*, ou a *l'apparence* d'être X consiste à formuler un énoncé au sujet d'une qualité présentée ponctuellement (c'est-à-dire au sujet d'un *quale* particulier) ; alors que dire d'une chose qu'elle *est* (réellement) X, ou qu'elle a la *propriété* d'être X, revient (du moins en termes phénoménalistes) à former un énoncé sur qualités manifestées par un *ensemble* ou une *collection* de présentations (SA 126). Deux options sont alors envisagées par Goodman pour préciser la nature des propriétés :

Une première possibilité serait de défendre une « théorie de l' optimum », consistant à dire que les propriétés réelles d'une chose sont les apparences qui sont systématiquement présentées ou répétées dans des conditions « normales » ou « optimales » d'observation (éclairage adéquat, sans altération du milieu intermédiaire, etc.). Pour naturelle que soit cette idée, on voit mal, cependant, comment définir très précisément ce que sont ces conditions « normales » d'observation (SQ 10, SA 126). L'exclusion de certaines circonstances anormales pourrait en outre sembler arbitraire. Si un objet apparaît comme rouge sous une lumière blanche, mais ne se présente pas comme noir (ou gris) sous une lumière bleue ou verte, alors nous ne saurions dire qu'il a la propriété d'être rouge, même s'il présente bien des *qualia* de rouge à certaines occasions. On pourrait de même concevoir que deux objets distincts présentent les mêmes *qualia* (de couleur, disons) la plus grande majorité du temps, mais que ce ne soit plus le cas dans un dispositif observationnel très spécifique. La théorie de l'optimum ne pourrait alors rendre compte de notre intuition selon laquelle ces objets auraient des propriétés objectives distinctes. Autrement dit, cette approche doit être rejetée, selon Goodman, dans la mesure où « les apparences sous-optimales, tout comme les apparences optimales, sont partie intégrante de la propriété, de sorte que tout échec d'un objet à se comporter comme requis sous toute condition conduit au retrait de la prédication » (SQ 7).

Une autre option, que Goodman crédite à Lewis, est la « théorie du spectre » (*pattern theory*). Pour celle-ci, attribuer une propriété à un objet revient à « décrire le spectre des *qualia* (du genre en question) présentés dans toutes sortes de conditions [par cet objet] » (SA 127). Dire que le particulier *a* est F, autrement dit, consiste à produire un jugement à partir des apparences présentées par *a* dans un large panel de situations, qui serviront à définir ce qu'est la propriété F. Ainsi par exemple « le fait pour un objet d'avoir la propriété de couleur P peut signifier que toutes les présentations de cet objet sous la condition A exhibent le *quale r,* que toutes ses présentations sous la condition B exhibent le *quale s*, et ainsi de suite ; tandis que le fait pour un objet d'avoir la propriété de couleur Q signifierait

que ses présentations sous la condition A exhibent le *quale r*, que ses présentations sous la condition B le *quale t*, etc. » (SQ 8). Ainsi, toute prédication de propriété, suivant cette approche, serait *relationnelle* : elle ne saurait se faire à partir de la présentation ponctuelle d'une qualité donnée mais requiert de lier différentes apparences entre elles, de prendre en compte une multiplicité de paramètres et d'observations possibles. Pour Goodman comme pour Lewis, dire qu'un chose *est* rouge, ou sphérique, ou vénéneuse, n'est alors pas simplement référer à un aspect non répétable du vécu présent, mais attribuer une caractéristique plus générale à l'expérience, qui doit être consistante selon les observateurs et qui doit se vérifier à plusieurs reprises dans le temps. L'ascription de propriété a toujours, en ce sens, l'allure d'une prédiction[301], comme Goodman le défendra plus tard à l'aide du concept de « projection ».

Si l'on admet cette idée, le changement réel ne peut plus être simplement compris comme le fait, pour une chose, de présenter différentes qualités sensibles à différents instants. Ce réquisit serait beaucoup trop vague, puisque toute chose présente, de fait, différentes apparences (ou différents *qualia* d'une même catégorie) selon les temps et les conditions d'observation (SQ 10-11). Il faut alors dire plus précisément qu'une chose change objectivement (ou « réellement ») « si et seulement si les différents *qualia* qu'elle présente sous différentes conditions ne sont pas exactement ceux qui sont requis par tout spectre admis de propriété » (*ibid*.). A l'inverse, une chose ne changera qu'en « apparence » dès lors que « toutes ses présentations, pour variées qu'elles soient, sont celles qu'exige un spectre unique de propriété fixe quelconque » (SA 127). Ainsi, pour Goodman, un « test » du changement objectif de propriété peut par exemple consister dans le fait, pour un objet donné, d'exhiber des *qualia* différents lors de conditions observationnelles identiques ; ou à l'inverse, d'exhiber des *qualia* identiques dans des conditions observationnelles tout à fait différentes. Par exemple, la rose rouge, qui paraît grise une fois la nuit tombée, sera dite avoir changé seulement en « apparence », plutôt que réellement. La raison n'en est pas que nous aurions l'illusion de percevoir du gris (nous avons bien des présentations de *qualia* de gris), ou que se tiendrait, au-delà du voile de la nuit, la rougeur invisible de la fleur ; mais que l'apparence de gris (dans la pénombre) est l'une des conditions (parmi d'autres) qui nous sert à définir la propriété de rougeur. Nous prédisons et croyons en outre que cette rose, si on l'illuminait, présenterait à nouveau des *qualia* de rouge. Si elle échouait à le faire, nous devrions dire alors qu'elle a « réellement » ou changé de couleur. Dès lors, si nous pouvons appeler la rose « rouge », ou lui attribuer cette propriété objective, c'est qu'il s'agit de la qualité la plus souvent présentée, sous différentes conditions observationnelles.

Même s'il reconnaît que cette position n'est pas sans soulever certaines difficultés[302],

[301] « Ce qui constitue l'existence d'une propriété objective et l'applicabilité d'un concept –même de la sorte la plus simple– n'est pas un unique *quale*, mais une relation ordonnée de différents *qualia*, qui est relative à différentes conditions ou comportements [....] La prédication d'une propriété sur la base de l'expérience présentée momentanément est en sa nature une hypothèse, qui prédit quelque chose de spécifiable dans l'expérience future, et que cette expérience future peut corroborer ou falsifier » (Lewis, 1920, 130-131).

[302] Le problème de cette thèse est notamment qu'il faudrait tenir compte d'un nombre indéfini de situations plus ou moins plausibles (et possibles) avant même que de pouvoir dire que la rose est rouge ou que le ciel est bleu, alors que nous attribuons généralement aux choses des propriétés objectives et stables, dit Goodman, « sans nous soucier des circonstances inhabituelles et très étranges ». Tout le

Goodman reprend à son compte l'essentiel du propos lewisien. Il conclut ainsi qu'« attribuer une propriété à une chose revient en fait à affirmer que les *qualia* que cette chose présente dans diverses conditions se conforment à un spectre plus ou moins complètement prescrit » (SA 127). La distinction entre les *qualia* et les propriétés aboutissait, chez Lewis, à faire reposer la prédication de propriétés (et *in fine* la délimitation des objets[303]) sur des jugements collectifs et intersubjectifs qui peuvent toujours être révisés ou invalidés dans l'expérience future. La constitution de la « réalité » (commune et objective) à partir des « apparences » (privées et subjectives) devait donc être expliquée en termes de notre recours à des « catégories » conceptuelles qui reflètent toujours nos intérêts théoriques et pragmatiques (Lewis, 1920, ch.4), tâche que Lewis considérait du reste comme la question la plus centrale de la métaphysique[304]. Dans une veine similaire, Goodman va défendre que ce que nous tenons pour les propriétés objectives des choses, et donc leur « réalité », sont fonction de l'imposition de certaines normes, prescriptions, ou catégories sur les apparences. Une propriété, autrement dit, n'existe donc que relativement à la façon dont nous choisissons d'organiser et de regrouper les *qualia* :

> Certaines portions du monde sont considérées comme des choses uniques, alors que d'autres sont considérées comme des collections de fragments très hétérogènes ; d'une manière semblable, parmi tous les spectres possibles de présentation de *qualia*, certains ont, par commodité, été élevés au rang de spectre de propriété fixe, alors que d'autres ne l'ont pas été (SA 127)

> Théoriquement, n'importe lequel de ces spectres possibles peut être aussi bon qu'un autre, mais dans la pratique seulement certains d'entre eux sont reconnus comme des spectres de propriété fixes (SQ 12)

Tout comme Goodman souscrit à une forme de conventionnalisme (motivé par l'universalisme méréologique) quant à la définition des objets matériels, il va défendre que l'identification des propriétés est déterminée par des facteurs pragmatiques. Si la rougeur est conçue comme une propriété réelle ou objective de cette cerise particulière, ce n'est pas que cette chose se présenterait déjà, en elle-même, avec une pareille étiquette ou délinéation. C'est plutôt que nous avons décidé de distinguer et de donner un nom ou une signification à telle ou telle configuration de *qualia* ou d'apparences, à tel ou tel comportement présenté par cet objet dans différents paramètres. A suivre ce qu'écrit Goodman, on aurait donc très bien pu choisir d'employer un prédicat différent (comme la « rougeur-de-fruit » ou la « saturation-de-cerise ») qui aurait permis de rendre compte des mêmes apparences, mais aurait pourtant désigné un « spectre » distinct de *qualia,* et donc

---

problème est en effet de déterminer *combien* et *lesquelles* de ces observations doivent être tenues pour nécessaires ou suffisantes à la prédication de propriété.

[303] « L'objet empirique, qui est dénoté par un concept, n'est jamais momentanément donné comme tel, mais est plutôt un spectre [*pattern*] temporellement étendu d'expériences possibles et réelles » (Lewis, 1920, 37).

[304] « L'expérience ne se catégorise pas d'elle-même. Les critères d'interprétation sont ceux de l'esprit, ils sont imposés sur le donné par notre attitude active. La principale tâche d'une métaphysique sérieuse (*sound*) est de traiter du problème des catégories, de formuler les critères de la réalité sous ses divers aspect » (*ibid*., 14).

une propriété (réelle) différente. Le choix entre toutes les manières possibles d'organiser les apparences, d'y discerner des schémas récurrents ou des relations significatives, revient alors, comme le dit Goodman, à une question de « commodité ». Difficile de ne pas voir dans cette remarque une préfiguration des analyses de FFP, selon lesquelles il n'y a ni *natural kinds* ni propriétés essentielles ; voire des développements plus tardifs et polémiques de MFM où Goodman avancera que la réalité dépend foncièrement, en son être, des divers schèmes conceptuels (ou versions) que nous construisons.

Ce que Goodman reprend de Lewis, c'est donc l'idée selon laquelle la réalité objective, c'est-à-dire l'attribution aux choses de propriétés fixes irréductibles à leurs apparences ponctuelles, ne peut être pensée qu'à partir d'organisations conceptuelles qui sont constituées d'après et en vue de nos intérêts. Là où il s'écarte de son prédécesseur, c'est qu'il refuse d'affirmer que cette entreprise de catégorisation serait fondamentalement contrainte ou régulée par un élément métaphysiquement indépendant de l'activité de l'esprit, savoir ce que Lewis appelait le « donné ». Comme on l'a vu plus haut, Goodman se méfie de cette idée à plusieurs égards. Il considère plutôt que toute affirmation d'identité ou de non-identité des apparences figure une « décret », qui peut toujours être maintenu ou amendé, l'objectif étant d'arriver à un équilibre réfléchi entre nos diverses croyances et nos jugements (SQ 13; SA 128sq).

Quelques zones d'ombres demeurent toutefois quant à ce que défend ultimement Goodman.

(i) Tout d'abord, ni SQ ni SA ne prennent d'autres exemples de propriétés que celles de couleur, de grandeur ou de forme. Si cela s'explique du fait que le système constructionnel n'a pour vocation que de traiter de l'apparaître visuel, et non de la réalité physique (SA 125), on peut toutefois se demander si Goodman pourrait proposer (et si oui, comment) de traiter similairement des propriétés plus complexes, comme par exemple « vénéneux », « liquide », ou « électriquement chargé ».

(ii) Le statut ontologique que Goodman accorde aux propriétés pourrait, en outre, sembler peu clair. Le philosophe américain défend, on l'a vu, que celles-ci ne sont que des collections ou « spectres » de *qualia*. Mais puisque ces derniers sont définis dans le système comme des universaux répétables, ne faudrait-il pas dire alors que les propriétés sont alors, également, des universaux ? Goodman se défend de souscrire à cette idée. Admettre un discours sur les propriétés n'implique pas de leur reconnaître, dit-il, le statut d'entités existant à part des individus qui les exemplifient :

> On peut accepter les qualités comme individus sans accepter comme individus les « attribut » ou les « propriétés » qui sont considérées comme les *designata* des prédicats [...] Considérer la couleur carmin comme un individu n'est pas considérer est-de-couleur-carmin comme un individu ; car, même si la couleur carmin et un particulier qui est de couleur carmin sont tous deux envisagés comme individus, l'énoncé que ce particulier est de couleur carmin nécessite l'emploi d'un prédicat à deux places en plus des noms des individus (SA 137).

Goodman semble bien soutenir ici que les propriétés ne sont que des *noms*, plutôt que des *choses*. De ce point de vue il y a, assurément, une forme de « nominalisme », au sens classique, dans son propos. Il s'agit de réduire les propriétés à certaines collections ou configurations de *qualia*, de sorte que nous pourrons admettre un discours sur les propriétés sans devoir pour autant admettre autre chose que ces *qualia* (et leurs sommes)

dans notre ontologie. Ainsi Goodman pourrait-il dire, par exemple, que le prédicat « rouge », en tant que nom de *quale*, désigne une entité authentique (un *quale* de rouge), mais que rien n'oblige à penser que le nom de propriété « rouge » désigne quant à lui une entité distincte (comme un universel de rougeur). Ainsi, alors que pour Goodman les apparences sont constituées d'universaux répétables, ce que nous tenons pour la réalité ou la « structure » objective de ces apparences ne doit donc pas être compris comme un règne ontologique distinct et irréductible à l'ordre des phénomènes. Cette idée n'est, hélas, pas développée plus avant dans SQ ou dans SA, au même titre que les thèses nominalistes de Goodman dont nous avons examiné la nature parfois flottante ou ambiguë.

(iii) Il n'est pas certain, enfin, que l'approche conventionnaliste de Goodman envers les propriétés soit parfaitement convaincante. Le philosophe américain ne fournit en effet guère d'argument précis à l'encontre de la conviction –somme toute commune– selon laquelle les choses semblent avoir certaines caractéristiques plus essentielles que d'autres. Il semble de fait que Goodman confonde, quoique ce soit sans doute à dessein, les propriétés « abondantes » et les propriétés « rares », pour suivre la terminologie de David Lewis[305]. Défendre, comme il le fait, qu'il existe un nombre indéfini de manières possibles de mettre en relation les apparences entre elles, c'est dire qu'il est toujours possible d'attribuer aux choses une multiplicité de propriétés abondantes, comme « être au Nord de Londres », « être à plus de 200 km de la Chine », ou « être plus lourd qu'un litre d'eau », etc. Mais reconnaître ce point n'est toutefois pas suffisant pour montrer qu'il n'existe *pas* des propriétés qui sont plus essentielles, constitutives, et donc métaphysiquement plus signifiantes que d'autres, permettant d'organiser les objets en genres et en espèces. De même il semble que Goodman ne saurait rendre compte de la distinction, là aussi intuitive (quoiqu'évidemment discutable), que nous faisons entre les propriétés *intrinsèques* (qui n'impliquent rien de plus qu'un objet et ses parties à un temps donné) et celles qui sont *extrinsèques* (qui impliquent autre chose que l'objet qui la possède)[306]. Puisque Goodman défend, avec C.I. Lewis, que toute propriété réelle est nécessairement attribuée sur la base d'une pluralité de présentations, il semble devoir être conduit à nier l'existence des propriétés intrinsèques, ce qui est une thèse discutable qu'il aurait sans doute fallu soutenir plus en détail.

Au-delà de ces questions, se trouve ici déjà un problème qui se retrouvera dans tous les écrits de Goodman. Même à admettre que nous pouvons « découper » la réalité (les objets et propriétés) d'une multiplicité de manières alternatives, le fait que les choses présentent telle ou telle apparence plutôt que telle autre, disons que la rose présente des *qualia* de rouge plutôt que de bleu, n'a rien, semble-t-il d'un fait dépendant de la façon dont nous

[305] « Les propriétés abondantes peuvent être aussi extrinsèques, aussi monstrueusement réparties, aussi diversement disjonctives que l'on voudra. Elles sont indifférentes aux articulations qualitatives et chacune se découpe à sa guise. Ce qu'elles partagent n'a rien à voir avec la similarité. [...] Les propriétés abondantes excèdent de loin les prédicats de tout langage qui pourrait être éventuellement le nôtre. On en trouvera toujours une, sous quelque condition que ce soit que nous puissions écrire [...] Pour les propriétés « rares , c'est une autre histoire. Ce qu'elles partagent est constitutif de leur similarité qualitative, elles se découpent selon leurs articulations, elles sont intrinsèques, hautement spécifiques [...] et leur nombre correspond exactement à ce lui permettant une caractérisation des choses, complète et non redondante » (D. Lewis, 1986, 101)

[306] Voir David Lewis (1983a).

décidons d'organiser ou de structurer les apparences. Nous créons peut-être les catégories qui conduisent à dire que la rose est rouge, mais *ce qui fait* qu'elle se présente comme rouge semble indépendant de notre activité de conceptualisation. A vouloir rejeter toute problématique fondationnaliste, Goodman en vient donc à faire dépendre l'apparaître, *in extenso*, de catégories conceptuelles conventionnellement instituées, à l'encontre de toute forme de Réalisme métaphysique. Nous reviendrons ailleurs sur cette difficulté, qui deviendra plus perceptible dans les œuvres ultérieures de Goodman.

Goodman propose en tout cas un traitement des concepts d' « apparence », de « réalité », de « changement », et de « propriétés », qui est réminiscent du phénoménalisme russellien et plus clairement du pragmatisme lewisien. Ce genre d'interrogations étaient tenues, chez Russell et plus explicitement encore chez Lewis (que Goodman lit de très près), comme des questions (sinon *les* questions) centrales de la métaphysique[307]. Nous avons également pu signaler que Goodman se rapproche, à certains endroits, des discussions et débats de la métaphysique analytique contemporaine. Le système constructionnel n'évite en rien, et même prétend éclairer, les concepts les plus fondamentaux par lesquels nous abordons la réalité.

2.3.5.- La persistance et le changement.

Un autre problème fondamental que Goodman propose de considérer est celui du changement et de la persistance des objets *dans le temps.* Outre de déterminer, en effet, comment les choses peuvent être dit changer « réellement » plutôt qu'« en apparence », se pose la question de savoir comment un objet peut présenter successivement diverses qualités et propriétés tout en demeurant « le même » ou identique à soi. Cette problématique, qui là aussi compte parmi les questions les plus débattues de la métaphysique traditionnelle et contemporaine, peut se comprendre pour Goodman comme la question suivante : « qu'est-ce donc *ce* qui conserve son identité de chose à travers d'innombrables changements apparents et réels de qualité ? » (SA 123).

Comme l'a remarqué E.J. Lowe (2002), le problème métaphysique du changement ou de l'identité dans le temps est cependant -au moins- double : (1) il peut désigner, d'abord, la question de l'*identité numérique* des objets dans le temps. Cela correspond à ce que Quine a pu appeler le « problème d'Héraclite », la difficulté étant de savoir quand et pourquoi un objet reste (ou cesse d'être) *numériquement* le même dans les changements qui affectent certaines (ou toutes) ses parties. L'exemple canonique de ce genre d'interrogations est celui du bateau de Thésée, qui, après de longs voyages, se trouve composé entièrement de nouveaux matériaux –le problème étant alors de savoir s'il demeure alors identique au navire originel. (2) D'autre part, se pose la question de l'*identité qualitative* des objets dans le temps ; qu'on appelle également, à la suite de David Lewis, le problème des propriétés « intrinsèques temporaires » (*temporary intrinsic*)[308]. La difficulté, ici, est de savoir comment

[307] Voir Lewis (1920, ch.1).

[308] « Les choses, d'une façon ou d'une autre, persistent dans le temps. Quand c'est le cas, elles ont certaines de leurs propriétés intrinsèques seulement de manière temporaire. Par exemple la forme : vous êtes parfois assis, et parfois courbé; parfois debout ou allongé, avant de vous tenir droit à nouveau.

une seule et même chose peut être dite avoir des propriétés *différentes* (être chaud et froid, malade ou sain, par exemple) à des moments successifs de son existence, sans pour autant cesser d'être considéré comme une seule et *même* entité. Cette question de la réconciliation de l'identité et du changement est là encore fort classique : on la trouve déjà formulée chez Aristote, qui précisément recourait au concept de « substance » afin d'expliquer comment les objets ordinaires pouvaient « recevoir les contraires » (*Catégories* 5 ; *Métaphysique* Z).

Lorsque Goodman demande ce qui autorise de parler d'une permanence dans le changement, il fait donc écho à une longue tradition métaphysique. Le traitement qu'il va proposer de ces questions sera cependant pour le moins original. Les systèmes réalistes de SQ et SA, comme on a vu, admettent des *qualia* de temps comme primitifs, ceux-ci étant simplement, pour Goodman, des moments du temps « privé » ou phénoménal (SA 312 ; SQ 560). La conséquence radicale de ce choix sera que les *concreta* et les objets ordinaires, dans le système, ne seront pas dits être ou exister « dans » le temps. Bien plutôt, il faudra dire qu'ils « contiennent » du temps, ou qu'ils « ont » du temps. De ce point de vue, le temps ne sera plus un cadre universel et englobant, qui contiendrait les objets et rendrait toute expérience possible : il sera plutôt une *partie* constituante des choses phénoménales, ou un ingrédient du concret. Cette banalisation de la dimension temporelle va permettre à Goodman, contre la plus grande majorité de la tradition philosophique, de caractériser l'identité diachronique comme suit :

> Nous n'éprouvons pas le besoin d'hypostasier un noyau sous-jacent d'individualité afin d'expliquer comment un pied et un plateau, qui diffèrent si fortement, peuvent appartenir à une table unique. Et pourtant, si nous considérons la table en des moments différents, on dit parfois qu'il nous faut alors nous demander ce qui persiste à travers ces sections temporellement différentes. La réponse est que l'unité est sous-tendue par ces différents éléments, plutôt qu'elle ne les sous-tend : il se trouve que ces sections sont d'une extension temporelle, et non plus spatiale, moindre que l'objet tout entier, mais elles ont néanmoins avec lui la même relation d'élément à totalité plus large. Et comme auparavant, parce que ces éléments ont certaines caractéristiques et certaines relations entre eux, la totalité qu'ils forment est ce que nous appelons une chose, et plus précisément une table. Nos tables, nos bateaux à vapeur et nos pommes de terre sont des événements dont la dimension spatiale est petite, comparée à leur vaste dimension temporelle […] Le bateau-à-vapeur pendant une heure est un événement spatialement aussi grand que le bateau mais temporellement plus petit » (SA 124, SQ, 2).

Comme on voit, Goodman défend ici que les choses ordinaires sont non seulement étendues dans l'espace, mais aussi *dans le temps* : tout individu phénoménal concret peut être dit posséder des *parties temporelles* (des *qualia* de temps) en vertu desquelles il *persiste*, c'est-à-dire existe à différents instants. Comme le suggère Goodman, cette extension temporelle n'est rien de mystérieux, mais devrait être conçue sur le même plan que l'extension spatiale, c'est-à-dire, selon la même relation de partie à tout. Une chose persistante, par exemple une table, n'est que la succession, ou mieux, la *somme*, de plusieurs entités distinctes et temporellement circonscrites (la-table-à-t_1, la-table-à-t_2, ... la-table-à-t_n), tout comme elle n'est que la conjonction ou la somme de ses divers segments spatiaux (ses pieds, son plateau, etc.). Ainsi, « une entité qui dure est une somme composée de plusieurs

---

Comment une seule et même chose peut-elle avoir des propriétés intrinsèques contraires ? » (Lewis 2002, 1).

concreta temporellement divers, de même qu'une entité spatialement étendue est un composé de plusieurs *concreta* spatialement divers » (SQ 563-4). Si l'on admet cette idée, les objets ordinaires de l'expérience ne sont donc jamais que des portions momentanées d'entités beaucoup plus larges, qui s'étalent dans le temps. La conséquence est alors qu'il faut admettre qu'aucun objet concret n'est « pleinement présent » à aucun moment de son existence, c'est-à-dire, métaphysiquement identique à (ou épuisé par) la région d'espace-temps qu'il occupe à un instant donné[309]. L'objet *entier*, en effet, est constitué d'une somme de parties temporelles non répétables, et n'est de ce fait jamais présenté à un moment particulier (contrairement à ses parties). Pour le dire dans les termes de Goodman, l'identité des objets persistants est *additive* : « l'identité d'une chose en différents moments est l'identité d'une totalité qui embrasse différents éléments » (SA 125).

Il est évident que Goodman anticipe dans ces pages une position qui aura une grande fortune dans la métaphysique analytique plus tardive, et que l'on appelle le *perdurantisme* (ou encore, le « quadridimensionalisme » ou la « théorie des parties temporelles »). Il suffit d'examiner les définitions les plus canoniques qui en ont été proposées afin de vérifier que c'est bien là ce que Goodman défend :

> Disons que quelque chose *persiste* si et seulement si, d'une manière ou d'une autre, elle existe à divers moments du temps ; c'est un terme neutre. Une chose *perdure* si et seulement si elle persiste en ayant différentes parties temporelles, ou stades, à différents moments du temps, bien qu'aucune de ses parties ne soit entièrement présente à plus d'un seul moment du temps ; tandis qu'elle *endure* si et seulement si elle persiste en étant entièrement présente à plus d'un moment du temps. La perdurance correspond à la manière dont une route persiste dans l'espace, l'une de ses parties est ici et l'autre de ses parties est là, et aucune n'est entièrement présente à deux endroits différents. L'endurance correspond à la manière dont un universel, si une telle chose existe, serait entièrement présent là où et au moment où il est instancié (D. Lewis, 2007, 307)

> D'abord, disons que *x* est une partie temporelle instantanée *y* au temps *t* ssi (1) *x* existe à, mais seulement à, *t* ; (2) *x* est une partie de *y* à *t* ; (3) *x* chevauche [*overlaps*] à *t* tout ce qui est une partie de *y* a *t*. Disons ensuite que le perdurantisme est la thèse selon laquelle pour tout objet *x* et pour tout temps *t* auquel *x* existe, il y a une partie temporelle instantanée de *x* à *t*. Enfin, tenons l'endurantisme pour le rejet du perdurantisme (Sider, 2001, ch.3,)

Comme permettent de le montrer ces définitions, Goodman est indubitablement un défenseur de la théorie des parties temporelles. Cette position est non seulement tout à fait compatible avec les autres options ontologiques qui sont les siennes, mais semble même en découler. Il s'agit en effet d'abord d'une conséquence immédiate du réalisme adopté dans SQ et SA : puisque tous les *concreta* contiennent des *qualia* de temps (parmi d'autres entités abstraites) à titre de composants, il y a bien immédiatement un sens à dire que les objets possèdent des parties temporelles. Le perdurantisme est en outre une option très naturelle étant donné le fait que Goodman recourt à un calcul méréologique dans ses systèmes, puisque celui-ci fournit tous les moyens techniques d'expliquer les relations formelles qui

[309] La locution « pleinement présent » (*wholly present*) est désormais devenue classique dans les débats métaphysiques entourant la persistance et l'identité dans le temps. Il est cependant difficile et sujet à contentieux d'expliquer plus précisément ce qu'elle signifie. Voir Crisp & Smith (2005) sur ce point.

unissent objets (compris comme sommes) à leurs parties[310]. Enfin, cette doctrine est intuitivement liée, comme on a souvent pu le remarquer, aux thèses *universalistes* quant à la composition matérielle, dont Goodman est un défenseur :

> La thèse perdurantiste standard est que toute portion [*chunk*] d'étendue quadridimensionnelle de matière est aussi réelle qu'une autre. Les objets familier du sens commun sont les produits de l'une seule, parmi beaucoup d'autres, de ces manières également objectives qui existent de diviser cette étendue quadridimensionnelle (Loux, 2006, 240).

> Le perdurantisme est usuellement associé à l'universalisme, la thèse selon laquelle toute classe de choses a une fusion méréologique [..] En fait, perdurantisme *plus* universalisme est la recette idéale d'une ontologie déflationniste à la Quine. Il y a un objet pour chaque région d'espace-temps, défend cette théorie, quoiqu'il en soit du fait de savoir si nous sommes ou non accoutumés à ou désireux de vouloir en parler ou y penser (Varzi, 2003, 208).

L'universaliste défend qu'à un instant donné, et pour toute collection d'objets ou de parties d'objets, il existe une entité composée de (la somme méréologique de) ceux-ci. Le perdurantiste, quant à lui, pense qu'il existe un nombre indéfini de manières de décomposer les choses selon la dimension temporelle. On peut, par exemple, concevoir une chose telle que Paris-à-14-heures-le-3-mai-1922 ; Paris-en-2015, ou encore Paris-au-XIXème siècle. Toutes ces entités désignent divers segments, tous également réels, de ce que nous appelons (le tout méréologique) « Paris ». Si elles sont logiquement disjointes, ces deux thèses sont donc proches dans la mesure où elles s'engagent ontologiquement envers des entités qui ne sont pas celles du sens commun, par le biais d'un recours aux concepts fondamentaux de la méréologie. Si certains arguments plus précis peuvent expliquer ce qui permet le passage de l'universalisme au perdurantisme[311], ces deux options seront défendues conjointement par Goodman. Selon lui, toute collection d'objets, *quel que soit les temps auxquels ils existent*, forment une entité en propre. Il ne s'agit donc pas seulement de dire que toute somme de *concreta*, à un instant donné, peut constituer un objet, mais de défendre plus radicalement que toute somme de *concreta* à n'importe quel moment, et donc toute somme de parties temporelles, figure une entité constructionnellement acceptable. Le perdurantisme, en ce sens, fournit le moyen d'une tolérance encore plus grande quant à la composition matérielle que ne le permettait la seule acceptation de l'axiome de Composition Non-Restreinte. Si l'on peut certes, ici encore, se demander ce qui justifie ou explique alors la délimitation des objets de l'ontologie du sens commun, Goodman va explicitement refuser de verser dans ces interrogations :

---

[310] Un avocat du perdurantisme comme Sider ne s'y est pas trompé : « à la suite du "calcul des individus" de Leonard et de Goodman, le quadridimensionalisme tend à parler des parties d'un objet *simpliciter*, plutôt que comme les parties qu'il aurait à ce temps ou un autre. C'est en fait un cas particulier d'un fait plus général : les quadridimensionnalistes tendent à recourir à une notion atemporelle d'exemplification des propriétés et relations (1997, 199).

[311] Voir Hawley (2015) "Temporal Parts", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* : <http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/temporal-parts/>.

> Dire que la même chose est présentée deux fois, c'est dire que deux présentations –deux événements phénoménaux– sont toutes deux englobées dans une totalité unique de la sorte de celles que nous appelons une chose ou un objet [...] Nous pourrions, bien sûr, nous demander pourquoi certaines sections, ainsi que certaines présentations, appartiennent à une chose unique, et d'autres non. La réponse détaillée serait compliquée et difficile, mais la question est entièrement semblable à celle de savoir pourquoi certaines choses ayant certaines relations entre elles font une table plutôt qu'un bureau [...] Je tiens simplement à insister sur l'idée que l'identité d'une chose en différents moments est l'identité d'une totalité englobant différents éléments (SA 123-5)

Il est ici clair que Goodman souscrit à une forme de perdurantisme, qui est consistante avec les autres options ontologiques qui sont les siennes. Certes, ni SQ ni SA ne présentent de critique en bonne et due forme de la position contraire au perdurantisme (l'endurantisme), ni même de la raison pour laquelle nous devrions penser qu'il existe bel et bien des choses telles que les parties temporelles. Le seul argument que Goodman mobilise explicitement, et qui est d'ailleurs très récurrent chez les perdurantistes, est la mise au jour d'une analogie manifeste entre l'espace et le temps : les choses sont étendues dans le temps tout comme elles le sont dans l'espace. Puisque cette analogie se vérifie sous plusieurs aspects, alors nous avons *prima facie* de bonnes raisons de croire que le perdurantisme dit vrai[312]. Si Goodman n'en dit guère plus sur ce point, ce n'est pas à dire pourtant que la défense du perdurantisme serait gratuite ou arbitraire. Le philosophe américain, on l'a dit, défend que les vertus d'une ontologie se mesurent à l'aune de sa parcimonie, de sa valeur heuristique ou encore sa puissance explicative. Or la doctrine des parties temporelles possède plusieurs de ces avantages :

(1) Tout d'abord, le concept de « partie temporelle » va permettre de préciser la distinction entre les entités concrètes et celles qui sont abstraites, qui est généralement source de confusion et sujette à polémique (SQ 564sq). Comme on l'a dit, les *concreta* existent à différents moments en vertu du fait de posséder des *qualia* de temps à titre de parties constituantes. Une entité persistante est donc divisible en une multiplicité de *concreta* temporellement distincts, de sorte que seule l'un d'entre eux peut être dit exister à chaque moment. D'autre part, les entités abstraites qui ne *sont pas* des temps ou ne *contiennent pas* des temps (comme un *quale* de couleur, ou une couleur-spot) sont par définition « discrètes de tout temps » (SQ 565.) Bien que celles-ci puissent intervenir (*occur*) à certains temps (quand elles sont liées, par conjonctivité, à certains *qualia* de temps) elles ne *contiennent* en effet pas de *qualia* de temps à titre de parties et ne sauraient donc être temporellement divisibles. En d'autres termes, l'identité des entités abstraites (autres que les temps) n'est pas *additive*. On peut alors dire de celles-ci qu'elles sont « pleinement présentes » à chaque instant où elles interviennent phénoménalement : la couleur bleue, par

[312] « Nous observons une analogie entre ces dimensions sous plusieurs rapports. Tous les objets physiques sont représentés dans l'expérience comme étant situés dans l'espace comme dans le temps. Il existe une structure métrique et topologique commune entre toute dimension spatiale donnée et la dimension temporelle [...] Les objets se meuvent à la fois dans le temps et l'espace. D'autres temps sont aussi réels que le présent, comme d'autres endroits sont aussi réels que l'ici [...] Plus cette analogie tient bon, plus nous sommes justifiés à croire qu'elle fonctionnera sous d'autres rapports. Nous devrions ainsi nous attendre à ce que la relation partie-tout se comporte dans le temps tout comme elle se comporte dans l'espace [...] Par analogie, donc, les objets sont également étendus dans le temps : le quadri-dimensionnalisme est vrai » (Sider, 2001, 87).

exemple, est exhaustivement et entièrement contenue dans chacune de ses multiples instances phénoménales.

Tout ceci va fonder la distinction technique que proposera Goodman entre *la durée* et la *persistance* (SA 313). Dire qu'une chose *dure* pendant une période signifie qu'elle est temporellement divisible et étendue dans le temps en vertu du fait posséder des *qualia* temporels à titre de parties constituantes. Affirmer qu'une chose *persiste* signifie qu'elle intervient à des temps, mais qu'elle est néanmoins onto-logiquement discrète de ceux-ci. Ainsi, « si l'on ajoute à un individu persistant les temps auxquels il intervient, le résultant est un individu qui dure. Si l'on extrait d'un individu qui dure les temps auxquels il intervient, le résultat est un individu persistant (*ibid.*). Une conséquence de cette distinction, remarque Goodman, est que nous devons dire que les *qualia* et les bi-complexes non temporels sont *éternels*. Cela ne signifie ni qu'ils interviennent à tous les temps dans l'expérience (ou persistent toujours), ni qu'ils contiennent tous les temps (ou durent toujours), mais qu'ils sont discrets de l'ordre temporel et existent donc en dehors de ce dernier. Une conséquence bizarre de ce que dit Goodman est que l'on pourrait donc admettre une forme de platonisme quant aux entités abstraites qui ne serait en rien incompatible avec leur occurrence phénoménale. Seules des entités abstraites, en effet, et donc seules des choses « éternelles » peuvent être conjointes (c'est-à-dire liées par W) à un temps, et donc intervenir phénoménalement.

Le perdurantisme permet donc bien à Goodman de distinguer plus précisément entre les entités concrètes, qui *contiennent* des temps, et les entités abstraites qui peuvent certes *apparaître* à des temps mais en sont pourtant onto-logiquement distinctes. Il fournit en ce sens l'amorce d'une théorie qui expliquerait comment des entités abstraites existant en dehors de l'espace et du temps peuvent être (multiplement) instanciées dans l'ordre phénoménal concret.

(2) Une autre conséquence du perdurantisme, tel que le conçoit Goodman, est que la frontière entre les objets et les événements, le discours sur les processus et celui sur les choses, devient inessentielle. Comme il l'écrit : « ce que nous concevons comme une chose phénoménale n'est distinct de ce que nous concevons comme un événement ou procès phénoménal que par le motif des différences entre ses parties temporelles » (SA 313). En effet, les objets ordinaires (une table, un arbre, etc.) et les événements (un sourire, un match de tennis, etc.) sont tout autant composés de (c'est-à-dire, divisibles en) parties temporelles et peuvent donc être traités systématiquement sur un même plan, comme des portions étendues d'espace-temps. Cela ne signifie pas, bien sûr, qu'aucune différence ne demeure entre eux. Simplement, elle sera alors affaire de degré plutôt que de nature. Comme Goodman le résume élégamment : « une chose est un événement monotone, un événement est une chose instable » (SA, 357, SQ, 566). En d'autres termes, des changements rapides quant à certains aspects non-temporels (couleur, lieu, forme) permettront généralement de qualifier une collection de parties temporelles comme composant un événement, tandis qu'une collection stable et cohérente sera généralement caractérisée comme étant une chose[313].

[313] Voir aussi Quine (1970)

L'intérêt du perdurantisme, sur ce point, est donc de simplifier l'ontologie du sens commun: il aboutit à tenir des catégories d'entités (choses, événements, processus) généralement tenues pour distinctes à une seule et même réalité fondamentale, savoir des portions d'espace-temps (des *qualia* de place et de temps, pour Goodman). Pour cette raison au moins, le perdurantisme peut prétendre à une plus grande simplicité explicative que l'endurantisme, avantage méthodologique et ontologique qu'un système constructionnel doit faire sien.

(3) Enfin et surtout, le perdurantisme figure une solution élégante aux problèmes susmentionnés concernant l'identité et le changement dans le temps. Reprenons la question du changement qualitatif, consistant à demander comment un objet peut être dit demeurer identique à lui-même alors même qu'il instancie des propriétés différentes (voire contraires) à plusieurs moments de son existence. Le problème vient du fait que rien ne peut être dit différer de soi-même, en vertu du principe d'identité des indiscernables (ou « loi de Leibniz »), selon lequel deux entités sont identiques si et seulement si elles ont toutes et exactement les mêmes propriétés[314]. Sider résume bien la difficulté :

> Le défi est que la persistance dans le changement est inconsistante avec la loi de Leibniz [...] Considérons un cas ordinaire de changement. Supposons que je me fasse couper les cheveux. Il semblerait que la personne avant la coupe de cheveux –appelons-la Longhair– a des propriétés différentes de la personne après la coupe –Shorthair– : l'une a les cheveux longs et l'autre les cheveux courts. La loi de Leibniz semble alors impliquer que Longhair et Shorthair sont distincts, et donc que je ne survive pas à la coupe de cheveux, puisque la personne avant et celle après la coupe ne sont pas la même personne (2001, 5).

Un perdurantiste comme Goodman pourrait résoudre la présente difficulté comme suit. Pour reprendre l'exemple de Sider, Shorthair et Longhair ne désignent que deux groupes de *parties temporelles* d'une seule et unique entité temporellement étendue (Ted Sider) qui, elle, n'a ni les cheveux courts ni les cheveux longs. Selon le perdurantiste, les propriétés (d'avoir les cheveux courts, ou longs, ou tout ce qu'on voudra) sont en effet prédiquées des parties temporelles, et non pas de l'objet entier. De ce point de vue Shorthair et Longhair ne sont pas identiques, puisqu'ils ont en effet des propriétés différentes. Or le fait que certaines parties (temporelles) d'un objet instancient une propriété que les autres n'instancient pas n'est pas plus mystérieux que le fait de dire qu'un tisonnier peut être chaud à un endroit, et froid un autre, ou qu'une route puisse être ici dénivelée, tandis que plus loin elle sera plate. Puisqu'il est parfaitement acceptable pour différentes parties d'un objet d'avoir des propriétés différentes, défend le perdurantiste, la difficulté s'évanouit (voir Lewis 1986). S'il est vrai que Longhair ne survit pas après la coupe de cheveux, et s'il est vrai plus généralement que les parties temporelles (et donc les propriétés) sont toujours aussi *temporaires*, il n'en reste donc pas moins qu'il y a une entité persistante et identique à elle-même, qui est la somme méréologique de ses différentes étapes ou segments temporels. Cette entité quadridimensionnelle est le *sujet* du changement et permet de répondre au problème des intrinsèques temporaires.

[314] Soit formellement : $(\forall x, y)\ (\exists F)\ ((Fx \wedge \sim Fy) \rightarrow x \neq y)$

Le perdurantiste peut donc prétendre traiter du problème classique de l'identité qualitative dans le temps. Il en va de même pour les cas problématiques d'identité numérique. La littérature métaphysique abonde, comme on sait, d'une multiplicité de cas théoriques qui visent à tester la puissance de nos théories de l'identité. L'exemple le plus discuté, sans doute, est celui de la statue dont on demande si elle est identique au marbre dont elle est constituée. C'est un point sur lequel Goodman lui-même insiste, puisque ce genre de cas semble directement enfreindre son réquisit nominaliste, selon lequel, rappelons-le, il ne saurait y avoir de « distinction d'entité sans distinction de contenu ». L'objection évidente serait en effet justement de défendre que nous avons là deux objets *distincts* qui sont pourtant constituées exactement des *mêmes* matériaux. Goodman va proposer de résoudre la difficulté comme suit :

> Bien sûr, il arrive souvent que des figurines différentes soient constituées à l'aide d'un même morceau d'argile en des temps différents ; et bien sûr, il arrive souvent que les mêmes atomes se combinent en des produits différents et des temps différents. De la même manière, des pièces différentes sont pour ainsi dire souvent constituées du même immeuble en des lieux différents ; et les mêmes rues constituent parfois des intersections différentes en des lieux différents. Il est vrai que ces différentes pièces ou intersections sont constituées de parties (spatialement) différentes de l'immeuble ou des rues en questions ; mais de même, les différentes figures ou les différents produits sont constituées de parties (temporellement) différentes du morceau d'argile ou des atomes en questions. [...] Si nous devions faire abstraction de leur divisibilité au point de vue temporel, nous ne pourrions plus parler d'une manière très cohérente du même morceau d'argile ou des mêmes atomes, en des temps différents (WI 170, voir aussi SA 36)

Comme il est ici établi, l'idée de « parties temporelles » va servir à affronter le problème de l'identité numérique du marbre et de la statue. Si Goodman ne rentre pas dans les détails techniques de la solution, celle-ci consiste à dire que la statue et le bloc de marbre *coïncident partiellement* (c'est-à-dire, partagent certaines de leurs parties temporelles) en occupant une même région de l'espace-temps à certains moments de leur existence. Mais cette coïncidence partielle n'équivaut pas pourtant à une *identité* entre les deux objets, qui ne partagent pas *toutes* leurs parties temporelles. On peut en effet imaginer que le marbre a existé longtemps avant (et existera longtemps après) la statue, ou encore, qu'il ait pu (ou pourra) servir à former différentes statues au cours du temps. Puisque le marbre et la statue désignent, alors, deux sommes méréologiques de parties temporelles qui ne se recouvrent que partiellement, les deux objets sont donc ontologiquement distincts[315]. Le fait d'élire les temps à titre de parties constituantes des *concreta* permet donc clairement à Goodman de traiter ce genre de difficultés d'une manière simple et efficace. Pour en donner une dernière illustration :

> Lundi, Jones prend des briques et construit un château. Il le laisse en l'état pour quelque temps, puis décide de le détruire, laissant les briques en un amas. Plusieurs années plus tard il prend exactement les mêmes briques et modèle un statue de Leśniewski. Apparemment, le château et la statue ne sont pas identiques. Le château n'existe plus

[315] La statue et le bloc de marbre, pourrait-on dire, diffèrent aussi quant à d'autres propriétés (1) actuelles, (2) historiques, ou (3) modales (voir la discussion dans Sider & Conee, 2005, ch.7). Nous laissons ces questions de côté ici, qui excèdent le cadre de notre enquête.

> quand la statue vient à l'être. Mais ils sont pourtant constitués des même briques, et donc (plausiblement) des mêmes parties [...] Selon Goodman, le temps à laquelle une chose existe compte comme une partie non-physique de cette chose. Selon cette théorie étrange, la château et la statue diffèrent clairement dans leur constitution, puisque seul le château contient lundi à titre de partie (Rosen & Dorr, 2005, 5).

Comme l'ont vu Rosen & Dorr, Goodman recourt donc à une forme de perdurantisme afin de résoudre certains problèmes classiques concernant l'identité des objets matériels. L'adhésion à une forme de quadridimensionnalisme, toutefois, n'est sans poser un certain nombre de problèmes, que Goodman n'évoque guère mais que nous devons toutefois rapidement mentionner. Le perdurantisme, avant tout, conduit à, voire implique, une ontologie prolifique, qui n'a pas pour elle le sens commun (mais Goodman s'en soucierait au fond assez peu), et qui ne devrait donc pas être acceptée à la légère, si ses concurrents peuvent résoudre les mêmes difficultés. En outre, la notion de « partie temporelle » pourrait sembler fondamentalement obscure. Que sont ces entités ? Quelle en est la durée ? Comment sont-elles individuées ? Comment se combinent-elles ? Peut-on savoir s'il existe réellement de telles choses, et que ce ne soit pas qu'une manière de parler[316] ? Un problème plus précis est que l'analyse du perdurantiste semble circulaire : si p_1, p_2, p_3… p_n sont les parties temporelles de l'entité quadridimensionnelle P (c'est-à-dire, si P = p_1+p_2+p_3 … p_n), il semble que nous devrions déjà savoir *atemporellement* ce qu'est P comme tout méréologique afin de pouvoir en distinguer les parties, ce qui suppose à son tour que l'on devrait déjà savoir ce que c'est pour P que d'exister à des temps différents. Le concept de partie temporelle semble donc supposer ce qu'il vise à expliquer, savoir la persistance des objets dans le temps.

Une difficulté supplémentaire est que le perdurantiste pourrait sembler incapable d'expliquer le phénomène du changement de manière intuitivement satisfasante (Lowe, 2006 ; Mellor, 1981 ; Van Inwagen, 1990). Les propriétés intrinsèques temporaires, on l'a vu, ne sont pour le perdurantiste jamais attribuées à l'objet entier mais seulement à certains de ses *segments* temporels. Si la fleur est rouge à un temps et pas à d'autres, c'est que certaines de ses parties, mais pas toutes, possèdent ou instancient la propriété de rougeur. Mais si la fleur prise comme tout n'est ni rouge ni non-rouge, on ne peut dire qu'elle change d'un état à l'autre. De même puisque les parties temporelles de la fleur sont ontologiquement distinctes, non répétables, et qu'elles possèdent des propriétés fixes et déterminées, il semble qu'elles ne peuvent pas changer elles non plus. Dans notre exemple, on aurait par exemple quelque chose comme f_1 = rouge, f_2 = rouge … f_{499} = rouge ; f_{500} = marron. Mais alors, si ni le tout ni les parties consistantes d'un objet ne changent, alors il en semble pas pouvoir y avoir de changement du tout. Le perdurantiste, certes, pourrait répondre que le changement n'est rien d'autre, ou rien de plus, qu'une différence de

[316] Strawson demande ainsi : « quand devrons-nous dire que nous avons la même partie temporelle de chat [*cat-slice*] ? Dirons-nous que nous avons une partie différente quand ce qu'on appelle ordinairement l'*attitude* du chat aura changé ? Ou sa *position* ? Ou les deux ? Ou dirons-nous encore que les limites d'une partie temporelle de chat sont fournies par les limites temporelles d'une période continue d'observation des caractéristiques du chat ? Tout cela montre clairement que le concept de partie temporelle de chat n'est pas un concept objectif, mais bel et bien subjectif » (Strawson 1961, 208).

propriétés instanciées par des segments temporels successifs et adjacents[317]. Ce qui revient à dire qu'une chose change si et seulement si une de ses parties temporelles est différente de celles qui suivent ou précèdent. Mais reste à savoir si cette réponse est entièrement satisfaisante (McCall & Lowe , 2009, Oderberg 2004).

Enfin, l'avocat des parties temporelles prétend, comme on l'a vu, résoudre les difficultés liées à l'individuation dans le temps ou la composition matérielle. Puisqu'il admet qu'une seule et même entité peut composer plusieurs objets distincts à plusieurs temps (tel le marbre qui forme plusieurs statues), le perdurantiste affirme que certains objets peuvent partager certaines de leurs parties temporelles à certains moments, c'est-à-dire, *coïncider* partiellement. On pourrait alors avoir une même région d'espace-temps à un instant donné qui serait pourtant occupée par des entités ontologiquement distinctes, c'est-à-dire, des objets qui partagent certaines mais pas toutes de leurs parties temporelles. Le perdurantiste se voit donc engagé à admettre la possibilité de la co-location (deux choses ou plus peuvent se trouver à un même endroit à un même temps), qui est contre-intuitive et sujette à contentieux en métaphysique (Lowe, 2002).

Quoiqu'il en soit de ces difficultés, Goodman montre bien que considérer que les choses *contiennent* des temps, plutôt que de dire qu'elles sont *dans* le temps, est une stratégie intéressante pour le constructionnaliste. Nous avons maintenant pu spécifier l'ensemble de la théorie de l'identité et de la persistance de SQ et SA. Alors que ce qui fait l'unité phénoménale d'un *concretum* à un instant donné est une conjonction de *qualia* ; que ce qui fait l'identité d'une chose phénoménale ordinaire à un instant donné est qu'elle consiste en une somme méréologique de *concreta* ; ce qui fait finalement l'identité diachronique des objets persistants qu'ils sont composés d'une multiplicité de parties temporelles. Comme nous avons essayé de le montrer, Goodman recoupe par ces analyses plusieurs problématiques fondamentales de la métaphysique tradtionnelle et contemporaine. On peut même dire que sa théorie de la persistance anticipe beaucoup de ce qui sera au cœur de la métaphysique analytique, à partir des années 1970-1980. Si l'on se rappelle que SQ a été écrit dans les années 1930, et SA dans les années 1940, il y a donc bien de quoi penser que Goodman était, dans ses premiers travaux, un métaphysicien radicalement novateur.

2.3.6 Le passage du temps : la « théorie-B » de Goodman.

Dans la philosophie analytique contemporaine du temps, il est de coutume, depuis McTaggart (1908), de distinguer entre la « série-A » (*A-series*) et la « série B » (*B-series*). La distinction peut être expliquée comme suit. Prenons un événement donné, disons la Première Guerre Mondiale, que nous noterons désormais « E ». E peut être temporellement situé, ou décrit, de deux manières différentes. L'une consiste à recourir aux prédicats (monadiques), « ... est présent » « ... est passé », ou « ... est futur ». Ainsi pouvons-nous dire

[317] « Une partie de l'opposition [au perdurantisme] découle d'une mauvaise interprétation manifeste : l'idée que le temps s'arrête, que le changement est nié, que tout est figé éternellement dans une quatrième dimension. Il s'agit ici de doutes formés par des individus trop nerveux qui surestiment le pouvoir des mots. Le temps comme quatrième dimension reste le temps, et les différences selon cette dimension restent des changements ; elles ne sont que traitées plus simplement et plus efficacement qu'elles ne pourraient l'être par ailleurs » (Quine 1981, 10).

aujourd'hui que « E est passé », tandis que quelqu'un en 1916 pouvait affirmer : « E est présent ». Cette manière de parler et d'ordonner les événements dans le cours du temps est ce qui constitue la série-A. Elle consiste à attribuer aux choses et événements les propriétés d'appartenir au passé, au présent, ou au futur. L'autre manière possible de référer à E consiste de recourir aux relations (dyadiques) suivantes : « ... est antérieur à ... », « est simultané à ... » , « ... est postérieur à ... ». Ainsi disons-nous « E est antérieur à la Seconde Guerre Mondiale », « E est partiellement simultané avec d'autres événements, comme la bataille du chemin des Dames » , ou encore « E est postérieur à l'assassinat de l'Archiduc François-Ferdinand ». Dans ce cas, on obtient la série-B qui comme on voit ordonne les événements en termes de relations d'antériorité, de simultanéité, ou de postériorité,

Ce qui distingue fondamentalement ces deux modalités d'expression est que les positions temporelles attribuées par la série-A sont temporaires et perpétuellement changeantes, tandis que les positions de la série-B sont immuables et permanentes. La série-A suppose en effet qu'il existe un présent perpétuellement mouvant, qui est d'abord futur, devient présent, puis s'enfuit toujours plus vers le passé. La série-B, au contraire, ne dit rien de tel. Elle exhibe seulement des relations statiques qui valent en tout temps : il est et sera toujours vrai, par exemple, que E est postérieur à l'assassinat de François-Ferdinand, dès lors que celui-ci a eu lieu. L'affirmation d'une relation-B entre événements n'est donc pas sujette à variation selon la situation temporelle de l'énonciateur. Notons que cette distinction entre les séries A et B recoupe celle existant entre énoncés « tensés » (*tensed*) et énoncés « détensés » (*tenseless*). Les premiers (comme par exemple, « le chat est sur le paillasson ») peuvent être vrais à un temps mais faux à un autre, selon le lieu ou le moment de l'énonciation. Les énoncés détensés (« la guerre de 1914-1918 advient après l'assassinat de François Ferdinand »), quant à eux, sont toujours vrais, s'ils le sont.

Si cette distinction entre les séries A et B importe, c'est que McTaggart a pu y recourir afin de défendre une thèse métaphysique radicale, à savoir que le temps est fondamentalement irréel. Selon lui, la série-A implique en effet une régression à l'infini, voire une contradiction. Si peu (voire aucun) des philosophes du temps après McTaggart n'ont accepté cette thèse, presque tous en revanche ont admis et repris à leur compte la distinction conceptuelle entre la série A et la série B.

Cette opposition s'incarne en diverses parties de la métaphysique actuelle. Les « théoriciens-A » (*A-theorists*) défendent que le temps est adéquatement représenté par, et doit être ontologiquement être identifié à, la série A. Il y a bien, selon eux, des faits qui sont futurs, présents, et passés et des propriétés réelles comme « être passé », « être présent », ou « être futur ». L'idée défendue est ainsi que le temps est une sorte fondamentale de « flux », de sorte que les énoncés tensés refléteraient bel et bien un état de chose objectif, savoir le cours du temps. En général, le théoricien-A ajoutera que seul le présent existe réellement et que les choses *endurent* dans le temps en étant pleinement présentes à chaque moment de leur existe. A l'opposé, les « théoriciens-B » (*B-theorists*) défendent que la série-A est contradictoire et soutiennent que le temps consiste seulement en ce qui est exprimé par la série-B, savoir un système de relations fixes, éternellement déterminées. Leur rejet de la série-A entraîne que l'idée d'un « flux » ou d'un « passage » du temps n'est plus qu'une métaphore ou une illusion. Les temps grammaticaux qui apparaissent dans les énoncés tensés sont, de ce point de vue, de simples outils linguistiques, qui peuvent être logiquement paraphrasés et donc éliminés. En général, les théoriciens-B défendent enfin que tous les

temps sont également réels et soutiennent que les choses *perdurent* dans le temps, en vertu de posséder des parties temporelles.

Si nous mentionnons ces débats, très vifs dans la métaphysique contemporaine, c'est que nous voulons monter que Goodman était, sans l'ombre d'un doute, un théoricien-B (bien que ce ne soit pas là sa terminologie). Nous avons déjà vu que le philosophe américain adhère à une forme de perdurantisme, ce qui est certes un indice, mais pas une condition nécessaire ou suffisante, de l'adhésion à une telle position. Ce qui nous intéresse ici est le traitement que Goodman va consacrer au problème du « temps grammatical » (*tense*), question qu'il juge d'ailleurs « indépendante de tout système particulier » (SQ 559). De longs développements sont dédiés à cette question dans SQ (567-623), bien qu'ils soient, d'ailleurs sans explication, drastiquement réduits dans SA (311-331). Il nous semble que deux éléments permettent d'expliquer l'intérêt de Goodman envers cette question :

Tout d'abord, les énoncés « tensés » résistent au traitement logique ordinaire, puisque leur valeur de vérité est changeante et dépend du temps et du contexte d'énonciation. Tandis que la logique traditionnelle tient la vérité ou fausseté d'un énoncé comme fixée de manière permanente, une phrase comme « il pleut maintenant », par exemple, est vraie quand il pleut présentement mais fausse quand ce n'est pas le cas, et ne peut donc être traitée comme les autres énoncés de la logique. On dira, dans ce cas, que le temps grammatical est « effectif » (*effective*) plutôt que simplement « verbal » (SQ, 569), puisqu'il restreint les temps auxquels ce qui est asserté est vrai ou faux. Le but avoué de Goodman, en conséquence, sera de trouver une manière d'interpréter les énoncés tensés (où le temps est effectif) en termes d'énoncés détensés (où il ne l'est pas), *salva informatione* (SQ 569).

D'autre part, cet aspect propre aux énoncés tensés est souvent vu comme répondant à un aspect structurel de la réalité, savoir l'existence d'un devenir objectif des choses, ou d'un « flux du temps ». Les événements auraient les propriétés intrinsèques d'être futures, présentes, ou passées, et changeraient constamment dans la possession de ce genre de propriétés. Selon cette approche, les vérifacteurs des énoncés tensés seraient alors des faits eux mêmes tensés, c'est-à-dire, des faits qui adviennent à certains temps mais pas à d'autres. A l'évidence, ceux qui conçoivent les temps grammaticaux de la sorte sont inévitablement des théoriciens-A. Goodman va rejeter cette positon, dont il discerne l'origine dans un certain nombre de « confusions linguistiques » (SA 311).

Le problème du temps grammatical effectif, avons-nous dit, est pour Goodman la question suivante : que signifie pour un énoncé d'être « vrai à t » (où t désigne certains temps à l'exclusion de certains autres) ? Qu'est que la « vérité-à-un-temps » (*truth-at-a-time*) et comment devons-nous analyser logiquement cette expression ? La réponse proposée par Goodman est la suivante : « dire qu'un énoncé déclaratif au présent grammatical S est vrai à tel ou tel temps revient à dire que l'énoncé qui consiste de S, suivi des mots 'au temps', suivi par le nom ou la description du temps en question, est vrai » (SQ 571). Nous soulignerons désormais le verbe pour indiquer le temps effectif et le barrerons lorsque sa fonction sera purement grammaticale ou verbale. L'essence de la paraphrase proposée par Goodman est alors que, plutôt de dire que telle ou telle chose est vraie à un temps (mais pas un autre), nous dirons que quelque chose à un temps donné ~~est~~ vrai : « l'assertion qu'un énoncé est vrai à un temps doit être construite comme une manière maladroite de dire qu'un énoncé

plus complexe est vrai, et donc d'asserter ce dernier énoncé » (SQ 572).

Ceci étant dit, comment analyser les énoncés effectivement tensés, vrais à certains temps seulement, comme par exemple « le chat est sur le tapis » ? Selon Goodman, on peut le concevoir comme une conjonction implicite, qui équivaut à :

« Le chat ~~est~~ sur le tapis à un temps *et* ce temps est présent ».

De même, « le chat était sur le tapis » et « le chat sera sur le tapis » peuvent être analysés comme :

« Le chat ~~est~~ sur le tapis à un temps *et* ce temps est passé ».

« Le chat ~~est~~ sur le tapis à un temps *et* ce temps est futur ».

Comme on voit, seule la seconde clause de la forme analysée est effectivement tensée. Le problème, pour Goodman, peut donc se ramener à celui d'analyser le second membre de la conjonction dans ce genres d'énoncés, savoir celui qui affirme que le temps en question :

(1) est présent

(2) est futur

(3) est passé.

Si nous combinons ces « fonctions » basiques avec les trois temps grammaticaux fondamentaux (passé, présent, futur), neuf combinaisons sont alors possibles (SQ 585). Outre (1), (2), et (3), on peut avoir un énoncé affirmant « le chat ~~est~~ sur le tapis à un temps, et ce temps ...

(4) était présent »

(5) sera présent »

(6) était futur »

(7) sera futur »

(8) était passé »

(9) sera passé »

La première tâche sera alors de réduire toutes ces formes à (1), (2), ou (3). Cela ne s'avère pas trop difficile. (4) est à l'évidence équivalent à (3), par exemple, puisque quelque chose qui était présent est nécessairement passé. (5) équivaut de même à (3), puisque quelque chose qui sera présent est futur. On a donc, formellement :

(4') t était présent $\leftrightarrow$ ($\exists$s) s est passé ^ t = s

(5') t sera présent $\leftrightarrow$ ($\exists$s) s est futur ^ t = s

D'autres réductions s'avéreront légèrement plus complexes. Par exemple, dire que quelque chose était futur revient à dire qu'il y a un temps qui ~~est~~ antérieur à un autre temps :

(6') t était futur $\leftrightarrow$ ($\exists$s) s est passé ^ s ~~est~~ antérieur à t

Goodman montre que ce genre de paraphrase peut être proposé pour les formes restantes (7), (8), et (9). L'étape suivante va être de réduire (2) et (3) à (1). Ce n'est là encore guère difficile, puisque dire qu'un événement est futur (ou passé) revient à affirmer que le temps présent ~~est~~ antérieur (ou postérieur) à celui-ci. Autrement dit :

(2') t est futur ↔ (∃s) s est présent ^ s ~~est~~ antérieur à t

(3') t est passé ↔ (∃s) s est présent ^ t ~~est~~ antérieur à s

Il est donc maintenant possible de reformuler toutes les formes (2)-(9) en termes de (1). Pour ne prendre qu'un exemple, (8) plus haut peut être rendu par :

(8') t était passé ↔ (∃r, s) r est présent ^ s ~~est~~ antérieur à r ^ t ~~est~~ antérieur à s

La question originelle est maintenant largement simplifiée, puisque le seul problème qui demeure est celui de savoir comment analyser la clause tensée (« est présent ») dans chacune des formes conjonctives que la paraphrase a permis de mettre au jour. Si celle-ci peut-être analysée, dit donc Goodman, « tout le problème du temps grammatical effectif [*effective tense*] aura été résolu » (SQ 588). Comment alors traiter logiquement l'affirmation selon laquelle un temps est présent ?

Le problème, on l'a vu, est que la clause effectivement tensée « t est présent » diffère dans sa valeur de vérité selon le moment où elle est asserté, ce qui la rend impropre à toute analyse logique. La solution avancée par Goodman va être la suivante :

> Il s'agit, en effet, d'un énoncé différent à chaque fois qu'on l'utilise [...] Un énoncé qui est un énoncé différent chaque fois qu'il est énoncé n'est, à l'évidence, pas du tout un énoncé. Il est, plutôt, une forme générale possédée par plusieurs énoncés, dont chacun a une valeur de vérité définie qui lui est propre (SQ, 595, voir aussi SA 315)

Ce que Goodman convoque ici, en référant à C.S. Peirce, est la distinction fameuse entre les *types* et les *tokens.* Une inscription particulière (c'est-à-dire une marque physique concrète) de la phrase française « le roi est mort hier », ou un une énonciation particulière de cette phrase, comptera comme un *token*, ou une instance spatiotemporellement localisée, d'un *type* général et abstrait, qui est la proposition énonçant que le roi est mort hier. Cette proposition, elle, n'est située, écrite, ou prononcée nulle part. Cette distinction permet de penser que deux *tokens*, même lorsqu'ils sont du même *type* (c'est-à-dire, possèdent la même forme auditive ou visuelle) compteront comme deux énoncés différents, qui pourront (éventuellement) changer dans leur valeur de vérité. En raison de ses inclinations nominalistes, Goodman défend qu'il faut abandonner la notion platoniste de type (SA 361). Le langage, selon lui, n'est constitué que d'inscriptions ou énonciations particulières, spatiotemporellement localisées : « le discours réel n'est constitué que de *tokens* qui diffèrent et se ressemblent de diverses et notables manières [...] l'application d'un prédicat commun à un ou plusieurs *tokens* n'implique pas qu'il y ait un universel que ce prédicat désignerait » (SA 317-8). Afin d'insister sur le fait que les expressions linguistiques sont donc toujours des *événements*, le philosophe américain parlera « d'événement-mot » ou « d'événement-énoncé ». Toutes les inscriptions ou énonciations

particulières, en d'autres termes, devront être traitées *contextuellement*, comme le seraient des termes indexicaux (comme « je », « ici », « maintenant »), c'est-à-dire des expressions dont la référence dépend du contexte (lieu, temps, etc.) d'énonciation.

A partir de cette analyse, Goodman va pouvoir défendre une position apparentée à ce que l'on appelle une approche *token-reflexive* du temps grammatical (Broad 1921 ; Reichenbach 1947 ; Smart 1963)[318]. Cette approche tire son nom du fait que les indexicaux peuvent être définis comme des occurrences *sui*-référentielles de l'expression « ce *token* ». Le pronom indexical « je », par exemple, équivaut à « la personne qui énonce ce *token* » ; de même que l'adverbe « maintenant » peut être analysé comme signifiant « le temps auquel ce *token* est prononcé » (Reichenbach, 1947, 284). Cette idée, selon Goodman, va permettre de produire une analyse logique du langage tensé. La difficulté peut déjà être formulée plus rigoureusement : « le problème des énoncés tensés advient précisément parce que des instances d'une même forme [linguistique] sont employés comme des énoncés différents et souvent non équivalents. Notre tâche est de traduire ceux-ci en termes d'énoncés logiques » (SQ 599). Une telle « traduction » sera rendue possible, assure Goodman, en *nommant* les instances particulières d'expressions indexicales qui interviennent dans les énoncé tensés. Par exemple, appelons *U* l'énonciation particulière de

« Ceci est le temps *t* ».

De la sorte, *U* sera le nom de cette instance particulière de « ceci est le temps *t* » qui contient l'énonciation *U* de « ceci ». Contrairement à l'énoncé-événement « ceci est le temps t », qui est daté et non répétable, le nom propre (U) de cet énoncé-événement est lui, non daté et répétable. Il peut ainsi recevoir un traitement logique adéquat (SQ 605). Nous avons donc désormais, dit Goodman, un moyen à disposition pour traiter les énoncés tensés problématiques. Une instance I de

« Ceci est le temps t »

pourra être analysée comme signifiant :

« Le temps de l'énonciation I de « ceci » ~~est~~ le temps *t* »

Puisque « présent », « passé », et « futur » sont également des termes indexicaux, on pourra alors analyser une instance D de

(1) Le temps t est présent

comme

(1'') Le temps t ~~est~~ identique avec le temps de l'énonciation D de « présent ».

De même, une instance P de

[318] « Une expression *token-relflexive e*st une expression-type dont le sens conventionnel enveloppe une référence à l'occurrence qui l'incarne » (Récanati 1979, 17).

(2) Le temps t est passé

pourra être paraphrasée comme :

(2'') (∃s) s ~~est~~ le temps de l'énonciation P de « passé » ^ t ~~est~~ antérieur à s

Enfin, on pourra analyser une instance E de

(3) Le temps t est futur

en :

(3'') (∃x) x ~~est~~ le temps de l'énonciation E de "futur" ^ x ~~est~~ antérieur à t"

Goodman prétend qu'il a ici esquissé, à l'aide d'une conception *token-reflexive* ou « inscriptionnaliste » du langage, une méthode générale permettant de traduire tous les énoncés tensés en énoncés détensés. Le principe fondamental, pour le dire en ses termes, est que

> Tout énoncé tensé peut être traduit en un énoncé tensé conjonctif, construit de la sorte : dans la formule qui est la réduction finale de l'expression de laquelle l'énoncé tensé est une instance, remplacez les mots « est présent » par les mots « ~~est~~ identique avec le temps de » suivi du nom de l'événement-énoncé contenu dans l'énoncé tensé originel (SQ 610).

Bien que les choses deviennent plus compliquées lorsque deux indexicaux ou plus interviennent dans un même énoncé, la méthode vaut toujours (SQ, 611, sq). Il y aurait plus à dire sur le détail technique de la proposition de Goodman, mais nous avons exposé son aspect essentiel : un énoncé particulier qui affirme que quelque chose est présent revient à dire que cet énoncé ~~est~~ simultané avec le temps de son énonciation. De même, dire qu'un événement est passé (ou futur) est juste une manière de dire que cet événement ~~est~~ antérieur (ou postérieur) à la mention que j'en fais présentement.

Cette analyse, c'est ce qui importe pour nous, n'est pas sans conséquences métaphysiques évidentes. Comme nous l'avons dit, les théoriciens-A interprètent généralement les temps grammaticaux comme le miroir d'un aspect fondamental de la réalité, savoir que les choses et événements persistent dans un présent perpétuellement mouvant. Une telle idée, à l'évidence, est inacceptable pour Goodman (et pour les théoriciens-B) qui, on vient de la voir, défend que les temps grammaticaux sont éliminables sans perte de signification. Le philosophe américain ne pense pas que l'habitude psychologique de tenir le « moi » pour un « point fixe de référence autour duquel l'expérience se déroulerait » (SQ 628) ait une quelconque validité métaphysique. Deux considérations vont plus précisément être opposées par Goodman à la théorie-A.

Une première raison de croire au passage temporel est l'analogie qui est parfois faite entre l'espace et le temps. Comme on a vu, il y a en effet un parallélisme théorique entre la durée temporelle et l'extension spatiale, que Goodman reprend à son compte pour appuyer son perdurantisme. Mais les théoriciens-A voudraient ici pousser le parallèle, en défendant que les choses se meuvent dans le temps comme elles le font dans l'espace. Or Goodman rejette cette thèse pour la raison suivante :

> Il n'existe pas de changement phénoménal relatif dans la position temporelle comme il en existe dans la position spatiale [...] Supposons que nous disions qu'il y a un champ de *qualia* qui composent le « présent psychologique » et que les événements objectifs avancent vers, à travers, puis hors de champ (ou inversement, que ce champ avance sur les événements). Même ici, aucun événement ne change de position temporelle relativement à d'autres événements. Ce qui nous pousse à expliquer le mouvement phénoménal dans l'espace est que certaines entités changent de position dans le champ visuel relativement à d'autres entités. Mais dans le cas du temps, même si l'idée d'une entité qui aurait des *qualia* de temps différents à des temps différents était intelligible, il n'en resterait pas moins que les faisceaux de *concreta* qui constituent les entités phénoménales ordinaires, choses ou événements, devraient avoir la même position relativement les unes aux autres à tous temps » (SQ, 627).

L'argument de Goodman est le suivant : tandis que deux choses peuvent changer de position spatiale relativement l'une à l'autre, deux événements ne peuvent jamais se rapprocher ou s'éloigner dans le temps. Aucune idée de *mouvement* n'est en effet impliquée lorsqu'on considère la position *relative* des événements les uns aux autres. Le théoricien-A ne pourrait pas même dire que *tous* les événements ou instants changent constamment de position temporellement relativement à *tous* les autres événements ou instants, puisque cela reviendrait à dire que rien ne change. De même que Leibniz pouvait répondre aux défenseurs de l'espace absolu qu'un « 'mouvement de l'ensemble du monde selon une ligne droite' serait un changement qui ne change rien du tout » ; Goodman peut remarquer que « dire que tout est flux [...] revient à dire qu'il n'y a pas de flux » (SQ 629).

Il serait en outre absurde, dit Goodman, de penser que les *qualia* temporels (ou parties temporelles), qui *sont* des temps différents, seraient eux-mêmes à leur tour situés à des temps différents. Autrement dit, « un composé minimal qui changerait temporellement ne devrait pas simplement occuper deux temps, mais les occuper en des temps différents. Mais aucun temps n'est en un autre temps, et aucun concret ne contient plus d'un seul temps. Si un composé contient plusieurs temps, la question ne se pose donc pas de savoir s'il contient ces temps en des temps différents. Il n'y a pas de changement temporel, il n'y a que des grandeurs temporelles » (SA 327). Cette dernière remarque ne signifie pas, on l'a vu, que Goodman s'interdise de résoudre les problèmes liés au changement. Seulement, il le fait dans les termes d'un perdurantisme qui interdit que les parties temporelles elles-mêmes soient tenues pour changeantes. En somme, et contre la théorie-A, le discours sur le mouvement ne devrait donc pas être étendu au champ temporel qui, selon Goodman, s'avère finalement « plus statique que l'espace » (SA, 326).

La seule option qui reste ouverte, pour le théoricien-A, serait de défendre que les événements ont des caractéristiques intrinsèques et transitoires, savoir les propriétés monadiques d'être présents, passés, ou futurs. Le second moment critique du propos de Goodman va alors consister à montrer que, même si le discours ordinaire est rempli d'assertions qui semblent indiquer l'existence d'un passage temporel (SQ 592), nous pouvons *logiquement* éliminer de telles implications, et donc nous dispenser d'y discerner un engagement *ontologique* (encore une preuve, du reste, que pour Goodman la logique

n'est pas neutre). Prenons, par exemple, l'assertion particulière F de l'événement-énoncé suivant :

(10) Le mariage était futur, est présent, et sera passé.

Comme on a vu, Goodman pense cependant que l'on peut réduire cet énoncé en

(10') (∃x, y) Le mariage est présent ^ x ~~est~~ antérieur au mariage ^ le mariage ~~est~~ antérieur à y

Ce qu'on peut paraphraser plus avant comme

(10'') (∃x, y) le mariage ~~est~~ simultané à l'énonciation F de « présent » ^ x ~~est~~ antérieur au mariage ^ le mariage ~~est~~ antérieur à y

A l'analyse, notre assertion originale ne nous engage donc pas, après tout, à reconnaître l'irréductibilité de la série-A ou des propriétés-A, puisqu'elle implique simplement de dire qu'elle est elle-même (a) postérieure à un temps donné, (b) simultanée à un autre temps ultérieur et (c) antérieur à un temps encore plus ultérieur. Goodman pense que l'on peut étendre ce genre de paraphrase à tous ces énoncés qui semblent impliquer l'idée d'un changement temporel comme « pendant qu'elle dure, une chose devient toujours plus vieille » ou encore « le temps t est passé et s'enfuit toujours plus vers le passé » (SA 325sq). Les temps grammaticaux, ainsi, sont selon Goodman ultimement éliminables. En ce sens, les énoncés tensés peuvent être dits avoir des conditions de vérité *détensées*, au sens où elles ne consistent qu'en des relations-B entre des événements-énoncés et ce à quoi ils réfèrent. Tout cela dit, Goodman arrive donc à une défense paradigmatique d'une théorie-B :

> Les énoncés qui expriment le passage du temps ou le flux des événements peuvent être traduits en des énoncés qui décrivent des relations de précédence dans la série temporelle. La suggestion d'un flux ou d'un passage disparaît (SA 373).

Il est donc indubitable que Goodman est un théoricien-B, ce que son perdurantisme invitait déjà à penser. Plus précisément, Goodman accepte comme nous l'avons montré, une version *token-reflexive* de cette position. Cette approche comporte au moins deux avantages. En défendant ensemble, comme le disent Oaklander & Orilia (2015), un *atensionalisme sémantique* et un *atensionalisme ontologique*, cette position fait d'une pierre deux coups : le temps grammatical est éliminé à la fois du langage logique bien formé, et de toute théorie métaphysique adéquate du temps. D'autre part, nous avions vu que l'inquiétude première (pour un théoricien-B) pouvait être le concept de « vérité-à-un-temps ». Mais l'approche *token-reflexive* explique ce phénomène et refuse d'y voir un argument en faveur de la théorie-A. On peut parfaitement maintenir ensemble l'idée que la paraphrase logique d'un énoncé a une valeur de vérité fixe, ou « éternelle », avec l'idée que des *tokens* différents exprimeront des énoncés différents selon les temps auxquels ils sont prononcés, énoncés qui de ce fait pourront varier dans leur valeur de vérité. Mon affirmation présente de la phrase « il pleut maintenant » est (trivialement) non-identique à celle que d'autres ou que moi-même pourrons faire à d'autres moments. Il ne peut donc pas finalement y avoir de vérité-à-un-temps, puisque cela impliquerait d'identifier des énoncés qui sont pourtant des

tokens différents. Ainsi, note Goodman, « on peut dire d'un événement-énoncé que son existence est éphémère, mais que sa vérité est éternelle » (SQ, 623)

****

Nous pouvons désormais conclure. Chacune de nos thèses (Th_1- Th_4) a été défendue en détail dans ce chapitre. Nous avons vu que le constructionnalisme n'est pas un projet foncièrement antimétaphysique, mais figure plutôt une reformulation, en termes logiques et systématiques, d'un certain nombre de problèmes philosophiques traditionnels. Nous avons également pu montrer que Goodman n'adhère en rien, contrairement à ce qu'on a souvent pu écrire, à une position déflationniste à la Carnap. Bien au contraire, il reprend beaucoup de Quine, et notamment le principe fondamental d'engagement ontologique, qui permet de redonner leur pertinence aux questions relatives aux objets et genres d'objets que nous devons admettre dans notre inventaire de la réalité. Nous avons également pu vérifier que SQ et SA contiennent nombre de thèses métaphysiques positives sur les objets matériels, la réalité et les apparences, les propriétés, les universaux, les entités abstraites, l'identité et le changement, ou encore la réalité du temps. Au-delà du seul « nominalisme » dont la nature demeure ambiguë, Goodman défend un universalisme méréologique quant aux objets et aux propriétés (contre toute forme d'essentialisme), une forme de « théorie des faisceaux » (contre les théories du substrat), une doctrine des parties temporelles (contre l'endurantisme), et une théorie-B du temps qui réfute qu'il puisse exister un passage ou flux temporel. Toutes ces positions rapprochent incontestablement Goodman de la métaphysique analytique contemporaine et en font même, sans doute, un précurseur. Il y a donc bien un réel enjeu à lire SQ et SA comme des ouvrages de métaphysique. A oublier ce point, beaucoup de ce qu'écrit Goodman resterait parfaitement incompréhensible.

Il est vrai, toutefois, que le constructionnalisme s'oppose à la métaphysique traditionnelle, dès lors qu'elle se veut une spéculation sur la seule et vraie réalité qui se tiendrait « au-delà » des apparences. Mais nous avons tenté de montrer que cette méfiance envers le fondationnalisme n'implique pas, et d'ailleurs Goodman ne le prétend jamais, d'éliminer les problèmes qui sont ceux de la métaphysique. Tout au plus s'agit-il d'abandonner l'idée d'une réalité « aborigène » et infra-conceptuelle que nous pourrions chercher à refléter. Ainsi, le « relativisme » goodmanien, lorsqu'il est bien compris, reste consistant avec la tâche qui incombe à l'ontologie. Il ne consiste pas à soutenir, en effet, que tout se vaut, mais à défendre que les questions quant à l'existence ou l'inexistence de certaines entités sont toujours *relatives* à un système, à une théorie ou un schème conceptuel, cadres hors desquels la pensée ne saurait exister. L'entreprise constructionnelle n'éradique donc pas l'ontologie, mais plutôt sa tendance trompeuse à deviser, du point de vue de Dieu, de ce qui doit être tenu pour l'ameublement ultime du monde.

Si la conception Goodman-Quine de l'ontologie la rend certes, plurielle, relative, et faillible, elle ne s'identifie en aucun cas aux positions philosophiques qui consistent à en nier purement et simplement la possibilité. Pour le dire autrement : relativiser l'ontologie, comme le fait Goodman avec Quine, ce n'est en rien l'anéantir, ou dire que tout se vaut. C'est plutôt abandonner le mythe d'une « correspondance » à la réalité et affirmer que notre inventaire de l'être, tout comme nos meilleures théories scientifiques, ont la nature de *posits* qui peuvent toujours s'avérer amendables. Cette position, on l'a évoqué, est assurément sujette à débat, et elle n'est certainement pas la seule en lice dans la métaphysique

contemporaine. Mais ce n'est pas notre question, ici, que de défendre d'un point de vue métaphilosophique (ou métamétaphysique) que la « relativité de l'ontologie » telle que la conçoit Quine est ultimement convaincante. Tout ce qui importe est que Goodman souscrit à ce type de vue, et que rappeler ce point permet de faire lumière tant sur les premiers écrits de Goodman que de mettre à jour l'importance de son œuvre pour la métaphysique analytique plus tardive.

Goodman propose donc bien une systématisation des apparences ou encore une ontologie du monde sensible, c'est-à-dire « un inventaire de ce qui existe [...] inadéquat à moins qu'il rende compte de ce qui nous est (phénoménologiquement) présenté » (Bergmann, 1964, 127). Le système construtionnel, s'il ne se prétend pas portrait fidèle du « donné », se présente donc pourtant comme une alternative cohérente et rigoureuse à notre conception ordinaire de la réalité. Il figure, en d'autres termes, « une révolution conceptuelle traduite dans un système logique » (Gosselin, 1990, 107).

Chapitre 3- La métaphysique de *Faits, Fictions et Prédictions*.

> « Si tous les arrangements sont également bons, alors le monde est une collection amorphe d'objets » (Sider, in Chalmers, Manley & Wasserman, 2009, 398).

Présentation du chapitre.

Ce nouveau chapitre sera consacré au célèbre ouvrage de Goodman, *Faits*, *Fictions et Prédictions* (désormais FFP), publié pour la première fois en 1954 et réédité à trois reprises (1955, 1973, 1983[319]). Quelques clarifications initiales sur la genèse de ce travail sont avant tout de mise.

Autour du milieu des années 1940, c'est-à-dire, quelques années seulement avant l'achèvement de SA, Goodman en vint à s'intéresser à des questions débordant le strict cadre du constructionnalisme. Comme il le relate (FFP 17), il entreprit lors de l'été 1944 la rédaction d'un manuscrit intitulé « Two Essays on Not-Being », qui se voulait, d'une part, une analyse logique des énoncés « conditionnels contrefactuels » (c'est-à-dire du type : « si *x* était plongé dans l'eau, alors *x* se dissoudrait ») ; de l'autre, une investigation des concepts de « disposition » et de « possibilité ». L'intérêt de Goodman envers ces questions (qui ont toutes ont ceci de commun que d'être des notions fondamentalement modales, on y reviendra) s'explique largement du fait qu'il était alors controversé que de savoir comment traiter *logiquement* ces notions, au moins depuis les analyses carnapiennes de *Testability and Meaning* en 1936. Le manuscrit goodmanien de 1944, qui fût au demeurant considéré par son auteur comme un « échec » (le texte devenant, suivant son expression mémorable, « un exemple plutôt qu'une explication du non-être »), servit de base pour une conférence donnée en mai 1946 au cercle philosophique de New-York, intitulée « Dans de beaux draps », laquelle fut publié en 1947 sous le titre « Le problème des conditionnels contrefactuels ». La première partie de FFP est constituée de ce dernier texte.

Autour de la même période, Goodman s'intéressa aux débats relatifs à ce qu'on appelle le problème de la « confirmation » empirique ou inductive. Cette question, dans les années 1930-1940, mobilisa les principaux représentants du positivisme logique (Carnap, Hempel, Feigl, Oppenheim), suite à l'abandon du « vérificationnisme » strict originellement professé par le Cercle de Vienne. Le propre d'une hypothèse scientifique, semble-t-il, est de pouvoir être testée ou vérifiée empiriquement, de sorte que certains faits ou certaines observations seront dit soutenir, ou à l'inverse violer, cette hypothèse. Comment alors spécifier rigoureusement la relation existant entre un ensemble de données empiriques *E* et une

[319] Nous utiliserons la traduction française du texte de la quatrième édition : *Faits, Fictions et Prédictions*, trad. M. Abran, et alii, Paris, Minuit, 1984. La pagination ici indiquée sera celle de l'édition française.

hypothèse générale *H* (de la forme « tous les *F* sont *G* »), de telle sorte que l'on peut dire que *E confirme* (ou *infirme*) *H* ? Telle est l'essence du problème de la confirmation, qui est assurément central pour toute philosophie des sciences et toute théorie sérieuse de l'induction. L'un des traitements les plus significatifs de ce problème avait été celui de C. Hempel (1943, 1945), qui proposait de construire une théorie purement syntaxique de la confirmation. En 1946, Goodman écrivit un court article « A Query on Confirmation », qui formula plusieurs critiques à l'encontre de la proposition de Hempel[320]. Malgré le sérieux de ces objections, cet article fut relativement négligé après sa parution[321]. Goodman eut toutefois l'occasion de revenir sur ces analyses lorsqu'il fût invité, après avoir achevé SA, à prononcer une série de conférences pour les *Sherman Lectures* à l'Université de Londres en 1953. Ces conférences, qui rattachent le problème de la confirmation aux questions de l'article de 1947 précédemment mentionné, deviendront la seconde partie de FFP.

L'ouvrage de 1954 se présente ainsi comme le résultat de divers travaux qui ont occupé Goodman depuis le milieu des années 1940 et qui se trouvent à la jonction de la logique et de la philosophie des sciences. Deux écueils, nous semble-t-il, doivent cependant être évités afin de bien comprendre ce texte. (1) Tout d'abord, puisque ni SQ ni SA ne traitaient de la confirmation, de la validité inductive, des modalités, ou encore des lois scientifiques[322], on a parfois pu tenir FFP comme une sorte de « tournant » dans la pensée de Goodman, qui serait mystérieusement devenu philosophe des sciences pour un temps. Nous essaierons de montrer que cette impression est somme toute inexacte et que, au contraire, l'on gagne à lire l'ouvrage de 1954 dans la pleine continuité du projet constructionnaliste, ce qui est très rarement été fait (ne serait-ce du fait que SQ et SA ont été, on l'a dit, relativement oubliés). (2) A l'inverse, la tentation a parfois été forte de systématiquement lire FFP d'après le supposé « relativisme » défendu ultérieurement par Goodman dans MFM (1978). Ce type de lecture se focalise sur la célèbre « nouvelle énigme de l'induction », qui est présentée par Goodman dans la deuxième partie de FFP et que nous étudierons en détail. Il est clair que ce dernier paradoxe est incontestablement le point d'orgue de l'ouvrage, et a été, plus largement, l'une des questions philosophiques les plus débattues au XXème siècle (voir Stalker 1994). Nous essaierons toutefois de montrer qu'une lecture « relativiste » de cet argument, et plus largement de FFP, n'est pas entièrement convaincante.

Au fond, ce sont deux tentations contraires dont nous voudrions nous affranchir, l'une consistant à lire l'ouvrage de 1954 comme un travail circonscrit à la philosophie des sciences et sans rapport aux écrits antérieurs de Goodman ; l'autre y discernant, à l'aune des travaux ultérieurs de Goodman, un propos sceptique voire relativiste. Pour le dire

[320] De manière anecdotique, on peut faire remarquer que Goodman était familier du problème de la confirmation dès les années 1930, puisque c'est lui qui conduisit Carnap et Quine à la conférence de l'APA de Baltimore en 1936, qui traitait de ce sujet. Voir la lettre de Quine à Carnap du 26, novembre 1935 (in Creath, 1990, 193).

[321] Voir Cohnitz & Rossberg, (2006, 40sq).

[322] A la toute fin de SA (dont la troisième édition est postérieure à la parution de FFP), Goodman écrit toutefois que: « le problème [de « rendre compte du monde physique sur une base phénoménaliste »] [...] est intimement lié au problème de la distinction entre les lois et non-lois, à celui de l'interprétation des conditionnels contrefactuels, et de la codification des principes de confirmation » (SA 331).

positivement, nous voulons ici encore faire l'hypothèse que tenir Goodman pour un métaphysicien, ou du moins interroger son propos à l'aune de la métaphysique, permet d'éclairer certains aspects de son analyse tout comme sa réception par la philosophie ultérieure. Nous défendrons plus précisément les thèses suivantes :

> Th(1) : Goodman propose dans FFP une critique radicale de tout essentialisme ou « Réalisme » métaphysique.
>
> Th(2) : FFP contient pourtant des thèses métaphysiques positives sur les modalités, les propriétés, les genres et les espèces, les catégories, la relation du langage à la réalité.
>
> Th(3) : FFP peut (et gagne à) se lire dans le prolongement de la métaphysique de SQ et de SA. Plus précisément, on peut y retrouver les composants fondamentaux que sont le nominalisme, l'universalisme, le perdurantisme et la défense de la relativité de l'ontologie.

La thèse Th(1) n'a rien de contentieux et est de fait unanimement défendue par la critique, pour les raisons que nous verrons. Ce n'est pas le cas, toutefois, de Th(2) et de Th(3). En raison du consensus qui entoure Th(1), bien peu de commentateurs ont pu mettre en avant le rapport de FFP à la métaphysique traditionnelle ou contemporaine, et donc prendre la mesure de Th(2). Quant à Th(3), cette affirmation est évidemment dépendante des thèses, pour la plupart inédites, que nous avons défendues dans le chapitre précédent. Notons que ces affirmations, dès lors qu'on les soutient de manière conjointe, suscitent une difficulté fort semblable à la tension souvent mise en lumière dans notre travail. Goodman, en effet, semble tout à la fois attaquer et reconduire la métaphysique. Autrement dit, et comme dans SQ ou SA, l'ambiguïté de FFP nous semble provenir du fait que Goodman conjugue une posture « antifondationnaliste » à des thèses et des problématiques qui, à l'examen, sont de nature métaphysique. C'est là encore cette tension, omniprésente dans la pensée de Goodman, qu'il nous faudra discuter.

Il est vrai que, selon la lecture la plus convenue, l'énigme de l'induction se construit *contre* la métaphysique traditionnelle (essentialiste et Réaliste) et que, toujours suivant cette lecture, la métaphysique n'a pu renaître de ses cendres en la philosophie analytique qu'en *répondant* à ce paradoxe, comme ce sera le cas par exemple chez D. Lewis, S. Kripke, D.M. Armstrong, et d'autres. Nous ne voulons pas prétendre que cette lecture est fondamentalement inexacte, mais montrer qu'elle ne permet pas de comprendre tous les enjeux du propos de Goodman. Si l'on restreint *a priori* la métaphysique à une forme d'essentialisme ou de réalisme métaphysique, la nouvelle énigme devient alors en effet, trivialement, un argument antimétaphysique. Mais s'il existe, comme on a pu le défendre dans les chapitres précédents, un sens à parler de métaphysique et d'ontologie dans le cadre d'un discours antifondationnaliste (et donc hors les murs du Réalisme), alors la nouvelle énigme, et par extension FFP, peuvent et doivent se lire autrement. Nous entendons montrer que la métaphysique constructionnaliste mise en lumière dans SQ et de SA fournit précisément le moyen de comprendre le propos de Goodman à nouveaux frais.

3.1- Le possible et l'actuel.

FFP est resté un texte fameux en raison de la nouvelle « énigme de l'induction ». Bien que cette dernière, comme on le verra, occupe incontestablement un rôle central dans FFP, il y a pourtant une forme de maladresse à occulter le contexte plus large de l'ouvrage, puisque Goodman ne consacre pas toute son analyse à ce paradoxe. La première partie de FFP, qui, nous l'avons dit, reprend le projet formé dans les années 1944-1947, s'attache à examiner certaines difficultés techniques liées aux conditionnels contrefactuels et au problème des « lois » scientifiques. Tout le début de la seconde section de l'ouvrage (le « projet 1953 »), avant même la formulation de la nouvelle énigme, est également consacré à la question des conditionnels contrefactuels, qui se mue ensuite en une investigation sur les « problèmes étroitement liés » des dispositions et de la nature du possible.

On se tromperait en pensant que ces développements sont annexes ou inessentiels. Goodman remarque en effet que « si nous écartons tous les problèmes de disposition, de possibilité, de loi scientifique, de confirmation ainsi que d'autres problèmes semblables, nous abandonnons à toutes fins utiles la philosophie des sciences » (FFP 18). Nous entendons donc ici, avant que d'examiner la nouvelle énigme de l'induction, présenter l'essentiel de ces analyses souvent occultées de l'ouvrage de 1954. Cela nous permettra non seulement d'éclairer le contexte plus large du « paradoxe de Goodman », mais également de voir en quel sens une métaphysique se déploie déjà ici, dans la continuité du propos de SQ et de SA.

3.1.1- Les conditionnels contrefactuels

Le problème initial auquel s'attache toute la première partie de FFP, ainsi que le début de la seconde, est celui de l'interprétation des énoncés « conditionnels contrefactuels » (parfois appelés « irréels » ou « subjonctifs »). On désigne par là un type particulier d'énoncés, hypothétiques dans leur structure et contraires aux faits par leur contenu. Compteront par exemple comme conditionnels contrefactuels les énoncés suivants :

(1) « Si l'allumette avait été grattée, elle se serait enflammée »,

(2) « Si nous étions partis plus tôt, nous n'aurions pas manqué le train »

(3) « Si j'avais choisi une autre carrière, je ne serais pas là où je suis »

Ce type d'affirmations est indubitablement familier et il convient donc de pouvoir en fournir un traitement adéquat. La difficulté immédiate est assez intuitive : ces énoncés affirment, à partir de quelque chose qui n'est *pas* arrivé ou qui n'a *pas* été le cas (puisque leur antécédent est faux), ce qui s'en serait certainement ou supposément suivi[323]. Mais comment déterminer ou prédire, à partir d'un tel « non-lieu », ce qui aurait alors eu lieu ? Comment savoir que nous ne nous trompons pas en formulant des tels énoncés, puisque nous ne pouvons tout simplement pas les *vérifier* ? Les conditionnels contrefactuels, on le voit, ressemblent à la fois aux énoncés fictionnels, qui réfèrent par un acte imaginatif à ce qui n'est *pas* arrivé, ou encore à certains énoncés modaux, qui réfèrent à ce qui *aurait pu* (ou non) advenir. Ils ont toujours, en outre, l'apparence d'une prédiction, marquée par

[323] C'est ce qui les distingue des conditionnels matériels, de la forme : « s'il pleut, alors je prends mon parapluie ».

l'affirmation d'un lien ou d'une relation causale entre l'antécédent de l'énoncé et son conséquent

Il pourrait être tentant, certes, de demander quel est au fond l'intérêt de ces énoncés qui traitent de ce qui n'existe pas ou de ce qui n'est pas le cas. La réponse consiste à faire remarquer que le raisonnement contrefactuel est psychologiquement omniprésent et naturel : chacun paraît posséder ce que Musil appelait un « sens du possible », une propension à examiner ce qui aurait pu advenir, eussent les choses été différentes. Nous semblons tous avoir une disposition à juger de ce qui aurait pu (ou pourrait) se passer selon tel ou tel scénario contrefactuel, capacité que nous créditons généralement de « valide et d'instructive, même si les événements en question pourraient bien ne jamais devenir actuels » (Chisholm, 1946, 19). Les énoncés conditionnels contrefactuels ont donc une prétention à être pourvus d'une certaine valeur cognitive (comme le sont plus largement les « expériences de pensée »), ce qui explique leur occurrence somme toute fréquente dans divers domaines théoriques (histoire, psychologie, économie, philosophie, biologie, etc.). Le raisonnement contrefactuel s'avère en outre indispensable à l'explication de certains types d'actions ou de comportements : si j'essaie de ne pas mettre la main dans le four, c'est que je crois que l'énoncé conditionnel « si je mettais la main dans le four, je me brûlerais » est vrai ; et si je n'ai pas mis la main dans le four, c'est que je tiens pour vrai l'énoncé contrefactuel affirmant que « si j'avais mis la main dans le four, je me serais brûlé ».

Outre ces considérations psychologiques, ce qui importe pour Goodman est que les conditionnels contrefactuels jouent un rôle fondamental pour les sciences. En effet, « une bonne partie de la science requiert une capacité à considérer les conséquences d'hypothèses contrefactuelles » (Chisholm, 1946). Si nous voulons tester une hypothèse scientifique (ou bien en manifester la fausseté ou l'absurdité), nous considérons généralement ce qu'il en serait, ou ce qui arriverait, si cette hypothèse *était* vraie (ou fausse). Une grande partie du travail scientifique implique donc de formuler, ou d'évaluer, différents cas contrefactuels. Il est ensuite facile de voir que cette notion est intrinsèquement liée à d'autres concepts scientifiques fondamentaux. On peut déjà le mesurer en faisant remarquer que la causalité se définit intuitivement en termes de contrefactuels : un effet peut se comprendre comme *ce qui n'aurait pas eu lieu*, si sa cause avait échouée à exister[324]. De même, les termes dispositionnels (comme « flexible », « soluble », « inflammable », etc.), qui peuplent le vocabulaire des sciences, peuvent être analysés en termes des contrefactuels : une chose soluble, par exemple, est une chose telle que *si elle était placée dans l'eau*, elle se dissoudrait.

Les sciences, dès lors qu'elles entendent mettre au jour les « lois » générales qui gouvernent les phénomènes, semblent en outre inévitablement devoir admettre la vérité de certains énoncés contrefactuels. Une loi scientifique, par exemple (si c'en est une) celle énonçant que l'eau gèle à 0°C, ne porte évidemment pas sur les seuls cas que nous avons pu empiriquement observer, mais prétend valoir également pour tous les cas non observés, qu'il s'agisse des cas futurs ou tout simplement de cas contrefactuels. Selon la loi en

[324] C'est déjà une idée que l'on trouve chez Hume : « nous pouvons définir une cause comme un objet suivi d'un autre et tel que tous les objets semblables au premier sont suivis d'objets semblables au second. Ou, en d'autres termes, tel que, *si le premier objet n'avait pas existé, le second n'aurait jamais existé* (*Enquête sur l'entendement humain,* VII, 2, nous soulignons). Depuis les travaux de D. Lewis, qui a proposé de se ressaisir de ce problème en termes d'une sémantique des mondes possibles (1973), de nombreux travaux ont été consacrées à expliciter le lien entre causalité et raisonnement contrefactuel.

question, nous avons toutes les raisons en effet d'affirmer que « si ce verre d'eau était placé à une température inférieure ou égale à 0°C, alors il gèlerait ». De ce point de vue, il existe également un lien entre l'induction et les énoncés conditionnels contrefactuels : tous deux opèrent des prédictions sur la base de certaines attentes ou croyances, qui se fondent sur l'expérience passée. Comme le note Simon Blackburn, « l'homme qui s'attend raisonnablement à ce que le soleil se lève à sept heures le matin est l'homme qui peut raisonnablement affirmer, quand il s'éveille dans le noir, que s'il était plus tard que sept heures, le soleil se serait levé [...] Une justification de l'attente inductive est donc une justification de la croyance dans les conditionnels subjonctifs » (2009, 152).

Ces diverses remarques suffiront sans doute à expliquer pourquoi Goodman peut avancer que « si nous n'arrivons pas à façonner les outils qui nous permettront d'interpréter les conditionnels contrefactuels, nous ne pouvons d'aucune façon prétendre à une quelconque philosophie des sciences » (FFP 29). Ce qui ne pouvait sembler au premier abord qu'un « exercice grammatical tatillon » (*ibid*.) s'avère ainsi un problème théoriquement central, dont la solution permettrait d'éclairer maintes autres questions de la philosophie des sciences.

Il faut dire ensuite, et ce point est généralement occulté, que Goodman concevait ses propres analyses sur les contrefactuels dans le prolongement de certaines problématiques soulevées par son professeur C.I. Lewis, envers lequel il reconnaît dans une note sa « dette », trop évidente pour être signalée à chaque endroit du texte (FFP 29, voir aussi PP, 362). Lewis défendait, contre un certain empirisme naïf dont il discernait la marque jusque dans le positivisme logique, que la connaissance de la réalité excède toujours l'expérience phénoménale momentanée (en première personne), dans la mesure où elle implique nécessairement de prendre en compte l'expérience ultérieure, c'est-à-dire plus largement, un ensemble d'expériences *possibles*. En ses termes : « la conception selon laquelle 'la connaissance empirique est confinée à ce que nous observons actuellement' est fausse. Connaître (empiriquement), c'est être capable d'anticiper correctement une expérience possible ultérieure » (1934, 136). Pour Lewis, la connaissance comporte ainsi toujours une dimension *relationnelle* (elle lie nécessairement certaines expériences entre elles[325]), *prédictive* ou *normative* (elle s'avance quand à ce qui sera ou devrait être le cas[326]) et *modale* (elle s'engage toujours quant à la possibilité de certains états de chose présentement non réalisés[327]). Pour cette raison, la connaissance de la réalité objective (c'est-à-dire, de ce qui transcende le vécu immédiat), ainsi que la capacité à agir, impliquerait la prise en compte d'états de choses non-actuels : « la croyance en une réalité objective n'a de force qu'à la mesure de la croyance corrélative selon laquelle certaines hypothèses, bien que présentement fausses, ont certaines conséquences (qui *seraient* vérifiées si certains tests

[325] « Ce qui constitue l'existence d'une propriété objective et l'applicabilité d'un concept –même de la sorte la plus simple– n'est pas un unique *quale*, mais une relation ordonnée de différents *qualia*, qui est relative à différentes conditions ou comportements » (Lewis, 1929,131).

[326] « La prédication d'une propriété sur la base de l'expérience présentée momentanément est en sa nature une hypothèse, qui prédit quelque chose de spécifiable dans l'expérience future, et que cette expérience future peut corroborer ou falsifier » (*ibid.*).

[327] « Les énoncés catégoriques au sujet de ce qui est le cas dans la réalité sont constitués d'énoncés hypothétiques exprimant nos manières possibles d'agir et leurs conséquences présumées » (1946, 21).

étaient conduits) *et pas d'autres* » (1946, 215). A plusieurs endroits, Lewis avait donc pu insister sur l'importance pragmatique, épistémologique, et même métaphysique, des énoncés conditionnels. Par exemple :

> Tout le contenu de notre connaissance de la réalité consiste en la vérité de telles propositions de la forme « si ... alors », dans lesquelles l'hypothèse est quelque chose dont nous concevons qu'elle pourrait être rendue vraie par notre agir ; et dans lesquelles le conséquent présente un contenu d'expérience qui, bien que présentement non-actuel et peut-être non-actuel à tout temps futur, est une expérience possible connectée avec le présent. Pour l'être agissant, de telles propositions peuvent être douées de signification et être vraies même lorsque l'hypothèse est fausse. Attribuer, à ce qui est donné, une connexion à un contenu possible d'expérience ultérieure est l'interprétation conceptuelle de la présentation [phénoménale] et notre connaissance de l'objet » (1929, 142-143)

> C'est seulement pour un être agissant que quelque chose d'autre que l'actualité ou le donné peut être *possible* ; que quelque chose peut être *vérifiable* sans être actuellement vérifié ; et que quelque chose peut être tenu pour réel sans être senti ou en débordant le contenu de la sensation elle-même. Le sens de ce qui peut être objet d'expérience possible sans être actuellement objet d'expérience est, dans un seul et même temps, notre sens de nous-mêmes comme être agissants et notre sens d'une réalité objective [...] Epistémologiquement le possible est donc antérieur au réel ; l'expérience vérifiable ou possiblement à venir tiennent lieu de *ratio cognoscendi* du fait objectif. L'importance épistémologique de tout énoncé affirmant « A est réel » est corrélatif à des énoncés de la forme « a1, a2, a3 ... [...] sont des expériences possibles qui ne sont pas maintenant données, bien qu'elles soient signalées par ce qui est donné » (1946, 17)

Au vu de ces passages, la référence faite à Lewis dans le texte de Goodman se trouve éclairée. Ces cas particuliers d'énoncés conditionnels qui y sont évoqués, savoir ceux dont « l'hypothèse est fausse » ne sont rien d'autre que les conditionnels contrefactuels. Les énoncés contraires aux faits se trouvaient donc jouer un rôle fondamental dans la philosophie lewisienne : « ce n'est pas une extravagance analytique mais un simple fait que de remarquer qu'aucune conception de la réalité ou de la connaissance n'est possible si l'on refuse à admettre que les hypothèses contrefactuelles ont des conséquences significatives. (1946, 216). Plus particulièrement, la considération des contrefactuels permettait à Lewis de produire (1) une élucidation de ce que signifie la nature « active » de l'homme, question fondamentale pour tout pragmatisme, (2) une réfutation de la conception étroite, empiriste ou positiviste, de la connaissance, qui limiterait cette dernière à l'actualité ou à la vérification empirique, et (3) une redéfinition métaphysique de la réalité en termes de possibilité d'expérience ou de séquences d'expériences possibles[328].

Tout ce que nous avons dit suggère que Goodman avait à l'esprit un problème beaucoup plus large que la seule difficulté technique suscitée par l'interprétation logique des contrefactuels (ce que son texte pourrait laisser à penser). Il s'agissait plus largement, et suivant Lewis, d'interroger le statut épistémologique et ontologique des hypothèses contrefactuelles, et donc du *possible* dans son opposition apparente à *l'actuel*. Mesurer ce

[328] « L'attribution d'une réalité au-delà de l'expérience immédiate nécessite et représente une affirmation de ce qui est possible [...] Toute attribution de réalité est , ainsi, une affirmation de possibilité, et le genre de réalité dont il s'agit se conforme à la nature de la possibilité qui est affirmée » (1929, 182-3).

point permet de mieux comprendre pourquoi l'examen des conditionnels contrefactuels débouche, dans FFP, sur une investigation du statut métaphysique de la modalité, comme on le verra plus loin.

Venons-en maintenant au problème tel que le formule précisément Goodman. Un énoncé conditionnel contrefactuel donné, comme par exemple

(5) « Si ce morceau de sucre avait été plongé dans l'eau, il aurait fondu »

est logiquement vrai si on l'interprète comme une implication matérielle, puisque son antécédent est faux. Mais la même remarque vaut pour l'énoncé contraire, qui affirme :

(5 ') « Si ce morceau de sucre avait été plongé dans l'eau, il n'aurait pas fondu ».

Sachant qu'aucune de ces deux affirmations n'est, comme telle, empiriquement vérifiable (puisque le sucre n'a *pas* été plongé dans l'eau), comment savoir ce qui nous autorise à accepter (5) plutôt que (5') ? La difficulté soulignée par Goodman est que, pour tout énoncé contrefactuel, sa contradiction s'avère, du point de vue logique, également vraie. Plus largement, puisque tout contrefactuel, quel que soit son conséquent, est logiquement vrai dès lors que son antécédent est faux, comment distinguer les cas que nous jugeons épistémiquement fiables (« si j'avais mis la main dans le four, je me serais brûlé ») des cas qui ne le sont pas (« si j'avais fermé les yeux, la table serait devenue une chaise ») ? A l'évidence, une simple analyse vérifonctionnelle s'avère incapable de fournir une réponse à cette question[329]. Toute la difficulté réside ainsi, selon Goodman, dans la spécification des « circonstances qui feront qu'un certain contrefactuel est acceptable tandis que le conditionnel opposé avec son conséquent contradictoire ne l'est pas » (FFP 30).

Après un examen des différents types de conditionnels contrefactuels (FFP 30-32), Goodman en vient à spécifier les termes généraux du problème qu'il s'agira d'affronter. La difficulté semble au moins double :

D'une part, puisqu'un contrefactuel est vrai « s'il existe un lien entre l'antécédent et le conséquent » (FFP 33) , la question consiste à spécifier la nature de ce « lien » ou de cette « connexion » entre les deux clauses de l'énoncé. Il est clair, dit Goodman, que l'affirmation d'une telle « connexion » entre les composants de l'affirmation repose sur la présomption que certaines « circonstances non énoncées dans l'antécédent » sont réalisées. La crédibilité d'un énoncé comme « si j'avais mis cette bouteille d'eau au congélateur, elle aurait gelé » dépend de certaines conditions d'arrière-plan (la température du congélateur est inférieure à 0°C, il est branché, la bouteille est remplie d'eau et non d'azote, etc.). Ainsi l'antécédent *plus* la croyance que ces différentes « conditions » sont effectivement réalisées permettent d'inférer la vérité du conséquent. Il s'agira donc, tout d'abord, de « définir ces conditions pertinentes » (FFP 33). Mais d'autre part, la nature de la connexion entre les deux clauses

[329] Ce point a aussi bien été remarqué par Quine: « toute analyse adéquate des conditionnels contrefactuels doit aller au-delà des simples valeurs de vérité pour considérer des connexions causales, ou des relations de parenté, entre les éléments désignés dans l'antécédent du conditionnel et ceux qui sont désignés dans le conséquent » (1966, 15).

d'un énoncé contrefactuel est rarement une seule affaire de logique[330]. Elle repose plutôt sur des principes empiriques ou des « lois naturelles, physiques et causales » (FFP 33). Le second problème qu'affrontera Goodman, aussi, sera de produire une définition de ces lois.

Le détail, relativement technique, de la manière dont Goodman traite le premier problème, ne doit pas nous concerner ici[331]. Importe davantage la seconde question tout juste évoquée, celle de la définition des « lois », ou de la « nature des énoncés généraux » en vertu desquels nous pouvons passer de l'antécédent au conséquent d'un énoncé contrefactuel (FFP 41). Autrement dit, c'est la nature de cette « connexion » entre l'antécédent d'un contrefactuel et les conditions d'arrière-plan avec sa conclusion qui doit maintenant être examinée. L'inférence de la conclusion à partir ces éléments, semble-t-il, repose généralement sur un énoncé *général* ou une *généralisation*. Le « principe de connexion » qui autorise l'inférence de la conclusion à partir de l'antécédent dans

(16) « Si j'avais mis cette bouteille d'eau au congélateur, elle aurait gelé »

n'est autre que la croyance empirique générale selon laquelle

(17) « Toutes les bouteilles d'eau placées au congélateur, quand la température du congélateur est inférieure à 0°C, quand le congélateur est branché, etc., gèlent »

Il semble donc que la connexion de l'antécédent et du conséquent d'un énoncé contrefactuel est établie en vertu de notre croyance en la vérité d'une généralisation de cet énoncé, qui elle-même se fonde sur l'observation de régularités empiriques. Cette réponse, note toutefois Goodman, ne fonctionne pas pour *tous* les contrefactuels. S'il n'y a présentement sur mon bureau que des livres de philosophie, nous ne pourrions pourtant pas supposer que l'énoncé « si un livre L avait été sur mon bureau aujourd'hui, il aurait été un livre de philosophie » est vrai, bien que de l'antécédent contrefactuel « L est aujourd'hui sur mon bureau » et de la généralisation (vraie) « tout ce qui est sur mon bureau aujourd'hui est un livre de philosophie », nous pourrions inférer le conséquent « L est un livre de philosophie ». Le problème, dans ce cas, est que la généralisation employée à titre de « principe de connexion » est fortement accidentelle, en plus d'être trop restreinte dans le temps. S'il faut donc, pour qu'un conditionnel contrefactuel soit vrai, recourir à un principe qui implique une forme de nécessité ou d'universalité, c'est-à-dire une *loi*, « notre problème devient alors de distinguer entre les lois causales et les faits casuels » (FFP 42).

Comment alors distinguer les lois des non-lois, c'est-à-dire, les énoncés généraux qui ont une valeur nomologique de ceux qui ne sont qu'accidentellement vrais ? Plusieurs solutions doivent immédiatement être écartées : (1) la question n'est pas une simple affaire de syntaxe, puisqu'un énoncé nomologique tout comme un généralisation accidentelle peuvent

[330] « Que la relation 'si ... alors' exprimée dans le jugement 'Si A, alors E' ne soit pas une relation de déductibilité de 'E' à partir de 'A' [...] est suffisamment évident du fait que ce jugement est un jugement de fait *empirique* et ne peut être garanti par la seule logique. La situation qui en prouverait la fausseté est logiquement concevable ; l'énoncé contraire « A mais pas E » n'est pas contradictoire, quoiqu'il soit jugé faux » (Lewis, 1946, 212).

[331] Pour une discussion plus approfondie, voir Bennett (2003), Cooley (1957), Chateaubriand (2011), Goodman (1957), Parry (1957), Sellars (1957).

avoir exactement la même forme logique ou grammaticale (par exemple, « tous les F sont P », « si F*a*, alors F*b* », etc.). (2) Il est clair ensuite que la question ne saurait être résolue en postulant un genre d'entités telles que les « pouvoirs causaux », hypothèse qui serait, dit Goodman, parfaitement *ad hoc* et donc « non scientifique » (FFP 43). S'il n'en dit pas plus sur ce point, il est clair que le philosophe américain manifeste en creux son adhésion aux analyses de Hume, qui défendait comme on sait que les « causes » sont des entités obscures et dispensables, dans la mesure où celles-ci ne peuvent jamais être observées empiriquement ni connues par raisonnement *a priori*[332]. (3) Enfin, et quoique Goodman ne mentionne pas ce point ici, une option plausible serait de défendre que les généralisations accidentelles, contrairement aux lois, réfèrent toujours à un temps ou un lieu déterminés, comme dans l'exemple des livres sur *mon* bureau *aujourd'hui*. Le propre d'une loi serait donc sa non-indexicalité ou son universalité (elle vaut en tout lieu en tout temps). Mais cette seule remarque ne suffirait pourtant pas à distinguer lois et non-lois, puisqu'il semble pouvoir exister des généralisations vraies qui ne sont pas nomologiques mais qui ont pourtant une valeur universelle (pour reprendre l'exemple rebattu, « toutes les sphères en or font moins d'un kilomètre de diamètre »[333]).

Mais alors, comment distinguer un énoncé nomologique d'une généralisation accidentelle ? Prenons respectivement (les exemples sont ceux de Goodman) :

(18) « Tout beurre fond à 65° »
(19) « Toutes les pièces de monnaie contenues dans ma poche sont en argent ».

Au-delà de leur similarité grammaticale, existent assurément des différences entre ces énoncés. Le premier sera tenu pour vrai alors même que toutes ses instances particulières n'ont pas été vérifiées ou observées, ce qui n'est pas le cas du second. Il faut examiner chacune des pièces de monnaie afin d'en assurer la vérité. Autrement dit, (18), sera considéré comme un principe valable pour opérer des *prédictions*, sans qu'il soit besoin d'avoir déterminé toutes les instances particulières que recouvre l'énoncé, ce qui n'est évidemment pas le cas de (19). C'est alors ce point qui explique pourquoi (18), mais pas (19), pourrait servir de principe de connexion dans un énoncé contrefactuel. Il semble donc falloir considérer qu'« une loi est une proposition utilisée pour faire des prédictions » (FFP 43). Comme le note Goodman, cette approche a une résonnance humienne : elle consiste à penser ce n'est pas parce qu'un énoncé est nomologique qu'il nous sert à faire des

[332] « Nul objet ne découvre jamais, par les qualités qui paraissent aux sens, soit les causes qui les produisent, soit les effets qui en naissent ; et notre raison ne peut, sans l'aide de l'expérience, jamais tirer une conclusion au sujet d'une existence réelle et d'un fait » (*Enquête sur l'entendement humain*, IV).

[333] L'argument sous sa forme plus détaillé est illustré clairement par Van Fraasen : « (1) 'Toutes les sphères solides composées d'uranium enrichi (U235) ont un diamètre de moins d'un kilomètre'. (2) 'Toutes les sphères solides composées d'or (Au) ont un diamètre de moins d'un kilomètre'. Je suppose que ces deux énoncés sont vrais. Le premier me semble supposément admissible à titre de loi, puisque la masse critique de l'uranium interdira qu'il existe une telle sphère. Le second est un fait accidentel ou incident -la Terre ne contient pas une telle quantité d'or, et peut-être cela est-il vrai de toute autre planète, mais la science que j'accepte n'exclut pas l'existence de telles sphères dorées. [...] Le but de cette remarque est de montrer que, si (1) pouvait être une loi [...] alors que (2) ne pourrait clairement pas l'être , cela ne saurait être dû à une différence d'universalité » (1989, 27).

prédictions, mais que c'est plutôt parce qu'il sert à faire des prédictions qu'il est nomologique. Si l'on admet cette perspective, la question ne sera donc pas de produire une justification métaphysique de la causalité ou des lois de la nature (comme on avait pu le faire avant Hume, ou comme on le fait parfois aujourd'hui en termes d'universaux[334]), mais de déterminer ce qui garantit la correction ou la *normativité* de nos prédictions.

Les lois seraient alors ces énoncés qui nous servent à prédire le cours futur de l'expérience. Cette caractérisation, toutefois, peut immédiatement se voir objecter qu'elle implique de penser que « le fait d'être nomologique serait une propriété accidentelle et éphémère, ne s'appliquant qu'aux énoncés déjà utilisés pour faire des prédictions » (FFP 45). Définir les énoncés nomologiques comme ceux qui ont actuellement servi (et servent actuellement) à prédire revient en effet à les faire fondamentalement dépendre de la pratique scientifique, qui après tout est fortement contingente. Cette analyse conduirait donc à l'idée (contre-intuitive et du moins discutable) selon laquelle une loi naturelle dépendrait dans son *existence* d'avoir été effectivement formulée par un individu ou une communauté scientifique particulière. Goodman ne répond toutefois pas à cette objection, et envisage un problème encore plus grave. Le problème principal de cette caractérisation des lois est, dit-il, qu'il faudrait dire qu'« une proposition vraie cesserait d'être une loi dès lors que toutes ses instances auraient été examinées » (*ibid.*).

Un amendement est donc nécessaire, si l'on veut éviter l'idée gênante qu'il n'y aurait plus de loi une fois qu'il n'y aurait plus rien à prédire. Goodman propose alors de dire qu'un énoncé est nomologique s'il sert à faire des prédictions et s'il est « acceptable avant la détermination de toutes ses instances » (FFP 45). Le critère ainsi modifié permettrait d'éviter la dernière objection. Ce réquisit supplémentaire, néanmoins, ne fonctionne pas parfaitement : il pourrait toujours (fautivement) nous conduire à caractériser une généralisation accidentellement vraie comme une loi, et donc à accepter des contrefactuels invraisemblables. En vertu de la règle d'introduction de la disjonction[335], un énoncé accidentellement vrai, comme :

(20) « Tout ce qui est dans mon réfrigérateur aujourd'hui est sucré »

est logiquement équivalent à :

(21) « Tout ce qui est dans mon réfrigérateur aujourd'hui ou bien une friandise est sucré »

Puisque nous n'avons pas examinées toutes les friandises, (21) est une prédiction. Celle-ci, puisque toutes les friandises sont (supposément) sucrées, semble en outre vraie. Nous aurions alors avec (21) une loi, selon le critère proposé ci-dessus. Nous devrions alors admettre (21) comme un principe de connexion valide pour assurer la vérité de l'énoncé affirmant que « si quelque chose avait été dans mon réfrigérateur aujourd'hui, elle serait sucrée », contrefactuel pour le moins douteux.

[334] Cette dernière approche a notamment été défendue par Armstrong (1978, 1983), Dretske (1977), et Tooley (1977, 1987).

[335] Ce principe d'inférence valide, en logique, peut s'énoncer en termes informels comme : « si A est vrai, alors A ou B est vrai ». Soit $A \vdash A \vee B$.

Il convient alors, dit Goodman, d'opérer une dernière modification du critère. On dira qu'« une phrase est nomologique si le fait qu'elle est acceptable ne dépend de la détermination d'aucune instance particulière » (FFP 46). Ce n'est pas dire, bien sûr, que la formulation d'une loi ne dépend pas de l'observation empirique, mais qu'elle ne devrait pas reposer sur l'examen d'un cas ou d'une série de cas *en particulier*. Des généralisations accidentellement vraies, comme « tout ce qui est aujourd'hui dans mon réfrigérateur est sucré », ou « toutes les pièces de monnaie contenues dans ma poche sont en argent », seront exclues de l'ensemble des lois puisqu'elles impliquent un examen de cas hautement spécifiques. Un énoncé nomologiquement acceptable, au contraire, devrait valoir de manière indifférenciée, quelles que soient les instances que nous choisissons d'examiner.

Goodman juge ce dernier critère satisfaisant, mais note que le problème de la définition des lois implique désormais de résoudre celui de la confirmation inductive (FFP 47). Car reste en effet à déterminer ce qui permet de décider de l'*acceptabilité* d'une généralisation, c'est-à-dire des principes qui permettent, étant donné certaines preuves ou observations empiriques, de décider que ces dernières autorisent à étendre l'hypothèse aux cas non observés. Or, comme le remarque Goodman, « les publications existantes sur la confirmation ne sont pas parvenues à établir une distinction claire entre les énoncés confirmables et ceux qui ne le sont pas » (*ibid.*). Nous savons certes, de manière intuitive, distinguer un énoncé accidentellement vrai d'un énoncé nomologique, c'est-à-dire, différencier les généralisations acceptables de celles qui ne le sont pas. Mais il reste difficile de déterminer techniquement pourquoi la confirmation répétée d'une hypothèse comme « tout ce qui est sur mon bureau est un livre de philosophie » ne saurait fournir la base d'une prédiction générale valide ; tandis que la confirmation de quelques-unes des instances de « tout corbeau est noir » sera jugée suffisante aux fins de la pratique inductive.

Dès lors, et en convoquant brièvement les résultats de son article sur la confirmation de 1946, Goodman indique n'avoir trouvé aucune solution à cette question. Toute hypothèse apparemment bien confirmée peut se voir mise en branle par l'introduction d'une hypothèse contraire, également bien confirmée par les mêmes données empiriques (FFP 48). Puisque nous ne possédons pas, selon Goodman, de critère permettant de spécifier « les circonstances dans lesquelles un énoncé est acceptable, indépendamment de toute instance donnée » (*ibid.*), nous n'avons aucun moyen de déterminer les généralisations qui permettront de distinguer les contrefactuels valables de ceux qui ne le sont pas.

Le travail de 1944-1947 sur les contrefactuels se terminait donc sur un constat d'échec. Le point intéressant va être que le début de la seconde partie de FFP (c'est-à-dire, la première des conférences prononcées en 1953 à Londres), proposera d'y revenir sous un jour différent. Comme l'indique son titre (« Le trépas du possible »), Goodman va désormais s'intéresser plus largement au problème fondamental de la nature de la possibilité. Puisqu'il consacre tout le début de ce nouveau chapitre à rappeler les difficultés précédemment exposées touchant à l'interprétation des contrefactuels, c'est bien que ceux-ci sont la porte d'entrée d'une investigation philosophique des modalités. Le point décisif, nous semble-t-il, est donc que Goodman donne *a posteriori*, en 1953, la clé de lecture du travail de 1947 : la première partie de FFP devait bel et bien se lire dans le prolongement des analyses lewisiennes, c'est-à-dire, comme les prolégomènes d'une enquête sur la connaissance modale et le statut métaphysique du possible.

Le problème des conditionnels contrefactuels est bien en son fond, comme Goodman va désormais le rendre clair, de nature *ontologique*. Ceux-ci semblent en effet immédiatement nous engager à admettre l'existence d'un type d'entités tels que les états de choses non réalisés. Autrement dit, la difficulté est que les *vérifacteurs* des énoncés contrefactuels ne semblent pouvoir être autre chose que des entités non-actuelles, des *possibilia*. C'est en ce sens que Chisholm, auquel Goodman réfère plus loin en note (FFP 59), pouvait remarquer que le problème des contrefactuels comporte, outre un aspect épistémologique évident, une dimension « métaphysique » (1946, 289). C'est aussi ce que suggère la référence que fait Goodman (toujours en note) à un article de son ami et collègue Morton White (« Ontological Clarity and Semantic Obscurity »), où ce dernier insistait sur le fait que la difficulté suscitée par les contrefactuels était clairement de nature *ontologique* : « nous devons partir de problèmes touchant aux modalités, dont nous savons qu'elles ont produits les entités parmi les plus bizarres dans l'histoire de la philosophie –depuis les possibilités non actualisées jusqu'aux propositions » (1951, 378). On peut d'ailleurs faire remarquer que par le seul titre du manuscrit (non publié) de 1944, « Two Essays on Non-Being », Goodman mettait déjà l'accent sur l'aspect ontologique du problème des contrefactuels : il s'agissait d'examiner, afin de pouvoir répudier, l'idée qu'il puisse exister des entités comme les états de choses simplement possibles mais non actuels. Tout ceci indique que la difficulté soulevée par les énoncés contraires aux faits, pour Goodman, est en fait moins un problème restreint touchant l'épistémologie (tant au sens de théorie de la connaissance qu'au sens de philosophie des sciences), qu'un problème fondamentalement métaphysique, savoir celui de rendre compte de notre engagement apparent envers un genre particulier d'entités, les possibilités non actualisées.

Que la question prenne un tel tour ontologique ou métaphysique est rendu clair par quelques-unes des déclarations préliminaires de la seconde partie de FFP. Les contrefactuels y sont rangés par Goodman parmi les notions philosophiques qu'il juge douteuses et obscures:

> Quelques-unes des choses qui me semblent inacceptables sans explication ont pour noms pouvoirs ou dispositions, assertions contrefactuelles, entités ou expériences possibles mais non réalisées, neutrinos, anges, démons et classes » (FFP 54)

Goodman évoque bien ici les *entités* et les *types* d'entités qu'il ne saurait admettre dans son inventaire de la réalité. Si l'on se rappelle que la critique des classes ou du « platonisme » dans SQ et SA était, on l'a vu, indubitablement une affaire d'ontologie, il semble que la même conclusion doive exactement être tirée au sujet des contrefactuels, qui impliquent de penser qu'il y a des choses existantes quoique non actuelles. C'est bien encore dans le vocabulaire de l'existence, de ce qui est, que Goodman formule quelques lignes plus loin sa réponse à un défenseur de la réalité des *possibilia* : « vous pourrez [...] protester qu'il y a plus de choses au ciel et sur terre que je n'en imagine dans ma philosophie. Je considère pour ma part qu'il ne devrait pas y avoir plus de choses dans mon imaginaire philosophique qu'il n'en existe au ciel et sur terre » (FFP 55). Le problème des contrefactuels, aussi, s'avère bien finalement désigner une difficulté relative à ce qui est, aux genres d'entités que nous devrions ou non accepter dans l'inventaire du monde. Ce point deviendra plus clair encore dans la suite de notre étude.

Rappeler le détail de l'analyse de Goodman sur les contrefactuels nous a permis de dégager plusieurs éléments critiques importants : (a) contrairement à ce qu'une première lecture du texte pourrait laisser penser, il s'agit de bien plus qu'une difficulté purement technique et confinée à la seule philosophie des sciences. Nous avons pu suggérer que Goodman avait à l'esprit une problématique beaucoup plus large, qui s'origine chez C.I. Lewis et qui avait déjà des ramifications métaphysiques. (b) Nous avons essayé de suivre l'analyse de Goodman afin de manifester la continuité des problèmes : ce qui ne semblait qu'un simple paradoxe logique aboutit à interroger le statut des lois naturelles, puis débouche finalement sur les problèmes de la confirmation ou de l'induction. Il existe donc bien un lien (souvent négligé) entre la première et la seconde partie de FFP, où sera formulée la « nouvelle énigme de l'induction ». Nous y reviendrons par la suite. (c) Comme nous l'avons vu, le problème de la première partie de FFP, du moins si on la considère à l'aune de la seconde, s'avère bien de nature métaphysique, au sens où il s'agit finalement pour Goodman d'examiner l'engagement ontologique apparent du langage ordinaire envers des états de choses non-réalisés ou des possibilités pures, fût-ce dans l'intention critique de pouvoir nous en dispenser. Ce point, souvent omis par la critique, permet déjà de voir que FFP ne rompt pas avec les interrogations et préoccupations des textes précédents de Goodman, où nous avons vu son souci constant d'examiner les implications ontologiques des positions qu'il discute. (d) En dernier lieu, c'est l'échec de l'analyse des contrefactuels, dont nous avons exposé la teneur, qui va permettre le passage à la question étroitement liée des *dispositions*. C'est maintenant cette dernière que nous devons étudier.

3.1.2. Dispositions.

Le langage ordinaire est peuplé de termes qui attribuent aux choses des dispositions, comme la solubilité, la flexibilité, la fragilité, la vénénosité, etc. Celles-ci désignent des propriétés qui ne sont pas directement observables[336] et qui servent à qualifier la façon dont un objet se comporterait *si telle ou telle situation* venait à se produire. Toute attribution d'une disposition, ainsi, est *conditionnelle* (au sens de reposer sur un énoncé du type « si ... alors »). Elle indique la possible manifestation d'un comportement ou d'un rôle causal. Une chose soluble, par exemple, est simplement une chose qui se dissou(drai)t si elle est (était) plongée dans l'eau. Comme on voit immédiatement, les dispositions sont intuitivement liées aux contrefactuels. On pourrait même y voir des notions interchangeables puisque, par exemple, l'attribution à un objet *x* du prédicat dispositionnel « soluble » peut être analysé comme signifiant « si *x* était plongé dans l'eau, *x* serait dissous ». Il est clair, en ce sens, que toute solution au problème des contrefactuels serait en même temps un pas vers la

[336] Une précision est ici requise : il pourrait sembler que, si je jette par terre un verre et qu'il se brise, j'*observe* alors sa fragilité. Cette remarque serait toutefois trompeuse, puisque, à proprement parler, je n'observerais alors pas la *fragilité* du verre, mais plutôt son *bris*, de quoi je puis ensuite inférer (ou confirmer) que le verre était bel et bien fragile. Autrement dit, nous n'observons jamais une disposition, sinon par le biais de ses *manifestations* (et donc indirectement). Ensuite, le verre pouvait évidemment être (véridiquement) dit fragile sans qu'il soit besoin de le jeter, ou sans qu'il fût jamais jeté, de sorte que la prédication d'une disposition est tout à fait indifférente à la possibilité que nous avons d'observer la manifestation qui s'y rattache.

compréhension des dispositions. Mais l'inverse est également vrai. On l'a vu, l'analyse des contrefactuels suscite des difficultés redoutables. Aussi, et puisque pour Goodman comme pour Quine (1960, §46), les dispositions ont l'avantage de ne faire référence qu'à l'état « interne » de la chose sans qu'il soit besoin d'en passer par l'analyse des « circonstances environnantes », la question de FFP devient maintenant celle d'analyser les termes dispositionnels[337].

Les dispositions, ainsi comprises, ne sont que les héritières des « pouvoirs », « puissances » « propensions », « capacités », et « tendances », qui ont peuplé la métaphysique d'Aristote jusqu'à Locke, et que la révolution scientifique, à l'époque moderne, a cherché à éliminer, en raison de leur caractère inobservable[338]. Il n'est toutefois pas facile, comme le fait remarquer Goodman, de congédier cette notion : les dispositions d'une chose, dit-il, « ne sont pas moins importantes pour nous que son comportement manifeste » (FFP 61). Les termes dispositionnels semblent en effet désigner des caractéristiques tout à fait réelles des choses. Dire qu'un verre est fragile ou qu'un morceau de sucre est soluble, c'est bien référer à des propriétés qui semblent *intrinsèques* à ces choses, et qui découlent du fait que leur structure physico-chimique est telle que, dans telle ou telle situation, telle manifestation sera observée. Comme le note ensuite Goodman, la frontière entre les dispositions et les propriétés « manifestes » ou « catégoriques » (dont l'attribution n'est pas conditionnelle) n'est pas elle-même très claire (*ibid.*). La raison en est déjà que la plupart des propriétés catégoriques peuvent être analysées comme les *manifestations* de dispositions préalablement possédées par les objets : si quelque chose se dissout, c'est bien qu' il s'agissait là d'une chose soluble, tout comme une chose qui brûle était, *de facto*, inflammable. On ne saurait, en outre, simplement identifier un prédicat dispositionnel à son suffixe en « -able », « -uble », « -ible », « -ile », etc. De nombreux termes apparemment éminemment « catégoriques » peuvent en effet être interprétés en termes dispositionnels. Comme le note Goodman, on peut dire par exemple qu'un objet est dur *s'il* résiste à l'action de la plupart des autres objets, ou qu'une chose est rouge *si* elle apparaît d'une certaine couleur sous une certaine lumière (par exemple, noire sous une lumière bleue), etc[339].

Au vu de l'ubiquité des dispositions, il semble malaisé d'y voir une classe secondaire de concepts. Il est toutefois clair, comme le note Goodman, que celles-ci ont quelque chose d'« éthéré » (FFP 61). Les dispositions remplissent en effet les choses de « menaces et des promesses », de causalité finale et d'autres pouvoirs occultes. La raison en est la suivante : un verre peut être fragile sans jamais se briser, un morceau de sucre soluble sans jamais

[337] « Ces obstacles constituent quelques-unes des motifs qui nous poussent à laisser tomber le problème des contrefactuels [...] et à aller voir ce qui peut être fait pour le problème des dispositions » (FFP 60).

[338] Il existe une littérature considérable sur les dispositions dans la philosophie contemporaine. Pour une présentation historique claire de l'évolution du débat philosophique sur les dispositions, nous renvoyons à l'introduction du volume édité sur les dispositions par Bruno Gnassounou et Max Kistler (2006). Pour une présentation en langue française du débat contemporain sur les dispositions, voir aussi Engel (1996).

[339] C'est un point qui avait aussi été noté par Quine : « les termes dispositionnels comme "soluble" et "fragile" expriment leur caractère dispositionnel par leurs suffixes, et la nature de leur disposition par leur radical verbal. C'est seulement cette raison étymologique [...] qui fait qu'un terme comme *rouge* ne pourrait être qualifié lui aussi de dispositionnel » (1950, §46).

être plongé dans l'eau, et un champignon vénéneux sans jamais empoisonner personne. Il semble donc pouvoir exister des dispositions qui pourtant ne sont jamais *manifestées*, et qui n'en restent pourtant pas moins des propriétés que nous pensons pouvoir à raison attribuer aux objets. Mais en ce cas, comment pourrions-nous savoir qu'il est vrai qu'une chose possède une disposition, si celle-ci s'avère inobservable et non-manifestée ? Comment prédiquer une telle propriété, sans immédiatement s'engager à reconnaître une forme d'existence ou de réalité à des situations *possibles* ou *possibilia* ? Tandis que la prédication d'une propriété manifeste semble reposer sur un simple constat empirique (ce qu'un objet est présentement), attribuer une disposition semble, de fait, toujours faire référence à une manifestation non-actuelle ; à quelque chose qui n'est pas arrivé, et n'arrivera peut-être pas[340]. C'est en raison de cette nature « meinongienne » des dispositions, pour le dire comme Armstrong (1997), que les dispositions, comme le contrefactuels, s'avèrent inacceptables pour Goodman. Admettre ces termes sans examen critique impliquerait en effet d'accepter une ontologie d'entités non-existantes ou non-actuelles (FFP 62), de réifier les pouvoirs et les propensions.

Il est clair, ainsi, que Goodman poursuit son examen du même problème fondamental que nous évoquions plus tôt, savoir celui du statut *ontologique* de la possibilité, dans son opposition à l'actualité (que l'on peut identifier, pour l'instant, à l'observable ou au tangible). Toute la question va donc maintenant être d'expliquer ce que sont les dispositions sans recourir à des « pouvoirs occultes » (FFP 61) et autres vertus dormitives.

Si Goodman s'intéressa à cette question autour des années 1940, c'est qu'il s'agit d'un point sur lequel Carnap s'était penché en 1936, dans *Testabilité et Signification*. L'une des questions de cet ouvrage était de savoir comment les termes « dispositionnels » qui, comme on l'a vu, sont principiellement soustraits à l'observation, peuvent être interprétés dans un cadre empiriste. Les dispositions, puisqu'elles semblent réfractaires à une interprétation en termes observationnels, suscitaient en effet une difficulté pour le « vérificationnisme » empirique alors défendu par Carnap, suivant lequel un énoncé (synthétique) n'a de sens qu'à la condition d'être vérifiable. L'intention dernière de Carnap, ainsi, était de fournir une interprétation logiquement acceptable des termes dispositionnels, qui sont omniprésents dans le vocabulaire de la science, mais aussi de les distinguer des concepts « métaphysiques », qui pour lui n'avaient aucun rapport à l'expérience.

Le problème était formulé de la manière suivante par Carnap (§4-5) : disons par exemple qu'une chose *x* est soluble. On ne saurait simplement dire que « soluble » signifie « se dissout dans l'eau », puisqu'une chose peut fort bien être soluble sans pourtant jamais être plongée dans l'eau et donc sans jamais se dissoudre. Les termes dispositionnels figuraient donc un contre-exemple patent au modèle réductionniste de l'*Aufbau* et un problème évident pour le langage physicaliste qu'entendait défendre Carnap en 1936. Une solution intuitive, dit Carnap, consisterait à analyser l'énoncé affirmant que *x* est soluble comme un cas standard d'implication matérielle, savoir comme l'équivalent de :

[340] C'est du moins ce que pense Goodman. Comme l' a noté Crane (2005, 4), après Mellor (1991, 111-112), on pourrait bien défendre que la fragilité *actuelle* d'un objet *actuellement* fragile ne fait nulle référence à des événements possibles.

(1) Si *x* est plongé dans l'eau, alors *x* se dissout

En ce cas, on pourrait appliquer le prédicat dispositionnel « soluble » à *x* en disant que « toutes les fois que *x* est plongé dans l'eau, *x* se dissout » (§4). Ce qui revient à dire , si l'on note « est soluble » par S(x), « est plongé dans l'eau » par P(x), et « se dissout » par D(x) [341]:

(2) $\forall(x)\ [S(x) \leftrightarrow (P(x) \rightarrow D(x))]$

Cette solution, comme le remarque Carnap, échoue toutefois pour la raison suivante : supposons qu'une allumette *c* n'ait jamais été plongée dans l'eau. Nous savons que *c* est en bois. L'énoncé affirmant que *c* est soluble est donc évidemment faux. Reprenons maintenant la formule (2) ci-dessus, cette fois avec *c* pour valeur. Puisqu'il est faux, *ex hypothesi*, que *c* ait été placé dans l'eau, P(*c*) est faux. Mais puisqu'une implication matérielle, en logique standard, est vraie lorsque son antécédent est faux, l'implication $P(c) \rightarrow D(c)$ est vraie. Nous devrons ainsi conclure, de manière absurde, que *c* est soluble, de même que tout objet qui ne serait jamais plongé dans l'eau.

Carnap proposait d'éviter cette conclusion, évidemment inacceptable, en introduisant un autre genre de définition, qu'il appelle « énoncés de réduction ». L'idée était la suivante : nous analyserons cette fois le prédicat dispositionnel « soluble » comme signifiant « si *x* est plongé dans l'eau, alors *x* se dissout si et seulement si *x* est soluble »[342]. Plus précisément, dit Carnap, « si une chose *x* est plongée dans l'eau, alors si *x* est soluble, *x* se dissout ; et si *x* n'est pas soluble, alors *x* ne dissout pas » (§4). Soit formellement :

(3) $\forall(x)\ [P(x) \rightarrow (D(x) \rightarrow S(x))]\ \wedge\ \forall(x)\ [P(x) \rightarrow (\sim D(x) \rightarrow \sim S(x))]$

Ce qui revient à dire :

(3') $\forall(x)\ [(P(x) \wedge D(x)) \rightarrow S(x)]\ \wedge\ \forall(x)\ [(P(x) \wedge \sim D(x)) \rightarrow \sim S(x))]$

Si l'on reprend l'allumette *c,* qui n'a jamais été plongée dans l'eau, les antécédents dans (3) et (3') restent faux et les implications y demeurent donc vraies. Mais cela ne permet pas cette fois de conclure que *c* est soluble, puisque le conséquent d'une implication ne peut être en détaché que si son antécédent est vrai (on peut extraire *q* de « $p \rightarrow q$ » si *p* est vrai, mais pas si *p* est faux).

Comme le note François Schmitz (2009, 386), l'enjeu de l'analyse de Carnap consiste à montrer que les prédicats D et P qui interviennent dans (3) et (3') ne sont pas nécessairement les mêmes dans chaque membre de la conjonction. Ce qui permet de dire qu'un objet a la propriété d'être soluble n'est pas nécessairement la même chose qui permet de dire que cet objet n'a *pas* cette propriété. Autrement dit, étant donné les conditions P et P' sous lesquelles se manifestent les propriétés Q et Q', un prédicat dispositionnel S peut être introduit par le biais de deux énoncés :

(4) $\forall(x)\ [(P(x) \wedge D(x)) \rightarrow S(x)]$

[341] Nous suivons ici de près la présentation de F. Schmitz (2009, 386sq).

[342] C'est-à-dire : $\forall(x)\ [P(x) \rightarrow (D(x) \leftrightarrow S(x))]$

(4') $\forall(x)\ [(P'(x) \wedge D'(x)) \rightarrow \sim S(x)]$

Ces énoncés forment ce que Carnap appelait une « paire de réduction ». Pour reprendre notre exemple ci-dessus, (4) et (4') affirment que si une chose qui est plongée dans l'eau se dissout, alors elle est soluble ; et que si cette chose est plongée dans l'eau sans se dissoudre, elle n'est pas soluble. De manière plus générale, (4) et (4') servent donc à réduire tout prédicat dispositionnel S aux prédicats P, Q, P', et Q', puisque ceux-ci déterminent à eux seuls les conditions d'applicabilité de S.

L'objectif dernier de Carnap, par cette analyse, était de montrer que tous les termes (du langage physicaliste de la science) peuvent se réduire, par le biais de définitions ou d'énoncés de réduction, au langage observationnel. Lorsqu'il entreprit ses travaux sur les dispositions, il ne fait pas de doute que Goodman avait à l'esprit le travail de Carnap, puisqu'il l'évoque au fil du texte. De son prédécesseur, Goodman voulait également reprendre le projet d'analyser les dispositions dans les termes d'un langage extensionnel, afin que celles-ci deviennent acceptables dans le cadre d'un empirisme qui se méfie, pour le répéter, de l'inobservable, et plus encore de la métaphysique traditionnelle des « pouvoirs » ou des « puissances ». Autrement dit, Goodman entendait voir comment les termes dispositionnels pouvaient être analysés comme des prédicats dont l'extension n'inclut que des choses réelles : « le problème consiste à expliquer comment les prédicats dispositionnels peuvent être assignés à des choses uniquement sur la base d'événements réels et pourtant en conformité avec l'usage ordinaire ou scientifique » (FFP 62).

Mais comment, précisément, conduire cette analyse? Comment spécifier le rapport entre un prédicat dispositionnel et le prédicat manifeste qui s'y rattache, ou encore, entre la disposition et sa manifestation? Une analyse recourant aux contrefactuels est inenvisageable, pour les raisons précédemment évoquées. De même, on ne saurait définir les dispositions en termes d' « appartenance à un genre », en disant par exemple qu'une chose est flexible si elle appartient au même « genre » de choses que celles qui plient (FFP 64)[343]. Car, demande Goodman, qu'est ce qui permet de décider que deux choses appartiennent à un même genre ? Le seul fait d'appartenir à une même classe, pour le dire en termes platoniciens, ne suffit pas, car toute paire de choses, si dissemblables soient-elles, appartiennent trivialement à une même classe. Ensuite, et comme on le verra plus loin, toute définition des genres en termes de similarité ou de ressemblance est également vouée à l'échec pour Goodman, puisque toute paire de choses sont semblables sous un nombre indéfini de rapports. Enfin, il serait vain, ajoute Goodman, de vouloir définir les genres en termes de « propriétés essentielles ». Même si l'on reconnaissait un sens à cette notion passablement obscure, il se pourrait que les propriétés les plus fondamentales d'une chose soient ses dispositions plutôt que ses propriétés manifestes, ce qui laisserait entier le problème d'une construction.

Il convient d'abord, pour Goodman, de spécifier la relation entre prédicats manifestes et

[343]Il est remarquable, de ce point de vue, que Goodman anticipe déjà un proposition qui sera défendue une décennie plus tard par Quine, dans son fameux article « Natural Kinds » de 1970. Quine y écrivait en effet : « intuitivement, ce qui qualifie une chose qui n'est jamais placée dans l'eau comme soluble est qu'elle est du même genre que les choses qui ... se dissolvent » (in Quine, 2008, 148).

dispositionnels. Comme il le remarque, une paire de prédicats (manifestes) comme « fléchit » et « ne fléchit pas », par exemple, épuise le domaine des choses soumises à une pression suffisante. Mais ils correspondent également au couple de termes (dispositionnels) « flexible » et « rigide ». Simplement, ces derniers *projettent* la dichotomie « fléchit » / « ne fléchit pas » sur un domaine plus large de choses que celles dénotées par les prédicats manifestes, c'est-à-dire, sur des choses qui ne sont pas présentement soumises à une pression suffisante. C'est pourquoi, dit Goodman, « flexible » peut être envisagé comme une « extension » ou une « projection » du prédicat manifeste « fléchit » (FFP 64). Si Goodman reste évasif sur la nature de cette « projection »[344], il est clair que toute la question est alors de pouvoir définir cette dernière uniquement en termes de prédicats manifestes. Le problème qu'il s'agit d'affronter, ainsi, est de savoir comment une disposition est liée à sa manifestation ; c'est-à-dire de déterminer ce qui permet de tenir « flexible » pour une extension de « plie », ou « soluble » comme une projection de « se dissout ».

Goodman considère que la solution est la suivante (FFP 65) : si certaines propriétés manifestes P, Q, R sont « intimement connectées » avec la manifestation M d'une disposition D ; alors l'observation qu'une chose possède P, Q, et R permettra normalement de lui prédiquer la disposition D, même en l'absence de M. S'il s'avérait, par exemple, que toutes les choses qui brûlent ont nécessairement une certaine propriété chimique P, alors l'observation que *x* possède P pourrait suffire à lui attribuer la propriété dispositionnelle « inflammable », même si *x* ne brûle pas actuellement (c'est-à-dire, même si ∼M). Cette analyse, autrement dit, défend qu'un terme dispositionnel D pourrait se définir *via* un ou plusieurs prédicats manifestes qui se rapportent à la manifestation de D selon des « principes de causalité » ou encore des « lois ».

Dans notre exemple, ce serait alors en vertu de notre connaissance de certaines lois scientifiques concernant la structure chimique des objets, ou encore les propriétés causales de P, que nous pourrions affirmer que *x* est inflammable[345]. Dire que certaines substances sont inflammables, en ce cas, serait appliquer un prédicat à ces choses dont nous savons que certaines brûlent ou qu'elles ont une constitution chimique qui permet leur ignition. Si nous savons comment projeter « inflammable », ce serait donc en raison de certains indicateurs ou indices (observations passées, propriétés chimiques, etc.) qui tous font partie du monde actuel. Comme le notent Cohitz & Rossberg, Goodman défend ainsi que « si la possession d'une constitution chimique X est tenue pour un bon indicateur, alors une définition *partielle* de 'inflammable' est 'brûle ou bien possède la constitution chimique X'. De cette façon nous ne parlons pas de choses qui *auraient pu* arriver à ce livre, mais de prédicats manifestes vrais de ce livre » (2006, 48). Le prédicat « inflammable » ne renverrait donc pas, pour finir

[344] Pour anticiper quelque peu sur la suite du texte, on peut dire que projeter un prédicat, ce n'est pas seulement l'appliquer : cela signifie lui donner une extension plus large que de coutume, de sorte à inclure non plus seulement les cas passés ou présents mais aussi les cas futurs. Ainsi une étiquette, ou une hypothèse, sont dits *projetés* s'ils servent notre pratique inductive présente et nos prédictions futures.

[345] Une difficulté, apparemment inaperçue par Goodman, de cette analyse, est que l'attribution des dispositions dépendrait alors nécessairement du fait que ses manifestations aient actuellement eu lieu. Pour le dire avec Mellor : « [Dans le programme Goodman-Quine], aucun sens n'est donné à la fragilité à moins que quelque chose ne se brise à un certain moment. » (1974, 166-7).

sur cet exemple, à un état de choses possible, mais serait analysable en termes catégoriques et purement extensionnels[346].

L'avantage de cette analyse est que nous pourrions réduire les dispositions à un ensemble des propriétés manifestes. En ce cas, aucune référence à une situation possible ne serait impliquée, puisqu'une disposition serait analysée en une conjonction plus ou moins complexe de propriétés catégoriques et donc *actuelles*. En fait, cette proposition correspond assez largement à la thèse « catégorialiste » qui sera avancée par Quine dans *Word and Object* (1960, §46), au point d'ailleurs que Mellor (1974) parlera du « programme Goodman-Quine » concernant les dispositions. Prenant acte de l'inacceptabilité des contrefactuels et des *possibilia* dans un langage logique enrégimenté, Quine défendait que les dispositions pouvaient être analysées comme des attributions catégoriques « déguisées », quoique souvent difficiles à réduire de la sorte en raison de notre ignorance de la « micro-structure » physique qui sous-tend leur attribution. Dire qu'un morceau de sucre est soluble, par exemple, ce serait simplement signifier que sa structure physico-chimique est semblable à celle d'autres morceaux de sucre que nous avons pu voir se dissoudre. Que nous soyons capables de le démontrer ou non, toute disposition serait donc fondée sur une base non-dispositionnelle. Aussi, Quine défendait que la prédication d'une disposition était toujours un pis-aller, ou comme il le dira plus tard, une « propriété physique partiellement appréhendée que l'on identifiera plus complètement au fur et à mesure, peut-on espérer, que la science progresse » (1974, 13, cité par Kistler & Gnassounou, 2007).

Cette approche, sans doute, a plusieurs limites. Rien n'indique, d'abord, qu'à chaque disposition corresponde nécessairement une seule et unique structure physico-chimique et qu'une « multi-réalisabilité » ne soit pas envisageable. Une chose pourrait être fragile, par exemple, en vertu d'un grand nombre de configurations au niveau microscopique. Il se pourrait ensuite, note Goodman, que la « micro-structure » des objets ne soit souvent explicable qu'en termes dispositionnels[347]. Enfin, et c'est le point sur lequel insiste Goodman en particulier, cette analyse impliquerait de spécifier la nature de la « connexion » ou de la « loi » autorisant l'inférence d'un réseau de prédicats manifestes à l'attribution d'un prédicat dispositionnel. Or la question des « connexions causales », ou de la distinction des énoncés « nomologiques » d'avec les généralisations « accidentelles », on l'a vu, est source d'embarras, et implique rien de moins, selon Goodman, que de résoudre le problème de l'induction et de la confirmation.

Quoiqu'il en soit de ces difficultés, Goodman semble considérer cette thèse

[346] « Inflammable » pourrait être ainsi défini comme une projection de « brûle », et « brûle » analysé à son tour comme la conjonction de, « se trouve en présence d'un comburant », « est exposé à une source d'énergie ou de chaleur », etc. De ce fait, toutes les choses qui remplissent ces différentes conditions et qui brûlent sont inflammables, et celles qui ne brûlent pas ne le sont pas. Dire qu'une chose est inflammable, alors qu'elle n'est pas en train de brûler, c'est ainsi projeter « brûle » à un domaine plus large que celui strictement délimité par ces choses qui tombent sous l'extension de « se trouve en présence d'un comburant » ou « est exposé à une flamme », par exemple.

[347]« Ceux qui proposent de traiter du problème des dispositions au moyen de classes définies en termes de structure microscopique des choses font souvent une pétition de principe : en effet, parmi les prédicats dispositionnels qu'ils s'avisent d'expliquer, se trouvent justement les prédicats nécessaires à la description de ces structures » (FFP 65, en note).

« catégorialiste » comme prometteuse. Il est vrai qu'elle ne saurait fournir de paraphrase pour *tout* terme dispositionnel, puisqu'elle ne peut fonctionner qu'au cas par cas et dépend de nos meilleures informations scientifiques. Mais à tout le moins peut-elle permettre d'analyser avec succès *certains* prédicats dispositionnels en termes purement manifestes et extensionnels, dès lors que nous pouvons spécifier les propriétés (manifestes) qui jouent le rôle de conditions, ou d'indicateurs, de la disposition en question :

> Si la chance ou des informations pertinentes nous permettent de dégager un prédicat manifeste « P » dont nous sommes assurés qu'ils coïncide, dans son application, avec le prédicat « flexible », nous pouvons utiliser « P » comme ce qui définit « flexible », sans nous informer davantage de la nature de sa connexion avec « fléchit » (FFP 65-66).

Analyser certains prédicats dispositionnels en termes catégoriques semble donc envisageable, même si la nature exacte de cette « projection » reste à élucider. Goodman consacre alors finalement plusieurs pages à défendre pourquoi on ne saurait dire, avec Carnap, que les prédicats dispositionnels n'ont pas à être définis, mais doivent être introduits à titre de postulats (inéliminables)[348]. Comme le souligne Goodman, Carnap n'a pas réussi à régler le problème de la relation entre les « prédicats manifestes initiaux et les prédicats manifestes utilisés pour les projeter » (FFP 68), qui est selon lui le problème central des dispositions.

Plusieurs remarques de conclusion peuvent ici être apportées :

(a) Comme on l'a dit, l'intérêt de Goodman pour la question des dispositions procédait sans doute, et en partie, d'une inquiétude propre au contexte intellectuel de l'époque, savoir la volonté d'accommoder les termes dispositionnels à un empirisme vérificationniste ou à la formulation d'un langage physicaliste de la science. Nous voulons toutefois souligner que le problème, pour le philosophe américain, excède largement cette seule dimension. Rien n'autorise à penser, nous semble-t-il, que Goodman reprend tout simplement à son compte le programme physicaliste carnapien. Dès SA, il disait son scepticisme quant aux prétentions du physicalisme à régner en maître en philosophie, évoquant d'ailleurs la difficulté qu'il y aurait à fournir un traitement physicaliste des dispositions[349]. Surtout, il rappelle dans FFP qu'il n'a que faire de la « triste histoire » du vérificationnisme, pour lequel une proposition (synthétique) n'aurait de sens qu'à la condition d'être, au moins en principe, vérifiable (FFP 53). Le philosophe américain se montre non seulement critique envers l'analyse de Carnap

[348] Schmitz résume ainsi les réticences de Goodman envers l'analyse de Carnap : « Goodman considérait comme impossible de mettre sur un même pied 'l'introduction par le biais d'énoncés de réductions' et 'l'introduction par le biais de définitions' : introduire un prédicat par le biais d'un énoncé de réduction est, en effet, l'introduire par postulat en tant que primitif, et donc le rendre inéliminable. Plus généralement, il reprochait à Carnap d'avoir essayé de reproduire, dans son traitement formel des prédicats dispositionnels, l'ordre de leur 'adoption présystématique', plutôt que d'avoir essayé de les 'expliquer' » (Schmitz, in Kistler & Gnassounou, 2007, 51).

[349] « Si [le physicaliste] prend seulement pour primitifs des prédicats qui s'appliquent aux individus perceptibles, il lui faudra expliquer à partir de ceux-ci la foule des particules imperceptibles dont parle le physicien. Et les difficultés qu'il rencontrera –par exemple, la difficulté à définir certains termes dispositionnels– sont évidemment très proches de celles qui se font jour si l'on essaie de traiter du physique en termes phénoménaux » (SA 132).

sur les dispositions, mais il avance même explicitement ne pas partager exactement le même projet philosophique : ce qui importe, souligne-t-il, n'est pas de servilement « dépeindre la façon d'agir de l'homme de science ou de l'homme de la rue », mais « d'expliquer le langage scientifique –et quotidien– » (FFP 67). Si cette dernière remarque importe, c'est qu'elle illustre bien comment Goodman conçoit son travail. Selon lui, n'importait chez Carnap que de formaliser avec rigueur le langage de la science. Mais ce que Goodman montre, c'est que la science elle-même, tout comme le langage courant, semblent déjà infectés de métaphysique, au sens où ils invitent apparemment à reconnaître qu'il existe des états de choses non-actuels ou une *réalité* du possible. La science, suggère-t-il, n'est certainement pas exempte d'engagements ontologiques qui doivent être mis au jour, lorsqu'ils sont tacites, et examinées d'un œil critique, une fois rendus explicites.

La question des dispositions, ainsi, pouvait prendre chez Goodman un tour nettement plus *ontologique* que chez son prédécesseur Carnap, où le problème semblait confiné à la philosophie des sciences. C'est dans le cadre d'une interrogation sur le statut métaphysique de la modalité, le « non-être » apparent des notions modales, qu'interviennent en effet les analyses de Goodman. Et c'est bien parce que celles-ci désignent des *entités* problématiques qu'un examen en est proposé. Rappelons que, parmi la liste des *entia non grata* proposée par Goodman au début de ce chapitre figurent les « pouvoirs ou dispositions », qui se trouvent rangées au côté des « classes » ou « entités possibles » (FFP 54). Il ne serait peut-être pas déplacé, à cet égard, de penser que Goodman fut l'un des premiers philosophes analytiques à faire déborder la question des dispositions du cadre purement logique ou linguistique. C'est ainsi, du reste, que Quine comprendra les analyses de Goodman, puisqu'il évoquera dans ses propres analyses, très parallèles à celles de Goodman, la difficulté à expliciter le « statut ontologique des dispositions » (1950, §8).

(b) On pourrait accorder que la formulation du problème, pour Goodman, relève de l'ontologie, mais vouloir défendre toutefois que la « solution » envisagée et ci-dessus évoquée est largement sémantique ou une affaire de paraphrase logique. Nous avons vu que Goodman souhaite réduire les « pouvoirs » et « propensions » à des propriétés manifestes, ou le langage des dispositions à un langage extensionnel, tout comme il proposera, on le verra plus loin, de réduire le possible à l'actuel. En ce sens, on pourrait dire que Goodman manifeste comme Carnap un esprit « empiriste », voire « matérialiste » qui dit sa préférence pour l'observable et le tangible. De ce point de vue, il semble bien y avoir une critique de la métaphysique dans les analyses de FFP.

On se tromperait toutefois en pensant que l'optique goodmanienne sur les dispositions se réduit à une forme de déflationnisme ou d'antimétaphysique. On pourrait arguer, d'abord, que Goodman dessine les contours d'une « métaphysique humienne » [*humean metaphysics*], pour reprendre l'expression consacrée à la suite de David Lewis. Comme le note Nef, celle-ci ne sert pas à désigner la métaphysique de Hume [*Hume's metaphysic*s], mais plutôt un ensemble systématique de thèses « caractérisée[s] par le refus des connexions nécessaires et des pouvoirs dispositionnels » (2012, 91). Cette position philosophique, que Lewis explorera dans tout son détail, défend l'idée que le monde se réduit à « une vaste mosaïque de choses locales », à un réseau de relations entre des points d'espace-temps qui instancient des propriétés intrinsèques et catégoriques. Nous ne voulons pas soutenir ici, bien sûr, que Goodman formule sur ce point une position aussi développée ou même identique à celle de

Lewis. Simplement, il se retrouve bien quelque chose de Hume dans l'idée selon laquelle l'inventaire du monde n'a pas besoin de comporter autre chose que des entités spatiotemporellement localisées, dont les seules propriétés sont catégoriques. Si l'on considère les deux clauses de ce qu'Esfeld considère comme la théorie humienne standard sur les dispositions, il semble falloir reconnaître dans la seconde –mais certes pas la première – une ressemblance de famille avec la position de Goodman :

> La métaphysique humienne n'a aucune raison d'admettre les dispositions. La position humienne et empiriste standard procède en deux étapes : (1) une étape sémantique, qui consiste à traduire les énoncés qui attribuent des dispositions aux objets en énoncés conditionnels contrefactuels ; (2) une étape ontologique, qui affirme que ces derniers énoncés sont rendus vrais par la distribution des propriétés physiques fondamentales, catégoriques et intrinsèques, sur l'ensemble de l'espace-temps (Esfeld, in Ernst & Huttemann, 2010, 121-122).

En fait, il nous semble que l'analyse de Goodman pourrait tout aussi bien être qualifiée de « nominaliste », dans son sens usuel. Rappelons que le nominalisme, ainsi compris, est une thèse métaphysique qui manifeste une défiance envers les entités abstraites, et qui se veut guidée par des considérations de parcimonie ontologique (ne pas multiplier les entités plus qu'il n'est nécessaire). Puisque Goodman entend éliminer analytiquement l'engagement du langage courant et scientifique envers un certain type d'entités jugées problématique (les états de choses non réalisés), on pourrait très bien dire, comme le fait par exemple Cyrille Michon, qu'il y a une « critique nominaliste des dispositions » chez Goodman comme chez Quine[350]. Puisqu'il s'agit de montrer que les prédicats dispositionnels sont coextensifs avec des prédicats manifestes, les analyses de FFP peuvent fort bien se lire comme la tentative de passer les dispositions au fil du rasoir d'Ochkam, de les ramener, comme le dit Goodman « sur la terre ferme » (FFP 61). Ce point est d'autant plus plausible que le nominalisme avait une place prépondérante dans les travaux de Goodman (et de Quine) autour de la fin des années 1940 et du début des années 1950[351]. De fait, le philosophe américain rappelle lui-même son inclination nominaliste dans FFP, en affirmant que rien n'oblige, d'une part, à *réifier* les propriétés, qu'elles soient dispositionnelles ou catégoriques ; et de l'autre, à tenir les référents des termes dispositionnels pour autre chose que des objets ordinaires (ou *concreta*) :

> Il y a des choses inflammables et des choses brûlantes mais je ne voudrais pas dire qu'il existe une quelconque entité telle que l'attribut inflammable ou l'attribut brûlant. Le prédicat « brûle », tout comme le prédicat « inflammable », est un mot ou une étiquette qui s'applique à certaines choses réelles et qui a la classe de ces objets pour extension.. L'usage de ces prédicats n'implique pas qu'ils désignent des entités attributives, les prédicats dénotent les choses auxquelles ils s'appliquent. Un prédicat dispositionnel, comme un prédicat manifeste, est simplement un terme qui s'applique aux choses réelles ; il n'y a pas de raison que son extension n'inclue des choses non réelles (FFP 62)

[350] in Gnassounou & Kistler, 2007, 145, en note.

[351] Si l'on regarde les articles publiés par Goodman entre 1945 et 1953, plusieurs contiennent clairement des préoccupations qui se rapportent directement au nominalisme. C'est le cas, principalement, de "Steps toward a Constructive Nominalism" (1947) ; "On Likeness of Meaning." (1949); "On Some Differences about Meaning." (1953), et de ses divers travaux sur la notion de simplicité.

Que l'on parle de métaphysique humienne, de nominalisme, ou de ce que l'on voudra, le point important nous semble être le suivant : à ne mettre le *focus* que sur l'aspect critique du propos de Goodman, on en manque l'aspect positif, ou thétique. Il y a bien, il est vrai, une critique de la métaphysique dans les analyses que nous avons exposées, mais au sens de cette *mauvaise* métaphysique, qui proposerait de tout simplement *postuler* des entités *ad hoc* afin de résoudre le problème du statut ontologique et épistémique de la possibilité[352]. Comme dans le chapitre précédent, il faut ici encore comprendre que « les arguments de Goodman sont dirigés non pas contre la métaphysique *per se,* mais seulement contre un certain type de métaphysique » (Seibt, 1997, 325,).

Mais ce n'est pas tout. Dans son attaque contre les dispositions, pouvoirs et propensions, Goodman prétend que les *denotata* du langage scientifique et ordinaire ne doivent être rien d'autre que des entités concrètes et actuelles. La volonté de désamorcer l'engagement ontologique envers les *abstracta* et *possibilia*, en ce sens, implique bien un engagement ontologique préalable envers un autre type d'entités, savoir les objets ordinaires. On pourrait alors dire que Goodman défend une ontologie monocatégorielle contre plusieurs tentatives « inflationnistes » qui souhaiteraient reconnaître l'existence irréductible de plusieurs types distincts d'entités. Une théorie correcte de l'ameublement du monde, pour Goodman, ne doit pas admettre des objets non-extensionnels (intensionnels), non-concrets (abstraits), ou non-actuels (possibles). Montrer qu'il s'agit là d'une option défendable ne signifie rien d'autre que de défendre une thèse métaphysique, contre une ou plusieurs autres qui lui sont concurrentes.

(c) Il nous semble important de faire remarquer, enfin, que Goodman anticipe l'un des débats les plus importants de la métaphysique analytique contemporaine. Celle-ci voit s'opposer, aux extrêmes, les tenants du « catégorialisme », pour qui toutes les propriétés sont manifestes (au sens où leur attribution n'est pas conditionnelle) ; et les défenseurs du « dispositionnalisme », pour lesquels il n'y a tout simplement que des dispositions[353]. Pour les défenseurs de la première option, une propriété doit fondamentalement être distinguée de son rôle causal ; tandis que, pour les seconds, la nature d'une propriété est « épuisée » dans son identité par les pouvoirs qu'elle confère (Armstrong, 1997, 69).

Il est difficile, toutefois, de situer exactement Goodman dans cette controverse[354]. On l'a vu, il semble donner un certain crédit à la thèse catégorialiste, et il semble clair que son

[352] « Selon que votre conscience est plus libérale que la mienne, je qualifierai certaines de vos explications d'obscures ou de métaphysiques, tandis que vous écarterez certains des mes problèmes, les qualifiant d'insignifiants ou donquichottesques » (FFP 54).

[353] Cette controverse déborde en fait largement la question des dispositions, et implique des conceptions tout à fait antagonistes des lois naturelles, de la causalité, de la nécessité physique et métaphysique, parmi d'autres choses. Pour un aperçu du « monisme dispositionnel », voir notamment : Popper (1959) ; Shoemaker (1980), Mumford (2004), Bird (2005, 2007). Pour une défense de la thèse adverse, selon laquelle toutes les propriétés sont catégoriques, voir principalement Armstrong (1968, 1997), Lewis (1986) ; Quine (1960). Pour une vue intermédiaire ou « mixte », voir Ellis (1999, 2010), Molnar (2003), et Heil (2003).

[354] Il n'est pas certain que Goodman, en vertu de ses inclinations nominalistes., accepterait même de poser le problème en termes de savoir quels types de *propriétés* existent. Mais le problème du nominaliste resterait tout de même de pouvoir réduire ces supposées propriétés à des prédicats, puis de rendre compte alors de la distinction entre prédicats dispositionnels et catégoriques.

intention générale -analyser les termes dispositionnels en termes catégoriques- s'accorde fondamentalement avec cette position. Mais le philosophe américain n'ignore pas certaines des difficultés rencontrées par cette approche, comme on l'a vu. Il donne par ailleurs au moins une raison de penser que le dispositionnalisme est une option crédible, savoir qu'il se pourrait que la plupart des propriétés que nous tenons pour manifestes soient en fait dispositionnelles (FFP 61)[355]. A tout le moins, Goodman laisse-t-il penser que la distinction entre propriétés catégoriques et dispositionnelles est floue, bien qu'il défende que les prédicats qui décrivent des *événements* (« plie », « fond », « brûle », etc.) sont non-dispositionnels, puisqu'ils décrivent quelque chose qui « arrive effectivement à la chose » (*ibid*.).

Il reste délicat, ainsi, de savoir ce que dirait ultimement Goodman du débat entre catégorialistes et dispositionnalistes. Engel (1996) et Crane (2005) ont pris la mesure de cette ambiguïté, puisqu'ils semblent indécis quant à savoir où ranger exactement Goodman dans cette controverse. L'important n'est pas, toutefois, de spéculer sur ces débats largement postérieurs à la rédaction de FFP, ni même de savoir comment Goodman pourrait (ou non) réconcilier les intuitions apparemment contraires qui semblent les siennes. Nous ne prétendons pas que ce dernier ait pleinement perçu, ni même eu l'intérêt d'explorer, toutes les pistes suivies par la littérature métaphysique contemporaine sur les dispositions. Reste le fait qu'il a bien anticipé les contours du débat actuel en ce domaine, fait qui eût été difficilement possible sans que Goodman n'aborde ce problème sous un angle, lui aussi, métaphysique.

3.1.3- Le « trépas du possible »

Après avoir examiné les conditionnels contrefactuels et les dispositions, la première des conférences de 1953 en vient à aborder frontalement la question du *possible*. Il s'agit, en fait, du point de convergence de toutes les analyses précédentes, au sens où celles-ci avaient toutes en commun, on l'a vu, de se pencher sur des notions éminemment modales. Dans le cas des dispositions, Goodman a proposé de montrer comment la référence à des situations non-actuelles pouvait être désamorcée, en sorte que les prédicats dispositionnels ne désignent rien d'autre que des choses (ou caractéristiques) manifestes et observables. Mais qu'en est-il, maintenant, lorsque nous référons intentionnellement et explicitement à des *possibilia*, c'est-à-dire, à des choses (objets, événements, propriétés) dont nous *savons* qu'elles ne sont pas actuelles[356] ?

Pourraient figurer au rang des *possibilia* plusieurs sortes d'items : des entités non-existantes, fictionnelles, ou mythiques, comme l'actuel roi de France, Sherlock Holmes, ou

[355] C'est un point qui a également été défendu, plus récemment, par S. Blackburn (1990, 62–63).

[356] On pourrait penser qu'un objet dont nous ne savons *pas* présentement s'il est actuel pourrait sembler, pour cette raison, possible. Je peux dire par exemple, si je ne sais pas qu'un tel est arrivé à destination, qu'il est *possible* qu'il ait eu un accident. Mais en ce cas, la notion de possibilité invoquée semble simplement *épistémique*, au sens où elle désigne la situation d'ignorance dans laquelle je me trouve, plutôt que le statut ontologique de ce qui est dénoté dans mon énoncé (voir Chauvier, 2011, 32sq pour une caractérisation plus poussée). Nous exclurons dans tous les cas de notre discussion la notion de possibilité épistémique, puisque Goodman dit clairement, un peu plus loin, ne parler que des « événements possibles que nous *savons* être non réels » (FFP 72, nous soulignons).

Pégase ; des événements ou scénarios, contrefactuels (la victoire de Napoléon à Waterloo) ; des propriétés non-instanciées (la maternité d'Elisabeth I), et sans doute d'autres choses encore. Tous les *possibilia* ont en commun d'être des choses qui (quoi qu'elles soient par ailleurs) n'existent pas dans l'espace et dans le temps, mais dont rien n'aurait pourtant empêché que ce soit le cas. Autrement dit, une entité est non-actuelle, ou est un *possibile*, si elle a échoué, ou échoue présentement, à occuper une région déterminée de l'espace-temps ; quoique cet état de fait soit contingent et ne résulte d'aucune *nécessité* logique, physique, ou métaphysique[357]. Qu'une entité soit possible implique donc qu'il ne soit pas (logiquement, physiquement, métaphysiquement) exclu qu'elle puisse exister.

Il n'est pas besoin d'insister encore une fois sur le fait que chacun d'entre nous entretient des croyances, ou peut formuler des assertions, sur ce qui aurait pu (ou pourrait) être le cas ; et que nous créditons souvent celles-ci d'une réelle valeur cognitive voire d'une importance pratique fondamentale. Le problème que va affronter Goodman est alors le suivant : puisque nous pensons pouvoir formuler des énoncés vrais au sujet des possibles, *qu'est-ce* qui les rend vrais, ou encore, de *quoi* sont-ils vrais ? Pour formuler la question en des termes non goodmaniens, il s'agit au fond de savoir ce que sont les vérifacteurs (*truthmaker*s) de ce type d'énoncés modaux. Puisque ceux-ci ne sont pas, à l'évidence, des objets spatio-temporellement observables ou « rencontrables », faut-il alors admettre qu'il existe un genre distinct d'entités, irréductible à celles que nous connaissons dans l'expérience ordinaire ? Sans aucun doute, il va alors s'agir, pour Goodman, d'interroger le possible non pas comme une notion *épistémologique* (qui s'opposerait par exemple au nécessaire ou à l'impossible), mais bien comme une *catégorie ontologique*, qui semble de prime abord s'opposer au *réel* et à *l'actuel*. Le projet goodmanien est bien de déterminer, en effet, « comment définir [ces] énoncés, qui traitent ouvertement *d'entités* possibles » (FFP 68, nous soulignons).

C'est ainsi la « question métaphysique traditionnelle de la nature et du mode d'être du possible » (Chauvier, 2010, 11), qui va clore la première conférence de 1953. Quelle réalité doit-on accorder au possible ? S'agit-il simplement d'un régime discursif sans consistance ontologique, d'une fiction théorique ; ou bien doit-il au contraire être distingué du réel comme un règne séparé et existant, composé d'entités d'un genre spécial ?

---

[357] Plusieurs précisions sont ici à apporter : (1) On aurait alternativement pu proposer de dire qu'une chose possible est une chose qui n'existe pas dans l'espace ou dans le temps, mais dont il aurait été *concevable* ou *imaginable* que ce fût le cas. Le problème, cependant, serait que l'on ferait ici dépendre une modalité *ontologique* de la situation *épistémique* des individus. Mais il semble bien pouvoir exister des choses qui *étaient* ou *sont* possibles, sans que quiconque *pense* ou *imagine* qu'elles le fussent, ou le soient. (2) D'autre part, on remarquera peut-être que notre formulation entraîne d'exclure des *possibilia* les entités futures dont l'existence serait contingente. Nous pourrions certes vouloir intégrer au rang des possibles ces choses dont nous disons qu'elles existeront *peut-être* à un temps futur, par exemple, l'individu (s'il en est un) désigné par mon « 30ème descendant ». Mais la question ici, semble être davantage la question du statut ontologique du futur et des objets futurs, ce qui nous semble être un problème distinct en métaphysique, quoique sans doute connexe à celui du mode d'être du possible. On peut donc considérer ici que le possible ne désigne pas ce qui arrivera (ou sera) peut-être, mais ce qui aurait pu arriver (ou être). (3) Enfin, la notion de *nécessité* ici convoquée resterait bien sûr à préciser, puisqu'il semble pouvoir en exister différentes formes et compréhensions. Nous ne pouvons pas bien sûr explorer toutes ces questions ici et renvoyons donc à ce qui nous semble être les meilleurs ouvrages dédiés à la question du possible : Chauvier (2011) et Loux (ed., 1979).

Avant que d'examiner le détail du propos de Goodman sur ce point, il nous semble devoir fournir plusieurs remarques contextuelles, qui contribuent grandement à éclairer son analyse et ses intentions.

(1) Tout d'abord, il convient de noter que l'intérêt des philosophes pour la modalité, à l'époque de Goodman, provenait largement de la distinction qu'il était coutume de faire entre l'analytique et le synthétique. Les propositions logiquement ou analytiquement vraies étaient souvent caractérisées, depuis Kant, comme étant *nécessairement* vraies (ce qui revient à dire que leur contradiction est impossible)[358]. De même, les propositions empiriquement ou synthétiquement vraies semblaient pouvoir être définies comme décrivant des états de chose *possibles* (puisque trivialement, tout ce qui est actuel est possible) et, plus fondamentalement, *contingents* (au sens où leur contradiction n'est ni contradictoire ni tautologique). Il était donc de coutume d'associer analytique et nécessaire, possible et synthétique[359]. Ensuite, on sait que l'une des plus grandes questions de la philosophie moderne, depuis Hume et surtout Kant, était de savoir s'il pouvait exister des vérités analytiques et nécessaires hormis les énoncés logico-mathématiques. A supposer que ce soit le cas, on pouvait alors prétendre tenir une distinction séminale entre le travail philosophique et celui de la science : tandis que cette dernière s'occuperait, par investigation empirique, de ce qui est simplement contingent ou possible, la première aurait pour vocation de découvrir, par seule réflexion *a priori*, des vérités nécessaires sur la structure du monde (Sider, 2003, 181). C'est dans ce paradigme, identifiant l'*a priori*, le nécessaire et l'analytique (ainsi que l'*a posteriori*, le possible, et le synthétique), qui fut fameusement mis en cause plus tard par Kripke (1980), que la philosophie analytique se trouvait, jusqu'autour des années 1950[360].

Si ce point mérite d'être relevé, c'est que la distinction entre l'analytique et le synthétique avait justement été mise en cause par Goodman, Quine, et M. White à la fin des années 1940 ; période qui recoupe donc celle de la rédaction ou de la préparation de FFP. Jeter un doute sur le « dogme » de l'analyticité, comme avaient proposé de le faire ces auteurs dans plusieurs textes importants (Goodman 1949, Quine, 1951, White 1950), c'était bien, d'abord, s'en prendre à une compréhension de la philosophie comme enquête *a priori* sur la nécessité. Il s'agissait désormais de penser la recherche philosophique dans la continuité du travail scientifique, tout en contestant la division par trop drastique que les positivistes avaient introduite entre la science et la métaphysique[361]. C'était aussi, surtout, chercher à

[358] C'est un point explicitement relevé par Carnap, dans ses travaux de logique modale : « le concept modal de nécessité logique d'une proposition et le concept de sémantique de vérité logique ou d'analyticité d'un énoncé se correspondent l'un à l'autre (1946, 34).

[359] Cette idée, qui était notamment défendue par Carnap et Lewis, a bien été exprimée par Quine : "Un énoncé de la forme 'nécessairement ...' est vrai si et seulement si le composant gouverné par 'nécessairement' est analytique ; et un énoncé de la forme « possiblement ... » est faux si et seulement si la négation du composant que « possiblement » gouverne est analytique » (Quine, [1953], Word and Object)

[360] Voir Soames (2014, ch.10) et Casullo (2012) pour un bon aperçu du problème historique de l'analyticité et de son évolution dans la philosophie américaine.

mettre en cause la tentative d'analyser la connaissance en termes essentiellement modaux, comme C.I. Lewis, Carnap, et le premier Wittgenstein, avaient pu le proposer.

Il convient donc d'avoir à l'esprit que Goodman, lorsqu'il va s'attaquer à la notion de possibilité dans FFP, va également s'en prendre (fût-ce indirectement) à un schème philosophique classique, qu'il a largement contribué à bousculer. Signer le « trépas du possible » sera aussi, à cet égard, contrevenir à une grande part de l'épistémologie traditionnelle, contester que la philosophie puisse découvrir de quelconques « nécessités » conceptuelles ou métaphysiques, par pure réflexion *a priori*.

(2) D'autre part, il nous semble clair que Goodman va ici s'attaquer en creux à ce qui a été les débuts historiques de la logique modale, et que cette critique ne peut se comprendre qu'à la lumière de ses travaux (rédigés autour de la même période) en philosophie du langage et de la logique. Si la question de l'interprétation des énoncés sur les possibles remonte à Aristote et a été fort débattue au cours de l'histoire de la philosophie (notamment par Leibniz) c'est C.I. Lewis qui a été historiquement à l'origine d'une formalisation d'un calcul modal des propositions (1918 ; 1932), avant que Carnap (1945, 1946) ne propose à son tour une esquisse d'un calcul modal des prédicats. Si Goodman ne commente pas directement ces travaux dans la section de FFP que nous considérons maintenant, il paraît difficile, toutefois, de croire que son attaque contre la notion de possibilité serait sans rapport avec ces derniers. Les travaux de Lewis avaient trouvé leur origine son l'insatisfaction quant à la définition du « conditionnel matériel » (→) dans les *Principia Mathematica* et qui est resté usuel en logique standard. Il a souvent été remarqué que cette relation entre propositions s'écarte assez largement de la notion d'implication telle qu'elle est formulée dans le langage ordinaire, qui n'accepte pas, notamment, qu'une implication puisse être vraie si son antécédent est faux. C'est pour cette raison, et afin d'éviter d'autres « paradoxes » suscités par l'implication matérielle[362], que Lewis avait alors pu proposer d'introduire un connecteur d'implication « stricte » (notée « $p \dashrightarrow q$ »), qu'il jugeait plus fidèle à ce qu'exprime le langage courant, celui-ci requérant qu'il soit *nécessaire* que $p \rightarrow q$ [soit : $\Box\, p \rightarrow q$][363].

L'introduction d'un tel opérateur modal n'était pas, toutefois, sans conséquences. Admettre la notion d'implication stricte conduisait, comme l'avait noté Lewis, à abandonner un traitement purement extensionnel des propositions, pour former une logique intensionnelle (Lewis, 1918, 130-131). Dès lors que l'on introduit la modalité dans le calcul des propositions, les relations entre énoncés en viennent en effet à dépendre essentiellement de leurs intensions (ou significations), ce qui interdit le recours à certains

---

[361] Une fois abandonné le dualisme de l'analytique et du synthétique, pour White, « la philosophie analytique ne sera plus désormais radicalement séparée de la science, et un abîme infranchissable ne séparera plus ceux qui cherchent des significations ou des essences et ceux qui collectent des faits » (in Hook, 1950, 330). Quine fera lui aussi la même remarque (2011, 361).

[362] Lewis avait notamment à l'esprit les enfreintes au sens commun suscités par des schémas d'inférence valides comme $[p \rightarrow (p \rightarrow q)]$ ou encore $[\sim p \rightarrow (p \rightarrow q)]$, ce dernier affirmant qu'une proposition fausse implique n'importe quoi (*ex falso quodlibet*).

[363] Pour le dire autrement, l'implication stricte stipule qu'il est *impossible* que la conjonction de p et $\sim q$ soit vraie [soit : $\sim\Diamond\, (p \wedge \sim q)$].

schémas ordinaires de substitution[364]. En logique standard, par exemple, la Loi de Leibniz permet de dire que, si nous savons que l'énoncé d'identité « *a* = *b* » est vrai, nous pouvons, étant donné « *a* », inférer que « *b* » ; ou encore, remplacer *salva veritate* toute occurrence de « *a* » dans un énoncé par une occurrence de « *b* ». Mais en contexte modal, cette règle de substitution ne fonctionne pas. Pour reprendre l'exemple paradigmatique de Quine, étant donné la prémisse (vraie)

« Nécessairement 9 est supérieur à 7 »

et l'énoncé d'identité (vrai)

« 9 est le nombre de planètes du système solaire »

nous ne pouvons pourtant pas inférer que

« Nécessairement le nombre de planètes du système solaire est supérieur à 7 »

Cette conclusion est inacceptable puisque l'état de fait qui y est décrit n'a rien de nécessaire et est hautement contingent : à l'évidence il aurait pu, ou pourrait, y avoir un nombre différent de planètes dans le système solaire. La substituabilité des termes coextensifs, en contexte modal, ne garantit donc pas que la valeur de vérité des énoncés soit préservée. C'est pour cette raison que Quine caractérisait les énoncés modaux comme « référentiellement opaques », au même titre que d'autres contextes intensionnels (comme les énoncés attribuant des croyances). De ce fait, mais aussi à cause de ce qu'il considérait comme les implications « essentialistes » de la logique modale (2003, 19), Quine jugeait que le recours aux modalités devait être banni du règne de la logique, laquelle devait donc, selon lui, rester extensionnelle.

Goodman connaissait indubitablement les réticences quiniennes envers la logique modale. Tout indique même, en fait, qu'il les partageait foncièrement. Le philosophe américain ne masque pas, en effet, son aversion pour toutes les approches intensionnalistes en logique et en philosophie du langage. Ainsi s'y attaque-t-il dans un texte contemporain de la rédaction de FFP, « On Likeness of Meaning » (1949), au motif qu'elles impliqueraient d'accepter l'existence d'entités « fantomatiques », telles les significations, représentations, ou *possibilités*, qui joueraient le rôle d'intermédiaires entre les mots et leurs référents. Tout comme Quine, Goodman se voulait un champion de l'extensionnalisme, pour lequel l'analyse logique et sémantique ne doit pas se préoccuper d'autre chose que de la *référence*, c'est-à-dire, des objets dénotés par nos concepts[365]. L'adhésion à cette thèse logico-sémantique interdisait donc, d'emblée, de donner un quelconque crédit à la logique modale, qui comme on a vu viole en son principe les réquisits extensionnalistes.

---

[364] « Dans un langage extensionnel, les expressions quantifiables qui ont la même extension -c'est-à-dire, subsument les mêmes individus, comme « être humain » et « bipède sans plumes »- peuvent être substitués sans restriction et sans que soit altérée la valeur de vérité des énoncés. Mais dans un langage intensionnel, de telles substitutions peuvent produire des énoncés faux, à partir d'énoncés vrais » (Küng, 1987, 140). Voir aussi Carnap, 1928 (§33, §43).

[365]. Pour une présentation plus détaillée de l'extensionnalisme de Goodman, voir Pouivet & Morizot (2011, 29-32) ; Gosselin (1990, 53sq) Cohnitz & Rossberg (2006, 66sq); Küng (1967, 140sq); Elgin (1983, 6sq).

Restituer le cadre des travaux de Goodman autour des années 1950 permet donc, selon nous, de lire le propos de FFP d'une façon moins naïve. Si le philosophe américain s'avérait partager les préventions de Quine contre la logique modale[366], alors ses attaques contre le possible ne doivent pas être lues autrement qu'à la lumière de ses analyses en philosophie du langage et de la logique. Il n'y a alors rien de surprenant au fait que Sider, lorsqu'il s'interroge sur ce qui a pu motiver les théories réductionnistes ou déflationnistes de la modalité (comme celles de Quine ou de Goodman), considère que l'extensionnalisme en a été une inspiration majeure[367]. Si ce point importe tout particulièrement, selon nous, c'est aussi que l'extensionnalisme est clairement un programme qui a une composante métaphysique. On a souvent pu remarquer en effet (et Goodman le premier), son lien évident avec le nominalisme. Ce serait déjà le cas si l'on considérait, de façon large, que le nominalisme incarne une réticence envers l'abstrait ou la multiplication indue d'entités. En ce cas, l'extensionnalisme serait en effet une doctrine parente, puisqu'il exige de ne prendre en compte les objets concrets dénotés par les termes et refuse d'accepter tout type d'entités supplémentaires (propositions, concepts, attributs, représentations, sens frégéens, etc.) aux fins de l'explication des phénomènes sémantiques. Les deux positions partagent bien, comme le dit Goodman, « la même aversion envers la multiplication des entités sans nécessité » (*WI,* 164).

Si l'on considère, plus spécifiquement et comme Goodman, que le nominalisme figure un critère technique qui revient en fait à adopter un calcul méréologique, sa connexion avec l'extensionnalisme est, là encore, établie[368]. Tandis que la méréologie standard interdit que deux individus distincts puissent être composés exactement des mêmes parties propres, l'extensionnalisme se fonde sur un axiome de la théorie des ensembles qui interdit que deux classes distinctes puissent avoir exactement les mêmes membres (Quine 1963, 2, Lewis, 1991, 100). Ce principe sous-tend également la thèse extensionnaliste en sémantique, laquelle défend que les termes substituables *salva veritate* sont équivalents. Aussi Goodman propose-t-il de souligner la proche parenté du nominalisme à l'extensionnalisme :

> L'extensionnaliste proscrit la composition, à l'aide de la relation d'appartenance, de plus d'une entité avec exactement les mêmes entités ; le nominalisme va plus loin, prohibant la composition de plus d'une entité à l'aide exactement des mêmes entités à l'aide d'une relation d'appartenance, quelle qu'elle soit. Pour l'extensionnaliste deux entités sont identiques si elles sont composées des mêmes membres ; pour le nominaliste, deux entités sont identiques si elles sont composées de quelque manière que ce soit par exactement les mêmes entités (WI 164).

[366] Il est instructif de rappeler que lorsque Goodman formulera quelques piques, en 1978, contre la logique modale (c'est alors David Lewis qui sera visé), il renverra en note au travail mené dans FFP, et en particulier à la section que nous considérons maintenant. C'est bien là une preuve que l'attaque contre le possible avait, dans l'ouvrage de 1953, des implications plus larges que ce qu'en disait alors Goodman.

[367]« Le réductionnisme [envers la modalité] est requis par toute ontologie qui entend fournir une théorie compréhensive de la réalité en termes d'entités primitives et de notions qui n'incluent pas de notions modales. Et certains programmes métaphysiques qui n'entretiennent pas de telles hautes ambitions requièrent un tel réductionnisme, par exemple l'extensionnalisme de Quine et de Davidson » (Sider, in Loux & Zimmerman, 2003, 184). Voir aussi Loux (2006, 155sq).

[368] Varzi (2009) propose d'ailleurs de montrer comment l'universalisme méréologique (qui rappelons-le, est défendu par Goodman) implique logiquement l'extensionnalisme.

Le nominalisme, pour Goodman, est donc une forme spécifique d'extensionalisme (un « hyperextensionnalisme », selon ses propres termes). Puisque le premier, on l'a assez vu auparavant, n'est pas sans implications métaphysiques, la même leçon semble pouvoir être tirée au sujet du second : l'extensionnalisme, d'une part, prohibe l'introduction de nombreux types d'entités (Bealer 1989, 187-189) ; il recoupe, de l'autre, certaines thèses ontologiques quant à l'identité, étroitement liées à celles des tenants de la méréologie (Varzi, 2009).

Les analyses de FFP sur la modalité s'inscrivent donc de toute évidence dans un certain nombre de problématiques logiques, sémantiques, et métaphysiques, qui toutes étaient au cœur des préoccupations de Goodman dans les années 1940-1950. Ce que Goodman va présenter comme le « trépas du possible », ainsi, se voudra celui de la logique modale et de l'intensionalisme. Mais cette thèse ne fait sens, selon nous, qu'à la condition de garder en vue un élément fondamental de la métaphysique goodmanienne : son nominalisme, qu'on le comprenne ou bien comme une répugnance envers les abstractra, ou bien comme l'adoption d'un calcul méréologique plutôt qu'ensembliste.

(3) Il convient de rappeler, enfin, que la question du statut ontologique du possible n'avait rien, pour Goodman et ses contemporains, d'un problème annexe ou incident. Il s'agissait en fait, de l'une des questions historiquement les plus importantes de la philosophie analytique[369], puisqu'elle se trouvait au cœur de l'une de ses premières, et plus fameuses, controverses, savoir celle des expressions non-dénotantes ou des objets « non-existants ». Le problème est bien connu : nous pouvons formuler des énoncés doués de sens à propos d'entités qui n'existent pourtant pas, voire ne pourraient exister (par exemple, « l'actuel roi de France est chauve » ; « Pégase n'existe pas » ; « il existe une chose à la fois ronde et carrée », etc.). De tels énoncés, s'ils ne dénotent pas des objets spatio-temporellement observables, semblent pourtant se distinguer du charabia pur et simple, puisqu'ils sont, en apparence, parfaitement intelligibles. Mais la question se pose alors de savoir comment nous pouvons comprendre de pareilles assertions, et *a fortiori* en affirmer la vérité ou la fausseté, puisque leurs référents, les objets qu'elles désignent, ne font pas partie du monde matériel. Si nous voulons dire quelque chose de ces « non-existants », ne faut-il pas alors qu'ils aient une forme de consistance ou de réalité ontologique ? Mais comment éviter, alors, de penser paradoxalement (avec Meinong) qu'il existe des choses telles qu'elles n'existent pas ?

On sait que plusieurs tentatives avaient été avancées pour répondre à cette difficulté, que l'on décide d'admettre un règne d'objets non existants mais « subsistants » (comme Meinong), d'adopter une théorie duale de la signification qui distingue le sens de la référence (Frege), où que l'on propose enfin de désamorcer, par paraphrase logique, les implications existentielles de ce type énoncés (Russell). Notre objet, ici, n'est pas de revenir

[369] Sinon, en fait, de la philosophie tout court, puisqu'il est bien connu que l'interrogation sur les non-existants ou le non-être remonte au *Sophiste* de Platon. C'est pourquoi Quine, dans un texte fameux (1948) proposa de qualifier (de façon cavalière) ce problème comme étant celui de la de « barbe de Platon ». La difficulté peut être formulée simplement : on ne semble pas pouvoir dire du non-être qu'il n'est pas, puisque ce serait déjà supposer un être duquel on prédique quelque chose (à savoir la propriété de n'être pas). Pour que le non-être ne soit pas, il faut ainsi qu'il soit, et donc qu'il ait une réalité.

sur ces discussions, qui persistent du reste jusqu'à nos jours[370]. Le point essentiel est de remarquer que le problème des *possibilia*, que va affronter Goodman, participe pleinement de cette controverse, qui pourrait difficilement être tenue pour autre chose que métaphysique. La difficulté abordée dans FFP est, en effet, tout à fait parallèle : comment rendre compte des énoncés sur les possibles, qui semblent doués d'un sens ou d'une valeur cognitive, bien qu'ils fassent référence à des objets non-existants ? La question goodmanienne du mode d'être des entités possibles, aussi, n'était qu'une variante d'un débat historiquement fondamental dans la philosophie analytique, qui se jouait à l'interface de la philosophie du langage et de l'ontologie,

Ainsi comprise, la question du possible apparaît chez Goodman avant même la parution de FFP, dans l'article de 1949 « On Likeness of Meaning ». Ceci permet de confirmer, une nouvelle fois, que la question des *possibilia* doit être lue dans son rapport à l'extensionnalisme[371]. Ce texte s'attachait, en effet, à rendre compte de la difficulté que posent les expressions non-dénotantes dès lors que l'on se refuse à introduire des notions intensionnelles. Puisque les noms propres « Pégase » et « Gandalf », par exemple, ne désignent aucun individu existant, leur référence est nulle et ils ont, de ce fait, la même extension (l'ensemble vide). Un extensionnaliste devrait donc apparemment les tenir, de manière tout à fait contre-intuitive, pour synonymes. Ce n'est pas, toutefois, la solution de Goodman à cette difficulté qui doit nous préoccuper. Le point important est qu'il répudiait déjà, à cet endroit, toute tentative d'introduire des entités possibles pour rendre compte de la différence de signification entre les expressions non dénotantes[372].

Une fois mise au jour la proche parenté du problème des non-existants et de celui des *possibilia*, un dernier point intéressant peut être relevé. L'un des documents les plus importants sur cette question, à l'époque où Goodman rédige et travaille sur le projet FFP, était l'article de Quine, « On What There Is » (1948). Dans ce texte, Quine s'en prenait explicitement à toute forme de meinongianisme, lequel voudrait reconnaître, en sus des objets existants (spatiotemporellement localisés), un règne d'objets *subsistants*, qui recouperait les entités abstraites (nombres, classes), les êtres de fiction (Pégase), les *possibilia* (une montagne dorée) et même *impossibilia* (le carré rond). Ce qui est tout à fait intéressant, pour nous, est la façon dont Quine va justifier son rejet des entités possibles. C'est, d'abord, dit-il, qu'admettre ce genre d'entités heurte tout sens de parcimonie

[370] Pour une formulation contemporaine du problème des non-existants, voir notamment Parsons (1980). Voir l'article "Nonexistent Objects", de Maria Reicher dans la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, pour une bonne introduction à ces débats.

[371] « Toute théorie substantielle du langage doit inclure une explication de l'interprétation des termes fictionnels. Cela pose tout particulièrement un problème aux extensionnalistes, puisque nous sommes réticents à introduire des 'individus possibles' comme référents des termes fictionnels, ou des « mondes possibles » à propos desquels les énoncés fictionnels sont vrais. Bien plutôt, nous voulons insister sur le fait que la dénotation des termes fictionnels est nulle » (Elgin, 1983, 42).

[372] « La thèse, selon certains, est que deux prédicats diffèrent en signification s'il pourrait y avoir une chose satisfaisant l'un mais non pas l'autre ; ou en d'autres termes, si il existe une entité possible mais non-actuelle qui satisfait l'un de ces deux prédicats. La notion d'entités possibles qui ne sont pas et ne peuvent pas être actuelles est difficile à comprendre ou à accepter pour beaucoup d'entre nous. Et, même si nous l'acceptons, comment déciderons-nous quand il y a (et quand il n'y a pas) un tel possible qui satisfait un terme, mais pas l'autre ? » (PP, 223-224).

ontologique, puisque l'on se retrouve alors conduit à admettre qu'il existe à un nombre indéfini, et même, infini, d'entités non actuelles : « l'univers surpeuplé de Wyman [le meinongien] est à bien des égards déplaisant. Il offense le sens esthétique de ceux qui, comme nous, ont le goût des paysages désertiques » (Quine, 2003, 28). Non seulement un penseur d'inclination nominaliste ne saurait admettre de bon gré une telle jungle « ontologique », il pourrait surtout objecter, ajoute Quine, que nous manquons tout à fait de critères d'identité et d'individuation pour les *possibilia*. Ainsi écrivait-il :

> Prenez, par exemple, le gros homme possible dans l'embrasure de la porte, et en même temps cet homme chauve possible dans la même embrasure. Sont-ils le même homme possible, ou deux hommes possibles ? Comment en décidons-nous ? Combien d'hommes possibles dans cette embrasure de porte ? Parmi les possibles, les maigres sont-ils plus nombreux que les gros ? Combien sont semblables ? Ou le fait d'être semblables les rendrait-il un ? Est-ce que *deux* possibles sont toujours dissemblables ? Est-ce la même chose que de dire qu'il est impossible pour deux choses d'être semblables ? Ou, en fin de compte, le concept d'identité est-il simplement inapplicable aux possibles inactualisés ? Mais quel sens peut-on trouver à parler d'entités dont on ne peut pas dire de façon sensée qu'elles sont identiques à elles-mêmes et distinctes les unes les autres [...] ... Il n'y a guère de progrès à attendre d'une telle analyse, si nous élargissons notre univers pour y inclure les prétendues *entités possibles*. Je soupçonne que la principale motivation en faveur de cette expansion est simplement la vieille idée qu'il faut bien que Pégase, par exemple, soit, car sinon ce serait déjà tomber dans le non-sens que de dire qu'il n'est pas » (*ibid*., trad. modifiée, 28-29)

Si l'on ne saurait déterminer aisément ce que sont les possibles, ni déterminer leur nombre, les relations qu'ils entretiennent, leurs ressemblances et différences, autant dire qu'il s'agit d'objets vagues, et donc une catégorie ontologique tout à fait inacceptable pour quiconque pense, comme Quine, qu' « il n'y a pas d'entité sans identité ». Etant donnée l'incroyable parenté des travaux de Goodman et de Quine dans les années 1940-1950, et le fait que le premier réfère en note (FFP 62) au volume contenant l'article de Quine que nous venons de mentionner, nous pensons que les analyses de Goodman doivent être lues en perspective à celles de son collègue et ami. Il y a fort à parier, autrement dit, que lorsque Goodman propose de signer le « trépas du possible » dans FFP, il a en vue précisément les analyses de « On What There Is ».

A admettre ce point, on peut penser que Goodman proposait, comme Quine, une double critique de la modalité. Prise en son sens *de dicto* (au sujet des propositions) elle s'avérait inacceptable puisque contraire aux réquisits extensionnalistes ; et, prise en son sens *de re* (au sujet des choses) elle conduisait à admettre des entités obscures et mal individuées, voire à postuler l'existence de propriétés essentielles[373]. La leçon à retenir, quoiqu'il en soit,

[373] La différence entre modalité *de dicto* et *de re* procède de la place ou de la portée de l'opérateur modal dans un énoncé et est aisée à illustrer. Dans le premier cas, elle porte sur une proposition prise en son entièreté, tandis que dans le second cas, elle porte sur les objets qui y sont dénotés. Pour reprendre l'exemple de Sider (2003), « Nécessairement le nombre de planètes du système solaire est impair » figure un exemple de modalité *de dicto ;* tandis que « Le nombre de planètes du système solaire est nécessairement impair » est un énoncé modal *de re*. La différence entre ces deux assertions est attestée du fait que l'énoncé *de dicto*, mais pas celui *de re*, est faux. Pour une discussion plus extensive, voir Loux (1978).

est la suivante : Goodman était parfaitement conscient du fait que le problème des *possibilia* est, de fond en comble, ontologique, dans la mesure où il recoupe la question des non-existants, qui est un *locus classicus* de la métaphysique traditionnelle (et analytique).

Nous avons proposé de montrer, par ces différentes remarques préliminaires, comment la question du possible, abordée par Goodman dans FFP, s'inscrit dans un réseau de problématiques complexes : la querelle de l'analyticité, le statut de la logique modale et de l'intensionnalisme, et la dispute classique sur les non-existants. Ces différentes problématiques ont indubitablement, comme nous avons pu rappeler, une nature ou du moins un aspect métaphysique. Ce travail de mise en perspective, dont Goodman ne s'embarrasse pas, laisse selon nous relativement peu de doute quant au fait que le problème du possible affronté dans FFP (1) est fondamentalement de nature ontologique ; et (2) se comprend difficilement si l'on perd de vue les positions métaphysiques antérieures de Goodman. Reste maintenant à examiner comment Goodman va proposer de résoudre le problème du possible.

3.1.4- La stratégie actualiste de Goodman.

La difficulté va tout d'abord être posée dans le cadre d'un langage phénoménaliste, identique à celui employé dans SQ et SA. Rappelons que le philosophe américain prétendait, dans ses premiers ouvrages, pouvoir reconstruire logiquement l'ordre phénoménal visuel à l'aide de trois types de *qualia*, les couleurs, les lieux et les temps, liés par une relation de conjonctivité puis agrégés, ensuite, par sommation méréologique. Dans un tel langage, la question du possible est aisée à formuler. Disons, par exemple, que ma perception visuelle présente, au moment *t*, un lieu *p* à son extrême périphérie gauche. Supposons ensuite que je garde la tête immobile et ferme l'œil gauche à l'instant t_1[374]. En ce cas, même si je continue à percevoir d'autres lieux, couleurs, et objets visuels à t_1, aucune entité composée du lieu *p* et du temps t_1 ne fait partie de mon champ phénoménal visuel à ce moment. Mais, sauf à vouloir souscrire à une forme invraisemblable d'idéalisme qui dirait que tout ce qui n'est pas actuellement perçu par un sujet tombe immédiatement dans le non-être, il y a bien un sens à tenir l'entité composée de *p* et de t_1 comme existante, quoique je ne la perçoive pas actuellement. On serait tout à fait en droit, par exemple, de poser une question sur la couleur (possible) de cette entité, ou de demander à quelqu'un d'autre ce qu'il en est.

Aussi, il faut bien rendre compte du fait évident qu'il existe des choses qui ne sont pas actuellement présentées dans mon champ visuel. Si, dit Goodman, « les deux éléments *p* et t_1 sont des événements phénoménaux réels », au sens où il existe bien dans mon vécu des choses telles que le lieu *p* et le temps t_1 (mais pas au même moment) ; en revanche « il n'existe pas d'entité lieu-temps composée de *p* et t_1 » (FFP 69). Mais comment, alors, dire quoique ce soit de ce bicomplexe, ou lui attribuer une quelconque propriété, puisque tout énoncé à son propos est, *de facto*, faux ? C'est ici que se fait jour pour le phénoménaliste, dit Goodman, l'idée « de compléter l'expérience au moyen de possibilités » (*ibid*.). La référence à Russell et à son concept de *sensibilia*, discuté au début de notre précédent chapitre, est ici

[374] Nous modifions très légèrement l'exemple de Goodman, qui n'oppose pas un moment *t* à un temps ultérieur t_1, mais ne parle que du seul moment *t*. Les citations suivantes de FFP seront modifiées en conséquence.

très nette. On pourrait tout simplement vouloir dire en effet que cette entité est un *possibile* (ou un *sensibile*), qu'elle appartient à un règne ontologique différent de celui des choses actuelles. S'il ne s'y arrête pas en détail, il est clair toutefois que, pour les raisons précédemment évoquées, Goodman ne pouvait souscrire à une telle hypothèse, que beaucoup voyaient comme une « extravagante spéculation métaphysique » (Soames, 2014, 49), et que lui-même caractérise ici comme une « concession fatale » à la thèse phénoménaliste (*ibid.,* trad. modifiée). Mais comment, alors, rendre compte du discours sur ces entités non perçues, tout en évitant de recourir à une telle ontologie débridée?

Le premier point, pour Goodman, consiste à faire remarquer que, bien que le lieu-temps p-à-t_1 ne fasse pas partie des choses phénoménalement présentées (ou des choses actuelles), « l'entité réelle » composée de ces deux *items* existe pourtant bel et bien (atemporellement), que l'on décide de la caractériser comme une classe $\{p, t_1\}$ ou, alternativement, comme une somme méréologique (p+t_1). Si Goodman peut affirmer ceci, c'est parce les *qualia*, rappelons-le, sont pour lui des entités abstraites, dont l'existence ou la réalité ne dépendent pas de leur occurrence phénoménale à un instant donné (SQ 564sq, SA 313sq). Comme il le fait remarquer ici en note, « une couleur ou un lieu réel n'est pas tenu d'être présenté en tout temps, pas plus qu'un homme réel n'est tenu de vivre éternellement » (FFP 69). Par hypothèse, puisque le lieu p a été présenté à des moments autres que t_1 et que t_1 fait lui aussi partie de mon champ phénoménal (il se trouve conjoint à des lieux autres que p, ou à différentes couleurs), on peut bien en effet *construire* logiquement une entité composée de ces deux *qualia*, et en affirmer la réalité (de manière non tensée). Ce que veut donc dire Goodman, c'est que la chose constituée des deux *qualia* p et t_1 (soit p+ t_1) existe non comme une chose phénoménalement présentée, puisque ses composants ne sont pas phénoménalement conjoints, mais à titre d'entité abstraite.

Ainsi, un système phénoménaliste comme celui de SQ ou SA ne verrait donc pas de problème à reconnaître une réalité à (c'est-à-dire, à admettre comme valeur des variables) une entité abstraite, classe ou somme, dont les membres ou parties ne sont pas *actuellement* conjoints. Même s'il nous semble qu'il y aurait plus à dire sur ce point[375], le fait est que Goodman, face à ce problème, propose le sens général de sa solution ainsi :

[375] Il semble y avoir au moins deux difficultés avec ce que défend ici Goodman. (1) On voit mal, d'abord, en quoi l'engagement de Goodman envers de tels a*bstracta* vaudrait beaucoup mieux que celui de Russell envers les *sensibilia*. entités qui visaient à expliquer le possible en termes phénoménalistes. Les deux hypothèses semblent tout aussi coûteuses ontologiquement, et elles sont toutes deux fort spéculatives, puisqu'elles consistent à supposer une réalité hors (au-delà de) l'actualité. Pour éclairer cette tension, il faudrait en revenir à l'idée de Goodman, pour tout dire peu claire, selon laquelle le nominalisme peut accepter d'introduire certaines entités abstraites et peut donc être réconcilié avec une forme de platonisme. (2) Ensuite, Goodman ne pourrait pas traiter de la même manière ces cas de figure où nous voudrions considérer des entités qui ne seront *jamais perçues* par personne, fût-ce de manière « intermittente », comme dans notre exemple où un lieu p est perçu à t et un temps t_1 est perçu ultérieurement et conjoint à des lieux autres que p. Que dirait Goodman, en effet, d'une chose *possible* mais jamais pourtant perçue par quiconque, comme par exemple, tel ou tel point de l'espace-temps aux confins de l'univers ? Le problème, nous semble-t-il, est que le philosophe américain en vient à faire dépendre la *réalité* de l'entité abstraite (incarnant la possibilité en question) de la *perception* possible d'un sujet. Mais il retrouve alors, de fait, une difficulté familière au phénoménalisme, savoir celle de rendre compte du statut de ces objets ou entités qui ne sont, par hypothèse, jamais perçues. Là encore, cette objection n'est pas écartée par Goodman.

> Qualifier le lieu-temps $p+t_1$ de « fictif » ou de « possible » ne consiste pas à parler d'une nouvelle entité non réelle, mais à faire un nouveau commentaire sur la vieille et réelle entité $p+t_1$ (c'est-à-dire, lui appliquer un nouveau prédicat). Autrement dit, le prédicat « lieu-temps », bien qu'il s'applique à des nombreuses entités composées d'un lieu et d'un temps, ne s'applique pas à certaines entités, dont notre $p+t_1$. Pour certaines raisons, nous désirons considérer sous un seul terme tous les lieux-temps et certaines entités comme $p+ t_1$. Le terme habituel est un prédicat tel « lieu-temps possible ». La classe des lieux temps possibles devient alors simplement une certaine classe d'entités réelles qui inclut la classe plus petite des lieux temps réels (FFP 70)

Si l'on admet que « $p+t_1$ » désigne une entité qui est réelle (quoiqu'abstraite), bien individuée, et à laquelle nous pouvons référer sans difficulté particulière, alors l'inflation ontologique à la Russell ou à la Meinong pourrait, suivant Goodman, être évitée. Qualifier une chose de « possible » ne serait pas, dans ce cas, lui rapporter un mode d'être distinct, ou prétendre qu'il s'agit d'une entité irréductible à ses composants phénoménaux, d'un type ontologique nouveau. C'est plutôt recourir à une étiquette (« lieu-temps »), qui sert à qualifier certaines choses phénoménales actuellement conjointes, pour l'étendre à une entité qui n'est *pas* un lieu-temps, mais dont les composants sont tels qu'ils *auraient* pu être phénoménalement conjoints (ce que marque l'ajout de l'attribut « possible »). Le prédicat ordinaire « lieu-temps », dont l'extension est bien déterminée, se voit donc appliqué à une classe plus large de choses, savoir les sommes (ou classes) composées d'un lieu et d'un temps non conjoints.

Mais comment, demandera-t-on, déterminer qu'un prédicat puisse ainsi être étendu au-delà de son champ usuel d'application ? Adjoindre l'attribut « possible » à un terme quelconque ne semble en rien régler la question : qu'est-ce qu'un lieu-temps possible, et qu'est-ce qui le différencie d'un lieu-temps actuel ? Goodman répond ici que la difficulté est tout à fait parallèle à celle de la relation entre les prédicats dispositionnels, comme « flexible » ou « soluble », et leurs corrélats catégoriques ou manifestes, tels « plie » ou « se dissout » (FFP 70). La raison en est que « est un lieu-temps possible » peut être compris comme un prédicat dispositionnel signifiant « est lieu-temps-able », au sens où l'on attribue alors la disposition (non manifestée) à $p+t_1$ d'être un lieu-temps actuel. En ce cas, la stratégie sera ici exactement la même que celle discutée plus haut. Tout comme le terme dispositionnel « flexible » devait être analysé comme une certaine *projection* (ou extension) du terme manifeste « plie » ; on dira, pareillement, que « lieu-temps possible » devra être compris comme une projection de « lieu-temps », projection qui s'applique « à toutes les entités qui comportent une composante de lieu et de temps et seulement celles-ci » (FFP 70). Si nous pouvons projeter « lieu-temps » sur $p+t_1$, c'est que cette entité ne diffère pas fondamentalement de ce qui serait sa contrepartie actuelle. Un lieu-temps possible, autrement dit, n'est donc pas une entité ayant des constituants différents d'un lieu-temps actuel, mais est constituée d'un lieu et un temps *actuels* quoique non conjoints.

Goodman pense ainsi qu'il faut déplacer la question vers la « mécanique de la projection » (*ibid.*). Mais il convient en ce cas de spécifier plus précisément le parallèle entre l'analyse des termes dispositionnels et celle des termes référant à des possibles. En fait, il apparaît très vite que toute référence à une situation possible peut être analysée comme étant une attribution dispositionnelle (et inversement), dès lors que l'on s'autorise quelques libertés

avec la grammaire. Parlant désormais dans les termes d'un langage physicaliste, Goodman remarque ainsi :

> Lorsque nous disons qu'une certaine chose *k* est flexible à l'instant *s*, nous décrivons en réalité un événement fictif arrivant à *k* à l'instant *s*. L'événement réel qui est le segment temporel de *k* qui occupe *s* n'est pas une flexion ; mais le décrire comme une flexion possible, c'est simplement le classer à l'aide du prédicat dispositionnel « flexible » [...] L'accident hypothétique arrivé à un train donné, dans la circonstance hypothétique où un certain rail manquait, peut être expliqué en disant par exemple que le train était « accidentable », ou plus précisément, « rail-manquant accidentable » (FFP 72)

Si toute référence à un événement possible peut ainsi, en théorie, être exprimé en termes dispositionnels, reste alors à proposer de réduire à son tour la disposition à une base catégorique ou manifeste, comme Goodman avait proposé de le faire précédemment. On se rappelle que l'idée centrale était de dire qu'un prédicat dispositionnel D peut être analysé comme la projection (ou l'extension) d'un prédicat catégorique C, à la condition qu'il existe un réseau de prédicats catégoriques causalement ou nomologiquement liés à C, et donc à ce qui serait la manifestation M de D[376]. Il faudrait donc, pour réduire le discours sur le possible à l'actuel, trouver la base catégorique qui sous-tend l'attribution de la disposition à laquelle le processus ou la chose possible a préalablement été réduite. Cela reviendrait, comme le remarque Rita Nolan, à dire la chose suivante :

> [Selon Goodman], nous pouvons dire qu'une substance est flexible (prédicat dispositionnel) même si celle-ci n'a pas pliée (prédicat manifeste) sur la base du fait que cette substance possède une structure moléculaire particulière (autre prédicat manifeste) qui est liée au fait de plier de manière appropriée. De manière analogue, Goodman suggère que parler de l'accident possible d'un train particulier, lorsque nous savons que ce train n'a pas eu d'accident, revient à étendre le champ d'application du prédicat « a eu un accident » pour y inclure le train en question, lequel demeure dans le champ, non pas de « a eu un accident », mais d'un autre prédicat manifeste qui, pour compléter l'analogie, est lié à « a eu un accident » par des connexions causales ou nomologiques (1978, 158)

Il s'agit donc de spécifier quelles sont les caractéristiques manifestes, et en ce sens actuelles, qui sous tendent l'attribution d'une disposition, et donc, par extension, du discours sur le possible. Dire d'un accident de train ou d'une guerre sino-américaine qu'ils étaient ou sont possibles (mais dont on sait qu'ils n'ont pas eu lieu ou n'ont pas lieu), ce n'est pas, pour Goodman, introduire un nouveau genre d'entités qui fonctionneraient comme vérifacteurs de ces affirmations. C'est appliquer une étiquette ordinaire (« accident », « guerre ») à des objets actuels (le train, les Etats-Unis et la Chine) qui ne tombent pas sous son extension, mais dont les propriétés actuelles et manifestes sont pourtant telles qu'elles autorisent cette projection. La réduction du possible à l'actuel est donc opérable en vertu de régularités

[376] Ainsi par exemple, « inflammable » peut être analysé comme une projection de « brûle », si les prédicats manifestes « est soumis à une flamme ou une source de chaleur », « se trouve en présence d'un comburant », « possède une structure chimique XYZ » etc., sont nomologiquement ou causalement liés à « brûle », et donc à ce qui serait la manifestation de « inflammable ». Cette caractérisation, bien entendu peut être adaptée si l'on souhaite parler en termes de « propriétés » dispositionnelles ou catégoriques, plutôt que de « prédicats » : il suffit alors de remplacer dans notre définition toute occurrence du le dernier terme par une occurrence du premier.

causales ou nomologiques (savoir si nous pouvons les spécifier précisément ou non est un autre problème), qui autorisent la projection d'une étiquette à des choses qui n'en sont pas des instances. Cette stratégie, pour Goodman (FFP 73), serait à même de traiter tant les « événements » non réels que les « choses » non réelles, permettant de « traduire ces énoncés en énoncés relatifs aux choses réelles » (*ibid*.). Ne doit ainsi subsister dans l'analyse rien d'autre que des termes ordinaires (dont les extensions sont des *items* actuels et observables) et des lois scientifiques (elles aussi empiriquement établies). Comme le dit Goodman, « une fois cette traduction effectuée, la question de la vérité ou de la fausseté de l'énoncé devient une question relative à la constatation d'un fait » (*ibid*.). La réduction proposée par Goodman ainsi, vient à faire des énoncés sur les possibles des conjonctions plus ou moins compliquées de caractéristiques actuelles et observables.

Le philosophe américain soutient donc finalement que le possible n'est pas un règne ontologique en propre, mais une façon de parler, qui peut se comprendre comme une réorganisation conceptuelle de vieux matériaux (les choses actuelles)[377]. De la référence problématique aux *possibilia*, on arrive donc à l'idée que « toutes les choses possibles sont des choses réelles » (FFP 73). Cela ne signifie en rien que tout ce que l'on peut imaginer existe réellement dans un règne ontologique distinct ou dans un monde possible quelconque, comme le veut le réalisme modal de D. Lewis, mais suggère plutôt que le discours sur le possible n'a jamais besoin de porter sur autre chose que ce qui est actuellement le cas. Aussi Goodman peut-il conclure et formuler l'essentiel de sa position comme suit :

> Le discours, même lorsqu'il traite des entités possibles, n'a nul besoin de transgresser les frontières du monde réel. Ce que nous confondons souvent avec le monde réel n'est qu'une description particulière de celui-ci. Et ce que nous prenons pour des mondes possibles ne sont que des descriptions également vraies, énoncées en d'autres termes. Nous en venons à penser le monde réel comme l'un des mondes possibles. Nous devons renverser notre vision du monde, car tous les mondes possibles font partie du monde réel (FFP 74)

Ce passage conclusif nous semble crucial à plusieurs égards :

(a) Goodman présente bien ici, tout d'abord, sa thèse en termes de « mondes possibles », expression qui n'était pas apparue jusque lors. Il semble difficile de ne pas voir dans cette expression une référence à l'idée (leibnizienne) d'une sémantique des mondes possibles – développée par Carnap (1947) Hintikka (1957, 1961), et surtout Kripke (1959, 1963)– Comme on sait, le discours en termes de « mondes possibles » a gagné une importance considérable dans la philosophie analytique à partir des années 1960-1970, culminant notamment dans l'œuvre de David Lewis. Si ce point est d'intérêt, c'est que Goodman indique d'emblée ici qu'il n'est pas besoin de recourir à un tel artifice. Selon lui, nous pouvons, tout simplement, nous passer de la logique modale, puisque le discours sur le possible peut, en théorie, être ramené à un discours sur l'actuel et, par là, à un langage

[377] De ce point de vue, il existe une certaine similarité entre ce que dit Goodman ici et ce qu'écrira plus tard Armstrong : « je veux défendre une théorie combinatorielle de la possibilité. Une telle thèse interprète l'idée de possibilité en termes de combinaisons [...] d'éléments actuels et donnés » (1986, 575).

purement extensionnel. Aussi doit-on comprendre ce que dit Goodman comme la réaffirmation de son allégeance à l'extensionnalisme, que nous avons discuté plus haut.

(b) Il est intéressant de remarquer que ce que défend ici Goodman aura des ramifications importantes dans sa pensée ultérieure, et notamment ses écrits sur l'art, lorsqu'il s'agira d'interroger le statut ontologique et épistémique de la fiction. Le philosophe américain tentera d'abord, exactement comme il l'a fait ici, de montrer que la référence aux êtres de fiction n'implique en rien d'admettre des objets non actuels ou *possibilia*. Comme il l'écrira : « La fiction ne s'applique alors véritablement ni à rien, ni à des mondes possibles diaphanes, mais aux mondes réels quoique métaphoriquement » (MFM 148). D'autre part, le philosophe américain défendra une théorie « cognitiviste » de la fiction, selon laquelle celle-ci peut avoir une incidence sur notre compréhension du monde (actuel), c'est-à-dire figurer une source légitime de connaissance. Il nous semble, de ce fait, que la thèse goodmanienne sur le possible telle que présentée dans FFP constitue une source, sinon une condition déterminante, de ses analyses ultérieures en esthétique : c'est parce que les noms, énoncés, et récits de fiction peuvent être analysés comme faisant référence seulement à des entités *actuelles* que la fiction peut être dite avoir une réalité, et donc *in fine* un impact sur notre connaissance de l'actualité.

(c) Il ne fait pas de doute, ensuite, que la thèse ici défendue par Goodman est de nature métaphysique, puisqu'elle porte sur le mode d'être ou encore la nature des objets et processus non actuels. Il est clair en effet que philosophe américain s'intéresse ici à un problème qui concerne les *denotata* des énoncés modaux et donc la modalité *de re*, laquelle suppose immédiatement d'adopter une perspective ontologique[378]. Certes, l'intention de Goodman est bien de désamorcer l'engagement envers de telles entités, de faire du possible une simple façon de parler plutôt qu'un règne ontologique en propre. Le projet du philosophe américain a donc bien, en ce sens, un aspect que l'on pourrait qualifier de déflationniste. Mais on se tromperait là encore en confondant un tel projet de réduction ontologique, qui est généralement systématiquement conduit par des penseurs d'inclination nominalistes comme Goodman, avec un rejet pur et simple de l'ontologie ou de la métaphysique, qui ne poserait pas même la question de la réalité, ou nature, des entités auxquels réfèrent nos énoncés. Lorsque Ted Sider s'interroge sur les « théories réductives de la modalité » comme celles de Goodman et Quine, c'est bien des motivations et des enjeux *métaphysiques* qu'il met au jour :

> En métaphysique, l'on cherche une théorie du monde qui soit intelligible, et il y a quelque chose d'élusif à propos des notions modales. Que quelque chose *soit* d'une certaine façon ne semble pas problématique, mais que les choses puissent en aller autrement, ou encore *doivent* être ce qu'elles sont, demande explication. Accepter la nécessité ou la possibilité comme des aspects primitifs de la réalité serait comme accepter les faits tensés, les dispositions, ou les contrefactuels, comme primitifs. Si certains seront enclins à faire de tels postulats, d'autres cherchent au contraire à réduire ces notions « hypothétiques » à des notions « catégoriques » –[...] qui ne « pointent à rien au-delà d'elles mêmes » [...]

[378] « Lorsque nous disons que X est possible (mais non actualisé), alors X peut être compris soit comme (1) une proposition (il est possible que-le-chat-soit-sur-le-tapis) ; ou bien (2) comme un certain état de chose (le fait que le chat soit sur le tapis est possible). Mais si l'on s'intéresse à l'ontologie du possible, seule cette seconde catégorie [...] devrait nous concerner [...] Les problèmes ontologiques [...] sont ceux qui sont posés par la modalité en son sens *de re* » (Rescher, in Loux, 1979, 168).

> La parcimonie est une raison métaphysique naturelle pour chercher la réduction. Le métaphysicien préfère d'ordinaire les paysages désertiques lorsqu'il peut les trouver. Là où nous pouvons réduire, nous devons le faire (Sider, in Loux & Zimmerman, 2003, 184-5)

Si ce que dit Sider est juste, il est possible de souligner que les analyses goodmaniennes sur la modalité sont, là encore, guidées et structurées par son nominalisme, qui cherche systématiquement à réduire nos engagements ontologiques à leur minimum. Mais il nous semble plus important encore de remarquer que Goodman anticipe ici, incontestablement, une thèse que la métaphysique analytique ultérieure qualifiera d'« actualiste ». Selon celle-ci, notre inventaire de l'être ne doit pas inclure des entités telles que les *possibilia* ou mondes possibles. Dans les termes plus colorés de William Lycan :

> Les actualistes défendent qu'il n'y a qu'un seul *monde*, le monde actuel, le vaste et bruyant monde de terre, de feu, de fer, de chair et de sang ; et qu'il n'existe que la classe actuelle des choses existantes. Les autres « mondes possibles non actuels », invoqués par les amis des *possibilia*, sont seulement d'autres manières dont le monde aurait pu être, lesquelles pourraient être, en théorie, représentées [en termes d']*abstracta*, qu'il s'agisse d'entités abstraites, d'idéalisations, ou de constructions mentales d'une sorte ou d'une autre (in Gale, 2002, 307).

Pour un actualiste, être, c'est donc être actuel[379], tandis que le « possibiliste », qui reconnaît la réalité des mondes possibles, se voit nécessairement contraint d'affirmer qu'« il est possible qu'il existe un objet distinct de tout objet existant actuellement » (Loux, 1979, 45). La plupart des formes contemporaines d'actualisme impliquent de montrer, *contra* le réalisme modal de David Lewis, comment les mondes possibles peuvent être interprétés comme de simples outils heuristiques, sans réelle consistance ontologique[380]. Même si l'adversaire de Goodman ne pouvait pas, en 1954, être David Lewis, l'idée qu'il défend est, comme on l'a dit, tout à fait identique : le discours sur les *possibilia* et mondes possibles peut être paraphrasé pour ne porter que sur des entités actuelles.

L'actualisme, bien sûr, n'interdit pas que nous puissions parler en termes de possibilité, de nécessité, ou de contrefactuels. Toute la difficulté, pour le défenseur de cette thèse, est alors de montrer comment ces notions modales peuvent être réinterprétées, ou analysées, de sorte à ne pas transgresser les frontières de l'actualité. C'est précisément, nous semble-t-il, ce que Goodman a proposé de faire dans FFP. C'est ce que remarque bien R.M. Adams : « la réduction des énoncés au sujet de mondes possibles à des énoncés attribuant des propriétés dispositionelles à des objets actuels, qui est suggéré par Nelson Goodman, peut être

[379] Il existe cependant bien sûr plusieurs compréhensions possibles de l'actualité (Adams, 1974) et donc également de l'actualisme (Bennett 2005). Plantinga, par exemple, défend que l'actualisme est moins une thèse sur l'actualité que sur l'existence : « L'actualisme est la thèse selon laquelle il n'y a pas et n'aurait pu y avoir d'entités qui n'existent pas [...] 'Actualisme' n'est pas une très bonne appellation pour l'actualisme ; cela encourage sournoisement [...] la confusion entre actualité et existence. L'actualiste ne dit pas que tout est actuel (il reconnaît, bien sûr, que certains états de choses ne sont pas actuels et que certaines propositions sont fausses) ; ce qu'il défend que est que tout ce qui est, existe [...] : il n'y a pas de choses qui n'existent pas (1987, 196). Nous ne suivrons pas ici cette définition, puisqu'elle conduit à dire qu'un réaliste modal comme Lewis est aussi un actualiste (il défend que tout ce qui est existe), brouillant donc l'opposition théorique que nous cherchons à dessiner ici.

[380] Une telle réduction des mondes possibles peut se faire de plusieurs manières (voir Lewis, 1986, 100 ; Loux 1979).

comprise comme une analyse actualiste modérée » (Adams, 1974, 225). Mais il est clair que défendre que l'inventaire de la réalité ne comporte que des choses actuelles n'est pas une thèse moins métaphysique que celle consistant à tenir pour existant réellement tous les mondes possibles ou *possibilia*. Si cela est juste, les analyses goodmaniennes sur le possible, qui sont souvent tenues pour une forme de scepticisme modal voire ignorées au profit du reste de l'ouvrage, défendaient donc bel et bien une thèse métaphysique fondamentale, (et alors relativement novatrice).

(d) Un dernier point doit être relevé. Goodman défend assurément une thèse radicale, lorsqu'il propose de parler du « trépas du possible ». On peut cependant dire, rétrospectivement, que cette position, qui était aussi celle de Quine, n'a au fond reçu que peu d'écho dans la littérature plus tardive. Ce qu'il y a de contestable dans le propos de Goodman, il est vrai, est le fait qu'il pense qu'il peut y avoir des entités ou états de choses *actuels* à même d'expliquer la référence à tout *possibile*. C'est aussi et surtout, sa supposition qu'il existe des régularités causales ou nomologiques qui pourraient fournir la base catégorielle de toute ascription dispositionnelle et *in fine* de tout énoncé modal (Nolan, 1978). Ces deux affirmations sont, bien sûr, éminemment controversées, et il est clair que le philosophe américain est loin de fournir des arguments toujours précis ou convaincants pour les défendre.

Mais la raison usuellement avancée pour expliquer la chute en désuétude de la thèse Goodman-Quine sur la modalité serait surtout ce que nous avons brièvement décrit comme l'avènement du paradigme des mondes possibles en philosophie analytique[381]. On lit souvent qu'avant les années 1960, dominait un projet extensionnaliste et empiriste de réduction de la modalité ; tandis qu'après les travaux de Kripke et de D. Lewis, la nouvelle respectabilité de la logique modale et de l'outil des mondes possibles auraient permis le renouvellement de la métaphysique (puisqu'alors se posent des questions liées à l'essentialisme, aux genres naturels, à la nécessité métaphysique, etc.). Nous espérons, cependant, que ce que nous avons dit précédemment manifeste que cette lecture, largement reçue, est relativement inexacte : la transition de Quine ou Goodman à Lewis et Kripke n'a pas été celle depuis une antimétaphysique vers une renaissance métaphysique. Cela a été, bien plutôt, celle d'une métaphysique à une autre. Sans nier l'existence de ruptures théoriques dans l'histoire de la philosophie analytique, nous pensons que l'on peut toutefois

[381] Loux résume bien comment le regard sur la modalité a pu évoluer en terre analytique : « c'est autant une certaine inclination empiriste de la métaphysique que des considérations techniques relatives à l'extensionalité qui ont pu produire un certain scepticisme quant à l'usage des notions de nécessité, de possibilité, de contingence. Assurément, de nombreux philosophes continuaient à croire que la métaphysique sérieuse requiert de faire appel à des notions modales ; mais les objections des sceptiques les laissaient sur la défensive. Mais alors, à la fin des années 1950 et au début des années 1960, les développements de la logique modale purent donner à ceux qui défendaient les notions de nécessité et de possibilité une raison de croire que leur cause n'était pas perdue. Les logiciens ont réalisé qu'ils pouvaient donner un sens tout à fait clair à ces notions [...] en s'appropriant l'idée leibnizienne que notre monde, le monde actuel, n'en est qu'un parmi une infinité de mondes possibles. L'idée centrale était de dire que tout comme les propositions peuvent être vraies ou fausses dans le monde actuels elles peuvent avoir une valeur de vérité dans d'autres mondes possibles » (2006 157).

y discerner une continuité : des analyses de Goodman dans FFP à l'actualisme contemporain en métaphysique analytique, la conséquence est bonne.

**

Que retenir de tous ces développements, consacrés aux analyses de Goodman sur la modalité ? Les quelques points essentiels nous semblent les suivants : (a) loin de se réduire à des considérations logico-sémantiques ou à la philosophie des sciences, le propos de FFP comporte indubitablement une dimension métaphysique. Depuis les contrefactuels et les dispositions jusqu'aux énoncés sur les possibles, l'enjeu était d'interroger les engagements ontologiques du langage ordinaire, en vue de produire un inventaire strictement contrôlé, et réduit *a minima*, de la réalité. (b) La charge métaphysique de ces analyses se manifeste d'autant plus nettement dès lors que l'on retrace le réseau problématique dans lequel il s'inscrit. A la rencontre des travaux de C.I. Lewis, Carnap, Russell, et surtout de Quine, nous avons pu montrer que c'est bien la question du statut ontologique de la modalité qui préoccupe Goodman. (c) Nous avons pu souligner également combien se manifeste une continuité interne dans la pensée goodmanienne: loin de figurer un moment autonome de son œuvre, les analyses de la première partie de FFP doivent se lire dans le prolongement de ses travaux antérieurs, et notamment à la lumière de son nominalisme, examiné au chapitre précédent. (d) Enfin, et comme nous avions déjà pu le vérifier auparavant, le propos de Goodman recoupe à bien des endroits la métaphysique analytique la plus contemporaine, ce qui ne devrait étonner que ceux qui pensent que Goodman était un antimétaphysicien radical. Pour être plus précis, nous avons pu montrer comment le philosophe américain fournit l'ébauche d'une théorie catégorialiste des dispositions, d'une métaphysique humienne, et d'une conception actualiste de la modalité, tryptique cohérent et mû par la même volonté de parcimonie ontologique.

S'il nous reste maintenant à examiner le reste de FFP, consacrée à la « nouvelle énigme de l'induction », il n'en demeure pas moins que nous pouvons d'ores et déjà penser que nos trois grandes thèses, présentées au début de ce chapitre, se vérifient : Goodman, tout en refusant toute forme de « réalisme » ou d'essentialisme modal, à la Meinong ou Lewis (Th1), défend pourtant bien des thèses de nature métaphysique (Th2), qui gagnent à se lire dans la continuité de ses travaux antérieurs (Th3).

3.2. De Hume à Hempel.

Les deux derniers chapitres de FFP exposent et discutent ce qui est, peut-être, l'argument le plus fameux de l'œuvre goodmanienne: la « nouvelle énigme de l'induction ». Il pourrait sembler étrange que l'ouvrage, après avoir longuement examiné le statut logique et ontologique des notions modales, en vienne à aborder le problème, en apparence distinct, du raisonnement inductif[382]. Mais Goodman fait remarquer que la transition n'est pas si

[382] S'il ne s'agit que d'une apparence, c'est que les problèmes des contrefactuels et dispositions sont analytiquement liés à celui de l'induction. Notre confiance dans la fiabilité épistémique des contrefactuels repose souvent sur un raisonnement inductif implicite : je tiens pour vrai que « si j'avais placé ma main dans le four, je me serais brûlé », par exemple, parce que je crois que l'ensemble de mes expériences et observations passées m'autorise à inférer l'existence d'un lien causal entre deux phénomènes (placer sa main dans le four, se brûler) qui sera également présent à tout temps futur.

arbitraire qu'elle pourrait en avoir l'air, puisqu'il ne s'agit selon lui que de « deux aspects d'un même problème » (FFP 75), savoir celui de la *projection*. Nous essaierons donc, pour suivre Goodman, de lire tant que possible ces nouvelles analyses à la lumière des précédentes. Plusieurs remarques préliminaires méritent avant tout d'être faites :

En premier lieu, la nouvelle énigme de l'induction a été l'un des arguments les plus discutés, de la philosophie analytique au XXème siècle. Si nous essaierons de restituer quelques-unes des interprétations concurrentes du propos de Goodman, nous ne saurions, à l'évidence, en rapporter ici toutes les discussions, objections, et applications très diverses pour « l'épistémologie, la philosophie du langage, et la philosophie des sciences » (Cohnitz & Rossberg, 2006, 44-45)[383]. Notre objectif ne sera donc pas de proposer un état des lieux de la littérature entourant le paradoxe du « vleu », mais d'en proposer une nouvelle lecture, consistante avec nos analyses précédentes, et, espérons-le, féconde.

Disons également que la perspective que nous adopterons ici –lire l'énigme de Goodman dans une perspective métaphysique–, si elle n'est pas la plus coutumière, n'est pas sans précédent. Il est vrai que l'énigme de l'induction, comme le voulait après tout son titre et le contexte de sa rédaction, a avant tout été comprise comme un argument concernant la philosophie des sciences. Dans les années qui ont immédiatement suivi la publication de FFP[384], Carnap, Hempel, ou Schefller, par exemple, y ont principalement vu une objection puissante à l'idée d'un traitement purement syntaxique de la confirmation inductive, la question la plus discutée étant alors de savoir ce qui permet de définir la « projectibilité » ou encore le caractère « nomologique » d'un prédicat ou d'une hypothèse scientifique. Mais il était bien question de métaphysique lorsque Quine, puis D. Lewis, D.M. Armstrong, I. Hacking, ou S. Shoemaker, et d'autres, virent dans l'énigme de Goodman un problème à affronter pour interroger le statut des espèces ou propriétés naturelles, du réalisme scientifique, des catégories, voire des universaux et des lois de la nature. Une justification minimale de notre optique serait donc de remarquer que, quand bien même la *solution* proposée par Goodman à son paradoxe ne serait pas de nature métaphysique (ce sur quoi la majorité des auteurs susmentionnés s'accordent), le *problème* de l'énigme lui-même appartient bel et bien à la métaphysique. Mais notre lecture se voudra en fait plus radicale :

Ensuite, l'emploi de termes dispositionnels suppose l'existence de certaines régularités permettant de prédire la manifestation (présentement non actuelle) d'une propriété à un temps futur, dans le cas où certaines circonstances viendraient à se réaliser. La prédication d'une disposition incorpore en ce sens un raisonnement inductif. Pour un exposé plus approfondi du lien entre modalité et induction, voir Johnson (1991).

[383] Pour une présentation quasi-exhaustive, quoique maintenant un peu datée, des discussions suscitées par le paradoxe de Goodman, voir l'ouvrage dirigé par D. Stalker (1994).

[384] Ou même un peu avant, puisque l'article « A Query on Confirmation » de 1946 contenait déjà, de fait, l'essentiel de « la nouvelle énigme ». Dans ce texte, le problème était introduit par le biais d'un prédicat « S » défini comme « ... est [un marbre] examiné avant l'armistice du 8 mai 1945 et est rouge, ou est examiné après et est non-rouge ». On pourra reconnaître dans ce prédicat disjonctif un proche parent du « vleu » et du « blert ». On peut noter également que la solution que Goodman proposait en 1946 consistait déjà à en appeler à des critères pragmatiques pour distinguer les prédicats projectibles de ceux qui ne le sont pas : « sans le moindre doute, nous opérons des prédictions en projetant des schémas [*patterns*] passés vers le futur, mais pour sélectionner ces schémas en particulier parmi tous ceux que le passé instancie, nous recourons à des critères pratiques qui restent à découvrir et à formuler » (1946, 385).

tout en reconnaissant que Goodman présente une solution anti-essentialiste à son paradoxe, nous essaierons de défendre que *le problème, la solution, et les implications* de l'énigme de FFP relèvent de la métaphysique.

Enfin, remarquons que la « réponse » que Goodman a fourni à son paradoxe, comme on le verra, n'a à peu près satisfait personne et a été souvent été attaquée comme une forme de relativisme[385]. Ici encore, ce qui nous intéressera sera moins de déterminer en quoi la supposée solution de Goodman échoue, que d'essayer d'en déterminer la signification philosophique (et métaphysique) profonde. Mais sur ce terrain même, les interprétations divergent. On a par exemple pu discerner dans la solution avancée par Goodman « pur nominalisme » (Hacking, 1993), un « perspectivisme » ou « antiréalisme » métaphysiques (Wieland 2012, 7), une thèse « pragmatiste » (Elgin, 2001, 689 ; Gosselin, 1990, 38), « constructionnaliste » (Shottenkirk 2009, 83), un argument épistémologique sceptique proche des analyses du second Wittgenstein (Kripke 1982, 59), ou même une forme de « relativisme » pur et simple (Harris, 1992, 58). Si nous essaierons de montrer ce qu'il y a de juste –ou d'injuste– dans ces différentes lectures, notre objectif premier sera simplement d'ajouter une pierre à cet édifice interprétatif. Selon nous, l'énigme du « vleu » ainsi que sa solution peuvent se lire dans la pleine continuité de la métaphysique goodmanienne, telle que nous en avons précédemment délimité les contours.

Nous proposerons d'abord, aux fins de la clarté de l'exposé, de rappeler dans quel cadre se formule, puis en quoi consiste exactement, la nouvelle énigme de l'induction. Il faudra ensuite examiner le sens de la solution qui y sera proposée par Goodman. C'est seulement après avoir clarifié ces différents éléments que nous pourrons formuler plus directement la question la plus centrale : qu'y a-t-il de métaphysique, et peut-être d'antimétaphysique, dans la nouvelle énigme ?

3.2.1. De quelques vieux problèmes au problème du « vleu ».

Afin de comprendre ce qu'il y a de nouveau dans la « nouvelle énigme », mieux vaut avoir à l'esprit ce qui lui tient lieu d'ancêtre. Il sera donc utile, pour commencer, de rappeler brièvement la nature du problème classique de l'induction, question par laquelle Goodman entame son analyse (FFP 76sq) et qui se muera plus loin dans le projet d'une « théorie de la confirmation ». C'est cette dernière, à son tour, qui aboutira à la formulation du paradoxe du « vleu ». Rappelons donc, sommairement, l'essentiel de la progression du texte de Goodman.

L'induction est classiquement définie comme « le passage du particulier à l'universel » (Aristote, *Topiques*, I,12, 105a13-14). Un raisonnement inductif consiste à étendre une affirmation depuis un échantillon d'objets vers l'ensemble d'une population, ou encore, à présumer de l'avènement d'un phénomène futur à partir d'un ensemble donné d'occurrences passées. Sur la base du fait que tous les corbeaux observés jusqu'à présent se sont avérés être noirs, par exemple, une inférence inductive affirme que le prochain corbeau observé sera noir [Nc_1, Nc_2, Nc_3, Nc_n, ... Nc_{n+1}], ou donnera crédit à la généralité que

[385] Pour une discussion critique de la notion d'implantation, voir notamment Kahane (1965), Schwartz (2009), Ullian (in Elgin, 1997), Wheatley (1967) ainsi que les diverses contributions dans Stalker (1994).

tous les corbeaux sont noirs [∀(x) Cx → Nx] [386]. L'induction s'appuie donc sur la somme de nos expériences et observations passées, mais elle semble aussi reposer sur le constat qu'il existe certaines *régularités* naturelles: tel état de choses a toujours suivi été de tel autre, de sorte que nous pouvons présumer qu'il continuera à en être ainsi.

Inutile de s'arrêter sur le fait que l'induction joue un rôle central tant au point de vue théorique que pratique. La difficulté, bien connue au moins depuis Hume[387], est que ce mode de raisonnement souffre d'une lacune fondamentale, savoir son manque inhérent de certitude ou de nécessité. Comment en effet pourrions-nous justifier notre confiance (naturelle) en l'induction, puisque celle-ci porte sur des états de choses empiriques et donc contingents ? Comment inférer que quelque chose se produira toujours dans le futur à partir de quelques-unes de ses occurrences passées? Si le doute sceptique se trouve motivé, c'est parce que la conclusion d'un raisonnement inductif semble toujours insuffisamment fondée par ses prémisses : il pourrait toujours advenir un contre-exemple qui viendrait en défaire la prétention à l'universalité et à la nécessité (il se pourrait bien un jour que le soleil ne se lève pas, que les corbeaux ne soient plus noirs, etc.). Dans les termes de Goodman, le problème est que les jugements portés sur les événements futurs « ne sont ni des comptes rendus ni des conséquences logiques d'une expérience » (FFP 76).

On pourrait vouloir objecter que nos inductions se fondent sur des relations de causalité reflétant une forme de nécessité naturelle, ou qu'elles sont justifiées en vertu de l'existence de lois de la nature. Si je crois qu'en jetant une pierre celle-ci chutera au sol, c'est en raison de la loi de la gravitation. Il semblerait impossible qu'il en aille autrement, sauf à vouloir contester les principes les plus généraux de la physique. On sait que c'est pour parer à ce genre d'objections que Hume s'en est pris à l'idée qu'il puisse exister, comme le dit Goodman, une « liaison nécessaire entre les faits » (*ibid*.). Je peux fort bien imaginer, et rien n'interdit logiquement ou métaphysiquement, qu'une cause donnée puisse un jour produire un effet absolument différent que ceux observés par le passé. La pierre pourrait s'envoler, disparaître, ou rester collée à ma main. Rien ne garantit absolument, en d'autres termes, que les lois de la nature ne changeront pas[388]. Puisque la plus haute probabilité pour qu'une chose se produise n'équivaut en rien à la certitude qu'elle se produira, une inférence inductive est toujours possiblement faillible. En outre, Hume a bien montré que rien ne permet jamais de présumer *a priori* du comportement causal de telle ou telle chose, et que la supposée relation de nécessitation causale n'est jamais, comme telle, observée dans l'expérience : « nul objet ne découvre jamais, par les qualités qui paraissent aux sens, soit les causes qui les produisent, soit les effets qui en naissent ; et notre raison ne peut, sans l'aide de l'expérience, jamais tirer une conclusion au sujet d'une existence réelle et d'un fait »

[386] Cette présentation est évidemment sommaire, puisqu'il existe diverses formes de raisonnement inductif. Sur ce point, nous renvoyons à l'article de J. Vickers, pour la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: "The Problem of Induction" (2014), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/induction-problem/>.

[387] Voir son *Traité de la Nature Humaine* (1738), I, III, 2-3; ainsi que l'*Enquête sur l'Entendement Humain* (1748), IV.

[388]« Il ne peut y avoir d'argument solide prouvant que ces instances desquelles nous n'avons eu aucune expérience, doivent ressembler à celles dont nous avons eu l'expérience » (Hume, 1738 I, III, 8).

(1748, IV)[389].

Après avoir rappelé rapidement la nature de ce problème traditionnel de l'induction, Goodman évoque également la fameuse réponse que Hume lui a apportée : ce serait simplement *l'habitude* qui viendrait fonder nos raisonnements inductifs. Ces derniers, loin de répondre à une quelconque nécessité logique ou naturelle, dériveraient d'un mécanisme psychologique simple, savoir le fait que la répétition entraîne une attente. Si nous pensons que le futur sera semblable le passé, et si nous croyons que la nature est uniforme, c'est seulement parce que nous avons observé à plusieurs reprises des « conjonctions constantes » et ressemblances entre certains phénomènes. Pour le dire très sommairement, la thèse humienne est que la causalité n'est pas découverte comme vérité logique *a priori*, ou inscrite de toute nécessité dans la nature des choses, mais qu'elle est un produit de l'esprit humain. Telle est la méditation sceptique, ou « non cosmique » (FFP 77), livrée par Hume[390].

Goodman propose alors de livrer son verdict sur ce qu'on a pu appeler classiquement « le problème de Hume ». Il a fréquemment été objecté à l'analyse humienne que celle-ci avait confondu la question (psychologique) de la généalogie ou de l'origine de nos raisonnements inductifs avec la question (normative) de sa validité ou de sa justification. Décrire de quelle façon se forme l'attente inductive ne permet en rien, suivant cette objection, d'expliquer ce qui distingue une bonne d'une mauvaise inférence inductive. Goodman, toutefois, se défend de vouloir suivre ce genre de critiques : la tentative humienne lui semble être « raisonnable et pertinente, même si elle n'est pas entièrement satisfaisante » (FFP 76). C'est qu'on ne saurait, pour les raisons que nous verrons, dissocier radicalement la question de la *description* de la pratique inductive de celle de sa *justification*. En outre, dit Goodman, les supposées « justifications » apportées au raisonnement inductif à la suite de Hume se sont avérées cryptiques, lorsqu'elles n'étaient tout simplement pas des spéculations métaphysiques gratuites et stériles (FFP 77).

Comment comprendre cette défense du propos humien ? C'est ce que la suite du texte va chercher à préciser. La question de la justification de l'induction, comme le note Goodman, a souvent été mal comprise : on ne saurait chercher à établir comment nous savons que certaines de nos prédictions se réaliseront, puisque, de fait, nous ne pouvons pas *savoir* une telle chose (FFP 78). Une justification de l'induction ne saurait être une apologie de la voyance, une tentative d'accéder à des garanties que nous n'avons pas et que nous ne saurions avoir. Que demande-t-on alors vraiment, en exigeant des comptes à l'induction ? Si l'on considère le cas d'un raisonnement déductif, on sait que sa justification dépend de sa

[389] Pour résumer, le raisonnement inductif souffre de plusieurs faiblesses majeures par opposition au modèle déductif (Salmon, Earman, et al 1992, 10). (1) Il ajoute dans sa conclusion quelque chose qui excède l'information contenue dans les prémisses et le rend donc essentiellement vulnérable -autrement dit, il est *ampliatif*. (2) Il est toujours possible que ses prémisses d'une induction soient vraies et que sa conclusion s'avère pourtant fausse, ou encore que l'ajout de nouvelles prémisses rende fausse une induction auparavant vraie. (3) Toutes les inductions ne semblent pas également justifiées, alors qu'une déduction est simplement valide ou non valide, et ne saurait admettre de degrés ; (4) Il n'existe aucune codification stricte des règles ou principes d'inférences inductifs (comme le remarque aussi Goodman, FFP 81).

[390] On pourra trouver une présentation générale plus détaillée de l'analyse de Hume, et des différentes critiques qu'elle a pu susciter, dans Salmon, Earman, et al (1992, 55-66).

conformité aux règles déductives établies (*modus ponens*, *modus tollens*, etc.) et non d'une quelconque connaissance des faits (FFP 79). Un argument déductif est valide, quel que soit son contenu, si et seulement s'il est conforme à ces règles inférentielles établies. De même, dit Goodman, la question de la justification inductive est clarifiée dès lors que l'on comprend qu'il s'agit seulement de voir si une inférence donnée se conforme (ou non) « aux règles générales de l'induction » (*ibid.*). A admettre ce parallèle, deux questions immédiates se font jour : (1) qu'est-ce qui justifie les règles inférentielles elles-mêmes ? (2) Ensuite, quelles sont ces règles du raisonnement inductif, et comment permettent-elles de discriminer une bonne d'une mauvaise induction ?

Quant au premier point, Goodman refuse de considérer toute solution qui consisterait à penser que les règles (déductives ou inductives) sont fondées sur des « axiomes évidents » ou certitudes premières, enracinés « dans la nature même de l'esprit humain » (*ibid.*). Cette option est écartée au motif qu'il existe une réponse moins spéculative et, au fond, beaucoup plus modeste : les règles inférentielles justifiées, sont simplement celles qui sont en « conformité avec la pratique » (inductive ou déductive) courante. Si une règle produit une inférence que nous jugeons inacceptable, nous la rejetterons comme invalide. Si cette règle, à l'inverse, ne contrevient pas à l'ensemble des autres inférences admises, nous l'acceptons comme valide et l'intégrons à l'édifice[391]. Il en va donc d'une sorte d'équilibre réfléchi, d'un « délicat processus d'ajustement mutuel » (FFP 80), entre nos pratiques et les règles qui les conditionnent. On a souvent pu remarquer (et Goodman le premier) que cette analyse est circulaire, puisqu'elle revient à défendre que les inférences sont justifiées par les règles en vigueur, tandis les règles elles-mêmes sont justifiées par ces inférences que tenons pour valides. Mais le philosophe américain défend qu'un tel ajustement mutuel est un « cercle vertueux », dans la mesure il explique autant la relative stabilité que la flexibilité de l'édifice de la connaissance, tout en évitant de supposer gratuitement l'existence de certitudes premières et inamovibles (voir Stich & Nisbett, in Elgin, vol.2, 1997).

Cette thèse « holiste », pour Goodman, permet un progrès majeur quant à la compréhension de ce qu'est le problème de l'induction : « on commence à entrevoir que la recherche d'une démarcation nette entre la justification de l'induction et la démarcation de la pratique inductive normale brouille le problème » (FFP 80). Autrement dit, et en redonnant crédit à Hume, on comprend désormais que l'essentiel de la question n'est pas celle [(1) ci-dessus] de savoir ce qui permet de « démontrer » les inférences inductives ou les règles qui les codifient. Cette interrogation, pour Goodman, est simplement un faux problème. La difficulté centrale est plutôt celle soulevée par (2), qui demande ce que sont les règles de l'induction et ce qui permet de différencier une inférence inductive valide d'une qui ne l'est pas.

Ce que la tradition a appelé le « problème de Hume » est donc abandonné. Mais le questionnement humien originel est, quant à lui, reconduit. Il ne s'agit plus de « justifier » voire de « fonder » l'induction », mais d'en dégager des règles et principes, afin de pouvoir distinguer plus précisément ce qui fait qu'une prédiction plutôt qu'une autre est acceptable.

[391] Ou, suivant la formule restée fameuse : « on modifie une règle si elle engendre une inférence que nous ne sommes pas prêts à accepter : on rejette une inférence si elle viole une règle que nous ne sommes pas prêts à amender » (FFP 80).

Voilà le problème que Goodman va désormais affronter, et qui peut se laisser qualifier comme la « tâche constructive d'une théorie de la confirmation » (FFP 81).

Le problème central, désormais, est celui de savoir pourquoi certaines généralisations ou prédictions semblent bien fondées, c'est-à-dire crédibles, alors que d'autres ne le sont pas. Il s'agit, autrement dit, de déterminer comment certaines données empiriques ou observations peuvent venir soutenir, vérifier, ou à l'inverse falsifier et mettre en doute, nos raisonnements inductifs. C'est à cet endroit du texte que Goodman va commenter les travaux –alors contemporains– entourant la théorie de la confirmation inductive (Carnap 1936, 1945, 1947, 1950 ; Hempel 1945), évoqués plus haut. Il est évident que certaines théories scientifiques ou prédictions semblent mieux appuyées que d'autres, suivant les données et observations disponibles. Le problème de la confirmation est précisément celui d'expliquer comment et à quel degré une observation empirique particulière peut soutenir une hypothèse scientifique générale[392]. Aussi s'agissait-il de spécifier une « relation de confirmation », qui permettrait de mesurer comment certains énoncés empiriques (appelés « *evidence statements* ») parlent « en faveur » –ou à l'encontre– d'une généralisation inductive donnée. Suivant Hempel, Goodman formule la difficulté comme celle de « définir la relation qui existe entre deux énoncés E_1 et E_2, dans le cas où E_1 confère à E_2 un certain degré de confirmation » (FFP 82).

Aux antipodes de l'anti-inductivisme de Popper, la question de la confirmation se voulait au problème de l'induction ce que la théorie de l'implication logique était à la déduction : il s'agissait, pour Carnap et Hempel, de poursuivre le projet d'une codification logique rigoureuse des inférences inductives. Goodman, toutefois, va montrer qu'on ne saurait penser la confirmation en termes purement déductivistes (FFP 82-86). S'il se peut qu'un énoncé empirique E soit *une conséquence logique* d'une hypothèse H[393], n'en reste pas moins que dans bien des cas E peut confirmer (ou infirmer) une hypothèse ou généralisation sans avoir pour conséquence logique que H (ou ~H). Certaines difficultés parentes alors rappelées (FFP 82-86), avec au premier chef, le fameux « paradoxe des corbeaux », formulé par Hempel (1945, 11). L'important, ici, n'est pas le détail technique de ces débats, mais de noter que Goodman donne crédit à Hempel d'avoir fait progresser la compréhension du problème de l'induction : le projet à poursuivre est celui de *définir* (formellement) les inférences inductives valides (FFP 86).

En dépit des avancées de la théorie de la confirmation, une question fondamentale restait toutefois, pour Goodman, sans réponse. Si les analyses de Hempel permettent de déterminer quand (voire à quel degré) une hypothèse est *confirmée*, rien n'a été dit quant à savoir ce qui permet de penser qu'un énoncé est *confirmable*, c'est-à-dire, capable d'être « supporté » par

[392] Il y aurait évidemment ici beaucoup plus à dire sur les conditions d'apparition et la complexité historique du problème de la confirmation. Un examen détaillé nous conduirait toutefois trop loin de notre présent sujet. Les meilleures présentation de ces débats nous semblent être : Cozic (2011), Salmon, Earman et al (1992), et Scheffler (1966).

[393] Rappelons que la notion déductive de conséquence logique se laisse définir comme suit : un énoncé *x* est une conséquence logique d'un ensemble *y* de prémisses s'il est impossible que *x* soit faux étant donné la vérité de y. Comme le note bien Cozic (2011, 2), seuls les cas extrêmes de confirmation ou d'infirmation peuvent se laisser penser suivant ce modèle déductiviste: la « vérification » absolue, où une donnée E implique logiquement une hypothèse H, et la « réfutation » absolue, où E implique logiquement ~H.

ses instances. Cette question, pour Goodman, n'est rien d'autre que de savoir ce qu'est une « loi » scientifique ou naturelle. Certes, Hempel comme Carnap avaient cherché à examiner la nature de ces lois, qui prennent souvent la forme de généralisation inductives. La difficulté était principalement d'expliquer comment une série nécessairement finie d'observations portant sur des faits particuliers pouvait confirmer (ou infirmer) un énoncé nomologique, dont la forme est universelle. Mais c'est ici, suivant Goodman, que réside un problème qui condamne à l'échec toute théorie « purement syntaxique » de la confirmation, et qui avait en fait déjà été évoqué dans le premier chapitre de FFP (43-48). Ce que le philosophe américain objecte aux théoriciens de la confirmation, c'est que la distinction entre loi et non-loi n'est en rien une simple affaire de forme logique. Il pourrait certes sembler plausible de dire que, tandis qu'un énoncé d'observation prend la forme d'un rapport empirique sur le particulier (« *x* est *y* » ; « il existe des *z* » etc.), une loi scientifique se distingue par la portée de son quantificateur, laquelle est universelle : « tous les F sont P », « si P est Q, alors P est R », etc.[394]. Mais cette réponse échoue piteusement. La preuve en est simple (FFP 87). Prenons les deux énoncés observationnels suivants :

(A) « Cette pièce de cuivre conduit l'électricité »

(B) « Cet homme dans la salle est le troisième d'une fratrie ».

Intuitivement, nous voudrions dire que (A) confirme, ou augmente le degré de confirmation, de la généralisation (A'), pour laquelle : « toutes les pièces de cuivre conduisent l'électricité ». A l'inverse, il semble clair que (B) ne confirme pas la proposition générale (B') : « tous les hommes dans cette pièce sont les troisièmes d'une fratrie ». Mais quelle est, alors, la différence entre (A') et (B')[395] ? Les deux énoncés ont la même forme syntaxique, ils ont tous deux des instances positives et ils sont donc tous deux, apparemment, confirmables. Nous ne voudrions pourtant pas dire que (B) autorise de formuler la généralisation inductive (B'). La raison évidente en est que (A) semble référer à une loi universelle, savoir celle qui concerne les propriétés physico-chimiques du cuivre. Pour cette raison, (A') est un énoncé nomologique envers lequel nous avons une forte confiance et que nous jugeons capable d'assurer nos prédictions. A l'inverse, puisque (B) semble un fait hautement contingent, (B') est une généralisation accidentelle, à partir duquel on ne saurait rien conclure. Mais encore une fois, rien ne permet de déterminer *a priori* ce qui fait de (A') et non de (B') une loi. Toute la difficulté est alors de distinguer entre les

[394] Pour être plus précis, les lois scientifiques sont souvent caractérisées comme (1) non locales (elles valent en tout temps et en tout lieu) ; (2) ne contiennent pas de noms propres mais seulement des concepts scientifiques généraux (température, masse, etc.) ; (3) conditionnelles plutôt que catégoriques (c'est-à-dire de la forme « si ... alors », plutôt que « ... existe ». Voir Carroll, John W., "Laws of Nature", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

[395] On reconnaît dans cet exemple une variante de celui discuté au premier chapitre, à l'occasion de la discussion des contrefactuels. Rappelons que Goodman avait plus précisément proposé de distinguer une loi d'une généralisation accidentelle comme suit : la première, à l'inverse de la seconde , n'exige pas un examen de toutes ses instances pour pouvoir valoir comme un principe de prédiction valide. (FFP 43). On pourrait ajouter que, dans l'exemple présent, (B') mais pas (A') implique une forme de « positionalité », de restriction à un temps et un lieu précis, ce qui n'est vraisemblablement pas le cas des lois scientifiques.

énoncés nomologiques de ceux qui ne le sont pas, les « lois causales » des « faits casuels ».

C'est sur cette question, selon Goodman non résolue, qu'aboutissaient les théories de la confirmation. Aussi un dernier mouvement a-t-il lieu dans l'analyse goodmanienne du problème de l'induction. En demandant ce qu'est une loi scientifique, ou une généralisation inductive valide (capable d'être confirmée par ses instances) on retrouve une question qui s'est avérée centrale dans tous les développements précédents : celui de la *projection*. Comme il avait été signalé plus haut, ce problème « [est] de savoir quels prédicats peuvent à partir des cas connus, être projetés sur les cas inconnus » (FFP 49). Cette question, pour Goodman, laisse maintenant la place à celle de discriminer entre les prédicats et énoncés *projectibles*, c'est-à-dire, susceptibles de supporter des affirmations contrefactuelles, ascriptions dispositionnelles, et généralisations inductives ou nomologiques, de ceux qui ne le sont pas.

C'est à cet endroit du texte, et pour faire face à ce problème (qui est pour Goodman la suite logique des précédents[396]), que va être formulée la « nouvelle énigme de l'induction ».

3.2.2. La nouvelle énigme de l'induction.

Nous sommes maintenant en position de comprendre dans quel contexte apparaît la « nouvelle énigme de l'induction ». La dissolution du problème humien de la justification ainsi que les difficultés rencontrées par les théories de la confirmation invitent à déterminer de ce qui est une hypothèse ou un énoncé « confirmable » . Il s'agit en fait, comme il avait déjà été suggré dans la première partie de FFP, d'examiner quels prédicats ou énoncés sont de nature « nomologique » et donc finalement lesquels sont « projectibles ». La question centrale que va affronter le texte sera désormais la suivante : « quelles sont les hypothèses confirmées par leurs instances positives » ?

Telle que Goodman va la formuler, la nouvelle énigme de l'induction est avant tout un paradoxe, visant à montrer que tout et n'importe quel énoncé peut, avec assez d'ingéniosité, répondre aux réquisits syntaxiques des théories de la confirmation et donc, formellement, paraître confirmable ou nomologique. L'argument, dans FFP (87sq)[397] , est développé comme suit. Toutes les émeraudes observées jusqu'à présent se sont avérées vertes. Si tel est le cas, nos observations passées confirment la généralisation inductive suivante :

(1) « Toutes les émeraudes sont vertes »

[396] Goodman proposera, un peu plus loin dans le texte, de commenter ainsi la progression de son analyse : « Du problème de la justification de l'induction, nous sommes passés au problème de la définition de la confirmation. Après certains travaux sur ce dernier problème, il nous reste à distinguer entre les hypothèses confirmables et celles qui ne le sont pas. On pourrait représenter ainsi l'évolution de la question centrale : au départ, nous avions : « Pourquoi un exemple positif d'une hypothèse permet-il de prédire d'autres exemples » ? Nous sommes passés ensuite à « Qu'est-ce qu'un exemple positif d'une hypothèse ? ». Il nous reste maintenant à résoudre la question cruciale suivante : « Quelles sont les hypothèses qui sont confirmées par leurs exemples positifs ? » (FFP 93).

[397] Rappelons que la difficulté avait déjà été formulée, quoique par le biais d'un autre exemple, dans « A Query on Confirmation ». Nous discuterons ici seulement la présentation de FFP, qui est la plus détaillée et la plus fameuse. Voir Schwartz (2009) pour un compte-rendu de l'article de 1946.

Goodman propose alors d'introduire, par stipulation, un étrange prédicat disjonctif, « vleu » [*grue*], qui se définit ainsi :

x est vleu $=_{df}$ *x* est vert et examiné avant le temps *t* ou *x* est bleu.

Soit, plus formellement (pour « *x* est vert » = Vx ; « *x* est bleu » = Bx ; « *x* est observé avant *t* » = Obx) :

∀(x) [x est vleu ssi (Vx ∧ Obx) ∨ (Bx ∧ ~Obx)]

Ou encore, d'après la présentation graphique de R. Kowalenko (2003, 44) :

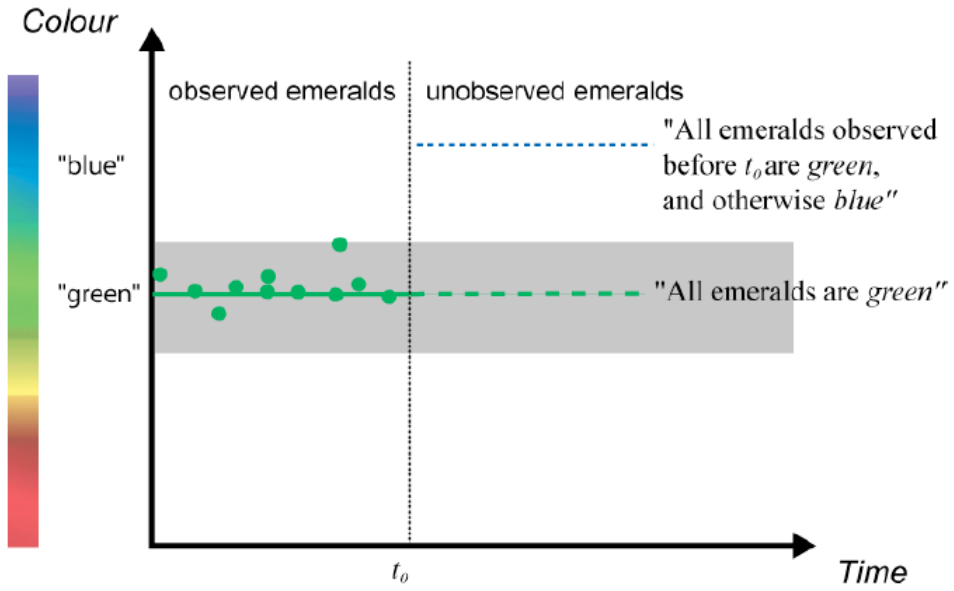


Fig. 1

Pour inhabituel que ce soit le prédicat « vleu », son application est bien définie. Trivialement, et si le temps *t* désigne une date future quelconque (disons le 11 décembre 2640), il s'ensuit de notre définition que toute émeraude observée avant *t* est vleue, puisqu'être vleu et examiné avant *t*, c'est être vert. Puisqu'avant *t*, « vleu » et « vert » sont coextensifs, toutes les émeraudes observées jusqu'à présent sont vertes mais aussi vleues. En ce cas, et suivant le modèle standard de la confirmation, toutes nos observations passées et présentes d'émeraudes semblent également confirmer la généralisation suivante :

(2) « Toutes les émeraudes sont vleues »

Autrement dit, et sur la base des mêmes observations, deux généralisations inductives se trouvent apparemment également confirmées : (1) et (2). La difficulté centrale apparaît dès lors que l'on considère ce qui advient *à t*, ou *après t.* Si nous projetons l'hypothèse (1), comme nous le faisons habituellement, les choses continueront comme avant *t*. Mais si nous considérons la généralisation (2), un résultat hautement contre-intuitif apparaît : être vleu après *t*, ce n'est pas être vert … mais être bleu. Nous croyons naturellement que les émeraudes examinées après *t*, suivant (1), seront vertes ; mais nous serions parfaitement en droit de penser, suivant (2), qu'elles seront bleues. Etant donnée que les énoncés (1) et (2) sont produits à partir des mêmes observations, et suivant le même type de raisonnement,

rien ne permet de trancher entre deux prédictions incompatibles : celle qui veut que toutes les émeraudes examinées le 12 décembre 2640 ou après seront vertes, et celle affirmant qu'elles seront bleues à ou après cette date. L'introduction du prédicat « vleu » conduit donc à produire une prédiction inacceptable, quoique logiquement impeccable. Toute la difficulté, autrement dit, est que nous pouvons former, strictement à partir de la même base observationnelle, deux généralisations inductives bien construites, coextensives avant mais pas après *t*, sans que rien n'indique apparemment pourquoi il faudrait préférer l'une plutôt que l'autre.

Evidemment, Goodman ne prétend en rien qu'une généralisation fondée sur le prédicat « vleu », qui est inventé de toutes pièces, est correcte. Nous savons très bien que les émeraudes sont vertes, et donc que (1), plutôt que (2), est une généralisation nomologique valide, d'après laquelle nous pouvons formuler nos prédictions quant au cours futur de l'expérience[398]. (1), mais pas (2) est une hypothèse confirmée par ses instances. Mais toute la question est justement là : il convient de déterminer *pourquoi* un prédicat comme « vleu » doit être rejeté, pourquoi ses instances positives échouent pourtant à supporter une généralisation inductive. Comment, autrement dit, justifier le fait qu'au moment *t* (et surtout, au moment *t-n* où nous nous trouvons), « vert » sera préféré à « vleu » ? Sur quelle base défendre que vert est « projectible », capable de supporter une généralisation nomologique, tandis que sa contrepartie ne l'est pas ? Comment rompre la parfaite symétrie –logique et empirique– entre le vert et le vleu ? Voilà le cœur de la nouvelle énigme de l'induction.

L'argument de Goodman, pour artificiel qu'il puisse sembler, est d'une force radicale. Ses conséquences pour la philosophie des sciences et de la connaissance en sont tout simplement désastreuses[399]. Pour le dire avec Hacking, Goodman démontre qu'à « chaque fois que nous pouvons tirer une conclusion relative à une hypothèse générale sur la base de l'observation de certaines de ses instances, nous pourrions, par les mêmes règles d'inférence, mais suivant des préférences classificatoires différentes, tirer la conclusion inverse » (1992, 181). Le problème, évidemment, n'est pas restreint aux émeraudes. Puisqu'il est possible d'inventer une contrepartie tératologique (comme « vleu ») pour tout prédicat ordinaire[400], il est alors loisible de montrer que « n'importe quoi confirme

[398] « Le problème soulevé par l'énigme n'est pas celui de montrer que nous manquons de justification pour accepter une hypothèse comme vraie sur la seule base de ses instances positives et en l'absence de contre-instances (ce qui était le problème de Hume) ; c'est plutôt d'expliquer pourquoi certains énoncés généraux [...] sont confirmés par leurs instances tandis que d'autres [...] ne le sont pas » (Cohnitz & Rossberg, 2006, 43).

[399] On pourrait vouloir rétorquer que nous n'avons que faire de prédicats comme « vleu », « blert », ou « émerubis », et que la difficulté qu'ils suscitent ne doit donc préoccuper ni le sens commun, ni la science. Mais Goodman remarque immédiatement qu'éluder le problème de la sorte serait tout à fait catastrophique d'un point de vue théorique : « On pourra évidemment demander si nous avons vraiment besoin de nous préoccuper de prédicats aussi familiers que « vleu », ou même des hypothèses accidentelles en général, puisqu'il est peu probable que nous les utilisions comme base de prédiction. Notre définition convient pour les hypothèse qu'on emploie normalement : que désirer de plus ? En un sens, rien ; mais seulement au sens où l'on ne désire pas de définition, pas de théorie de l'induction, et pas de théorie de la connaissance du tout » (FFP 93).

[400] Il n'y a en fait pas de limite à la construction de ce genre de prédicats aberrants. D'autres exemples sont évoqués par Goodman : *x* est « blert » ssi *x* est observé avant *t* et bleu ou *x* est vert (FFP 92) . Ou

n'importe quoi » (FFP 88) : tout fait relatif à nos observations passées peut en effet être malicieusement construit de sorte à confirmer n'importe quelle hypothèse future. Ce résultat est évidemment inacceptable, puisque c'est rien moins que l'édifice entier de la connaissance inductive, et donc de la science, qui se trouve menacé. Toute la question est alors de trouver un moyen de justifier le fait que nous projetons –et continuerons à projeter– « vert » plutôt que « vleu », ce qui fait que l'un est nomologique tandis que l'autre ne l'est pas : «.... qu'est-ce qui distingue les hypothèses nomologiques ou confirmables des hypothèses accidentelles ou non confirmables ? [...] C'est justement ce problème que j'appelle la nouvelle énigme de l'induction » (FFP 93).

Il pourrait être utile de fournir ici une version plus formelle du paradoxe formulé par Goodman. Kowalenko (2003, 34) propose par exemple de reformuler le paradoxe sous la forme de l'argument suivant :

> (P1) Toutes les émeraudes examinées par le passé ou présentement sont vertes aussi bien que vleues.
>
> (P2) Si (P1) est vrai, alors tous les faits passés et présents qui confirment la généralisation inductive « toutes les émeraudes sont vertes » confirment aussi la généralisation inductive incompatible « toutes les émeraudes sont vleues ».
>
> (C1) Tous les faits passés et présents qui confirment la généralisation inductive « toutes les émeraudes sont vertes » confirment aussi la généralisation inductive incompatible « toutes les émeraudes sont vleues »
>
> (P3) Aucun fait passé ou présent ne permet de différencier « toutes les émeraudes sont vertes » et « toutes les émeraudes sont vleues ».
>
> (C2) Si (P3) est vrai, alors il existe, pour toute généralisation inductive, un nombre infini de généralisations inductives incompatibles et telles que aucun fait passé ou présent ne peut les différencier.
>
> (C3) Aucun fait passé ou présent ne peut confirmer de généralisation inductive, quelle qu'elle soit.

Cet argument est valide et tire sa force de la plausibilité de ses prémisses. La prémisse (P1) n'est pas sujette à dispute puisqu'il a été stipulé que, pour autant que *t* prenne pour valeur un temps futur, « vert » et « vleu » sont coextensifs : tous les objets qui tombent avant cette date sous l'extension de « vert », autrement dit, tombent automatiquement aussi sous celle de « vleu ». (P2), ensuite, repose sur une symétrie apparemment incontestable : si nous admettons que l'observation répétée d'émeraudes vertes « supporte » l'hypothèse générale selon laquelle toutes les émeraudes sont vertes (et donc la prédiction que toute émeraude observée par le futur sera verte), alors la même conclusion peut et doit être tirée au sujet du vleu. L'observation répétée d'émeraudes vleues « supporte » l'hypothèse générale selon laquelle toutes les émeraudes sont vleues (et donc la prédiction que toute émeraude observée par le futur sera vleue). Dans les deux cas, le raisonnement s'appuie exactement sur le même principe, savoir que l'observation d'une instance positive confirme sa

---

encore : *x* est une émerose ssi *x* est examiné avant *t* et est une émeraude ou *x* est une rose (FFP 88, en note). Evidemment tout autre prédicat pourrait être « vleuifié » de la sorte.

généralisation[401]. Puisque la régularité du vert a toujours aussi été celle du vleu, rien ne permet donc de trancher *a priori* pour l'un plutôt que l'autre. La prémisse (P3), enfin, est également très plausible : rien ne différencie le vleu du vert *avant t* d'un point de vue observationnel ou empirique, puisque le vleu n'est en fait que du vert avant ce temps.

Aussi l'argument de Goodman semble-t-il bien fonctionner en chacune de ses étapes, tout en produisant pourtant un résultat parfaitement inacceptable, savoir que l'on peut forger des prédicats comme « vleu » pour confirmer tout et n'importe quoi –ce qui revient en effet, comme (C3) l'indique, à ne plus rien pouvoir confirmer du tout–. Certes, nous *savons* intuitivement que « vleu » ne saurait fournir la base de généralisations nomologiques valides, au sens où nous croyons naturellement que les émeraudes après *t* ne seront pas bleues mais vertes. Reste donc à savoir comment nous pouvons *savoir* une telle chose, et comment justifier du même coup le rejet du vleu et de ce genre de prédicats anormaux

Avant d'examiner la « solution » proposée par Goodman à son paradoxe, quelques objections évidentes, dont certaines sont évoquées au fil du texte (FFP 88-93), doivent être immédiatement écartées. Plusieurs méprises fréquentes entourent le paradoxe du « vleu »[402]. Souligner que ce prédicat est « inventé de toutes pièces », d'abord, n'apporte évidemment aucune forme de réponse au problème. Sa définition, son extension, et donc son usage, sont rigoureusement définis, sans compter qu'il est fort commun, en logique comme dans les sciences, d'introduire par stipulation des concepts préalablement inusités. Si « vleu » est assurément un terme étrange, cela ne saurait constituer *en soi* une objection : un locuteur pour lequel « vleu » et « blert » sont primitifs trouverait tout aussi étrange de vouloir classifier les objets en « bleu » ou « vert ». Ensuite, toute tentative d'imputer à Goodman la thèse selon laquelle les émeraudes changeraient de couleur à *t* est erronée. Le paradoxe originel n'avance rien de tel[403] et ne se préoccupe que du fait *qu'avant t*, nous obtenons deux prédictions contradictoires mais également bien confirmées. Le problème n'est donc pas de spéculer sur ce qui adviendra après *t* (puisqu'il s'agirait alors d'observation et non plus d'induction), mais de déterminer comment nous pouvons, avant cette date, préférer l'une des deux généralisations[404]. En dernier lieu, toute tentative de

[401] « Selon le critère de Nicod, toute proposition vraie de la forme '*Fa* ∧ G*a*' confirme la proposition générale '∀(x) *Fx* → G*x*'. Goodman a sonné le glas des théories formelles de la confirmation en montrant que ce critère s'applique également au cas de '*Fa* ∧ G**a*', où G* est un prédicat 'étrange', incompatible avec G, puisque '*Fa* ∧ G**a*' entre dans la même relation logique ou syntaxique à '∀(x) *Fx* → G**x*' que '*Fa* ∧ G*a*' entretient à '∀(x) Fx → Gx' » (Kowalenko, 2012, 551)

[402] Notons qu'il a souvent été remarqué que Goodman a formulé –ou a laissé formuler– plusieurs caractérisations alternatives de son paradoxe (voir notamment Israel, 2004). Une lecture très répandue de « vleu », par exemple, le comprend comme signifiant : « vert et observé avant *t* ou bleu et observé à *t* ou après *t* », ce qui n'est pas la formulation originelle de FFP. Nous ignorerons toutefois ici ces complexifications inutiles du propos de Goodman, dont Kowalenko (2012) a bien montré qu'elles n'apportaient rien -ou n'enlevaient rien- au propos de Goodman.

[403] Si certaines prétendent le contraire (Israel 2004), l'idée a toutefois été largement réfutée, en premier lieu par Goodman (PP 359). Voir également Kowalenko (2012) , Schwartz (2009), Elgin (1993), Barker & Archistein (in Elgin, 1997).

[404] L'idée du changement de couleur est outre relative à la perspective que l'on adopte. Un vleu-locuteur ne dirait pas que les émeraudes « vleues » changent de couleur à *t* (pour lui, elles restent vleues) ; mais imputerait au contraire cette croyance au vert-locuteur (puisque, du point de vue du vleu-locuteur, le

résoudre le problème par le biais de considérations empiriques (sur les émeraudes ou les couleurs, par exemple), ou encore, en arguant de la non-scientificité de « vleu », manquerait évidemment la cible : d'abord, parce que le paradoxe de Goodman peut être, d'un point de vue formel, étendu à n'importe quel type de prédicat –y compris à des termes plus abstraits et indubitablement « scientifiques– ; et ensuite, parce qu'il est présumablement possible de « vleuifier » le langage et la science en leur entièreté[405].

Un autre type fréquent d'objection consiste à défendre que « vleu » est un prédicat fautif, dans la mesure où il est disjonctif et donc, « dérivé » de prédicats plus fondamentaux et épistémiquement premiers (savoir « vert » et « bleu »). Ce genre de remarque avait déjà été formulée par Carnap (1947, 138). Selon lui, les prédicats « positionnels », c'est-à-dire, faisant référence à un lieu ou un temps particuliers, devaient être tenus pour « non projectibles », puisque les prédicats (« qualitatifs ») intervenant dans les hypothèses scientifiques semblent avoir une portée universelle, qui n'est jamais restreinte de la sorte. Mais comme Goodman l'a bien remarqué, cette réponse échoue pour plusieurs raisons : même à admettre cette distinction, certains termes parfaitement acceptables pour l'induction font référence à un lieu ou temps déterminés (« lunaire », « équatorial » « automnal », par exemple). Inversement il semble possible de formuler des prédicats anormaux comme « vleu », qui ne font référence ni à un temps ni à un lieu donné[406]. Plus fondamentalement encore, Goodman a bien montré que ce qui est « positionnel » ou « primitif » est une affaire de perspective. Si nous partons de « vert » et « bleu », « vleu » et « blert » en sont en effet dérivés ; mais nous pourrions tout aussi bien choisir « vleu » et « blert » comme primitifs, puis dériver « vert » et « bleu », qui seraient alors des prédicats disjonctifs (FFP 92)[407]. Goodman défend donc qu'il n'y a pas de prédicats intrinsèquement disjonctifs ou complexes, pas de termes plus primitifs que d'autres. Tout dépend du système, ou du langage, adopté. Il s'avère donc impossible de défendre, sans commettre de pétition de principe, que « vleu » serait plus « primitif », « simple », ou « naturel » que « vert ».

Evoquons enfin une dernière forme de stratégie critique, qui viserait à montrer qu'il existe une asymétrie épistémique entre « vleu » et « vert ». On pourrait par exemple penser

---

vert-locuteur croit que les émeraudes vleues deviennent blertes à *t*). Il apparaît en fait que la problématique du « changement de couleur » est largement inessentielle au paradoxe de Goodman (voir Hesse, 1969, 17).

[405] Hesse (1969, 18sq) a par exemple pu défendre qu'employer « vleu » serait inconsistant avec certaines croyances et théories scientifiques fondamentales, comme par exemple, celles associant le spectre des couleurs à certaines longueur d'ondes. Il y faudrait donc, ou bien réviser ces portions de la science actuelle pour les adapter à « vleu », ou bien abandonner ce prédicat. Si le dernier choix semble l'emporter, la possibilité de « vleuifier » l'ensemble de la physique, ou des lois de la nature, reste cependant ouverte (voir Hacking, in Stalker, 1994, 205sq).

[406] A partir de l'exemple simple d'un graphe représentant la corrélation de pressions et de volumes, Hullet & Schwartz (in Elgin, vol.2,1997, 117-8) construisent un paradoxe goodmanien (où deux prédictions incompatibles sont tirées des mêmes données), sans pourtant que ne soit faite aucune référence à un temps ou lieu particulier. La positionalité n'est donc pas le cœur de l'affaire (voir aussi Elgin, 1993).

[407] En prenant « vleu » et « blert » pour primitifs on peut simplement définir « vert » et « bleu » comme signifiant respectivement ∀(x) [x est vert ssi (Vlx ∧ Obx) ∨ (Blx ∧ ~Obx)] ; et ∀(x) [x est bleu ssi (Blx ∧ Obx) ∨ (Vlx ∧ ~Obx)]

que, pour pouvoir utiliser correctement « vleu » et « blert » (mais pas vert ou vleu), nous devrions regarder une pendule ou un calendrier, ou utiliser tout autre moyen pour savoir si nous nous situons avant ou après *t*[408]. Cette objection n'est pourtant guère convaincante. La raison en est d'abord que le paradoxe de Goodman ne dépend pas essentiellement de la référence à un temps. Celui-ci peut être reformulé sans faire appel à une variable temporelle –comme dans l'article de 1946. Surtout, la nature « temporelle » du prédicat s'avère, ici encore, dépendre du choix des termes primitifs. Pour un vleu-locuteur, « vert » et « bleu » seraient également des prédicats temporels, puisque « vert » signifierait pour lui « observé avant t et vleu ou blert », et « bleu », « examiné avant t et blert ou vleu ». Une autre critique du même type consiste à dire que « vert », mais pas « vleu », est un terme purement « observationnel », au sens où il serait définissable simplement par ostension, ou immédiatement reconnaissable sans information supplémentaire (Salmon 1974, Thomson 1966, Blackburn 1973). Mais la distinction entre ce qui est « observationnel » et ce qui ne l'est pas est notoirement confuse[409]. De nombreux concepts scientifiques parfaitement acceptables dénotent des entités ou propriétés qui ne relèvent pas de l'observation directe (par exemple : « électron », « composé d'H_20 », etc.), mais dépendent de la médiation d'instruments. Rétorquer que les instruments autorisent de parler d'« observation indirecte » n'aiderait ici en rien, car l'on pourrait fort bien construire une machine qui détecterait quels objets sont vleus ou blerts –ce qui nous dispenserait alors de devoir connaître la date ou l'heure actuelle pour identifier les choses vleues ou blertes[410].

Nous nous arrêterons plus loin sur quelques autres objections ou supposées solutions au paradoxe de Goodman, qui sont plus directement liées à des problématiques métaphysiques. L'important ici était simplement de donner un aperçu du fait que l'énigme du vleu, en dépit de la masse labyrinthique de « solutions » ou de « dissolutions » qu'elle a pu se voir proposer (et qui le plus souvent ne convainquent que leurs propres auteurs), fait montre d'une incroyable et frustrante persistance[411].

Toutes ces difficultés, selon Goodman, manifestent l'échec des théories de la confirmation à fournir une caractérisation purement syntaxique de ce qu'est un énoncé nomologique ou projectible (FFP 95). Nous ne disposons *a priori* d'aucun indicateur formel permettant de décider quels prédicats sont inductivement acceptables[412] . Ceci explique

---

[408]« L'asymétrie logique est la suivante : affirmer qu'une chose est vleue *entraîne logiquement* [*entails*] de dire, non seulement, à quoi elle ressemble, mais aussi l'heure qu'il est, ou à quel moment elle fut d'abord examinée ; alors qu'affirmer qu'une chose est bleue n'a aucunement de pareilles conséquences » (Blackburn, 1973, 69). Voir aussi Barker & Archistein (in Elgin, vol.2, 1997).

[409] Goodman s'en prend directement à cette notion d' « observabilité » directe dans d'autres textes (PP 408, LA, 36-38, 100sq,). Voir aussi Hullet & Schwartz, (*ibid*, 116) et l'avant propos de Putnam à FFP (9q.)

[410] Voir Goodman (PP, 388sq), Hullet & Schwartz (*op.cit.*, 119), Putnam (in FFP, 10-11)

[411] Au point que D. Dennett, dans son dictionnaire humoristique en ligne propose l'introduction d'un nouveau terme dans le langage courant : « goodman, nom commun. Un apparent homme de paille qui ne succombe pas même après un nombre répété d'attaques, une énigme qui résiste à toute solution ».

[412] Ou, pour le dire avec Putnam, ce que [Goodman] a démontré, « c'est que la logique inductive n'est pas formelle au sens où l'est la logique déductive. La forme d'une inférence, dans le sens de la logique déductive, ne dit rien sur la validité inductive de cette inférence » (Putnam, FFP 9).

l'urgence qu'il y à pour Goodman de formuler une théorie satisfaisante de la « projectibilité », laquelle permettrait d'exclure la confirmation de généralisations accidentelles fondées sur des prédicats aberrants comme « vleu ». C'est à cette dernière tâche que va s'atteler la dernière partie de FFP (96sq).

3.2.3- Projectibilité et implantation.

La solution proposée par Goodman à son paradoxe va être amorcée par une légère réorientation de la problématique. Lorsque nous évaluons la validité d'une généralisation inductive, quelque chose d'autre que les preuves empiriques et les hypothèses peut et doit être pris en compte. Nous ne partons pas de nulle part, mais *in media res*, puisque nous avons nécessairement à l'esprit certaines « prédictions faites par le passé » et « leurs résultat[s] que nous avons consigné[s] » (FFP 96). Aussi le problème de savoir comment définir la « projectibilité » peut-il trouver un soutien dans l'histoire de nos « projections réelles » –c'est-à-dire, les généralisations passées que nous tenons pour valides et confirmées[413]. On dira plus précisément qu'une hypothèse est « réellement projetée » si et seulement si (1) elle est acceptée après examen de plusieurs de ses instances ; (2) toutes ses instances n'ont pas encore été examinées ; et (3) aucune instance n'a pour l'instant falsifiée l'hypothèse. (FFP 99). Mais rien ne garantit que toute hypothèse réellement *projetée* soit *projectible*, puisqu'elle peut toujours s'avérer être fausse à un moment donnée, ou encore puisque toutes ses instances peuvent en venir à être « épuisées ». Il n'est vrai non plus, inversement, que toute hypothèse *projectible* soit actuellement *projetée* puisqu'évidemment certaines choses auraient pu être prédites à juste titre, mais sans l'avoir été. Il convient alors de distinguer entre les « hypothèses projectibles non projetées et les hypothèses projetées non projectibles » (FFP 103). L'essentiel de ce que va alors proposer Goodman peut se résumer comme suit :

Une première approximation serait d'affirmer qu'une hypothèse est « improjectible » si et seulement si elle est (a) « non supportée » (n'a pas d'instances positives), ou (b) « violée » (a des instances négatives), ou (c) « exhaustivement parcourue » (toutes ses instances ont été examinées). Ce qui donne, négativement, l'idée qu'une hypothèse est « projectible » si et seulement si elle est : (a') « supportée », (b') « non violée », et (c') « non exhaustivement parcourue ». Mais à s'en tenir là, rien ne permettrait encore de distinguer entre « vleu » et « vert ». Pour le montrer, considérons :

(i) « Toutes les émeraudes sont vertes »

(ii) « Toutes les émeraudes sont vleues »

Ces deux généralisations respectent les réquisits (a'), (b'), (c'): elles ont des instances positives, n'ont pas d'instances négatives, et toutes les instances (émeraudes) n'ont pas été

[413] Pour être plus exact, Goodman considère qu'il s'agit d'analyser le terme dispositionnel « projectible » suivant ce qui avait été proposé lors de l'examen des dispositions. Puisque, comme nous l'avions vu, un terme dispositionnel doit pour Goodman être analysé comme la projection d'un terme manifeste (ou plusieurs), la question devient ici de savoir ce qui permet de projeter le prédicat « projectible » à partir du prédicat manifeste « projeté » (FFP 98sq). Si nous pouvions formuler un tel critère, alors nous saurions distinguer les prédicats projectibles de ceux qui ne le sont pas.

examinées. Les deux hypothèses semblent donc également projectibles, puisque rien ne permet techniquement, d'écarter (ii) au profit de (i). Ces deux énoncés, toutefois, sont clairement conflictuels : ils ne sauraient tous deux être conjointement vrais, puisqu'être vleu après *t* c'est être bleu, ce qui est contraire à toute prédiction basée sur « vert ». Comment alors arguer de la projectibilité du vert sans immédiatement la transférer à celle du vleu ? Comment éliminer les généralisations syntaxiquement impeccables mais non nomologiques, comme (ii) ? La solution, dit Goodman, est la suivante :

> Pour répondre à cette question, je crois que nous devons consulter le dossier des projections consignées dont ces prédicats ont déjà fait l'objet. Il est évident que « vert », par le nombre et l'antériorité, a la biographie la plus impressionnante. Nous dirons que le prédicat « vert » est beaucoup mieux implanté [*entrenched*] que vleu » (FFP 104)

Le prédicat « vert », évidemment, a figuré dans un bien plus grand nombre de projections réelles, ou d'inductions passées, que « vleu » (qui n'a jamais été employé avant que Goodman écrive son texte). Il a donc une bien meilleure implantation dans le langage. A partir de là, Goodman défend que l'ancrage linguistique de « vert », c'est-à-dire, l'histoire de son utilisation réelle, fournit une raison de le préférer à « vleu » : « une projection est à rejeter si elle incompatible avec un autre portant sur un prédicat mieux implanté » (FFP 105). Aux différents réquisits entourant la projectibilité –(a), (b), (c)– il faudrait donc en ajouter un dernier, (d), stipulant que, de deux hypothèses bien formées mais conflictuelles, la mieux implantée l'emporte toujours. On dira alors qu'elle « supplante » l'autre hypothèse (FFP 109). Aussi arrivons-nous finalement à la proposition suivante concernant la projectibilité (PP 393) :

> Une hypothèse *h* est projectible si et seulement si elle est supportée, non violée, non exhaustivement parcourue, et si toutes les hypothèses qui lui sont conflictuelles sont supplantées.
>
> Une hypothèse *h* est improjectible si et seulement si elle est non supportée, ou violée, ou exhaustivement parcourue, ou supplantée.
>
> Une hypothèse *h* est non projectible si et seulement si elle existe une autre hypothèse *h'* conflictuelle avec *h*, et tel que *h et h'* sont supportées, non violées, non exhaustivement parcourues, et non supplantées.

Ce que Goodman propose donc ultimement comme solution à son énigme est ceci : les généralisations projectibles sont celles qui, outre de respecter les critères (a), (b), (c), comportent des prédicats bien implantés (ou du moins, bénéficiant de l'implantation de prédicats coextensifs à, ou déductibles de, ceux employés dans la généralisation[414]). Un énoncé projectible, ainsi, doit s'accorder avec la pratique inductive établie, faire écho à ces régularités que nous avons, par le passé, consignées dans le langage. Ce sont donc des

[414] Cette dernière précision fait écho aux raffinements que Goodman va apporter à la théorie de la projectibilité dans le reste de ce chapitre (FFP 105sq.), que nous n'examinerons pas ici.

facteurs extra-logiques, et en fait, tout bonnement, « pragmatiques »[415], qui permettent d'écarter les prédicats tératologiques comme « vleu » et les généralisations anormales que nous pouvons y fonder. Cela signifie, comme l'a bien souligné Hacking, que « les contraintes qui déterminent quelles espèces sont pertinentes ne semblent pas internes au raisonnement inductif » (1993, 25). Si « vleu » n'est pas projectible, ce n'est donc pas parce que nous ne comprenons pas ce que ce terme veut dire, parce que nous ne pourrions en observer des instances positives, parce qu'il n'y a pas de régularité du « vleu », ou parce que ce prédicat conduit à une prédiction que nous jugeons invraisemblable. C'est simplement que ce terme n'a jamais été adopté dans la pratique inductive antérieure et qu'il est supplanté par un prédicat qui lui est conflictuel. Le degré d'implantation d'un prédicat permet, ainsi, de définir son degré de projectibilité

Ainsi se résout l'énigme de l'induction : c'est, en partie au moins, la pratique linguistique scientifique et ordinaire qui décide de ce qui constitue une inférence inductive correcte ou non, une généralisation nomologique ou accidentelle, une prédiction digne de confiance ou farfelue. Comme le remarque Goodman, la solution au problème de l'induction devient essentiellement *linguistique*, puisque les inférences valides sont toujours relatives au langage que nous utilisons, et que nos aïeux ont choisi d'utiliser[416] : « les racines de la validité inductive se trouvent dans notre façon d'utiliser le langage » (FFP 124).

Que dire de cette réponse apportée par Goodman à son paradoxe ? Certaines confusions élémentaires doivent tout d'abord être écartées.

L'implantation, il est clair, ne dépend pas de la langue utilisée (FFP 105). Elle se trouve, de ce fait, sans rapport aucun à une communauté déterminée. Que « vert » soit implanté dépend de la fréquence des projections de « green » par les locuteurs anglophones, de la projection de « vert » par les locuteurs francophones, et de la projections de toutes les autres traductions de ce terme, du moment qu'elles sont coextensives. Ensuite, l'implantation n'est évidemment pas le seul et unique facteur qui est pris en compte pour tenir une généralisation ou un prédicat pour « projectible ». Une hypothèse bien implantée peut perdre à tout moment sa projectibilité, si elle s'avère violée, exhaustivement parcourue, ou si d'autres hypothèses viennent à la supplanter. Aussi faut-il bien noter, suivant le mot de Elgin, que « l'implantation ne garantit pas plus la projectibilité que la projectibilité n'assure de la validité inductive » (1993, 132) : il s'agit d'une condition *nécessaire*, mais non *suffisante*, de la projectibilité.

Un autre point important est que s'en référer à l'implantation d'un prédicat ne consiste

[415] La solution de Goodman est souvent qualifiée de « pragmatiste », au sens où elle fait reposer la détermination des prédicats et généralisations projectibles sur la pratique antérieure, plutôt que sur un principe logique ou métaphysique. Sur ce point, voir notamment Schwartz (2009) ; Elgin (2001, 689), Gosselin (1990, 38) Hesse (1974, 86) Scheffler (in Stalker, 1994, 25), Putnam (in FFP, 12). Rappelons que c'est en fait Goodman le premier qui avait évoqué les implications pragmatiste de son propos (1946, 385).

[416] Il y a des résonnances pragmatistes dans ce type d'affirmation. James affirmait, dans une veine similaire, que « nous plongeons dans le champ neuf de l'expérience avec les croyances que nous-mêmes et nos ancêtres possédons, et celles-ci déterminent ce que nous remarquons. Ce que nous remarquons détermine ce que nous faisons. Ce que nous faisons détermine ce dont nous faisons l'expérience. Et ainsi de suite, d'une chose à l'autre » (1907, 115).

pas à dire que les inductions et généralisations valides sont simplement celles qui « fonctionnent ». La raison en est simple : « toutes les émeraudes sont vertes » ne saurait être préféré à « toutes les émeraudes sont vleues » sur ce terrain, puisque ni l'une ni l'autre de ces hypothèses, pour peu que *t* soit une date future, n'a jamais été violée (PP 358). Une projection en termes de « vleu », aussi, fonctionnerait tout aussi bien. L'implantation d'un prédicat, à cet égard, doit simplement se comprendre comme la consignation d'un usage adopté, ou la fréquence de ses « projections réelles », et non comme le signe de sa supériorité pragmatique ou théorique. Enfin, Goodman prend soin de noter que le critère d'implantation peut et doit être raffinée à plusieurs niveaux. Il peut exister un conflit –plus ou moins insoluble– entre des hypothèses également implantées, le degré d'implantation peut varier dans le temps, une hypothèse peut hériter de l'implantation de prédicats coextensifs, etc. (FFP 108sq).

Ces quelques précisions n'ont toutefois pas suffi à apaiser la critique. La proposition de Goodman a en effet été la cible de vives attaques[417], au premier chef puisqu'il peut sembler que l'implantation « abaisse la raison et insulte la philosophie » (Hacking, in Stalker, 1997, 207). Considérons maintenant quelques-unes des principales objections produites à l'encontre de l'énigme goodmanienne :

(a) Si l'implantation explique –au moins partiellement– en quoi consiste la validité inductive, on pourra dire qu'il reste toutefois à expliquer ce qui fait qu'un prédicat et pas un autre, est implanté (Lubin, 2012, 62). Pourquoi, autrement dit, certains termes plutôt que d'autres se sont-ils avérés propres à figurer dans nos généralisations inductives, parmi les nombreux choix qui étaient théoriquement possibles ? La thèse de Goodman, en ce sens, semble incomplète : elle fournit une explication de la normativité qui entoure l'induction, mais n'en éclaire pas l'origine ou la genèse (Quine & Ullian, 1978, 87).

(b) Une autre objection consiste à mettre en cause la pertinence explicative du critère d'implantation. En quoi le fait d'avoir plus fréquemment employé ou projeté « vert » dans nos inductions lui donnerait-il un quelconque privilège sur « vleu » ? Pourquoi s'en référer à la « biographie » d'un terme permettrait-il de décider quoi que ce soit au sujet de ce qui est, ou non, une hypothèse projectible ? Le problème, ici, est que Goodman semble défendre que la pratique linguistique (qui est conventionnelle et arbitraire) détermine ce qui est le cas dans la réalité, par exemple, le fait de savoir si les émeraudes sont vleues ou vertes. Aussi les implications du concept d'implantation semblent-elles foncièrement *antiréalistes*, au sens où ce ne serait pas la réalité qui déterminerait le langage, mais bien plutôt l'inverse[418]. La thèse de Goodman semble, sur ce point, métaphysiquement outrancière : pourquoi les prédicats que nous utilisons (l'ordre linguistique) devraient-ils s'accorder à ce qui est (l'ordre ontologique) ? Et si rien dans la réalité ne fait qu'un terme est intrinsèquement plus

[417] La littérature, sur cette question de l'implantation, est fort vaste. Mentionnons simplement quelques contributions qui nous semblent parmi les plus significatives : Kahane (1965), Hacking (1994, in Stalker 1994), Weatley (1967) Shoemaker (1975), Ullian (1961, in Stalker 1994) Bertolet (1976), Elder (1990), Friedman (1990), Kukla (1992), Plantinga (1993), Scheffler (1958, in Stalker 1994), Sternberg (1982).

[418] Certains, comme Harris, vont même jusqu'à parler de « relativisme » : « la théorie de l'implantation se résout finalement dans des affaires de langage [...] En conséquence, il semblerait que les affirmations factuelles que nous faisons au sujet du monde, ainsi que les prédictions que nous fondons sur ces dernières, soient seulement le résultat de la pratique linguistique. Ceci est la source du relativisme qui émerge de la nouvelle énigme de l'induction de Goodman » (1992, 58).

projectible qu'un autre, comment expliquer que nos concepts s'ajustent si bien au réel ? Autrement dit, pourquoi et comment expliquer que « ce sont seulement les prédicats corrects qui se sont avérés être implantés » (Kahane, 1965, 382) ?

(c) Un autre problème, évident, est que la solution goodmanienne semble entraîner une forme de « passéisme » voire de « conservatisme » (Schwartz 2009). Le réquisit d'implantation indique en effet que les prédicats projetés par le passé se voient systématiquement privilégiés, pour peu du moins qu'ils interviennent dans des hypothèses supportées, non violées, et non exhaustivement parcourue. Il y aurait donc, au sein du critère d'implantation, une forme inhérente d'hostilité à ce qui est nouveau, peu familier, ou imprévu. On pourrait alors arguer que la solution de Goodman empêche l'introduction de nouveau termes théoriques dans les sciences ou le langage courant, limitant donc i*n fine* toute créativité ou progrès cognitif (Cohen, 1970).

(d) On pourrait enfin reprocher à Goodman de faire de notre outillage conceptuel une affaire parfaitement contingente, une sorte d' « accident linguistique » (Lubin, 2012, 69). Cette objection est surtout patente sous une forme contrefactuelle. Nous pourrions imaginer que l'intégralité des chercheurs disparaissent malencontreusement du jour au lendemain et que toutes les connaissances scientifiques soient oubliées ou détruites. En ce cas, il semble possible qu'une nouvelle forme de science en viendrait progressivement à s'instaurer. Vraisemblablement, ce serait alors d'autres prédicats et hypothèses (dont rien n'assure qu'ils seraient coextensifs ou cognitivement équivalents à ceux qui sont présentement les nôtres) qui en viendraient à être projetés puis implantés. Goodman serait alors conduit à dire que ceux-ci en viendraient à figurer une organisation tout aussi correcte du monde que celle que nous utilisons actuellement –conclusion pour le moins contestable[419]. Ainsi, et dans une direction inverse à celle de l'objection précédente, on peut finalement faire remarquer que l'implantation autorise trop de flexibilité quant à savoir ce qui est ou non projectible, puisqu'il fait dépendre ce point de circonstances hautement contingentes.

Goodman, toutefois, n'est pas sans réponse à ces diverses protestations :

(a') S'il est clair que FFP évite d'entrer dans toute considération génétique sur ce qui explique l'implantation des prédicats et hypothèses, Goodman ne considère pourtant pas ce point comme un manquement. L'implantation, dit-il, *suffit* à distinguer les prédicats et hypothèses projectibles de ceux qui ne le sont pas : « je crois que l'implantation plus profonde du prédicat projeté est un indice suffisant, sinon nécessaire, de la projectibilité ; il m'importe peu de savoir si l'implantation est antérieure ou postérieure à la projectibilité » (FFP 107)[420]. Sans présumer de la possibilité d'une théorie psychologique, voire biologique, des fondements de l'implantation –possibilité ouverte, mais quant à laquelle Goodman reste

[419] Nous suivons ici de près l'objection de Shoemaker : « S'il y avait actuellement des vleu-locuteurs [grue projectors], s'ils étaient assez nombreux, et persistaient assez longtemps dans cette pratique projective, alors suivant le critère de Goodman [...] le degré de projectibilité de leurs prédicats ou hypothèses pourrait finalement s'approcher du nôtre » (1975, 181, voir aussi Weatley, 1967, 119-120).

[420] « Savoir pourquoi certaines catégories plutôt que d'autres sont devenues implantées –un sujet de débat ardent en philosophie– n'importe pas ici ; l'implantation, quelle que soit la manière dont elle procède, fournit la distinction appropriée » (MOM, 37-38).

toutefois dubitatif[421]–, il n'est tout simplement pas besoin de considérer ce genre d'hypothèses pour la fin présente, qui est de répondre à l'énigme du « vleu ». Il est vrai que nombreuses ont été, après Goodman, les tentatives de spécifier des critères supplémentaires de projectibilité. Mais, comme l'a bien remarqué Hacking, le philosophe américain décide quant à lui d'en rester au niveau le plus minimal de l'explication, qui est purement « extensionnel »[422]. Ce qui fait que « vert » et projectible, c'est simplement que cette étiquette est utilisée pour les généralisations et prédictions : « qu'est-ce qui fait que certains prédicats sont projectibles, et d'autres non ? Rien de particulier. L'approche de Goodman bloque toute demande explicative supplémentaire [...] La meilleure preuve qu'une [hypothèse] est projectible est qu'elle est projetée » (Hacking, in Stalker, 1994, 206).

(b') Goodman anticipe en partie, dans FFP, la réaction des penseurs d'inclination Réaliste, qui trouveraient scandaleux de vouloir faire dépendre la réalité du langage, et qui objecteraient en outre que l'adéquation de nos prédicats au monde semble tout simplement trop belle pour être hasardeuse : « n'accordons-nous pas une confiance trop aveugle à un Destin capricieux qui garantirait que ce sont les prédicats corrects qui se révèlent bien implantés ? » (FFP 107, trad. modifiée). La réponse, ici, est simple : Goodman prend soin de souligner que ce problème ne se pose que si l'on considère que l'implantation dérive de la projectibilité, autrement dit, que c'est parce qu'un prédicat ou une hypothèse sont *intrinsèquement* éligibles pour l'induction qu'ils peuvent devenir implantés. Mais, comme l'a montré parfaitement l'énigme, rien n'invite à croire qu'il existe une telle projectibilité « inhérente » à certains prédicats. Le « vleu » pourrait, ou aurait pu, être projeté.

La direction du problème, en ce sens, doit donc être inversée : ce n'est pas parce que certains prédicats sont fondamentalement corrects pour la pratique inductive qu'ils sont projectibles, mais plutôt parce qu'ils sont projetés qu'ils deviennent implantés, et donc, inductivement corrects. En ce sens, « la raison pour laquelle seuls les prédicats corrects sont, avec tant de fortune, devenus bien implantés, est simplement que ceux-ci sont, du fait de leur implantation, devenus des prédicats corrects » (*ibid.*, trad. modifiée)[423]. Cette

[421] « De nombreux travaux récents cherchent des fondements psychologiques à nos décisions relatives au fait de savoir quels prédicats où hypothèses doivent être projetés. Si une telle explication était découverte, elle n'entrerait pas en conflit avec mon traitement de la projectibilité en termes d'implantation de prédicats mais ferait simplement de ce choix initial une affaire psychologiquement déterminée plutôt que de hasard. Les difficultés qu'il y a à fournir une telle explications psychologiques, cependant, sont énormes : tout argument visant à montrer que le choix initial de prédicats projectibles est déterminé par une certaine opération non-aléatoire de l'esprit requiert de montrer que ces prédicats se distinguent par une caractéristique commune et indépendante, qui peut être corrélée avec une telle opération de l'esprit » (PP, 357-8).

[422] « Plus un prédicat est utilisé, plus longtemps il l'est, plus il sera implanté et donc, semble-t-il, plus il se situera haut sur l'échelle de la projectibilité. Cette mesure du degré d''implantation est parfaitement extensionnelle : il suffit de faire le décompte des usages passés d'un mot » (Hacking, in Stalker, 1994, 203).

[423] Cette thèse n'est sans doute pas si arbitraire qu'il peut y sembler, puisque l'implantation d'un prédicat est *aussi* le signe de sa réussite passée, le fait qu'il ait survécu au test de l'expérience et qu'il ait démontré sa fécondité théorique ou son efficacité pratique. Mais la proposition de Goodman, évidemment, ne saurait satisfaire les tenants d'une forme de Réalisme, pour lesquels il existe des prédicats intrinsèquement projectibles, ou une structure fondamentale de la réalité qui régule notre pratique inductive et scientifique. Nous examinerons plus loin quelques-unes de ces critiques de l'antiréalisme métaphysique impliqué par l'énigme de Goodman.

« inversion du conditionnel », pour le dire comme Kripke, est tout à fait centrale dans la solution goodmanienne : l'implantation ne dérive pas de la projectibilité, mais la projectibilité de l'implantation.

(c') A l'objection de « conservatisme », Goodman propose une réponse claire. L'implantation, d'abord, diffère de la familiarité, dans la mesure où des prédicats ou hypothèses peuvent être fortement implantés sans être familiers, et inversement (FFP 106). Il faut noter, ensuite, que « le conservatisme n'entraîne pas la fixité » (Schwartz, 2009, 409). C'est précisément pour parer à ce genre d'objections que Goodman avait bien souligné qu'un prédicat nouvellement introduit, par exemple « radioactif » ou « quantique », peut selon les cas hériter de l'implantation de prédicats coextensifs, ou « apparentés » : « dans le cas de nouveaux prédicats [...] la légitimité d'une projection doit être décidée sur la base de leur relation à des prédicats plus anciens » (FFP 107). Une hypothèse nouvelle peut devenir rapidement implantée, dès qu'elle s'intègre bien, suivant le processus d'équilibre réfléchi précédemment décrit, dans le reste de notre édifice théorique[424]

(d') En dernier lieu, il faut admettre que Goodman ne dit pas grand chose pour écarter l'objection de la « contingence ». Quelques indices permettent toutefois de reconstruire ce qui serait, vraisemblablement, sa réponse. Le philosophe américain admet que certains prédicats non actuellement implantés ou projetés pourraient (ou auraient pu) être projectibles (FFP 109). La sympathie qu'il professe ailleurs pour la thèse (duhemienne ou quinienne) de la « sous-détermination des théories par l'expérience », selon laquelle il existe toujours une multiplicité d'alternatives incompatibles (mais en droit également valides) pour organiser, systématiser, et prédire le cours de phénomènes, abonde aussi en ce sens. Enfin, puisque Goodman soutient que rien, dans la nature même des choses, ne nous prédéterminait à préférer « vert » à « vleu »[425], il reconnaîtrait sans doute que son analyse entraîne que la possession d'un schème conceptuel ou d'un système catégoriel plutôt que d'un autre n'a rien d'un fait nécessaire. Il suffit de remarquer enfin qu'il y a lieu de croire que Goodman, à tort ou à raison, ne voyait pas dans ce genre de question un sujet d'inquiétude trop grave. C'est du moins que ce pense Ullian :

> [Dira-t-on] qu'un ensemble entièrement différent (non pas de prédicats, mais d'extensions de concepts) aurait pu fonctionner aussi bien, voire fonctionner mieux ? Mais poser cette question est comme demander comment nous nous en serions sorti avec un schème conceptuel différent [...] ou un langage radicalement différent. Et presque

[424] « Goodman développe une théorie générale de l'implantation qui montre que l'exigence d'implantation n'exclut pas l'innovation. De nouveaux prédicats deviennent projectibles en s'ajustant aux systèmes inductifs qui fonctionnent, ou en servant de substituts à des systèmes qui ne fonctionnent pas » (Elgin, 2000, 23).

[425] Qu'il soit possible de projeter « vleu » est bien ce que semble souligner ce passage : « [Dira-t-on] qu'aucun être humain ne peut appliquer 'vleu' ? Et s'il en va ainsi, [dira-t-on] qu'aucun être humain [...] ne pourrait possiblement le faire ? Dans le premier cas, [on] ne ferait pas beaucoup plus que remarquer que la façon dont les êtres humains se comportent doit être due à certaines caractéristiques qu'ils se trouvent posséder -ce qui est une lapalissade. La thèse plus forte, selon laquelle aucun être humain n'aurait pu faire autrement, est [...] tout à fait sans fondement, dans la mesure où nous pouvons facilement construire une machine qui appliquera 'vleu' correctement à partir de la présentation d'un objet [...] » (PP 409).

> n'importe quelle réponse, sauf un haussement d'épaules, semble ici inappropriée [...] (1961, in Stalker, 1994, 37)

La théorie de l'implantation se voulait donc une solution, au moins partielle, à la nouvelle énigme de l'induction. En dépit de multiples objections, Goodman a pu montrer que ce critère est, en principe, défendable. Nous proposerons de voir plus loin dans quelle mesure l'implantation a des conséquences métaphysiques importantes et hautement polémiques. Pour anticiper quelque peu, disons toutefois qu'il est déjà manifeste ici que la nouvelle énigme de l'induction aboutit sur des problématiques qui sont incontestablement de nature métaphysique : le problème de la catégorisation du réel, la querelle du Réalisme et de l'antiréalisme métaphysiques, la question de savoir s'il existe des espèces naturelles, le statut des conventions, la relation du langage à la réalité, etc. Tout ces thèmes seront explorés plus directement dans la suite de notre texte.

3.3 - La métaphysique du « vleu ».

3.3.1- Scepticisme ou nominalisme ?

Avant que d'examiner frontalement ce que nous pensons être les implications métaphysiques fondamentales de la nouvelle énigme, nous devons dire un mot au sujet de deux grandes interprétations du paradoxe de Goodman, savoir celles de Ian Hacking (1993) et de Saul Kripke (1996). Si cet examen s'avère nécessaire, c'est que l'une de ces deux lectures, mais pas l'autre, s'accorde avec la thèse générale que nous voulons défendre. Kripke pense pouvoir discerner dans l'énigme de Goodman un problème épistémologique fondamental, qui déboucherait sur une forme « scepticisme » très parallèle à celui qu'aurait formulé Wittgenstein dans ses *Recherches Philosophiques* (1953). A l'inverse, Hacking voit à l'œuvre dans l'énigme une problématique métaphysique, et plus précisément « nominaliste ». Evidemment, si la lecture de Kripke est juste, alors notre hypothèse quant à la charge métaphysique de la nouvelle énigme perdrait beaucoup de sa force, puisque métaphysique et scepticisme ne font, *a priori*, pas bon ménage. Inversement, donner raison à Hacking fournirait un appui important pour la suite de notre propos. Nous présenterons, dans ce qui suit, ces deux hypothèses, avant de les départager.

3.3.1.1- Un paradoxe sceptique ?

Examinons d'abord la proposition kripkéenne. Comme on sait, de nombreux développements des *Recherches Philosophiques* sont consacrés à la notion de « règle » (§138-242), que Wittgenstein voulait interroger afin d'éclairer la nature de la signification, la normativité du langage, et *in fine* afin de démontrer l'impossibilité d'un langage purement « privé ». C'est à partir de ces analyses que Kripke va formuler ce qu'il appelle « le problème sceptique de Wittgenstein ». On tombera d'accord pour dire que connaître la signification d'un mot, c'est savoir l'appliquer correctement, dans le bon contexte, et suivant les règles qui entourent son application. Imaginons maintenant que toute addition que j'aie jamais effectuée ait eu un résultat inférieur à 57, et que je n'ai donc jamais calculé « 68 + 75 ». Si l'on me demande à présent d'opérer cette opération particulière, je répondrai évidemment, suivant la règle de l'addition apprise dans mon enfance et utilisée si souvent

depuis : « 143 ».

Maintenant, Kripke propose d'imaginer un « étrange sceptique» qui mettrait en cause la valeur de cette affirmation. Il se pourrait, selon cet individu, qu'à chaque fois que j'ai utilisé le terme « plus » (la règle d'addition) par le passé, la réponse correcte à apporter à « 68 + 75 », ou à toute autre addition dont la somme finale serait supérieure à 57, était en fait : « 5 ». Cette suggestion, à première vue, semble risible ou absurde. Mais le sceptique insiste : puisque, *ex hypothesi*, je ne me suis jamais donné explicitement d'instruction concernant le résultat de cette addition particulière ; et puisque je n'ai opéré qu'un nombre fini d'additions dans ma vie, dont le résultat était toujours inférieur à 57, il se pourrait qu'à chaque fois que j'ai utilisé la règle d'addition, je voulais en fait référer à une opération mathématique que Kripke appelle la « quaddition ». L'opérateur « quus » se définit comme suit :

$$x \oplus y = x + y \text{ si } x,y, <57$$
$$= 5 \text{ autrement}$$

Comme on peut le voir, la quaddition désigne une fonction qui, pour certaines valeurs, fournit un résultat systématique identique à l'addition, mais qui en diffère pourtant drastiquement dans d'autres cas. Cette opération arithmétique est, évidemment, tout à fait arbitraire et fantasque. Je crois pouvoir affirmer avec certitude que je n'ai jamais voulu signifier quoique ce soit de tel par le passé. Mais reste à savoir *comment* je puis défendre, contre le sceptique, qu'à chaque fois que j'additionnais par le passé, je référais à « plus » et non à « quus », et que je ne me méprends actuellement pas présentement sur mon usage antérieur[426]. La difficulté est en effet que ce qu'avance le sceptique semble au moins *possible* : suivant les paramètres de notre hypothèse, tout mon comportement antérieur s'accorde avec la possibilité que j'aie pu signifier, ou vouloir dire, « quus ». Puisque toute addition effectuée jusque lors avait un résultat inférieur à 57, mon discours a toujours été semblable en tous points –et donc indiscernable– de celui de quelqu'un qui aurait utilisé la règle d'addition au même moment. J'aurais donc pu constamment utiliser « quus » sans que personne ne s'en rende compte. Et il semble au moins concevable que, « dans un coup de folie ou sous l'emprise d'une drogue », je me trompe maintenant en croyant avoir employé « + » là où je recourais à « ⊕ ».

L'objection du sceptique, en ce sens, consiste à défendre qu'il est possible que j'aie toujours voulu quadditionner et non additionner, et qu'aucun fait [*fact of the matter*] passé ou présent, qu'il soit relatif à mes états mentaux ou à mon comportement, ne permet de montrer le contraire. Mais s'il est au moins possible de penser que je signifiais « quus » en disant « plus », *rien* ne semble plus alors justifier le fait de suivre une règle plutôt que l'autre *présentement* et pour tout temps futur. Rien ne justifie le fait, par exemple, de devoir maintenant répondre « 143 » plutôt que « 5 », à la question de savoir combien font $x + y$. Si

[426] « Le sceptique prétend (ou feint de prétendre) que je suis en train de mésinterpréter mon propre usage antérieur [...] L'idée que j'aie toujours signifié quus étant totalement abracadabrante, on conviendra que seul un fou peut proposer sincèrement une telle hypothèse. Mais si c'est le cas, alors celle-ci est très certainement fausse. Et si elle est fausse, on doit pouvoir la réfuter en exhibant quelque fait relatif à mon passé d'additionneur. Car, aussi abracadabrante soit-elle, l'hypothèse de notre sceptique ne semble pas *a priori* impossible » (1996, 19-20).

cet argumentaire sceptique est juste, la conséquence en est tout bonnement désastreuse : nous ne saurions ni rendre compte de ces règles que nous croyons évidentes, ni justifier que nous signifions ou pensons signifier. Autrement dit, « si le sceptique a raison, alors signifier ou penser telle fonction, plutôt que telle autre, sont des concepts qui n'ont plus aucun sens » (1996, 24), la conséquence dernière étant que tout langage deviendrait « impossible, voire inintelligible » (*ibid.*, 76-7).

Le défi jeté par le sceptique, ainsi, consiste à demander (1) de produire un *fait* tangible ou matériel (relatif à mes états mentaux, mon comportement, ou autre) montrant que je voulais signifier « plus » et non pas « quus » ; (2) de justifier la certitude qui est la mienne quand j'avance que je *sais* que je suivais (correctement) telle règle plutôt que telle autre. Kripke va montrer point par point dans son ouvrage que ce défi ne peut être relevé. La raison en est d'abord que, comme l'avait bien vu Wittgenstein, toute règle peut être mal comprise ou appliquée de façon déviante. Vouloir justifier la rectitude de nos règles est en outre vicieusement circulaire : s'il fallait une règle pour interpréter et expliquer la normativité de la règle, cette (méta-)règle serait elle-même toujours possiblement sujette à des interprétations différentes et déviantes[427]. Plus fondamentalement, Kripke montre l'inanité de toutes les solutions envisageables[428] pour bloquer cette régression des règles et des interprétations : le recours à une certitude « introspective », à la notion d' « intention » ou de « signification », à nos dispositions comportementales, etc. Force est alors, et en dépit de son caractère éminemment contre-intuitif, de constater l'irréfutabilité de l'argumentaire sceptique : « ... n'importe quelle intention présente peut s'interpréter comme en accord avec n'importe quel choix d'action. Aussi ne peut-il y avoir ni accord, ni conflit » (*ibid.*, 69).

Les analyses de Wittgenstein sur la notion de règle conduisent donc pour Kripke à l'invention d'une « nouvelle forme de scepticisme ». Mais l'auteur des *Recherches*, selon lui, ne s'en serait pas tenu là : il aurait apporté une solution, elle-même « sceptique », à son paradoxe. Cette réponse, en son essence, consiste d'abord à faire remarquer que la difficulté soulevée par l'argument sceptique n'apparaît que parce que nous (philosophes) souscrivons à une conception perverse ou « augustinienne » du langage, d'après laquelle nos énoncés déclaratifs ne pourraient avoir de signification qu'à la condition de faire référence à des faits qui pourraient les vérifier[429]. Mais c'est justement toute cette idée que Wittgenstein a mis en cause, dans son ouvrage. Dès lors, la réponse à l'argument sceptique pouvait être double :

(1) La pratique linguistique ordinaire et les règles que nous suivons ne demandent pas ultimement de justification. Tout comme l'apprentissage du langage implique d'en passer par une forme irréfléchie d'acceptation voire un « dressage » (§5), l'application et la compréhension d'une règle nécessitent un apprentissage mécanique. On peut alors

[427] « 'Mais comment une règle peut-elle m'enseigner ce que j'ai à faire à une *telle* place ? Quoique je fasse, cela est néanmoins conciliable avec la règle selon une certaine interprétation.'— Ce n'est pas ce que l'on devrait dire. Mais plutôt : toute interprétation reste en suspens, avec ce qu'elle interprète ; elle ne peut servir d'appui qu'à ce qu'elle interprète. Les interprétations à elles seules ne déterminent pas la signification » (*Recherches Philosophiques*, §198)

[428] Le détail de ces arguments, que nous ne pouvons détailler ici, est présenté au second chapitre de l'ouvrage de Kripke (p. 17-69).

[429] Cette image « augustinienne » du langage est exposée aux §1-38 des *Recherches*.

répondre au sceptique qu'il est erroné de vouloir demander raison d'une pratique qui échappe principiellement à la rationalité[430]. (2) Ensuite, le langage est, pour l'auteur des *Recherches*, une réalité essentiellement *collective* et socialement déterminée. Si Wittgenstein concède, comme l'a montré le sceptique, qu'il n'existe aucun fait (introspectif ou externe) permettant de justifier ce qu'un individu isolé signifie ; il n'en va pourtant pas de même dès lors que nous portons notre regard sur la communauté entière des locuteurs. Du point de vue la collectivité, on détermine qu'un individu suit une règle, ou signifie telle ou telle chose en employant un terme, selon que son comportement répond et se conforme (ou non) à nos attentes[431]. Tout ce qui compte, en ce cas, n'est pas l'exhibition d'un « fait » ou d'une justification ultime, mais l'assentiment de nos pairs à nos assertions et actions. Aussi n'est-ce donc pas la référence à un état mental, une intention, ou une signification, qui détermine ce que nous voulons dire et les règles que nous suivons, mais simplement que le fait nous passons (ou non) le test de la communauté linguistique, laquelle régule l'usage normal (c'est-à-dire : ordinaire mais aussi normatif) des termes du langage.

L'argument du sceptique, dès lors, peut être bloqué en faisant remarquer que, bien que nous ne puissions produire le type de justification qu'il exige de nous, il ne saurait pourtant nous convaincre que le doute qu'il produit est légitime, puisque la collectivité peut parfaitement déterminer ce que c'est que de suivre une règle déviante, ou de dévoyer une signification. Comme le dit Kripke :

> Une solution sceptique est proposée. Celle-ci repose sur l'idée que chaque sujet prétendant suivre une règle peut être contrôlé par les autres. Les autres membres de la communauté peuvent contrôler si le supposé suiveur de règle est, ou n'est pas, en train de donner des réponses particulières auxquelles ils souscrivent, et qui concordent avec les leurs (1996, 118).

Ce n'est pas le lieu ici de fournir une exégèse plus détaillée de l'interprétation kripkéenne des analyses de Wittgenstein. Ce qui importe pour nous est de savoir en quoi peut être tirée, du paradoxe et de la solution « sceptique » de Wittgenstein, une lecture de la nouvelle énigme de Goodman. La thèse de Kripke, sur ce point, est résumée dans le passage suivant :

> Les réflexions de Nelson Goodman sur la « nouvelle énigme de l'induction » méritent aussi qu'on les compare avec les idées de Wittgenstein [...] ... La stratégie que Goodman adopte pour s'attaquer à « nouvelle énigme » est étonnamment proche des arguments sceptiques de Wittgenstein [...]
>
> Bien qu'ayant choisi de formuler le problème de Wittgenstein selon un paradigme mathématique, nous avons insisté sur le fait qu'il était tout à fait général, et qu'il pouvait s'appliquer à n'importe quel mot ou n'importe quelle règle. En particulier, nous pourrions

[430] « Lorsque nous parlons de règles, cela fait partie de notre jeu de langage qu'un des locuteurs puisse, sans donner finalement aucune justification, suivre son inclination naturelle, avec l'assurance qu'en répondant «[143] » (par exemple) il fournit la réponse exacte, et que toute autre réponse (par exemple « 5 ») serait inappropriée » (1996, 101-102)

[431] « Lorsque nous déclarons qu'un enfant a maîtrisé la règle de l'addition, nous voulons dire que nous pouvons être sûr qu'il réagira comme nous en situation d'interactions semblables [...] Si l'individu [...] cesse de se conformer à ce que la collectivité ferait dans ces mêmes circonstances, celle-ci ne pourra plus lui attribuer [la maîtrise de]ce concept » (1996, 109, 112).

> formuler ce problème dans le langage des impressions de couleurs, comme Wittgenstein lui-même le suggère ; dans ce cas le « vleu » de Goodman (ou quelque chose de ce genre) tiendrait le rôle de « quus ». Mais le problème ne serait pas celui de Goodman qui est relatif à *l'induction* –« qu'est ce qui m'interdit de prédire que l'herbe, qui fut verte par le passé, sera vleue dans le futur ? »– mais celui de Wittgenstein qui est relatif à la *signification* –« comment être sûr que par le passé je ne signifiais pas « vleu » par « vert », de telle sorte que maintenant c'est le ciel que je devrais déclarer « vert », et non pas l'herbe ? »–. Bien que Goodman concentre son attention sur l'induction et ignore quasiment le problème que pose la signification, ses réflexions s'appliquent parfois tout aussi bien au problème de Wittgenstein. En fait, *je soupçonne pour ma part que toute considération sérieuse du problème de Goodman (tel qu'il le formule) devient impossible si on néglige simultanément celui de Wittgenstein* (1996, 72-73, nous soulignons)

Pour Kripke, les analyses de Goodman et de Wittgenstein sont donc hautement parallèles, au point même que l'on ne pourrait pas réellement comprendre les premières sans en appeler aux secondes[432]. A plusieurs égards, la ressemblance de « vleu » et de « quus » semble, en effet, frappante :

(1) L'opération « quus » est, pour certaines valeurs de ses variables, indiscernable de l'addition, mais en diffère drastiquement ensuite. De même, le « vleu » est, avant *t*, indiscernable du « vert », mais en diffère drastiquement aux temps ultérieurs. (2) « Quus » comme « vleu » sont des prédicats aberrants, qui ne sont ni utilisés ni, voudrions-dire, utilisables par quiconque. Leur fonction philosophique est de ce fait exactement la même : ils figurent des contre-exemples artificiels, ou pathologiques, mettant en cause l'évidence et la normalité que nous croyons être celle du discours ordinaire. Dans les deux cas, le problème est le même : nous *voulons* rejeter ces termes, mais ne savons pas comment le faire. (3) Les analyses de Goodman et Kripke (ou Kripkenstein) se ressemblent également au sens où elles présentent toutes deux une difficulté fondamentale, qui n'est pas relative à des valeurs numériques spécifiques, dans le cas de Kripke, ni aux émeraudes ou à leurs couleurs, chez Goodman. « Quus » comme « vleu » forment un schème argumentatif qui peut être étendu à tout autre exemple, avec pour conséquence délétère, dans un cas, que nous ne savons pas ce que signifions, et dans l'autre, que tout confirme n'importe quoi. (4) Une autre ressemblance frappante est celle de la « solution » proposée à ces deux paradoxes. Dans les deux cas, il s'agit d'en revenir à une description de nos pratiques communautaires, et de justifier la normativité d'une règle ou d'un prédicat à partir de ces facteurs « externes ». On pourrait dire que les deux solutions semblent également impliquer une forme de « conventionnalisme », au sens où elles conduisent à faire dépendre des phénomènes que nous jugeons normalement indépendants de notre activité cognitive d'un certain nombre de faits socialement institués, comme le langage. (5) Enfin, il pourrait même sembler que « quus » et « vleu » disent la même chose, mais de manières différentes : dans le premier cas, l'idée est que toute manière d'agir peut être mise en accord avec une règle ; dans le second, que toute prédiction, quelle qu'elle soit, peut être mise en accord avec une règle.

[432] Sans peut-être le dire d'une manière si radicale que Kripke, d'autres ont pu remarquer la parenté des analyses de Goodman à celles du second Wittgenstein. Voir par exemple Putnam, in FFP, 8)

En dépit de ces similarités incontestables entre les deux paradoxes, l'analyse de Kripke n'est pas entièrement convaincante. Plusieurs raisons « superficielles » pourraient d'abord être avancées pour contrecarrer sa lecture :

(a) Goodman, en premier lieu, ne formule pas son paradoxe dans les termes de la notion intensionnaliste de « signification », qu'il accuse à de multiples endroits d'être inintelligible, mais suivant les théories de la confirmation discutées à l'époque. On pourrait donc refuser de lire la question de Goodman dans les termes de celle de Wittgenstein. Mais cette remarque, comme Kripke le suggère d'ailleurs, n'est pas décisive : le propos goodmanien ne se confine pas seulement à une discussion ou critique du concept de confirmation. Le « vleu » permet en effet de formuler un problème bien plus grave, qui concerne la relation de nos termes génériques à la réalité. Il faut donc accorder à Kripke d'avoir bien perçu les implications fondamentales du paradoxe goodmanien, qui débordent de loin le problème de l'induction ou ses avatars.

(b) Une autre critique consisterait à arguer que la lecture que propose Kripke de Wittgenstein est inexacte, cette conclusion s'appliquant peut-être, par extension, à son analyse du propos de Goodman. Cela dit, puisque notre objectif n'est pas ici d'examiner la fidélité de l'interprétation kripkéenne des *Recherches Philosophiques*[433], nous n'explorerons pas cette piste, qui de toute façon ne dirait pas grand chose quant à la valeur de son interprétation du « vleu ».

(c) Une dernière possibilité serait de mettre en doute que le « scepticisme » de Goodman soit le même que celui de Wittgenstein ou de Kripke. C'est la thèse qu'a défendu Hacking (1993). S'il est vrai que le terme de « scepticisme » n'apparaît pas dans FFP[434], il semble pourtant naturel de vouloir appliquer ce qualificatif à l'énigme goodmanienne, puisque celle-ci jette un doute sur l'édifice de la connaissance (« comment pouvons-nous jamais savoir, avant *t*, que les émeraudes sont vertes plutôt que vleues ? »). Selon Hacking, ce supposé scepticisme goodmanien n'est pourtant pas parallèle à celui des *Recherches*. Le premier serait « effrayant », puisque mettant en cause la régularité de l'expérience future. La second serait plutôt « existentiel », puisqu'il jette un doute sur la véridicité ou même la possibilité de l'expérience en première personne, sans pourtant affecter par ailleurs le cours ordinaire des événements (1993, 20).

Mais, *pace* Hacking, il n'y a pas chez Goodman d'interrogation sceptique concernant le cours futur de l'expérience. Comme on l'a dit plus haut, ce dernier pense qu'il est tout bonnement ridicule de croire que nous pouvons fournir *a priori* des garanties ou des certitudes sur ce qui adviendra. De ce fait, il est faux de dire que Goodman demande comment nous pourrions savoir que les émeraudes après *t* seront vertes et pas vleues. Nous

[433] En dépit de son indubitable profondeur, l'analyse de Kripke est loin d'avoir fait l'unanimité dans la critique (voir notamment Hoffman 1985, Wright 1984, McDowell 1984, Boghossian, 1989) Il existe en fait un grand nombre de travaux qui remettent en cause de l'interprétation kripkéenne. On pourra en trouver une synthèse et discussion critique dans l'ouvrage de Kusch (2006).

[434] Selon Hacking, c'est Kripke et non Goodman, qui a proposé le premier de lire la nouvelle énigme en ces termes : « Sceptique, oui, mais Goodman n'a ni présenté ni interprété son énigme comme une forme de scepticisme philosophique, pas plus qu'il ne présente Hume comme sceptique. Le 'vleu' n'avait pas d'usage sceptique officiel avant Kripke » (1993, 272).

le croyons, mais ne le *savons* pas et ne pouvons le savoir[435]. Si scepticisme il y a dans FFP, il ne peut donc concerner le cours futur de l'expérience, mais doit porter davantage sur l'ordre et les délinéations que nous y discernons *maintenant*. On peut donc mettre en doute l'idée que la distinction proposée par Hacking, qui est loin d'être claire, suffise à défendre une thèse aussi forte que celle affirmant que « le scepticisme de Kripke est d'une espèce fondamentalement différente de celle qui peut être dérivée de l'usage particulier de 'vleu' par Goodman » (1993, 17).

Deux raisons nous semblent plus probantes pour mettre en cause la lecture kripkéenne de l'énigme goodmanienne :

(1) La première est que Goodman, s'il a pu dire à l'occasion son admiration pour Wittgenstein (MOM 191), ne partageait pas du tout sa vision du travail philosophique. Il ne peut en aucun cas être tenu pour un représentant d'une « philosophie du langage ordinaire », cherchant à mettre au jour les « non-sens » incarnés ou véhiculés par les problèmes de la tradition philosophique. A l'encontre de ce genre de propos, Goodman défend l'importance de la systématicité et de la construction en philosophie (PP 17). L'idée qu'il faudrait systématiquement en revenir au « sol sûr » du langage ordinaire, ou à une simple description de nos pratiques, est même explicitement désavouée dans FFP : « la philosophie, selon moi, a plutôt pour fonction d'expliquer le langage scientifique –et quotidien– que de dépeindre la façon d'agir de l'homme de science ou de l'homme de la rue » (FFP 67). Goodman ne cache pas non plus, à d'autres endroits, son aversion pour l'idée d'une « thérapeutique » philosophique où il s'agirait de *dissoudre* les problèmes en montrant qu'ils procèdent d'un usage dévoyé du langage, et d'en arriver à une forme de quiétisme (PP 44). Là même où le point de rencontre semble le plus fort entre Goodman et Wittgenstein –à savoir l'introduction d'un facteur « social » ou « pragmatique dans les questions de normativité–, on ne saurait hâtivement conclure que le philosophe américain reprend le motif du « retour à l'ordinaire ».[436]. Nous proposerons plus loin de voir pourquoi ce que ce qui semble être le thème le plus wittgensteinien du propos de Goodman –la théorie de l'implantation–, soulève des problèmes métaphysiques et peut se lire comme la conséquence de l'adhésion de Goodman à l'universalisme méréologique. En dépit des convergences et similitudes indubitables entre les analyses de Goodman et de Wittgenstein, leurs divergences théoriques fondamentales autorisent donc de douter qu'on puisse *réduire* le problème de l'un à celui de l'autre, comme le défend Kripke.

[435] « Si notre critique demande pourquoi les projections de prédicats qui sont devenus bien implantés sont celles qui se révéleront *vraies*, nous devons répondre que nous ne savons absolument pas qu'elles se révéleront vraies. Quand arrivera l'instant de vérité, nous découvrions peut être que l'hypothèse selon laquelle toutes les émeraudes sont vertes est fausse, et que celle qui veut que toutes soient vleues est vraie » (FFP 107).

[436]Le critère d'implantation ne se veut pas, au premier chef, une glorification du social ou de l'habitude, permettant de dissoudre tous les problèmes. Si sa coloration est nettement pragmatiste, il s'agit d'abord chez Goodman d'un réquisit strictement extensionnaliste, au sens où il ne fait que consigner la fréquence de l'usage passé de certains termes. Comme le note bien Hacking : « la solution sceptique de Goodman est une invocation beaucoup moins romantique du social que celle de Kripke. Elle concerne les mots qu'il écrit et la fréquence avec laquelle les gens les profèrent réellement. L'incidence historique de la profération est ce qui distingue les prédicats sains de ceux qui ne le sont pas » (1993, 96).

(2) Ensuite, il nous semble plus important encore de remarquer que Goodman et Kripke ne posent tout simplement pas la même question. Goodman demande la chose suivante : « Comment savons-nous que le prédicat 'vert', et non le prédicat 'vleu', est projectible, d'après la série de nos observations passées ? ». Kripke comprend ceci comme équivalent à : « Comment sais-je que je voulais signifier 'vert' et non 'vleu' lors inductions et généralisations passés ? ». Mais la différence entre ces deux problèmes est manifeste. Chez Kripke, il s'agit de déterminer, en première personne, comment nous savons ce que nous avons voulu dire, et par extension, comment nous savons ce que nous disons maintenant. Il s'agit, dans les termes mentalistes de la notion de signification, de voir ce qui permet de mettre au jour les normes ou la justification d'un usage correct du langage. Goodman, quant à lui, ne formule pas son propos en des termes introspectifs. Il ne met jamais non plus en cause ce que nous avons voulu dire ou pensons vouloir dire. En ce sens, l'édifice du langage ne se trouve pas fragilisé comme chez Kripke, puisqu'il est simplement établi ou acquis pour lui que nous avons toujours voulu dire « vert » et pas « vleu », quoique (et c'est là son problème) la nouvelle énigme montre que choix inverse eût également été acceptable (car conforme à l'évidence empirique avant *t*). Il est alors clair, comme le souligne Hacking, que la question kripkéenne emporte avec elle une étrangeté que n'a pas celle de Goodman (1993, 68). On peut le mesurer en notant que la supposition contrefactuelle de Kripke n'a pas, de fait, les mêmes implications que le paradoxe de FFP[437]. Réaliser maintenant que « vleu » est tout aussi généralisable que « vert » n'a rien à voir avec la possibilité de croire je me suis trompé en croyant signifier « vert » là où je pensais « vleu »[438]. En réalité, savoir ce que nous avons voulu dire ou signifier n'importe pas pour l'analyse de Goodman, puisqu'il se borne à faire remarquer que, quoi que nous pensions pouvoir énoncer ou prédire au sujet du monde, il existera toujours une manière alternative, et en fait dire incompatible, de le faire.

Chez Kripke comme chez Goodman, la question est de savoir ce qui justifie de recourir à tel prédicat (ordinaire) plutôt qu'à un autre (déviant ou anormal). La similitude entre leurs analyses procède du fait qu'ils semblent tous deux poser leur problème dans des termes qui sont ceux de la philosophie du langage. Dans un cas, on cherche à déterminer ce en quoi consiste la signification linguistique ; dans l'autre, ce qui légitime la projection de prédicats ou d'étiquettes sur le monde. Mais la fonction pathologique de « quus » n'est pourtant pas identique à celle du « vleu ». Dans le premier cas, il s'agit de mettre en cause le concept ordinaire de « signification », tandis que dans l'autre, c'est *in fine* la notion de « catégorie » ou « d'espèce » [*kind*] qui est menacée. Comme on y reviendra, la conclusion la plus décisive

[437] Une différence intéressante sur ce point est que, comme le remarque Hacking (1993, 97), l'énigme de Goodman est dirigée vers *l'actuel*, celle de Kripke vers le *possible*. Ce dernier demande de faire une expérience de pensée et convoque un sceptique imaginaire, afin de mettant en cause discours ordinaire. C'est alors une *possibilité* théorique qui vient déranger le bien-fondé de la pratique actuelle. Chez Goodman, « vleu » n'a rien d'une expérience de pensée ou d'une situation contrefactuelle : il s'agit d'un terme qui, même s'il est introduit arbitrairement et par stipulation, s'applique *hic* et *nunc*. Ce n'est alors pas vraiment la possibilité, mais plutôt l'indécente *actualité* du « vleu », qui vient perturber la pratique et le discours.

[438] Comme le dit Hacking : « même si, *per impossibile*, j'avais voulu dire 'vleu' par 'vert', il n'est pas vrai que je sois du coup obligé [maintenant] de dire que le ciel, et pas l'herbe, est 'vert'. Quoique j'aie voulu signifier, je suis obligé de dire que le ciel est 'bleu' (1993, 68).

de l'énigme goodmanienne est en effet que rien ne semble permettre de dire que nos prédicats ordinaires réfèrent à une organisation préétablie de la réalité, que le langage ne ferait que refléter. Hormis le fait de montrer la vacuité du projet d'une codification purement logique des règles de l'inférence inductive, Goodman pose le problème de savoir en quoi ou pourquoi « vert », mais pas « vleu », figure une organisation correcte du monde.

Si tel est le cas, alors le problème de Goodman est loin d'être réductible à celui des *Recherches*. Tandis que Kripke demande : « comment savons-nous ce que nous avons voulu dire ? » ; Goodman pose la question : « comment savons-nous que nous employons (projetons) les bonnes catégories, et que nous discernons les bonnes régularités dans le monde ? ». Pour le dire positivement, la question kripkéenne est celle de la possibilité du langage (en première et en troisième personne), tandis qu'elle est chez Goodman, de spécifier la relation du langage à la structure de la réalité, ou d'interroger la possibilité de diviser le monde en genres et espèces distincts. Chez Kripke, se pose le problème de la fixation de la référence dans à la *signification*, alors que chez Goodman, la fixation de la référence concerne davantage le phénomène de la *catégorisation*. Le paradoxe du « vleu » est pour cette raison davantage un problème concernant les propriétés, que les mots et leur usage correct[439]. S'il en est ainsi, le questionnement de Wittgenstein serait plus nettement *sémantique* ou *épistémique* (puisque relatif à la justification de la connaissance et de la pratique linguistique) que celui de Goodman. Si ce qui précède est juste, les analyses de FFP débouchent clairement sur une problématique *ontologique*, puisque relative à la relation du langage à la réalité, ou à l'ameublement du monde. Sur ce point au moins, la différence entre Goodman et Wittgenstein semble être *toto caelo*.

Contrairement à ce que pense Kripke, il n'est alors sans doute pas incident ou négligeable que Goodman « ignore quasiment le problème que pose la signification » (1996, 73). Cette dernière notion pointe, quoiqu'on en dise, vers des problématiques qui sont étrangères à FFP. Il y a donc bien de quoi penser, avec Hacking, que « l'usage que, Kripke fait de 'vleu' est tout à fait différent de celui de Goodman » (1993, 15). En dernier lieu, nous pensons que l'analyse kripkéenne, si intéressante soit-elle, ne permet pas d'épuiser le sens ou la portée du paradoxe de Goodman. On concédera donc la thèse (faible) qu'il existe des analogies entre les analyses de Goodman et Wittgenstein, mais pas la thèse (forte) selon laquelle le problème de l'un se réduit à, ou ne peut être compris sans, celui de l'autre. Toute tentative de réduire le « vleu » à un argument sceptique et exclusivement épistémologique s'avère donc finalement contestable.

3.3.1.2- De la catégorisation au nominalisme.

Ce que nous avons dit précédemment ouvre la voie à une autre lecture importante et divergente du paradoxe de Goodman, proposée par Ian Hacking. L'intérêt de cette interprétation pour notre propos est que Hacking discerne une problématique *métaphysique*

[439] McGowan a bien remarqué ce point : « puisque la difficulté n'est pas celle des étiquettes elles-mêmes (puisque l'étiquette 'vleu' aurait pu être utilisée pour référer aux choses vertes), il est clair que certaines extensions (propriétés ou significations) sont plus éligibles que d'autres pour figurer parmi les référents des termes qui figurent dans les hypothèses inductives [...] Le paradoxe de Goodman établit donc qu'un ensemble adéquat de règles inductives doit discriminer entre certaines extensions (ou propriétés) » (2003, 49).

à l'œuvre dans l'énigme de FFP : « le problème de Goodman est un problème extrêmement général en métaphysique et en épistémologie » (1993, 271). Sa thèse, pour le dire plus précisément, est que l'énigme et sa solution prennent place dans un dispositif et une tradition « nominalistes »[440] :

> L'énigme [...] est « pré-humienne » [...] Je ne veux pas dire que quelqu'un y a pensé avant Hume. Je veux dire qu'elle est tout naturellement issue d'une veine de pensée nominaliste (1993, 41).
>
> [L'implantation] concerne les mots. Elle concerne les noms des espèces considérées comme pertinentes. C'est un pur nominalisme. Ainsi, il n'est pas étonnant que l'énigme de Goodman puisse être paraphrasée indépendamment du problème humien de l'induction. Elle aurait pu être proposée par une génération antérieure de nominalistes (*ibid*, 40).
>
> Le problème de Goodman doit être compris comme une partie intégrante de son nominalisme. Il n'est pas particulièrement lié à l'induction. En ce sens, il est pré-humien (*ibid.*, 44, trad. modifiée).

Au vu des ces quelques passages, la question est au moins double : (1) en quel sens peut-on discerner dans le paradoxe de Goodman une problématique « métaphysique », et (2) en quoi y aurait-il, dans sa solution, une forme de « nominalisme » ?

(1) Hacking répond à la première question en relevant que l'énigme ne concerne pas seulement ni même essentiellement l'induction, mais s'inscrit également dans la lignée des problèmes philosophiques traditionnels entourant le statut des « espèces naturelles » (*natural kinds*). Le sens commun, comme la science, tiennent pour acquis que, parmi les entités diverses qui peuplent le monde, certaines appartiennent objectivement à des mêmes espèces ou genres, dans la mesure où elles partagent certaines propriétés fondamentales et semblent essentiellement définies par cette appartenance générique. Certains de ces groupements sont considérés comme « naturels », au sens où les taxonomies et classifications que nous établissons ne feraient que refléter une délinéation primordiale de la réalité. Depuis la philosophie grecque et la métaphysique médiévale jusqu'à la science moderne, l'on a ainsi pu chercher à organiser les objets du monde en genres et espèces distincts (lesquels peuvent être diversement compris comme étant des universaux, des essences, des propriétés, voire seulement des idées ou des concepts), de sorte à former *in fine* une image hiérarchique et hautement partitionnée de la nature. Dans une longue tradition qui remonte à Aristote, le problème des « espèces naturelles », ainsi, est celui de la possibilité d'un « arrangement qui représente[rait] la structure naturelle du monde plutôt que les intérêts et les actions des êtres humains »[441].

Comme Hacking y insiste, le paradoxe du « vleu » s'inscrit parfaitement dans le cadre de ces interrogations. L'énigme permet en effet de formuler une difficulté fondamentale qui consiste à demander ce qui fait que « vert », mais pas « vleu », est un terme *générique* acceptable, dénotant une espèce existante. S'ensuivent inévitablement plusieurs questions

[440] Ce qualificatif a également été rapporté à la nouvelle énigme, quoique sans guère de justification, par d'autres auteurs. Voir par exemple Peter Godfrey-Smith (in Campbell et al., 2011) et Blackburn (2009, 66).

[441] A. Bird,& E. Tobin, "Natural Kinds", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016.

(métaphysiques) importantes : y a-t-il quelque chose dans la réalité, et non pas dans le langage, qui fait que « vert », mais pas « vleu », est un prédicat à la fois projectible et implanté ? Existe-t-il des espèces naturelles, ou ce que D.avid Lewis appelait des « classes d'élite » (1999), qui reflètent la structure fondamentale de la réalité et pourraient donner à certains de nos prédicats une projectibilité intrinsèque ? Peut-on penser, autrement dit, que certains de nos termes « découpent l'être aux jointures », pour suivre la métaphore platonicienne du *Phèdre* (266a) ?

Il est manifeste, comme on le verra plus loin, que la leçon de Goodman sera de répondre à la négative à toutes ces questions. Si, comme le dit Hacking, l'énigme révèle qu'« il n'y a rien de particulier aux classifications que nous utilisons, si ce n'est que nous les utilisons » (1993, 9), alors il est clair que Goodman doit proposer une sorte de théorie anti-réaliste, ou anti-essentialiste, des espèces naturelles et de la catégorisation[442]. *Via* la théorie de l'implantation, le paradoxe du « vleu » montrerait qu'il n'existe pas un ordre préétabli de la nature, auquel le langage se devrait d'être structurellement isomorphe ou correspondant. Rien ne déciderait en ce cas, avant que nous ayons parlé de « vert » et non de « vleu », qu'il fallait utiliser un prédicat plutôt que l'autre, ou qu'il fallait l'utiliser de telle ou telle façon[443]. Nous reviendrons sur le détail et les implications décisives de cette thèse. Il importe seulement pour l'instant de noter que les analyses de FFP s'inscrivent sans conteste dans la longue tradition métaphysique entourant la nature et le statut des « espèces naturelles ». Cette lecture, qui a été suggérée en premier lieu par Quine dans son article « *Natural Kinds* » de 1970, est aussi, selon Hacking, l'aspect le plus critique et fondamental de l'énigme goodmanienne :

> Les espèces [*kinds*] sont au cœur de la philosophie goodmanienne. Peut-être que sa première découverte complètement originale a été la « nouvelle énigme de l'induction ». Elle montre qu'à chaque fois que nous arrivons à une conclusion générale sur la base de l'évidence empirique au sujet de ses instances, nous pourrions, par les mêmes règles d'inférence mais avec des préférences différentes dans la classification, atteindre une conclusion opposée. [...] Il n'y a pas de solution générale à la nouvelle énigme. Sa portée s'étend bien au-delà de l'induction [...] La sélection et l'organisation des genres détermine, pour Goodman, ce que nous appelons le monde (Hacking , 1999, 128-9).

(2) Il y a donc bien une dimension métaphysique dans la nouvelle énigme de l'induction, qui pour cette seule raison s'avère irréductible à un problème épistémique ou sémantique. Mais pourquoi, maintenant, parler de « nominalisme », comme le fait Hacking ?

Il convient avant tout de s'entendre sur les étiquettes. La théorie de l'implantation, selon Hacking, est déjà nominaliste au sens technique de SA (pas de distinction d'entités sans distinction de contenu), puisqu'elle « tient pour acquis qu'il n'existe pas de classes en plus et au dessus des entités qui sont membres de ces classes » (1993, 41). L'implantation, en effet,

[442] « Nelson Goodman est l'adversaire moderne paradigmatique tant de la priorité métaphysique que psychologique. Il dédaigne tout discours sur les catégories naturelles ou les espèces naturelles, pour ne plus parler que de genres pertinents [*relevant kinds*]. Il rejette ce qui est implicite dans la notion des soi-disant 'espèces naturelles', à savoir l'idée qu'elles posséderaient une quelconque absoluité ou priorité psychologique » (Hacking, 2001, 477).

[443] [L'organisation de l'induction] est subordonnée au langage et ne dépend pas d'un aspect inévitable ou immuable de la connaissance humaine » (FFP 106).

ne réfère qu'à des énoncés-événements (soit à des *tokens* plutôt qu'à des *types* linguistiques) et n'implique pas de considérer autre chose que les individus particuliers dénotés par nos prédicats. Le réquisit goodmanien d'un « monde d'individus » se trouverait donc respecté dans FFP, stoppant net la prolifération ontologique inhérente au platonisme.

Plus fondamentalement, le « nominalisme » en jeu dans FFP est, selon Hacking, de facture traditionnelle, dans la lignée d'auteurs divers comme « Ockham, Dun Scott, Hobbes, Locke, Berkely, Hume, Mill, Russell » (*ibid.*, 43). En ce sens propre à une relecture moderne de la tradition, le nominalisme consiste à jeter un soupçon sur l'existence réelle des propriétés, attributs, classes, espèces, genres, et entités abstraites, pour n'y avoir que de simples fictions théoriques, dont l'existence ne serait que linguistique ou nominale. Nous avons précédemment pu discerner ce nominalisme à l'œuvre dans les premiers travaux de Goodman, et il ne fait pas de doute, pour Hacking, que l'on en trouve la trace dans l'énigme : « la solution de Goodman à sa propre énigme parle seulement de noms communs et de leur utilisation. Les faits concernant les noms et leur histoire doivent faire l'affaire. Il n'y a aucun recours à une quelconque caractéristique de l'espèce, attribut, qualité ... » (*ibid*.). Si ceci est juste, la nouvelle énigme et la théorie de l'implantation seraient donc chargées de nominalisme. A leur horizon ne se trouveraient pas essentiellement les problèmes (humiens) de l'induction ou de la causalité, mais plutôt les difficultés traditionnelles touchant au statut des genres et des espèces, c'est-à-dire, de savoir ce qui précisément est dénoté par les noms communs.

Hacking propose d'appuyer sa thèse à l'aide d'une expérience de pensée. Selon lui, un nominaliste fictif et contemporain de Locke, bien nommé « Déblocke », aurait pu formuler un problème similaire à celui du « vleu ». Le nominalisme lockéen, pour Hacking, réside dans sa croyance selon laquelle « c'est nous qui trions les choses en classes et formons les idées générales auxquelles nous annexons des noms. Il n'y a rien que sélectionnent certains triages plutôt que d'autres, si ce n'est notre travail » (*ibid.*, 45-6)[444]. Le parallèle avec le propos de Goodman, sur ce point semble clair. Mais si Déblocke, en vertu de son nominalisme, défend que c'est l'entendement humain qui, par le langage, détermine les similitudes pertinentes et organise le réel en différents groupes d'entités, il en viendra à réaliser que « nous pouvons le faire de n'importe quelle façon », c'est-à-dire que « n'importe quels liens entre des choses particulières, intelligibles à l'esprit humain, pourraient être utilisés pour constituer une espèce marquée par un nom » (*ibid*., 48)

C'est pour cette raison, défend Hacking, qu'un philosophe de l'époque moderne aurait pu considérer un problème tel que celui du « vleu ». Comme Locke, Déblocke serait susceptible de s'interroger sur la manière dont nous en venons à connaître et à discerner dans le monde différentes « substances », comme l'Or ou le Fer (nous dirions, en termes plus contemporains, qu'il s'agit d'espèces naturelles). Déblocke chercherait à savoir de quelle sorte sont ces choses et comment les noms communs peuvent y référer. Il voudrait surtout à déterminer comment rendre compte de la généralité conceptuelle et linguistique dans le cadre d'une théorie (génétique) des idées. Or puisqu'il est admis, par ce nominaliste fictif,

[444] « Nous pouvons dire que le *tri* des choses sous des noms *est le travail de l'entendement, prenant occaion de la similitude qu'il observe entre elles* pour faire des idées générales abstraites et les placer dans l'esprit, avec des noms qui leur sont annexés, en tant que modèles ou formes [...] A mesure que les choses existantes sont trouvées en accord avec cela, elles en viennent ainsi à être de cette espèce, ayant cette dénomination, ou étant mise dans cette classe » (*Essay*, III, III, 13, cité par Hacking, *ibid.*, 46).

que l'entendement ou le langage jouent un rôle déterminant dans l'organisation du réel en genres et espèces, il pourrait fort bien, selon Hacking, poser la question suivante :

> Pourquoi l'entendement ne formerait- il pas l'idée complexe d'une nouvelle substance, [...] l'orf ? Le nom « orf » signifie l'idée d'un métal examiné d'abord avant t, et étant de l'or, ou non examiné avant t, et étant du fer [...] Pourquoi, demande Déblocke, cela ne définit il pas un nom correct ? (*ibid.*, 49-50)

Ce problème, fait remarquer Hacking, est virtuellement similaire à celui de Goodman. Alors qu'il s'agirait, dans les termes de FFP, de savoir pourquoi l'orf n'est pas une *catégorie* correcte, Déblocke demande quant à lui pourquoi l'orf n'est pas une *substance* correcte. Cette dernière question ne concerne pas (directement, voire pas du tout) l'induction ou la causalité. Elle prend pourtant exactement la même forme que celle que Goodman pose au sujet du « vleu », dans le cadre, plus propre à la philosophie moderne, de la théorie des idées. Hacking peut alors conclure que le problème Déblocke-Goodman est tout à fait indépendant de celui de Hume. Il figure un avatar des questionnements métaphysiques traditionnels sur la réalité et la nature des genres, espèces, ou essences :

> Pourquoi l'orf n'est-il pas une substance ? Quand, pour poser une telle question, on utilise la goodmanisation, on n'en devient pas complètement humien. Nous ne sommes pas directement conduits à la question humienne de savoir si le futur sera conforme au passé. Nous ne commençons pas à mettre en question l'idée de causalité [...]
>
> Pour Déblocke, le problème est celui de distinguer les substances des vleustances. [...] Le problème de Déblocke concernant l'orf est-il la nouvelle énigme de l'induction ? Non, c'est la nouvelle énigme concernant les substances –ou même l'essence. Supposons que la contribution lockéenne consiste dans la théorie des essences nominales. Déblocke est alors à l'essence nominale de Locke ce que Goodman est à la « coutume » et à l'habitude » de Hume (*ibid*, 50-51).

Plusieurs points sont à relever dans ce que dit Hacking :

(1) Si l'on accorde qu'il n'existe pas de différence fondamentale entre le paradoxe du « vleu » et celui de « l'orf », il y a alors bien, en dépit des apparences, une indépendance logique ou conceptuelle entre le problème humien de l'induction (qui formule un scepticisme concernant la causalité ou l'uniformité de l'expérience) et le problème goodmanien de FFP (qui formule un problème concernant l'inventaire catégoriel de la réalité). C'est en ce sens précis que le propos de Goodman comporterait une dimension métaphysique et qu'il serait, selon Hacking, « pré-humien »[445].

(2) Le paradoxe du « vleu » comme le suggère l'exemple de Déblocke, peut être formulé en termes de *substances* ou d'*entités*, plutôt que de *prédicats* ou de *propriétés*. Il ne s'agit pas là d'une lecture scandaleuse de FFP, puisque Goodman lui-même réifie parfois son énigme,

[445] « Déblocke me sert bien pour montrer comment utiliser 'vleu' avant Hume. Il sert aussi à autre chose. Il permet de voir comment une autre utilisation de " vleu » est non seulement historiquement possible mais aussi logiquement nouvelle. Il va sur un terrain inaccessible à Hume (1993, 52).

en considérant par exemple le cas des « émeroses » ou des « émerubis »[446]. Ceci permet déjà de soutenir l'idée, que nous défendrons plus loin, selon laquelle la nouvelle énigme peut bien être comprise comme portant sur les *objets* et *types d'objets* que nous devons admettre dans notre ontologie.

(3) Si la lecture de Hacking est juste, elle permet de différencier, en retour, les usages du « vleu » de Goodman et de Kripke. Le problème de Kripke ne saurait pas être formulé dans les termes de Déblocke, qui souscrit à une conception mentaliste du langage et de la signification (la théorie des idées), et donc essentiellement au modèle d'un langage privé. Le paradoxe du « quus » serait quant à lui nécessairement « post-humien », puisqu'il implique la révolution philosophique (historiquement plus tardive) qu'a été la critique du psychologisme. Autrement dit : « l'énigme de Goodman aurait pu surgir comme un problème nominaliste posé en termes lockéens : quelles idées sont-elles des idées de substance ? Pourquoi l'Or et le Fer sont-ils des substances, tandis que l'orf, qui est avatar du « vleu », ne l'est pas ? Le problème de Kripke s'inscrit dans un ton philosophique plus récent, pour lequel le thème (cher aux Lumières) d'un langage privé a été remplacée par l'idée du langage comme essentiellement public » (1993, 270)[447].

Si Hacking peut voir une problématique nominaliste à l'oeuvre dans l'énigme, c'est que le débat traditionnel entre nominalisme et réalisme, en métaphysique, porte sur la question (ontologique) de savoir si la prédication de propriétés implique ou non de recourir à des entités tels que les universaux. Formulé dans les termes plus contemporains des « espèces naturelles », le problème consiste à déterminer si, pour justifier nos classifications et taxonomies, c'est-à-dire au fond, pour pouvoir employer des concepts sortaux, nous devons admettre que ceux-ci réfèrent à un genre spécial d'entités. Vraisemblablement, ce problème, qui est celui de (Déb-)Locke, est aussi (au moins en partie) celui de Goodman, puisqu'il s'agit bien pour lui déterminer s'il y quelque chose, dans la réalité, qui fait que « vert », mais pas « vleu » est un prédicat projectible ou une catégorie correcte.

On sait que Locke, dans l'*Essai sur l'Entendement Humain* (2006, III, 6, §2-6), avait proposé de distinguer l'essence *réelle* et l'essence *nominale* des substances. Pour simplifier, l'essence « réelle » d'une chose est sa constitution intérieure, de laquelle dépend toutes ses qualités et propriétés apparentes ; tandis que son essence « nominale » est sa définition générique ou spécifique, que nous signifions par le recours à un nom commun. L'essence réelle de l'or, par exemple, est sa constitution physique sub-microscopique, qui produit causalement toutes ses qualités apparentes ; tandis que son essence nominale est une idée abstraite, qui constitue en fait notre définition de l'or (un métal doré, lourd, malléable, etc.) en fournissant certaines conditions nécessaires et suffisantes pour qu'une chose donnée appartienne à ce genre. La thèse lockéenne, dans ses grandes lignes, était que nos idées de

[446] On dira que *x* est une émerose ssi « *x* est examiné avant *t* et est une émeraude ou x est une rose » (FFP 88, en note) ; et que *x* est un émerubis ssi *x* est examiné avant *t* et est une émeraude, ou *x* est non exmainé avant *t* et un rubis » (FFP 112).

[447] « Déblocke serait aussi indifférent à la question de la signification préalable d'« Orf » que Locke l'était à celle de savoir si vous et moi annexons le mot « violet » aux mêmes idées. Il aurait trouvé la réponse évidente mais pas instructive. Le problème de Goodman concernant « vleu » aurait pu apparaître, pour autant que ce soit logique, dans le contexte du dix-septième siècle. Ce ne serait pas possible pour le problème de Kripke au sujet de « vleu » (*ibid.*, 54).

substances sont toujours celles de leur essence nominale, et que la finitude de l'entendement ne nous permet pas de connaître leurs essences réelles (III, 6, §8-9).

Ce point est intéressant parce qu'il permet de mettre en balance le nominalisme de Locke et celui de Goodman. Ce qu'il y a d'indubitablement nominaliste chez Locke, c'est l'idée que « tout ce qui existe est particulier » (III, 3, §6), que la généralité linguistique et conceptuelle est un produit de l'entendement[448], et plus précisément d'un processus d'abstraction qui a lieu dans le langage[449]. Mais ceci ne l'empêchait pourtant pas de défendre l'idée que les substances ont une essence réelle, quoiqu'inaccessible à l'entendement humain. On arrive donc à une position nominaliste modérée ou, en quelque sorte, hybride : Locke admet qu'il y a un fondement métaphysique aux taxonomies et classifications que nous établissons, même si nous n'y avons pas accès. Locke, autrement dit, était réaliste quant aux genres naturels, mais conventionnaliste quant à la taxonomie ou classification. Si ce point est intéressant, c'est qu'il permet de dire que Goodman, en un sens, s'avère même plus nominaliste que Locke : le paradoxe du « vleu », comme on y reviendra, manifeste en effet le refus de toute essence « réelle », de tout fondement à notre délinéation du réel en genres et en espèces ; en bref, de toute forme de réalisme qui permettrait de légitimer la projectibilité de « vert » plutôt que de « vleu ». En opposant le nominalisme traditionnel à celui de Goodman, l'hypothèse de Hacking met donc finalement en lumière l'entière radicalité de ce dernier. C'est sans doute ainsi qu'il faut comprendre l'affirmation de Hacking, selon laquelle la théorie goodmanienne de l'implantation représenterait un « pur nominalisme » (1993, 40).

L'apport fondamental de la lecture de Hacking, ainsi, est de montrer que la nouvelle énigme doit principalement se lire comme un problème concernant la catégorisation réel ou l'objectivité de sa division en genres et espèces distincts. Le paradoxe de Goodman serait principalement un paradoxe concernant les *kinds*, plutôt que l'induction. L'argument principal qui sous-tend cette lecture semble être le suivant: si l'on admet que Goodman met au jour une symétrie (logique et empirique) parfaite entre « vert » et « vleu », et si l'on admet que « vert » désigne un genre, une espèce, ou une classe (naturelle) de choses, alors il faut en dire autant de « vleu ». Et puisqu'il est loisible de construire une contrepartie « vleuifiée » pour tout nom commun, il s'ensuit alors que nous pouvons construire un nombre illimité de termes génériques déviants ou anormaux. Mais comment alors discriminer les genres corrects de ceux qui ne le sont pas ? La leçon que l'on peut tirer de l'énigme, comme le dit Hacking, est ainsi qu'« à chaque fois que nous atteignons une conclusion générale sur la base de l'évidence empirique au sujet de ses instances, nous pourrions, par les mêmes règles d'inférences mais *avec des préférences différentes dans la classification*, atteindre une conclusion opposée » (1999, 128, nous soulignons). En ce cas, la difficulté que permet de formuler le paradoxe de Goodman est bien fondamentalement celle

[448] « *Le général et l'universel* n'appartiennent pas à l'existence réelle des choses, mais sont les *inventions et les créations de l'entendement,* élaborées par lui pour son propre usage *et qui portent uniquement sur les signes,* que ce soient les mots ou les idées » (III, 3, §11).

[449] « En effet, puisque toutes les choses qui existent ne sont que singulières [*particular*], comment acquiert-on les termes généraux ou encore où trouve-t-on les natures générales dont ces termes sont censés tenir lieu ? Les noms deviennent généraux en devenant signes d'idées générales ; et les idées deviennent générales quand on les sépare de circonstances de temps, de lieu et de toute autre idée qui peut les déterminer à telle ou telle existence singulière » (III, 3, §6).

de la correction de nos catégorisations : qu'est-ce qui autorise de penser que « vert » est une bonne catégorie et *a fortiori* une jointure réelle de la réalité ? Existe-t-il une justification de notre intuition selon laquelle « vert », mais pas « vleu », désigne une espèce naturelle ?

Si l'on pose la question en ces termes, alors il est clair que la solution de Goodman à l'énigme peut elle aussi se formuler dans les termes d'une problématique concernant les genres ou les espèces (*kinds*). La théorie de l'implantation se veut en effet une attaque frontale contre la tradition (réaliste ou essentialiste) qui pense pouvoir mettre au jour une structure inhérente à la réalité, que la science comme le langage n'auraient qu'à refléter. Ce que l'*entrenchment* permet de penser, c'est que « vert » ne l'emporte pas sur « vleu » en raison d'une sorte de primauté épistémologique ou métaphysique, mais bien plutôt parce que ce prédicat a fait l'objet d'un plus grande nombre de projections réelles. On l'a dit, il y a évidemment quelque chose de provocateur et de contre-intuitif dans le propos de Goodman sur ce point. N'y a-t-il pas en effet quelque chose *dans la réalité* qui fait que « vert » serait intrinsèquement projectible, et qui empêche de tenir « vleu » pour une délinéation correcte du monde ? En quel sens Goodman peut-il défendre que notre inventaire de la réalité en termes de genres et d'espèces dépend essentiellement de notre activité cognitive, c'est-à-dire, de notre pratique ou de notre langage ? Ce sont ces questions que nous examinerons par la suite.

Ont été discutées, dans ce qui précède, deux interprétations concurrentes du paradoxe de Goodman. L'une y voit un argument sceptique et principalement épistémologique, l'autre un problème métaphysique et nominaliste. Nous avons essayé d'expliquer pourquoi la piste kripkéenne, pour intéressante qu'elle soit, échoue à pleinement convaincre. C'est plutôt la lecture de Hacking qui, pour l'essentiel, semble juste. Le paradoxe du « vleu » comporte bien une dimension métaphysique, puisqu'il constitue de fait (voire avant tout) un problème concernant la catégorisation du réel, sa division en genres et espèces. De ce point de vue, c'est moins le problème (humien) de l'induction que le problème traditionnel des *natural kinds* qui se trouve à l'horizon des analyses de FFP. Dans les termes d'Eli Hirsh (1993), il s'agirait alors de trancher sur la question métaphysique de la « division du monde ». Ensuite, et outre la difficulté que formule l'énigme, c'est également la solution que lui apporte Goodman qui relève de la métaphysique. On peut en effet comprendre la théorie de l'implantation comme un « pur nominalisme », qui défait l'idée de genres fondés en nature, ou de l'existence indépendante de propriétés naturelles. Tenant pour acquise la pertinence de la lecture de Hacking, il convient pour l'instant d'explorer plus avant les implications métaphysiques du paradoxe du « vleu ».

3.3.2- Le problème du Réalisme.

Goodman était parfaitement conscient des conséquences fondamentales de son paradoxe. En réalité, c'est lui le premier qui semble avoir encouragé la lecture proposée par Hacking, selon laquelle la nouvelle énigme serait avant tout un problème concernant les *kinds*. L'idée avait déjà été mise en avant à la fin de FFP, où il était suggéré que la théorie de la projectibilité « fournit peut-être un outil 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 ou non apparentées » (FFP 126)[450].

Comment comprendre cette affirmation ? Si la notion de *natural kinds* soulève plusieurs problèmes métaphysiques distincts[451], le philosophe américain semble se concentrer sur la question de savoir dans quelle mesure le processus de catégorisation et l'organisation du réel en genres distincts dépend de notre activité cognitive et conceptuelle. L'interrogation à laquelle Goodman entendrait répondre par la négative serait donc la suivante :

> Y a-t-il des espèces naturelles, c'est-à-dire des espèces vraies ou réelles fondées en nature, ou encore, faites par la nature ? (Hacking, 1990, 135).

A suivre les analyses de Hacking, c'est précisément cette « question métaphysique » qui est abordée frontalement par l'énigme de Goodman. La difficulté que fait surgir cette dernière est qu'il se pourrait que les divisions objectives que nous pensons discerner dans la réalité soient de notre propre facture, plutôt qu'inscrites dans la nature même des choses.

De ce point de vue, il semble exact de considérer le paradoxe de Goodman comme un problème concernant la possibilité même du Réalisme métaphysique, c'est-à-dire de la thèse selon laquelle le monde possède une structure et une nature ultime, essentiellement indépendante de nos croyances, de nos activités conceptuelles et cognitives, ou des représentations que nous en avons. Pour le Réaliste, le monde est objectivement individué en différents types d'objets, ce qui permet de penser qu'il y a un fondement objectif à nos taxonomies et classifications. Puisque le paradoxe de Goodman montre que « vleu » est un terme générique *prima facie* tout aussi acceptable que « vert », l'on pourrait alors comprendre son analyse comme une objection à l'encontre de cette doctrine, voire comme un argument en faveur de l'antiréalisme métaphysique, qui affirme pour sa part que « l'activité collective des esprits est d'une façon ou d'une autre, ce qui détermine la nature générale de la réalité » (Van Inwagen, 2009, 97). Cela dit, puisque la terminologie du « Réalisme métaphysique » n'apparaît pas dans FFP, nous suivrons Hacking en proposant d'opposer un « nominalisme » et un « réalisme » (avec un petit « r ») au sujet des espèces naturelles. En ses termes, la dispute pourrait être présentée comme suit :

> Je vais tenter de proposer un version contemporaine des vieux enjeux du nominalisme[...]
>
> L'un des camps espère que le monde peut, par sa propre nature, être structuré de la

[450] Cette implication sera à nouveau soulignée par Goodman en 1983, dans la Préface à la quatrième édition de FFP : « le développement de la validité inductive débouche sur des ramifications imprévues [...] Puisque la rectitude de la catégorisation est une question non de la découverte d'espèces 'naturelles', mais plutôt d'organisation d'espèces pertinentes, le rôle de l'implantation doit entrer en ligne de compte » (FFP 24).

[451] « Les principales questions métaphysiques au sujet des espèces naturelles sont les suivantes : d'abord, les espèces que nous pensons être « naturelles » le sont-elles vraiment, ou notre processus de classification s'avère-il plus anthropocentrique qu'il n'y paraît ? Ensuite, que *sont* les espèces naturelles ? S'agit-il d'une sorte particulière d'entités ? Sont-elles ontologiquement basiques ou bien sont-elles dérivables de (ou réductibles à) d'autres entités ? [...] La dernière question demande s'il existe des propriétés qui pourraient être essentielles pour appartenir à une espèce naturelle » (A. Bird & E.Tobin, « Natural Kinds », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016).

> manière dont nous le décrivons. Même si nous n'avons pas tout à fait raison sur la nature des choses, il est au moins possible de considérer que le monde est structuré de cette manière. L'enjeu principal de la recherche est de découvrir le monde. Les faits sont là, ordonnés à leur manière, indépendamment de la façon dont nous les décrivons [...]
>
> L'autre camp dit qu'il a un respect plus profond pour le monde. Le monde est si autonome, si à lui-même, qu'il n'a même pas ce qu'on appelle une structure en lui-même. Nous fabriquons nos représentations dérisoires de ce monde mais toutes les structures que nous pouvons concevoir se situent dans nos représentations (Hacking, 2001, 118).

On pourrait, certes, reprocher à Hacking de prêter à confusion, en identifiant ici le nominalisme (qui originellement était une position concernant l'existence des référents de nos noms communs ou termes sortaux) à ce qu'on appellerait aujourd'hui plus volontiers une position « antiréaliste » ou « constructiviste », qui affirme que les genres et espèces sont des artefacts humains et non des divisions inhérentes à la réalité. Si le nominalisme de la tradition médiévale et moderne recoupe assurément la question des espèces naturelles, il s'agit pourtant une problématique logiquement indépendante de celle de savoir si les *kinds* sont « construits » ou « fondés en nature ». On a vu par exemple que Locke, qui indubitablement était un héraut du nominalisme au sens traditionnel, admettait néanmoins l'existence d'espèces naturelles.

L'emploi de cette étiquette se justifie toutefois, selon Hacking, au sens où les polémiques entourant la naturalité des *kinds* figurent une « version contemporaine d'un ancien débat entre deux visions métaphysiques de la relation entre la pensée et le monde » (2001, 177). Si le nominalisme traditionnel se trouve prolongé par les positions « constructivistes » au sujet des *kinds*, c'est que l'on y retrouve la même intention critique : le premier avance qu'il n'y a pas *d'entités* qui correspondent à l'extension de nos termes génériques, les secondes défendent que rien, dans nos taxonomies, ne correspond à une réalité indépendante de l'esprit. Ce qui oppose nominalistes et réalistes dans les deux sens du terme est qu'il débattent, comme le remarque bien Claudine Tiercelin, du fondement de l'universalité, *fondamentum universalitatis* (2011, 203). L'autre intérêt du parallèle proposé par Hacking est qu'il permet de connecter l'énigme au reste de l'œuvre goodmanienne, dont on a vu qu'elle contient une défense, parfois ambiguë, de cette doctrine philosophique qu'est le nominalisme traditionnel.

L'important n'est pas, toutefois, de se focaliser sur les étiquettes. L'idée essentielle est que l'énigme de Goodman vient s'inscrire dans cette querelle où les uns affirment que tous les *kinds*, quels qu'ils soient, sont « construits » d'une façon ou d'un autre par l'homme, tandis que les autres défendent qu'il existe, au sens strict, des espèces *naturelles* (puisque trouvées et fondées en nature). On arrive alors, au prix de quelques simplifications[452], à l'opposition théorique suivante:

[452] Il nous semble qu'il faudrait donc ajouter une sorte de *via media* entre les deux positions extrêmes qu'évoque Hacking. Suivant la suggestion de Bird et Tomin (2008), on pourrait parler de « réalisme faible » ou de « naturalisme » pour désigner cette position intermédiaire, qui consiste à admettre que certaines classifications sont naturelles, tout en rejetant l'idée qu'elles forment (ou impliquent l'existence de) certaines entités d'un genre particulier. Cette thèse affirme donc qu'il existe possiblement des manières «découper » qui seraient meilleures (plus naturelles) que d'autres, que nous soyons du reste ou non capables de les connaître ou de les refléter par notre pratique taxonomique. Nous ne tiendrons pas compte de cette complexification ici, car seul nous intéresse la critique fait Goodman du réalisme, et sa défense d'une forme de nominalisme ou de conventionnalisme.

> *Nominalisme* : non seulement, il n'existe aucune sorte d'entités qui correspondent à ce que nous appelons les « espèces naturelles », mais nos classifications de la réalité genres et en espèces sont des produits –contingents et conventionnels– de la cognition humaine. Rien ne répond, dans la nature même des choses, à ces arrangements que nous appelons « espèces naturelles ».
>
> *Réalisme* : il existe des divisions objectives dans la réalité, que nous pouvons refléter ou saisir. Afin d'expliquer ce fait, nous devons invoquer des entités distinctes qui sont les espèces naturelles (celles-ci étant peut-être des universaux, des propriétés naturelles, des produits des lois de la nature, etc.)

Ces deux positions posent en fait un double problème. Le premier consiste à savoir s'il existe un genre d'entités qui correspondent à ce que nous appelons les espèces naturelles. Le second, qui est logiquement indépendant du premier, est celui de savoir si les *kinds* sont des artefacts de l'esprit humain ou alors des réalités naturelles. Pour filer la métaphore platonicienne, la thèse nominaliste (que l'on pourrait aussi bien appeler « conventionnaliste » ou « constructiviste »[453]) affirme qu'il n'y a pas de jointures préexistantes dans la réalité et que nous pouvons pratiquer la boucherie comme bon nous semble. Nous ne découvrons jamais des arrangements préexistants dans la nature, mais les créons de toutes pièces. L'inventaire du monde en termes de genres et d'espèces serait, pour le dire dans les mots de Locke, *the workmanship of man*, *not nature's*. La thèse réaliste affirme pour sa part qu'il y a des articulations préexistantes dans la carcasse de l'être, que nos classifications et taxonomies doivent avoir vocation à refléter.

Nous déterminerons plus tard en quel sens la nouvelle énigme pourrait être dite participer de ce « nominalisme » dont parle Hacking. Mais il convient auparavant de considérer quelques-uns des arguments les plus évidents qui pourraient être avancés en faveur du réalisme[454], afin de déterminer comment Goodman peut y répondre.

Il faut dire, avant tout, que les thèses réalistes concernant les espèces naturelles trouvent leur origine dans le sens commun. Notre classification du réel en différents groupes d'objets est, au fond, elle-même très naturelle, au point de sembler antérieure à de toute théorie scientifique ou philosophique[455] : « qu'il semble exister des délimitations objectives entre

---

[453] « Les conventionnalistes (constructivistes, constructionnistes) nient que nos classifications, y compris celles de la science, soient des formes naturellement privilégiées de classification. Les classifications des botanistes ne découpent pas plus l'être aux jointures que celles opérées par les cuisiniers (Bird & Tobin, *op.cit*.).

[454] Notre présentation de la question du réalisme des espèces naturelles sera évidemment parcellaire, puisque nous ne considérerons que les arguments auxquels Goodman a répondu, que ce soit directement ou non. Une présentation plus exhaustive devrait en passer par une interrogation critique du réalisme scientifique (voir Psillos, 1999 pour une synthèse), des conceptions sémantiques ou essentialistes des genres naturels en métaphysique contemporaine (Kripke 1982 ; Beebee & Sabbarton-Leary 2010 ; Bird 2010 ; Tiercelin 2011), et devrait en passer par un examen détaillé de la notion de *kind* dans les sciences régionales (chimie, biologie, physique, etc.). On trouvera un aperçu utile de toutes ces discussions dans l'article de Bird & Tomin sur les 'Natural Kinds', pour la *SEP* (op.cit.), ou dans le volume collectif dirigé par Campbell, O'Rourke, & Slater (2011).

[455] « Antérieurement aux classifications que nous en proposons, les objets familiers de la vie de tous les jours s'accordent dans leurs caractéristiques, traits, ou attributs. Cette thèse ne s'ensuit pas d'une quelconque théorie métaphysique. C'est bien plutôt un truisme pré-philosophique, mais un qui a pu

différentes sortes [*kinds*] de choses semble, en effet, difficile à nier » (Dupré, 1993, 5) Ce n'est pas à dire, bien sûr, que nous serions infaillibles dans notre délimitation catégorielle du réel. Nous pouvons parfois raffiner, voire abandonner, certaines de nos catégories (comme lorsque l'on en est venu à abandonner l'espèce naturelle « air phlogistique », ou à mesurer que l'espèce « baleine » n'appartenait pas au genre des poissons mais à celui des mammifères). Il ne s'agit pas non plus de nier qu'il n'existe pas des groupements autres que naturels. On pourra ainsi tenir des genres ou espèces comme « artificiels », dès lors qu'ils reflètent les intérêts humains, comme par exemple « fabriqué en Chine », « nation », « billet de banque », « alcoolique », etc. De même peut-il exister certains arrangements qui ne sont ni naturels ni artificiels, mais simplement arbitraires, comme par exemple « objet d'un poids inférieur à 50mg et rouge », ou « organisme situé au Nord de Cambridge »). Il apparaît également clair que ce n'est pas parce qu'une espèce est « faite » par l'homme qu'elle n'est pas naturelle, et que ce n'est pas parce qu'une espèce est « trouvée dans la nature » qu'elle est naturelle[456].

Si l'on ignore toutes ces complications et possibles raffinements, la thèse réaliste consiste simplement à affirmer que certaines (ou peut-être la plupart) de nos taxonomies, sont *fondées* en nature, ou du moins, pourraient l'être. Dans un texte admirable, H.H. Price nous semble parfaitement résumer ce qui motive intuitivement une telle position :

> Examinez vingt pissenlits, et vous découvrirez qu'ils ont de nombreux traits en commun [...] Dans de tels cas, il y a récurrence conjointe de plusieurs traits différents. Ceux-ci réapparaissent ensemble encore et encore, en masse ou en bloc. C'est ainsi que plusieurs objets du monde en arrivent à se grouper ensemble en Espèces Naturelles. Une espèce naturelle est un groupe d'objets ayant *plusieurs* traits en commun (peut-être en nombre indéfini) [...] Ces récurrences ou ces répétitions constantes, qu'elles soient distinctes ou conjointes, est ce qui fait du monde un lieu terne et ennuyeux. Les mêmes traits familiers, encore et encore, persistent à reparaître. Le mieux qu'ils puissent faire est de se présenter de temps en temps dans de nouvelles combinaisons, comme dans le cygne noir ou l'ornithorynque. Il règne dans le monde une certaine *monotonie* [...]
>
> Pourtant cette répétition perpétuelle, cette absence d'originalité et de fraîcheur, est aussi immensément importante, parce que c'est elle qui rend possible la connaissance conceptuelle. Dans un monde de nouveautés incessantes, où il ne se produirait ni récurrences ni répétitions fastidieuses, aucun concept ne pourrait jamais être acquis ; et la pensée, même de la sorte la plus rudimentaire ou la plus primitive, ne pourrait jamais commencer (in Panaccio, 2012, 88-9).

Comme le note Price, une thèse réaliste quant aux genres naturels semble naturellement fondée sur un double constat : (1) d'une part, l'idée que nous pouvons observer un certain

---

donner lieu à d'importants développements philosophiques. Un question qui remonte en effet aux origines mêmes de la métaphysique est de savoir s'il existe une explication générale de ce truisme selon lequel de nombreuses choses partagent leurs attributs » (Loux, 2006, 18).

[456] « Il n'est pas le cas que toutes les espèces produites par l'homme échouent à être des espèces naturelles. Les êtres humains ont produit des minéraux, comme le quartz ou le diamant, en laboratoire. Ils ont aussi produit des éléments. Le technétium est un élément synthétiquement produit qui ne se trouve pas naturellement sur Terre. Et les humains ont aussi crées de nouvelle espèces de plantes en forçant la polyploïdie. Non seulement donc tous ltes les espèces naturelles ne sont pas produites en nature, mais toutes les espèces que l'on trouve dans la nature ne sont pas naturelles. Considérez 'boue', 'poussière', ou 'arbuste' [...] Les espèces naturelles ne se distinguent pas en étant 'trouvées' dans la nature » (LaPorte 2004, 18).

nombre de similarités entre les choses (ce que nous appelerons l'« argument de la ressemblance ») ; et (2) de l'autre, l'idée que nous pouvons faire l'observation continuée de régularités dans l'expérience (l'« argument de la régularité »). A partir de (2), il relativement aisé de formuler, comme le fait finalement Price, un argument de type transcendantal qui défend que la condition de possibilité de toute connaissance réside justement dans cette monotonie et prévisibilité du monde sensible (l'« argument de l'ordre »).Sans ressemblance entre les choses ou récurrence dans l'expérience phénoménale, il n'y aurait alors ni possibilité de s'élever à la généralité du concept (nous serions pris dans un monde où tout est singulier, un monde où il n'existerait, comme dans « Funès ou la mémoire » de Borges, que des noms propres), ni possibilité de la moindre connaissance inductive (puisqu'il n'y aurait pas d'uniformité de la nature). Essayons maintenant d'examiner dans quelle mesure ces différents points pourraient être développés contre l'énigme de FFP, et de déterminer comment Goodman pourrait proposer d'y répondre.

3.3.3- Similarité, régularité, ordre de la nature.

Considérons d'abord « l'argument de la similarité ». Le réalisme au sujet des *natural kinds* trouve beaucoup de son attrait dans le fait que les sciences comme le sens commun admettent qu'il existe de plus ou moins grandes similitudes entre les objets, qui autorisent de les considérer comme appartenant à une même famille ou un même groupe. C'est, par exemple, parce que les différents chats, échantillons de mercure, ou morceaux de cuivre particuliers que nous avons pu observer se sont tous avérés partager certaines propriétés fondamentales que nous pensons pouvoir les considérer comme des « espèces naturelles »[457]. Nos arrangements spécifiques seraient alors simplement fondés dans l'expérience la plus immédiate ou la perception directe, les objets ressemblants étant ainsi organisés de manière antéprédicative. On pourrait alors naïvement vouloir définir les espèces naturelles dans les termes de la notion de similarité, en disant par exemple que deux choses *x* et *y* sont de la même espèce si et seulement si elles se ressemblent fondamentalement.

C'est précisément cette hypothèse que Quine a proposé de discuter dans 'Natural Kinds' (1970, trad. fr. 2008) et *The Web of Belief* (2ème éd., 1978), où il revient en détail sur le problème formulé par l'énigme goodmanienne. Il faut accorder, à son sens, que « rien n'est de plus fondamental à la pensée et au langage que notre sens de la similarité, ou que notre arrangement des choses en espèces » (2008, 133). Ce principe est à la genèse de l'emploi des noms communs et de l'apprentissage du langage, mais il est également le fondement de tout attente inductive raisonnable. On peut alors penser que la question de savoir quels traits

[457] Russell donne un bon aperçu de cette intuition commune : « l'existence des espèces naturelles sous-tend la plupart des généralisations préscientifiques, telles que 'les chiens aboient' ou 'le bois flotte'. L'essence d'une 'espèce naturelle' est qu'il s'agit d'une classe d'objets qui possèdent tous un certain nombre de propriétés qui ne sont pas connues comme logiquement interconnectées. Les chiens aboient, grognent, remuent la queue, tandis que les chats miaulent, ronronnent, et se lèchent pour se laver. Nous ne savons pas pourquoi tous les membres d'une espèce animale s'avèrent partager tant de qualités communes, mais nous observons simplement que c'est le cas, et forgeons nos attentes sur ce que nous observons » (1948, 278).

sont projectibles, ce que sont les espèces naturelles, se rapporte essentiellement à la question de savoir « ce qui compte au titre de similarité »[458]. En fait, Quine va même jusqu'à avancer que les notions d'espèce et de similarité semblent des « variantes ou adaptations d'une notion unique ». Les choses ressemblantes appartiennent généralement à une même espèce, tandis que les similitudes s'expliquent commodément à leur tour par l'appartenance spécifique ou générique. Les *natural kinds* seraient alors classes de particuliers ressemblants (*akin particulars*). A suivre cette idée, la réponse la plus immédiate à l'énigme goodmanienne serait de faire valoir qu'il existe des similarités inhérentes à l'expérience, et que ce sont celles-ci qui autorisent de tenir « vert », mais pas « vleu », pour un prédicat projectible, ou comme une espèce naturelle :

> Pourquoi s'attendre à ce que la prochaine [émeraude] soit verte plutôt que vleue ? La réponse intuitive se fonde sur la similarité, tout subjectif que cela est. Deux émeraudes vertes sont plus similaires que ne le sont deux vleues, si seule l'une seule des ces dernières est verte. Des choses vertes, ou du moins du moins des émeraudes vertes, forment une espèce. Un prédicat projectible et un prédicat qui est vrai d'exactement toutes les choses d'une espèce (2008, 133, trad. modifiée)

La piste discutée ici est la suivante : si « vert » mais pas « vleu » s'avère projectible, ce serait simplement parce que nous serions capables de discerner une similarité immédiate entre les différentes instances de choses vertes, tandis qu'il n'existe apparemment aucune telle similarité entre le gazon du stade de France avant *t* et le ciel ensoleillé après *t*. « Vert », mais pas « vleu », serait de ce fait un *natural kind*. Quine remarque pourtant que cette réponse échoue à satisfaire : Goodman pourrait répondre que, *dès lors que nous nous situons avant t*, les instances de « vleu » sont tout autant similaires entre elles (et aux choses vertes) que tous les membres d'une espèces quelconque le sont entre eux. Mais le « casse-tête » de l'énigme goodmanienne provient surtout, pour Quine, « du statut scientifique douteux de la notion de similarité, ou d'espèce » (*ibid.*).

Les choses ne sont en effet, pas si simples que l'avocat de la similarité pourrait le croire. Quine va montrer qu'il faut rejeter tout espoir de vouloir apporter un crédit au réalisme des espèces naturelles en recourant à une notion ordinaire de ressemblance. Si l'on nous demandait de fournir une définition plus précise de la similarité, nous pourrions en proposer une en termes *absolus* (*x* et *y* sont similaires s'ils partagent un nombre important ou maximal de propriétés en commun[459]), ou encore une en termes *comparatifs* (*x* est plus semblable à *y* qu'à *z* si *x* partage a plus de propriétés en commun avec *y* qu'avec *z*). Dans les deux cas, le problème devient de déterminer en quoi consiste le fait d'avoir une propriété en commun.

Or, comme le montre bien Quine, on ne saurait simplement défendre que les propriétés

[458] « La question de savoir quels traits sont projectibles peut alors se formuler simplement comme suit : 'qu'est-ce qui compte au titre de similarité' ? [...] Partager le fait d'être vert compte comme une similarité, partager le fait d'être vleu ne compte pas. Faut-il dire alors que notre capacité à savoir ce qui est projectible est la même chose que notre capacité à savoir ce qui est similaire à quoi ? Il s'agit là de deux visages d'un seul et unique problème » (1978, 87).

[459] Deux objets distincts ne peuvent, en vertu de la Loi de Leibniz, partager *toutes* leurs propriétés. Il faut donc admettre une limite numérique aux propriétés partagées, sans quoi la similarité deviendrait simplement l'identité.

s'identifient à des *classes*, ou sont définissables en termes ensemblistes. La difficulté est que toute paire, triplet, ou *n*-uplet d'objets, quels qu'ils soient, forment une classe en termes logiques. La notion de similarité absolue s'effondre alors, puisque tout objet forme une classe avec un autre objet quelconque, sans pourtant qu'il soit nécessaire ou suffisant qu'ils se ressemblent de manière intuitive. De même la similarité comparative ne peut-elle se définir en termes ensemblistes, puisque toute paire d'objets (quels qu'ils soient) appartient à un nombre égal de classes. Cette profusion illimitée de classes arbitraires ne recoupe en rien notre notion usuelle d'espèce, qui exige que les membres d'une espèce soient suffisamment similaires entre eux du point de vue de leurs propriétés. Mais on ne fait alors que déplacer l'interrogation initiale (définir la similarité) vers une question redoublée (définir ce que sont propriétés partagées par des objets similaires), qui s'avère du reste plus obscure[460].

Puisque Quine défend que la notion (dyadique) de similarité absolue échoue à expliquer la hiérarchie et l'intersection des genres et des espèces, une seconde option qu'il discute consisterait à tenir la relation (triadique) similarité comparative comme un affaire de *paradigme*. Prenons par exemple un échantillon parfaitement représentatif de la couleur verte (le « paradigme ») et un échantillon parfaitement représentatif de ce que n'est *pas* la couleur verte (le « repoussoir »), comme par exemple un morceau de tissu rouge. Une chose appartiendra alors à l'espèce des choses vertes si et seulement si elle « diffère moins de tant et temps d'une certaine norme centrale fixée » (2008, 137). Pour un paradigme *a* et un repoussoir *b*, une espèce serait alors « l'ensemble de toutes les choses auxquelles *a* est plus similaire qu'il ne l'est à *b* » (*ibid.*). Un espèce naturelle serait alors déterminée comme une sorte de sphère de similitude, l'appartenance spécifique devenant plus ou moins claire à mesure qu'on s'approche (ou s'éloigne) de son centre. Mais le problème, comme le note Quine, est que les cas paradigmatiques d'objets verts sont de fait d'un nombre indéfini de formes, de tailles, de poids, et d'autres qualités variables. La ressemblance *d'ensemble* (*overall similarity*) d'un objet à l'un de ces paradigmes ne suffirait donc pas à attester du fait qu'il soit vert, ou à quel degré, puisqu'il pourrait lui ressembler sous beaucoup de rapports mais pas la couleur. Ainsi, sauf à vouloir systématiquement restreindre la relation de similarité comparative à un rapport *particulier* (couleur, taille, forme), et donc à se retrouver en possession de plusieurs milliers de concepts distincts de similarité, l'analyse en termes de paradigme échoue à rendre compte de la ressemblance d'ensemble.

Une dernière option envisagée par Quine est l'idée consistant à soutenir qu'une espèce serait définissable comme une classe maximale de particuliers ressemblants : « un ensemble est une espèce si tous ses membres sont plus similaires entre eux qu'ils en le sont tous à quelque objet que ce soit extérieur à cet ensemble » (2008, 137). On reconnaîtra ici une adaptation de ce que Carnap proposait dans l'*Aufbau*, au sujet de la construction des classes de qualité. Mais Quine rappelle ici que Goodman a proposé une objection fatale à l'encontre de cette analyse, savoir la difficulté de « communauté imparfaite », discutée au chapitre précédent. En effet, ce n'est pas parce que, de trois paires de particuliers ressemblants, tous se ressemblent sous un certain rapport qu'ils partagent une qualité en commun. Proposer de définir les espèces comme des classes d'équivalence d'objets ressemblants conduirait donc à

[460] Cette remarque fait référence à la critique extensionnaliste des propriétés que Quine propose dans 'On What There Is'(1948), et que nous avons examinée au chapitre précédent.

admettre qu'il existe des espèces telles que leurs membres ont tous quelque chose à voir pris deux-à-deux, mais pourtant rien en commun d'un point de vue global, ce qui est évidemment contraire à l'usage courant. Pour reprendre la formule de Goodman : « la ressemblance dyadique entre particuliers ne pourra donc en rien servir à définir les classes de particuliers qui ont une qualité en commun » (PP 443).

La notion de similarité, si naturelle soit-elle, suscite donc un certain nombre de difficultés techniques dès lors que l'on essaie d'en produire une caractérisation plus rigoureuse : « la définition de similarité en termes d'espèce est boiteuse, celle d'espèce en termes de similarité, inconnue » (Quine, 2008, 138). Sauf à vouloir soutenir comme un postulat qu'il existe une harmonie préétablie qui corrélerait tous nos jugements de similarité avec des divisions inhérentes à la nature, le problème de la délimitation des *kinds* reste donc entier. Faudrait-il alors tout simplement abandonner l'espoir de corréler nos jugements intuitifs de similarité et la pratique catégorielle ? L'abandon du point de vue ordinaire (l'espèce naturelle « vert » fondée sur un jugement de ressemblance) nous condamne-t-il à l'arbitraire (la reconnaissance de « vleu » comme espèce naturelle) ?

Contrairement à Goodman, Quine pense qu'il reste quelque chose à sauver dans la notion de ressemblance. Il est un fait incontestable, selon lui, que nous possédons un « sens inné » de la similarité, qui nous permettrait, dès l'enfance, de discriminer certains traits récurrents dans le flux des phénomènes, et donc de fixer (après foule d'essais et de ratés), la référence de nos termes ou du moins, leur utilisation correcte[461]. Tout apprentissage linguistique, qui va de pair avec l'apprentissage d'une classification du monde, suppose une telle capacité à l'œuvre, laquelle ne peut elle-même être apprise[462]. Inutile en effet d'être spécialiste en psychologie du développement pour savoir qu'un enfant est capable d'opérer des jugements de similarités concernant les couleurs, formes, et tailles des objets, ou de discriminer certaines différences saillantes. Quine pouvait alors défendre que, en dépit des difficultés conceptuelles redoutables suscitées par la notion de similarité, celle-ci se trouve avoir une forme d'innéité qui lui permet d'intervenir dans la perception immédiate, au niveau pré-linguistique ou « animal » :

> Il y a une norme de similarité qui, en un sens, est innée. Ce n'est pas là un argument anti-empiriste, c'est un lieu commun de la psychologie du comportement [...] A défaut d'un tel espacement préalable des qualités, nous ne pourrions jamais acquérir d'habitudes ; tous les stimuli seraient également semblables et également différents. Ces espacements de qualité, de la part des hommes et des animaux, sont explorables et la carte peut en être dressée en laboratoire [...] C'est une partie de notre patrimoine animal. Il est intéressant de relever la nature caractéristique animale de cette norme, attestée par son manque de statut intellectuel (2008, 140-141).

[461] Il faut évidemment ici avoir à l'esprit les fameuses analyses quiniennes de *Word and Object* (1960), qui présentent une théorie génétique de la référence.

[462] L'argument principal en faveur de cette considération semble être qu'apprendre l'usage correct d'un mot suppose de reconnaître une ressemblance entre les circonstances passées dans lesquelles ce terme a été utilisé et les conditions présentes, où se pose la question de son application. La possibilité même d'un apprentissage par ostension semble ainsi supposer l'existence d'un sens inné de la similarité.

Quine s'en prend ici directement à Goodman qui, dans FFP et ailleurs, s'insurgeait contre la possibilité d'en appeler à un « aspect inévitable ou immuable de la connaissance humaine » pour résoudre le paradoxe du « vleu » (FFP 106). Il y aurait ainsi, pour Quine, une sorte de standard inné de la ressemblance, permettant la discrimination immédiate de certaines qualités et récurrences dans l'expérience. Cette capacité serait, en fait, la condition de possibilité de toute induction[463], permettant d'opérer ces prédictions et d'orienter ces comportements qui seront utiles à notre survie. Tout organisme arrive dans le monde avec une constitution physique et neuronale qui détermine ses réponses aux stimuli qu'il rencontre. N'importe quel animal, de ce point de vue, se trouve doté d'une telle capacité à distinguer les similarités perceptuelles et à projeter certains traits plutôt que d'autres.

Si l'hypothèse de Quine est juste, alors il semble finalement y avoir un moyen de rejeter « vleu ». On pourrait en effet défendre, *contra* Goodman, qu'il y a une explication naturaliste de ce qui fait l'implantation de *green* plutôt que de *grue* : « 'vert' est un trait que nous projetons naturellement et sans hésitation, depuis l'observation passée vers nos prévisions futures [...] 'vleu' ne l'est pas. Il est significatif que nos n'avions pas eu [avant Goodman] de mot pour 'vleu'; ce n'est pas un trait que nous remarquons » (1978, 87). L'argument que l'on peut formuler contre le « vleu » semble alors puissant. Il est attesté que les très jeunes enfants et les animaux (c'est-à-dire des êtres pré- ou non-linguistiques), sont capables de discriminer certaines ressemblances et différences dans l'expérience, puis d'opérer de ce fait des inductions basiques. Il y aurait donc bien, hors du langage et partant *sans implantation*, une possibilité de projeter certaines hypothèses, c'est-à-dire, de former des attentes inductives. Goodman ne pourrait évidemment ici supposer que les enfants et animaux tiennent un registre de leurs projections passées ou même qu'ils soient en possession d'une théorie de la projectibilité (Stemmer, 2007, 153). Il faudrait donc admettre que « vert » (mais pas « vleu ») est simplement un trait saillant, prédéfini, dans la matière de l'expérience, que tout organisme serait capable de reconnaître.

Objectera-t-on que l'idée d'un tel espacement inné des qualités, ou d'un sens de la ressemblance programmé dans l'esprit humain, réanime le fantôme d'une métaphysique de l'harmonie préétablie ? S'il est raisonnable en effet de penser « que notre espace de qualités [est] assorti à celui de notre voisin, puisque nous sommes de la même nichée », n'est-il pas toutefois déraisonnable de « supposer que notre espace de qualités est assorti à celui du cosmos ? » (Quine 1978, 143). Pourquoi, autrement dit, notre espace inné des qualités devrait-il découper la nature à ses articulations ? Dans quelle mesure « notre espacement subjectif inné de qualités s'accorde-t-il si heureusement avec les groupements fonctionnellement pertinents dans la nature, [de sorte] que nous inductions se révèlent correctes ? » (*ibid.*).

Quine affirmera dans l'article de 1970, et de manière encore plus frontale dans *The Web of Belief,* que la réponse à cette question doit être fournie en termes évolutionnistes. Ce n'est pas parce que nous faisons des prédictions qu'elles se trouvent mystérieusement être efficaces, mais plutôt parce qu'elles s'avèrent efficaces qu'elles ont été sélectionnés parmi d'autres prédictions plus malheureuses. Il faudrait donc voir dans notre capacité projective

[463] « Toute espérance raisonnable dépend de la similitude entre des circonstances, en même temps que de notre tendance à escompter que des causes similaires engendreront des effets similaires » (2008, 134).

innée un mécanisme de survie, ou une adaptation, sans laquelle nous ne saurions continuer à exister[464]. Aussi Quine peut-il suggérer que la tendance héréditaire à projeter « vert » plutôt que « vleu » découle de la probable supériorité adaptative du premier trait par rapport au second :

> Notre sens de la similarité ou de la projectibilité est, à son niveau le plus basique, une partie de notre héritage animal. Mais pourquoi est-il si efficace ? Pourquoi les traits comme le vert, que nous avons une tendance innée à reconnaître et projeter, tendent-ils à être les traits corrects, qui s'avèrent produire des prédictions couronnées de succès ?
>
> La réponse [...] à cette question est à chercher en termes de sélection naturelle. Une sensibilité innée à certaines traits, et une insensibilité à d'autres, aura une valeur de survie [*survival value*] dès lors que les traits qui sont préférés sont ceux qui sont préférables aux fins de la prédiction. Jusqu'à maintenant, la projection de « vleu » a certes eu autant que de valeur de survie, comme Goodman le note, que la projection de « vert ». Si une mutation génétique de nos ancêtres avait engendré en nous une organisation neuronale encourageant l'attente inductive « vleu » plutôt que « vert », nos attentes jusque maintenant n'en auraient pas été moins bien vérifiées. Mais il existe des limites, même si on les comprend encore très peu, aux variétés d'organisations neuronales que les mutations génétiques peuvent rendre héréditaires. Une tendance à projeter « vert » peut évidemment être encouragée par une organisation neuronale héréditaire, une tendance à projeter « vleu » ne le peut probablement pas. C'est peut-être malheureux, et le prochain coup de l'horloge pourra nous prouver que nous avions tort. Mais les auteurs de cet article n'y escomptent pas [...] La science s'effondrerait en son entier s'il en allait autrement (Quine & Ullian 1978, 88).

Aussi Quine pouvait finalement défendre que l'apparence d'une harmonie préétablie entre nos prédictions et l'ameublement du monde trouvait une explication scientifique, à la croisée de la biologie et de la psychologie. Notre sélection de « vert » plutôt que de « vleu » ne serait donc pas arbitraire, mais fondée sur notre nature animale. Selon Quine, Goodman a donc eu tort de croire que l'explication pouvait s'arrêter au stade –purement extensionnel ou linguistique– de l'implantation : la sélection des traits pertinents, le processus des projections réelles, sont eux-mêmes des produits de nos sensibilités innées ou de notre appareil cognitif. Il y a donc non seulement une explication naturaliste du fait que nous discernons « vert » plutôt que « vleu », mais il y a aussi une explication naturaliste de ce qui fait que ce trait, plutôt que l'autre, est devenu implanté. L'organisation de la réalité en genres et espèces, dès lors, ne procède pas d'une sélection purement aléatoire ou arbitraire, mais du fait que c'est la division la plus efficace de la réalité, la plus utile à la vie, qui s'est transmise héréditairement[465].

Il y a bien sûr plusieurs nuances à apporter à cette analyse. Quine ne soutient que nos taxonomies et classifications seraient éternellement figées ou inamovibles[466]. Pas plus ne

[464] « Des créatures qui s'envieilliraient dans des inductions erronées ont pathétiquement et louablement propension à s'éteindre avant que leur espèce ne se reproduise » (2008, 144).

[465] « Nos sensibilités innées nous ont bien mieux servi que ne l'aurait vraisemblablement fait une sélection purement aléatoire de traits, et notre foi animale nous engage à espérer la continuation de cette bonne fortune » (1978, 89).

[466]« Notre flair inné pour les trait projectibles ne s'en tient pas là où l'évolution l'a laissé. Il peut se développer suivant notre expérience. Nous pouvons faire des généralisations inductives au sujet des

défend-il que les divisions que nous nous discernons naturellement dans le réel se trouvent nécessairement corroborées ou acceptées par les sciences. En fait, tout laisse à croire selon lui qu'il existe un balancement, et même un conflit profond, entre la notion innée de similarité et le développement de la science. La science vient parfois défaire des catégories bien établies. Décisives pour l'ordre de la vie animale ou ordinaire, les couleurs sont par exemple exclues du règne des espèces naturelles par la science fondamentale (2008, 145). Si la similarité joue un rôle fondamental à l'étage pratique ou lors de l'acquisition du langage, il n'en reste pas moins, pour Quine, que cette notion reste insatisfaisante sur le plan théorique[467] et que son destin, à mesure du progrès de la connaissance, semble être de se particulariser suivant des réquisits qui sont propres à chaque science régionale. Aussi les développements de la chimie et de la biologie montreraient-ils, par exemple, la possibilité d'une définition purement chimique ou biologique des concepts d'espèces et de ressemblance, manifestant l'inanité de l'idée d'une norme *absolue* de similarité.

Plus radicalement encore, Quine défend que, plus une science se développe, plus elle tend à faire disparaître les exigences (inextricables) d'un recours à la ressemblance ou de la définition espèces naturelles. Tout comme, selon lui, les termes dispositionnels tendent à disparaître une fois que les mécanismes qui sous-tendent leur ascription sont élucidés, la science abandonne *in fine* la quête des espèces ou des essences pour se caractériser sur des définitions purement structurelles. Le terme dernier serait donc la disparition de ces concepts dans la science[468]. Il peut être utile à cet égard de noter que toute la complexité (pour ne pas dire l'ambiguïté) de l'analyse de Quine est de faire de la similarité une notion à la fois indispensable (pour la vie) et suspecte voire dispensable (pour la science). C'est ce qui ressort bien de la méditation sur laquelle s'achevait l'article de 1970 :

> La carrière de la notion de similarité qui, depuis sa phase d'innéité, se développe au fil des années en bénéficiant des lumières résultant de l'accumulation de l'expérience, puis qui passe de la phase intuitive à la similarité théorique, pour finir par disparaître tout à fait, nous offre un paradigme de l'évolution qui mène de l'irraison à la science » (2008, 156).

L'analyse de Quine en dit long sur la possibilité de défendre une forme de réalisme des espèces naturelles à partir de la notion de similarité. Réalisme il y a, puisqu'il serait une condition de la connaissance et même de la vie que la matière brute de l'expérience soit prédécoupée d'une manière ou d'une autre (on retrouve ici le schéma d'argument

---

succès ou échec de nos inductions passées, et donc décider finalement que certains traits n'étaient pas si projectibles que nous le pensions. Nous pouvons réviser certains de nos arrangements. Nous éliminions les baleines de la classe des poissons. Nous pouvons porter le regard sur de nouveaux traits à l'aune d'une nouvelle théorie scientifique, et réaliser que les inductions basées sur ce trait sont meilleures que les anciennes. La science fait progresser l'induction comme l'induction fait progresser la science » (*ibid*.)

[467] « La notion de similarité, jusque dans sa phase théorique, ne laisse pas d'être une notion vaseuse. Naturellement nous disposons d'une définition, par le comportement, de ce que signifie que ceci, pour un individu donné, compte comme similaire à cela [...] Mais ce n'est pas une définition de ce que signifie vraiment que *a* soit plus similaire à *b* qu'à *c* tout à fait à part de tel ou tel sujet psychologique» (2008, 151-2)

[468] « En général, nous pouvons regarder comme le symptôme très spécial de la maturité d'une discipline scientifique le fait qu'elle n'est plus besoin d'une notion irréductible de similarité et d'espèce [...] » (2008, 155).

transcendantal de Price). Il s'agit, toutefois, d'un réalisme faible, puisque Quine insiste sur la nature changeante, plurielle, et au fond toujours faillible de notre inventaire catégoriel du réel.

Maintenant, quelle est la réponse de Goodman à cette subtile charge contre ses analyses?

Avant que d'insister sur ce qui les sépare, il faut noter d'abord que Goodman souscrit entièrement à chacune des critiques que Quine formule en premier lieu à l'encontre du concept de ressemblance. De fait, il en radicalise la portée. Goodman avait proposé, au même moment que Quine (1970), une attaque en règle contre le concept de similarité dans un article fondamental, 'Seven Strictures On Similarity' (in PP, 437-446)[469]. Il y rappelait d'abord l'idée que la difficulté de communauté imparfaite interdit de penser la ressemblance dyadique comme l'*explanans* de notre compréhension des propriétés ou des espèces. Il pouvait montrer ensuite que le concept de similarité est trop indéterminé, puisque toute chose, sous un certain rapport, ressemble à n'importe quelle autre. La tomate sur ma table et la lune se ressemblent en ce qu'ils s'agit d'objets matériels, de forme globalement sphérique, qui se situent à moins de 50 années lumières de distance de la Terre, et auxquels je pense maintenant, etc. Tout ressemble à n'importe quoi, d'une manière ou d'une autre[470]. Enfin, Goodman défendait dans cet article que nos jugements de similarité dépendent crucialement du contexte où ils interviennent, ainsi que de nos intérêts et habitudes. On pourra trouver des ressemblances entre plusieurs individus suivant un nombre indéfini de rapports : leur taille, la couleur de leurs yeux, leur revenus, leur opinions politiques, leur ADN, etc. En aucun cas ne pouvons-nous donc formuler une norme invariable et absolue de similarité, qui serait indépendante de nos intérêts et parfaitement lisible *in naturalibus*.

Aussi Goodman donnait-il parfaitement raison à Quine d'avoir perçu les ambiguïtés, pour ne pas dire les contradictions désespérantes, du concept de similarité, dont il professait purement et simplement l'abandon. Le désaccord entre Goodman et Quine apparaît dès lors que ce dernier propose de réintroduire malgré tout la notion de similarité à l'aide d'une capacité innée ou biologiquement fondée. Il est clair que Goodman refuse cette approche génétique ou évolutionniste, dont il laisse à entendre qu'elle reprend d'une main ce qu'elle donne de l'autre. Plusieurs éléments de réponse peuvent être apportés.

D'abord, il convient de noter que Goodman, contrairement à ce que Quine peut laisser entendre, ne nie en rien que nous produisions quotidiennement des jugements de similarité, ou qu'il existe des ressemblances variées entre de nombreuses choses[471]. Mais toute la

[469] Pour une discussion plus détaillée de cet article, voir notamment Schwartz (2009) , Declock & Douven (2010), et Elgin (1982, 29sq.)

[470] « Tout ressemble, d'une manière ou d'une autre, à quoi que ce soit d'autre [...] Toute paire de choses ont des propriétés en commun » (PP 440-443). On trouvera la même idée chez Quine : Quine écrivait ainsi dans *The Web of Belief* : « Toutes choses se ressemblent entre elles sous un certain rapport. Deux choses quelconques partagent autant de traits que n'importe quelle autre paire de choses, si nous ne faisons aucune discrimination sur ce qu'il convient d'appeler un trait Les choses peuvent être groupées de façon arbitraire d'une infinité de façons » (Quine, 1978, 87).

[471] « Goodman n'est pas un 'nomiste' qui affirme, comme une thèse générale sur les espèces [...] qu'il n'y a rien de commun entre les membres d'une espèce dénommée, si ce n'est le nom lui-même [...] Le problème avec le nomisme, c'est qu'il nie que la similarité entre les items nommés serve à expliquer pourquoi ils sont groupés dans une espèce. Nier que la similarité soit explicative ou fondationnelle ne

difficulté est précisément que, tout comme les objets qui tombent sous l'extension de « vert » ou d' « émeraude » sont similaires entre eux quant aux fait d'être verts ou d'être des émeraudes, les objets tombent sous l'extension de « vleu » ou d' « émerubis » sont similaires quant au fait d'être vleus ou d'être des émerubis (Schwartz, 2009, 405). Goodman ne souscrit donc pas à la thèse, difficilement défendable, selon laquelle la ressemblance serait un pur artefact linguistique. Son propos est plutôt de défendre qu'il y a en fait *trop* de similarités dans l'expérience pour que l'on puisse y trouver le fondement explicatif de nos classifications, et que cette notion soulève par ailleurs trop de difficultés pour être vraiment utile. Pour le dire dans ses termes : « si les jugements de similarité [...] ne peuvent sont pas dignes de confiance pour figurer dans l'attirail du philosophe, ils demeurent commodes dans les rues » (PP, 446). Souligner l'évidence ou l'omniprésence de la notion de similarité ne suffit donc pas à contrer l'énigme goodmanienne.

Une autre manière d'objecter à l'analyse de Quine, pour Goodman, consiste à faire remarquer que rien, en termes évolutionnistes, ne permet de dire que « vert » est supérieur à « vleu ». Ici encore on ne saurait mésestimer la symétrie des deux prédicats. *Avant t*, il n'existera aucune différence dans le comportement ou les attentes inductives d'un locuteur ordinaire et d'un « vleu-locuteur ». Leurs capacités de survie seraient donc, par hypothèse, exactement les mêmes. C'est un point qui sera explicitement relevé par Goodman contre les supposées solutions évolutionnistes à son paradoxe [472] Impossible donc, sans pétition de principe, de soutenir que « vert » est biologiquement ou adaptativement supérieur à « vleu ». Il ne serait pas plus convaincant de défendre que fonder ses prédictions sur « vleu » plutôt que sur « vert » reviendrait, *après t*, à former une attente inductive dommageable à la survie. Nous ne savons tout simplement pas ce que l'avenir nous réserve. Comme Goodman (et même Quine) y insistent, le jour viendra peut-être où nous réaliserons rétrospectivement que « vleu », mais pas « vert », était le prédicat qui devait être projeté. Puisque nous avons parfois pu nous tromper par le passé quant à ce qui était ou non projectible, rien ne permet de croire qu'il n'en va pas de même maintenant, et que nos catégories actuelles ne sont tout simplement peut être pas les bonnes.

Mais comment Goodman répond-il, alors, à l'idée que la similarité entre les choses serait une forme d'évidence sensorielle immédiate ? La thèse quinienne avait en fait été préfigurée par d'autres auteurs, qui défendaient que l'on pouvait résoudre le paradoxe du « vleu » en convoquant la notion d' « appariement perceptuel » [*perceptual matching*][473]. L'idée serait ici que les instances (ou *qualia*) de vert sont immédiatement appariées perceptuellement à

---

revient cependant pas à nier comme le fait le nomiste, qu'il y ait des similarités entre les choses nommées. Evidemment, dit le sens commun' il y a souvent « quelque chose en commun » entre des items, en plus et au- dessus de leur nom commun. Comme Locke, Goodman ne voudrait pas qu'on imaginât qu'il « nie que la Nature dans la production des Choses en fait plusieurs semblables » (Hacking, 1993, 42).

[472] « Aucun appel à la loi du plus fort [*survival of the fittest*] n'expliquera pourquoi [« toutes les émeraudes sont vertes »] mais pas [« toutes les émeraudes sont vleues »] est une hypothèse projetée ou projectible. Les deux ont été, et seront jusqu'à *t*, également utiles aux fins de la survie. Tandis que nos choix passés de certains hypothèses associées à [« toutes les émeraudes sont vleues »]auraient été dommageables à la survie, de même en aurait-il été de certaines hypothèses apparentées à [« toutes les émeraudes sont vertes »] » (PP 358)

[473] Voir notamment Shoemaker (1972) et Barker & Achinstein (1960).

d'autres instances de vert, à l'inverse des instances de vleu, dont le statut dépend du temps d'observation. Deux émeraudes vertes, dont l'une est observée avant *t* et l'autre après *t* sont appariées quant à la couleur, tandis que deux émeraudes vleues, dans la même situation, ne le sont pas. Mais Goodman avait déjà répondu à ce genre d'objections (PP 402-404). Outre qu'il soit difficile de définir une norme objective et invariante de l'appariement perceptuel, le problème est surtout ce réquisit s'avère trop contraignant. Si la notion d'appariement permet de marquer une asymétrie sensible entre « vert » et « vleu », elle s'avère néanmoins inapplicable à toutes les espèces (naturelles ou artificielles) qui n'ont rien à voir avec la perception directe, comme par exemple : « conducteur d'électricité », « positivement chargé », « nation », ou « vénéneux »[474]. Comme le conclut Schwartz : « cette sorte de solution dépend trop de caractéristiques qui sont spécifiques au vleu. Un test d'appariement perceptuel pour la similarité et les genres naturels n'est pas applicable à l'entièreté des espèces que l'on trouve dans la science ou le discours ordinaire » (2009, 405).

Comment, enfin, répondre à l'invocation quinienne d'une norme biologique de la similarité, qui permettrait de rendre compte de notre division intuitive de la réalité en *natural kinds* ? Plusieurs textes montrent que Goodman connaissait les travaux contemporains en psychologie et linguistique (de Chomsky ou Piaget à Fodor) qui proposaient de défaire le modèle de l'esprit comme *tabula rasa* pour y réintroduire une forme d'innéisme[475]. Il y formulait déjà plusieurs doutes quant à la valeur d'une telle solution. Sans même nier qu'il puisse exister une structure neuronale intégrée à l'appareil cognitif humain, il mettait toutefois en garde contre l'*usage philosophiqu*e des ces résultats empiriques : « [c'est une] vérité plutôt triviale de dire que l'esprit possède certaines capacités, tendances, et limitations. Une fois que nous appliquons le terme [« d'idée innée »] dans son usage philosophique, cette thèse devient loin d'être évidente, mais devient plutôt, hélas, fausse ou dénuée de sens. John Locke a rendu ce point extrêmement clair » (PP 74). Si l'on se rappelle ensuite des développements sur le réductionnisme présentés dans SQ et SA, il est clair également que Goodman, sans mettre en cause l'intérêt du travail des

[474] Goodman le premier avait noté ce point : « 'vleu' pourrait être défini comme positionnel dans la mesure où les instances de son application avant *t* ne peuvent s'apparier en couleur à ses instances après *t*, alors qu'il n'en va pas de même pour 'vert'. Chomsky m'a signalé ce point il y a quelques années, mais ne l'a pas publié car il est trop *ad hoc* pour être d'un réel intérêt. D'autres prédicats non projectibles de couleur, qui ne sont pas positionnels d'après ce critère, sont facilement constructibles ; et le critère est inapplicable là où, comme dans le cas de 'conduit l'électricité', l'appariement est non pertinent » (PP 403).

[475] Deux articles sont ainsi dirigés contre l'innéisme chomskyen dans le volume PP (69-75 ; 76-79). Il existe également d'autres preuves du fait que Goodman s'intéressait en fait d'assez près aux travaux en psychologie concernant la structure de la cognition humaine. Dans le cadre du « Projet Zéro », fondé par Goodman à Harvard en 1967, il collaborait avec le psychologue Howard Gardner, et s'intéressait notamment à la relation existant entre le cerveau et les capacités cognitives (Voir le rapport *Basica Abilities for Understanding and Creation in the Arts*, 19sq). Nous avons aussi pu constater, lors de nos recherches aux Archives Goodman, que Goodman avait proposé un séminaire de recherche en 1971, où il recommandait notamment comme « lectures obligatoires » l'*Essai sur l'Entendement Humain* de Locke, l'*Essai sur une Nouvelle Théorie de la vision* de Berkeley, *La Construction du Réel chez l'Enfant* de Piaget, et divers travaux du psychologue P. Kolers (Lettre à Theodore Dreier du 18 octobre 1971, Archives Nelson Goodman, Université d'Harvard, Houghton Library). Au vu de cette liste sommaire d'ouvrages, il y a de quoi supposer que Goodman avait proposé un cours qui concernait au moins en partie la question de l'innéité dans la psychologie humaine.

psychologues, pouvait toutefois jeter un soupçon sur la possibilité d'expliquer en termes intégralement réductionnistes un phénomène cognitif comme celui de la projectibilité ou de la catégorisation[476]. Enfin Goodman nie explicitement, contre Chomsky (ou Quine) qu'il y aurait une forme d'innéité biologique du « vert » plutôt que du « vleu ». Comme il le note, « Chomsky écrit [que] 'tout individu qui apprend un langage (et en fait, n'importe quels souris ou chimpanzé, etc.) utilise'vert' plutôt que 'vleu' comme base pour produire des généralisations'. Je suis sûr que des locuteurs habitués à projeter 'vleu' plutôt que' vert' seraient tout aussi confiants dans l'idée que les animaux utilisent 'vleu' plutôt que 'vert' » (PP 78).

Goodman n'était donc pas sans réponse à la thèse évolutionniste quinienne. En réalité, et c'est sans doute là le plus intéressant, Goodman et Quine développent deux modèles assez différents de la cognition humaine. Là où l'un insiste sur la genèse ou l'histoire, l'autre s'intéresse à la construction ou la carte. A l'approche génétique et behavioriste de Quine, en quête des racines (*roots*) de la référence, Goodman opposait la méthode et l'inspiration du constructionnalisme, où le monde est toujours plus à faire qu'à découvrir[477]. C'est alors davantage les voies (*routes*) de la référence qu'il s'agit d'interroger, pour mettre au jour le caractère dynamique et changeant de notre catégorisation de la réalité. Comme le dira Goodman, en opposition à la « renaissance » de l'innéisme dont il fut le témoin :

> Ce qui me semble frappant n'est pas la fixité mais bien plutôt la flexibilité de l'esprit ; sa capacité à s'adapter, à s'ajuster, à se transformer ; la façon dont il produit de l'unité à partir de la diversité, de la constance dans l'instabilité, sa capacité à inventer plutôt qu'à 'obéir. L'esprit ne se met pas seulement en marche quand il est sollicité, il tâtonne. Le tâtonnement et la préhension, la recherche et la découverte, me semblent beaucoup plus caractéristiques de l'esprit que son modèle computationnel » (PP 73)

Si ce point est intéressant, c'est qu'il montre bien que la réponse de Quine manque en quelque sorte la cible. Ce que cherche à produire FFP n'est pas une caractérisation génétique de la projectibilité, mais la tentative d'en déterminer les règles correctes de fonctionnement. Goodman, autrement dit, s'intéressait davantage au caractère dynamique de la catégorisation qu'à son aspect statique ou institué. Il est important, de ce point de vue, de remarquer que les analyses de Quine ne permettent finalement peut-être pas de remettre

[476] C'est, selon Schwartz, ce que dirait vraisemblablement Goodman : « il n'existe à présent aucune théorie convaincante de la manière dont même des prédicats ordinaires ou scientifiques de bas niveau seraient ou pourraient être encodés dans nos gènes (2009, 406). Du reste, Quine lui-même avait sans doute mesuré les limites possibles de son analyse, puisqu'il écrivait que « ce n'est pas dire qu'il y a une réponse simple à l'énigme de Goodman. Ni les traits projectibles ni les traits favorisés par la sélection naturelle ne sont faciles à caractériser, et la relation entre les deux est encore plus complexe. En oture, en appeler à la biologie ou aux théories de l'organisation neurale est simplement en appeler à la science, qui est elle-même et dans une large mesure fondée sur l'induction » (1978, 89).

[477] Narboux discerne ici une différence qui remonte à l'interprétation que Goodman et Quine proposent respectivement de l'*Aufbau* : « ainsi, si Quine, revenant de ce point de vue en deçà de Carnap, se propose de se restreindre à une (re)construction empirique (c'est-à-dire à une genèse et non à une constitution), démise du projet épistémologique de fondation de notre connaissance du monde extérieur qui est celui de l'empirisme moderne [...] et menant du stimulus à la science, Goodman quant à lui, prenant acte de ce que la constitution est par essence reconstitution, oppose un style projectif de construction à l'alternative de la constitution et de la reconstruction causale » (in Laugier, 2001, 143).

en cause l'énigme du « vleu », puisqu'elles sont en fait possiblement compatibles avec une solution apportée en termes d'*entrenchment.* On ne saurait le dire mieux que Schwartz :

> Il est important de réaliser enfin que les solutions à la nouvelle énigme qui s'en remettent aux jugements de similarité ou à d'autres facteurs psychologiques offrent des solutions pragmatiques, et non syntaxiques ou sémantiques. Ces solutions ne remettent pas nécessairement en cause la théorie de l'implantation. Elle peuvent faire partie d'une explication de l'implantation, plutôt que d'en figurer une remise en cause (2009, 406).

Ce que nous avons dit précédemment devrait suffire à montrer que le concept de similarité ou de ressemblance échoue fondamentalement, pour Goodman, à fournir des raisons probantes d'adhérer à un réalisme des espèces naturelles. Mais rappelons maintenant les autres considérations avancées par Price en faveur de cette dernière position. L'une était que l'observation d'un grand nombre de récurrences et de régularités dans la nature suggère qu'il existe une structure objective et indépendante dans la réalité (l'argument de la régularité). L'autre était que ces régularités phénoménales, ou autrement dit l'existence d'un ordre naturel objectif, était la condition de possibilité de toute connaissance (inductive) et de toute catégorisation possible (l'argument de l'ordre). La stabilité de l'expérience serait alors un gage de l'existence de sa structure objective[478].

Le fait qu'il existe des régularités dans l'expérience est-il un argument probant en faveur du réalisme des espèces naturelles ? Goodman rejette cette idée dans FFP. A l'idée qu'il existe une stabilité voire monotonie des phénomènes, Goodman donnerait évidemment son plein assentiment. Mais il aurait beau jeu de rétorquer au réaliste que cette remarque est *trivialement* vraie et n'explique rien. Personne ne nie qu'il existe des régularités. Toute la difficulté est qu'il en existe *trop.* C'est précisément ce que Goodman reproche à Hume de n'avoir pas perçu. On ne saurait penser qu'il suffit d'en appeler aux récurrences phénoménales et au mécanisme psychologique de formation de l'habitude pour répondre au problème de l'induction, car il reste encore indéterminé de savoir ce qui autorise de tenir une régularité pour importante ou informative. Ce qu'a montré l'énigme, c'est en effet que nous pouvons produire des prédictions aberrantes justement à partir des régularités empiriques dont nous pensons usuellement qu'elles confirment telle ou telle hypothèse ou attente inductive. « Vleu », tout autant que « vert », figure une régularité empirique, quoique nous ne choisissions pas d'ordinaire d'y prêter attention. Aussi Goodman proposait-il de congédier tout appel à la récurrence et répétition dans l'expérience comme une solution à son paradoxe :

> Selon [Hume], les régularités observées donnent naissance à des habitudes et à une attente, et les prédictions qui s'accordent avec cette attente sont normales et valides. Hume néglige cependant le fait que toutes les régularités n'engendrent pas des habitudes et que, par conséquent, toutes les prédictions fondées sur des régularités ne sont pas valides [...]

---

[478] Swinburne formule lui aussi très clairement cette thèse : « les lois naturelles sont rendues possibles par la structuration en espèces naturelles du monde [...] . Dans un monde chaotique, désordonné, où il n'aurait aurait pas de structurations en espèces naturelles, et où les événements adviendraient au hasard, il n'y aurait pas de récurrences [*patterns*] dans la nature, telles que celles qui sont requises pour qu'il existe des lois naturelles (in Mumford & Tugby, 2013, 11).

> Revoyons encore le cas des émeraudes. Toutes celles examinées avant l'instant *t* sont vertes [...] Mais les émeraudes examinées sont également toutes vleues, et nous n'en concluons pourtant pas pour autant que la prédiction « la prochaine émeraude sera vleue » est confirmée. La régularité du vert confirme de nouveaux cas, ce qui n'est pas vrai du vleu. Il est donc inutile de dire que les prédictions valides sont celles qui s'appuient sur des régularités passées si nous ne pouvons pas préciser *quelles* sont ces régularités. Elles sont là où on les trouve, c'est-à-dire à peu près n'importe où (FFP 94).

Ce passage est tout à fait décisif, puisqu'il permet de bien comprendre en quoi Goodman rejette et dépasse les analyses de Hume. Selon ce dernier, la répétition de certains événements dans l'expérience produit une habitude, laquelle contribue ensuite à la formation d'une attente (*expectation*) sous-jacente à toute inférence inductive. De ce point de vue, il est clair que la thèse humienne convoque et maintient une forme de dualisme, opposant le monde et l'esprit. L'ordre naturel présente certaines régularités que l'esprit, régi par des lois psychologiques qui lui sont propres, ne fait que consigner. Ce que Goodman indique ici, et dans un tour d'esprit plus kantien, c'est que cette image est foncièrement inexacte. Les régularités elles-mêmes ne sont pas « données », comme le seraient des faits préexistants et soustraits à notre volonté, qu'il ne s'agirait que d'enregistrer. Bien plutôt, elles ne peuvent exister que suivant la façon dont nous étiquetons et organisons les phénomènes. Si nous pensons que les émeraudes manifestent une régularité empirique quant à leur couleur –verte plutôt que vleue–, c'est simplement parce que nous utilisons le prédicat « vert » plutôt que « vleu ». Un choix inverse aurait entraîné l'enregistrement d'une régularité différente. Il apparaît ainsi que la régularité du vert n'est pas, selon Goodman, la *cause* de l'habitude psychologique qui nous pousse à croire que la prochaine émeraude sera verte. Cette attente, tout comme la régularité elle-même, est bien plutôt la *conséquence* de nos projections passées, où le prédicat « vert » a systématiquement été employé pour organiser le flux des phénomènes.

L'attente inductive, ainsi, n'est pas causée par une observation passive de la nature. Elle est bien plutôt, pour Goodman, le produit de notre activité symbolique, c'est-à-dire, une fonction des prédicats et schèmes catégoriaux que nous projetons sur le monde. Les régularités empiriques, autrement dit, sont le produit d'une normativité qui est celle du langage (ou des concepts), plutôt que de celle du monde seul. Aussi Goodman inverse-t-il ici complètement la thèse humienne, qui comportait encore un présupposé fortement Réaliste. La partition entre l'esprit et le monde, dans FFP, se trouve brouillée, sinon carrément abandonnée. Préfigurant à bien des égards la thèse du *worldmaking* de MFM, Goodman suggère déjà dans à cet endroit que le paradoxe du « vleu » s'avère entièrement tributaire d'une critique du Réalisme métaphysique, pour lequel le monde précède –et prime– toujours sur l'esprit.

Pour Goodman, mais aussi pour Quine[479], toute référence à la régularité mécanique ou nomologique de la nature ne prouve donc pas grand chose, et ne suffit certainement pas en tout cas à défendre une thèse aussi forte que le réalisme des espèces naturelles. Sur ce point,

[479] « On peut écarter une partir du problème de l'induction la question de savoir pourquoi il y a des régularités dans la nature. *Qu'*il y a, ou qu'il y a eu, des régularités, quelle qu'en soit la raison, est un fait scientifique établi, et nous n'avons pas à en demander davantage. *Pourquoi* ly a eu des régularités, c'est une question peu intelligible, car on en voit pas bien quelle pourrait y être la réponse » (Quine, 2008, 143).

il semble que Goodman n'a fait que reprendre les intuitions et arguments de son professeur C.I. Lewis. Ce dernier défendait en 1929 que les régularités naturelles, même à vouloir admettre qu'elles ne sont pas de notre fait, peuvent toutefois être caractérisées, arrangées, sélectionnées d'une multiplicité de manières différentes[480]. Toute la question était alors de déterminer comment l'esprit humain pouvait *produire,* bien plutôt que découvrir, un ordre naturel –ce qui est précisément le problème auquel Goodman s'attaquera dans son œuvre ultérieure.

C'est également la référence à Lewis qui va permettre à Goodman de répondre à l'objection formulée par les arguments transcendantaux à la Price, qui défendent que la possibilité de la connaissance dépend de l'existence d'une structure qui lui serait inhérente. Dans un texte légèrement postérieur à FFP[481] où il s'interroge sur cette problématique (kantienne) de l'ordre dans l'expérience, Goodman défend que le refus de voir dans la nature une structure prédéfinie ne revient pourtant pas à faire de la connaissance un miracle. L'esprit humain, par sa capacité illimitée à produire des catégorisations diverses, parviendrait à faire sens jusque dans le pire des chaos :

> Comment s'assurer que l'ordre qui vient à nous épousera la forme de l'ordre que nous avons inventé ? Exactement de la même façon, répond Lewis, que je peux être sûr qu'un système de classement, si misérable soit-il, permettra de trier l'intégralité de ma correspondance. Il était une fois un poète qui possédait un système de classement composé de quatre dossiers intitulés : « factures impayées », « refus éditoriaux », « lettres d'amour » et « divers ». Il possédait donc un endroit où placer tout ce qu'il pouvait recevoir [...]
>
> Aucun malin génie ne peut nous tromper en produisant quelque chose qui ne rentrerait pas quelque part. Le fait que tout ce que nous rencontrons [dans l'expérience] s'ajustera avec nos schèmes d'organisation ne dépend d'aucune présupposition au sujet de ce que nous allons rencontrer, mais dépend du soin que nous apporterons à établir raisonnablement notre schéma d'organisation (PP, 417).

La thèse de Lewis/Goodman sur ce point est donc que, quel que soit l'ordre –le schème conceptuel ou catégoriel– que nous décidons d'adopter, l'expérience s'y laissera rapporter, ou sera interprétable par son biais[482]. La raison n'en est pas que nous posséderions des

---

[480] « Ni la réalité, ni la nature, ni l'expérience, ne sont ordonnées au sens où ce qui est présenté pourrait être pris de n'importe quelle manière et se révéler exhiber une uniformité avec d'autres instances. L'intelligibilité ne requiert pas une telle uniformité « de part en part » mais seulement une *certaine* uniformité. Ce que cette uniformité doit être, nous ne le dictons pas à l'expérience, sauf au sens où des genres spécifiques [*specific kind*s] sont requis pour la subsumer sous des catégories particulières » (Lewis 1929, 366).

[481] « Snowflakes and Wastebaket », in *PP* (416-419). Ce court texte est en fait repris d'une conférence délivrée en hommage à C.I. Lewis à Harvard en avril 1964.

[482] « L'esprit sera toujours capable de découvrir cet ordre qui est nécessaire à la connaissance, parce qu'un esprit comme le nôtre, quel que soit le chaos dans lequel on puisse le plonger, parviendra à susciter du sens par le biais de l'abstraction, de l'analyse, et de l'organisation ; à introduire de l'ordre par une classification conceptuelle et une délimitation catégorielle du réel. Il pourra, à travers l'apprentissage tiré d'une suite d'expériences, anticiper le futur de manière toujours plus satisfaisante relativement à ses fins pratiques » (Lewis, 1929 391).

pouvoirs démiurgiques ou divinatoires, mais simplement que la possibilité du chaos est, d'après eux, contradictoire : « concevoir ou même décrire quelque chose revient à imposer un schème conceptuel, et donc à organiser et à appliquer un ordre. Et ce qui est organisé ou ordonné n'est pas chaotique » (PP, 418-9). Aussi l'analyse présentée dans FFP s'éclaire-t-elle : il n'est pas besoin de supposer l'existence d'une harmonie préétablie ou d'un ordre *ready made* du réel pour que nos concepts fonctionnent, puisque, de fait, *tout* agencement conceptuel ou catégoriel fonctionnera –plus ou moins bien– : « si la prescription est trop contraignante, la réalité pourra sembler pauvre ou nulle, mais elle ne saurait être désordonnée » (*ibid.*). Il n'y a donc pas, en somme, de « miracle » impliqué par la théorie de l'implantation: si les prédicats et hypothèses implantés fonctionnent bien, pour conventionnels et contingents qu'ils soient, c'est tout simplement parce qu'ils sont des tentatives –nécessairement fécondes et toujours perfectibles– d'organisation du réel.

Ce que Price présentait comme la thèse du sens commun –le réalisme au sujet des espèces naturelles– est donc loin de l'être pour Goodman, qui présente des arguments probants à l'encontre de chacune des clauses qui semblent l'appuyer (la ressemblance la régularité, l'ordre). Nous avons maintenant établi comment Goodman s'oppose, d'une manière générale, à tout réalisme des *natural kinds* (du moins tel qu'il était discuté à l'époque). Reste à savoir comment il propose de lui substituer une alternative.

3.3.4- *Kind-making* : la métaphysique des espèces et des catégories.

Deux questions essentielles restent à traiter : (1) si les espèces ne peuvent être fondées en nature, quelle est alors exactement la conception goodmanienne des *kinds* ? (2) Ensuite, en quoi y aurait-il précisément une métaphysique en jeu dans toutes ces analyses de Goodman ?

(1) Pour répondre sur le premier point, il faut dire que Goodman ne détaille pas vraiment, ou du moins pas encore dans FFP, comment il faudrait exactement expliquer notre pratique catégorielle et classificatoire. Il demeure clair, comme on l'a vu, qu'il refuse de voir dans la division de la réalité en genres et en espèces un fait indépendant de notre activité cognitive : « ... la rectitude de la catégorisation est une question non de la découverte d'espèces 'naturelles', mais plutôt d'organisation d'espèces pertinentes ... » (FFP 24). Ce que nous appelons communément les « espèces naturelles » ne donc sont, selon Goodman, que des classes d'entités que nous sommes disposés à faire figurer dans le discours scientifique ou la pratique inductive, mais rien de plus. L'énigme a permis de montrer qu'il n'y a rien qui, métaphysiquement parlant, permet d'élire ces classes plutôt que d'autres. Ce qui semblait appartenir à l'ordre de la nature (son organisation en espèces) s'avère donc, selon Goodman, procéder ou dépendre de divers processus épistémologiques et langagiers (projection, implantation, équilibre réfléchi des croyances et des pratiques). Comme il le dira quelques années plus tard :

> Hommes de science et métaphysiciens ont coutume d'introduire une différence ontologique entre les espèces naturelles et les autres classes. Les philosophes soutiennent souvent que les membres d'une classe bien faite partagent quelque attribut réel ou essence, ou bien ont une ressemblance absolue les uns à l'égard des autres. Je pense que la distinction dépend plutôt d'une accoutumance linguistique (LA 263).

C'est parce Goodman refuse de conférer une naturalité –épistémologique ou métaphysique– à certains *kinds* qu'il ne parlera plus d'espèces *naturelles,* mais insistera à plusieurs endroits pour plutôt utiliser le terme d'espèces *pertinentes* [*relevant kinds*][483]. Comment comprendre l'affirmation qui clôt quasiment l'ouvrage de 1954, selon laquelle la théorie de la projectibilité « fournit peut-être un outil permettant de distinguer entre les espèces 'authentiques' et les espèces 'artificielles', ou entre celles qui sont plus ou moins authentiques » (FFP 126) ?

(1a) Supposons que nous sommes en possession d'une hypothèse supportée, inviolée, et non exhaustivement parcourue, comme par exemple, « tout échantillon de cuivre conduit l'électricité ». Si l'on demande maintenant pourquoi « cuivre », et non pas « cuivor »[484], est un prédicat qui désigne une espèce pertinente, la réponse de Goodman est la suivante : on peut dire que les morceaux de cuivre forment une espèce pertinente car il existe un prédicat bien implanté (« cuivre », ou « Cu ») qui s'applique à chacun d'entre eux, et qui permet d'opérer des inductions couronnées de succès. « Cuivor », à l'inverse, ne figure pas une telle espèce, puisque ce prédicat, en dépit de sa symétrie empirique à « cuivre » avant *t*, a une implantation nulle. On se rappelle que le réquisit d'*entrenchment* exige que, de deux hypothèses conflictuelles mais également supportées, non violées, et non exhaustivement parcourues, c'est la mieux implantée qui l'importe. Il en va ici de même pour les espèces : l'espèce « cuivor » entre en conflit (après *t*) avec l'espèce bien implantée « cuivre ». Au vu des succès empiriques de la projection de « cuivre », il n'y a donc présentement aucune raison d'abandonner cette espèce au profit de sa contrepartie arbitraire.

La thèse, plutôt libérale, de Goodman, est donc de dire que, toutes choses égales par ailleurs, ce sont les classes d'objets désignées par les prédicats les mieux implantés qui figurent des espèces authentiques. Cette idée est écrite noir sur blanc : « on peut sûrement mesurer le fait qu'une classe forme une espèce authentique à son implantation ; on peut ainsi dire que deux choses sont d'autant plus apparentées entre elles que le prédicat applicable à l'une est spécifique et bien implanté » (FFP 126). Il s'agit bien là d'une affirmation parfaitement « nominaliste », au sens de Hacking. Goodman défend que *nous*, et non pas la nature, sommes les auteurs des divisions catégorielles de la réalité. La projectibilité des prédicats et l'organisation générique de la réalité dépendent, dans une large mesure, de notre pratique linguistique et de nos activités cognitives. Il y a donc bien, dans les analyses de FFP, l'idée d'un *kind-making* : nous sommes les auteurs des espèces et des genres que nous discernons la réalité.

(1b) On pourrait, il est vrai, reprocher à Goodman de rester trop élusif dans FFP sur les processus psychologiques ou épistémiques qui président à ce *kind-making*, ou de ne pas assez spécifier ce qui peut compter ou non comme espèce « pertinente ». C'est en fait principalement les textes de son œuvre ultérieure qui chercheront à préciser ce point. Le

[483] « Je dis 'pertinents' plutôt que 'naturels' [...] 'naturel' suggère quelque priorité catégorielle absolue ou une priorité psychologique, alors que les genres [*kinds*] en question sont plutôt à comprendre dans le contexte d'une habitude ou d'une tradition » (MFM, 27).

[484] Un objet *x* est une instance de « cuivor » si et seulement si *x* est du cuivre et observé avant *t*, ou *x* est de l'or.

philosophe américain invitera notamment à porter attention sur les espèces artificielles, « comme les œuvres musicales, les expérimentations psychologiques, et les types de machinerie » (MFM 27). Il soulignera également l'importance fondamentale des catégorisations qui sont produites par les œuvres d'art, lesquelles peuvent représenter des organisations cognitivement fécondes de la réalité. Toutefois, et puisqu'il propose d'élargir l'idée de *kind-making* à de nombreux domaines, en défendant que la catégorisation du réel dépend fondamentalement de nos intérêts, du contexte, et d'autres facteurs théoriques ou pragmatiques, sans doute serait-il vain de demander s'il existe une théorie *générale* du *kind-making* chez Goodman. Comme le souligne Hacking :

> Il ne peut probablement pas y avoir de théorie générale de la sélection des espèces. Il existe beaucoup de types d'espèces différents, et nul autre que Goodman n'a insisté davantage sur ce point. Même s'il invite régulièrement à considérer des entités disparates [*motley*], lui-même tend à mettre toutes les espèces dans le même panier, pour précisément dégonfler l'idée de priorité absolue et souligner que les espèces artificielles sont aussi importantes que les espèces de choses que nous trouvons dans la nature. Il n'y a pas de mal à utiliser un seul panier qui prend le nom de « genres pertinents ». Un panier n'est pas un broyeur qui annule les différences [...] il permet de voir tout d'un seul point de vue, [comme les fruits dans une corbeille] (1999, 130-1).

Il n'y a donc pas de recette invariante permettant de déterminer ce qui doit compter ou non comme genre pertinent. A tout le moins est-il clair, pour Goodman, que l'investigation sur les *kinds* ne doit pas se réduire à ce qu'en proposent les sciences « dures », comme la chimie, biologie ou la physique[485]. Tout laisse à croire que le philosophe américain portait également un intérêt au statut de la classification dans les sciences sociales, que les travaux de Hacking notamment (sur la « construction » de certains *kinds* comme la folie ou la maltraitance infantile) ont permis de bien mettre en lumière. Une anecdote, rapportée par c dernier, indique que Goodman prêtait bien attention aux applications pratiques de sa théorie des espèces, comme par exemple les lectures « constructivistes » du travail scientifique :

> Goodman est tombé sur un court article que j'ai rédigé à propos de l'ouvrage de Latour et Wooglar, *La vie de Laboratoire : la Production des faits scientifiques* (Hacking 1988a). Il m'a immédiatement écrit pour me demander que des copies de cet article soient envoyées à son cercle proche de constructionnalistes, Latour et Wooglar ayant selon lui brillamment présenté un cas de « construction de monde » [...] Les études sociales peuvent permettre de donner chair au squelette abstrait de la philosophie de Goodman » (Hacking, 1999, 229-230).

(1c) Au vu de ces analyses, il semble nécessaire de rapprocher les développements de FFP avec les écrits ultérieurs de Goodman, et notamment l'« irréalisme » de *Manières de Faire des Mondes* (1978), que nous discuterons au prochain chapitre[486]. Goodman y

[485] « Les catégories qui sont inductivement correctes tendent à coïncider avec les catégories qui sont correctes pour la science en général ; mais des variations dans le but de la recherche peuvent déboucher sur des variations dans les genres pertinents » (MFM 176-177).

[486] C'est un point qu'a bien remarqué Ullian : « les écrits de Goodman sur l'induction tendent vers l'irréalisme. Cette doctrine souligne que [...] la façon dont nous classifions –ce qui doit compter comme identité, similarité, ou différence– dépend d'une manière importante de nous-mêmes. Les choses ainsi regroupées ne sont pas déterminées par la logique ou la nature des choses. La portée de l'irréalisme est

défendra une thèse radicale : nous *faisons* le monde, ou *les* mondes. Il est clair que cette affirmation doit précisément se comprendre à l'aune de ce « nominalisme » des espèces développé dans FFP. Quelques-unes de ces « manières de faire des mondes », présentées au premier chapitre de l'ouvrage éponyme, seraient la « composition et la décomposition », la « pondération », et « l'agencement ». Pour faire un monde, dit Goodman, il faut identifier et individuer des objets, des genres ou des espèces, relever parmi eux des différences notables ou des aspects saillants, constituer des agencements variés. Cette affirmation, il nous semble, n'est rien d'autre que le prolongement de la thèse de FFP sur les espèces. Notre pratique catégorielle consiste à distinguer des classes d'entités que nous jugeons suffisamment ressemblantes pour être placées sous une même appellation et que nous estimons suffisamment pertinentes ou utiles pour mériter un nom ou une attention particulière[487]. Mais puisque rien n'oblige à croire qu'il existe une seule et unique manière possible d'agencer ainsi le réel, on peut dire qu'il existe toujours plusieurs « versions » du monde, voire plusieurs mondes différents, qui se distinguent précisément quant à savoir quelles sont les espèces qu'ils admettent comme pertinentes : « les mondes diffèrent par les genres qu'ils tiennent comme pertinents » (MFM 27).[488].

Dès lors que l'on considère les analyses de FFP à l'aune de MFM, il s'avère évident que la théorie de l'implantation se veut bien une défense de l'idée que ce sont les êtres humains qui organisent le monde, par le recours à certaines étiquettes ou catégories. Ces dernières permettent d'ordonner le flux du sensible, en lui-même indéterminé. Il faut bien comprendre que cette sélection d'éléments pertinents ne reflète rien de « donné » et surtout qu'elle est relative au contexte et à nos intérêts : « les genres en question sont plutôt à comprendre dans le contexte d'une habitude ou d'une tradition » (MFM 27). Certaines divisions conceptuelles essentielles dans un schème catégoriel n'existent tout simplement pas dans d'autres, et rien dans la nature même des choses ne permet de déterminer qu'une organisation générique serait en elle-même meilleure qu'une autre. Une organisation du monde en genres et en espèces, de ce point de vue, est ce qui permet de faire apparaître certaines des régularités, ressemblances, ou différences qui existent entre les phénomènes. Mais ce que nous observons n'est alors jamais un monde indépendant et antérieur à notre classement, mais un monde que nous avons construit, un monde structuré par les traits et catégories que nous avons décidé de projeter sur de lui. FFP contient en germe l'affirmation de cette thèse. Goodman le soutiendra explicitement dans ses travaux ultérieurs, puisqu'il proposera de défendre que la « correction » [*rightness*] de catégorisation est immanente à nos pratiques, au sens où elle principalement de *l'implantation* de nos prédicats :

> Sur la question de savoir ce qui distingue les catégories inductives correctes des autres, je ne peux que tenter d'indiquer la nature d'une tentative de réponse que j'ai esquissée

---

certes bien plus large que toute leçon que Goodman formule dans ses analyses sur l'induction, mais ses remarques sous-jacentes peuvent être comprises comme préparant le terrain» (in Stalker, 1994, 39).

[487] « ... une catégorisation ou un schème d'organisation [attire] l'attention sur une manière de disposer nos filets pour capturer ce qui peut constituer des ressemblances et des différences significatives » (MFM 178)

[488] « Notre projection habituelle de 'vert' et 'vleu' ne nie pas que 'vleu' et 'blert' nomment des classes, mais traite ces classes comme triviales. L'inversion -en projetant 'vleu' et 'blert' plutôt que 'vert' et 'bleu'- consisterait à faire un monde différent, et à l'habiter » (MFM 145).

> ailleurs (FFP IV)]. Un premier facteur pour projeter un prédicat ou une catégorie est l'habitude ; quand des hypothèses par ailleurs également qualifiées sont en conflit, la décision se fait normalement en faveur de celle qui comporte les prédicats les mieux implantés. Bien sûr, il doit y avoir une latitude pour le progrès [...] L'inertie est modifiée par la recherche et l'invention (MFM, 176-7).
>
> La correction de catégorisation, selon moi, provient de, plutôt qu'elle ne dérive, de l'implantation [...] Puisque l'acceptabilité implique la validité inductive, qui implique la correction de catégorisation, qui implique enfin l'implantation, l'habitude doit être reconnue comme étant un ingrédient central de la vérité (MOM 37-8).

Goodman défendait donc bien une thèse « nominaliste » dans FFP et MFM, selon laquelle nous, et non la nature, déterminons les genres et espèces qui se trouvent dans la réalité. De ce point de vue, il convient de remarquer que la nouvelle énigme de l'induction manifeste en fait assez nettement qu'il existe une permanence de la problématique de la *construction* chez Goodman. Les analyses de FFP peuvent se lire dans la continuité de SQ ou SA, où il s'agissait de proposer une reconstruction logique et rationnelle des phénomènes (parmi plusieurs possibles). La raison en est que le réquisit *d'entrenchment*, on l'a dit, finit par montrer que nous pouvons (ou pourrions) toujours proposer une catégorisation alternative du monde, qui pourrait s'avérer correcte. Rien n'est jamais préalablement décidé quant à savoir ce qui doit figurer *la* structure ultime de l'apparence. Ensuite, les analyses de Goodman peuvent aussi être comprises comme une préfiguration de MFM, où sera développée plus littéralement la thèse selon laquelle nous construisons des monde par notre activité cognitive et symbolique. On peut alors faire l'hypothèse que, du constructionnalisme au « nominalisme » de FFP, puis à l'irréalisme de MFM, la conséquence est bonne : c'est toujours la même métaphysique constructionnaliste, pour laquelle le monde n'est pas fait mais toujours en procès, qui se déploie à différents niveaux.

(2) Dans quelle mesure, dès lors, peut-on parler de métaphysique dans le cadre de la nouvelle énigme de l'induction ? En quel sens peut-on vouloir rapporter ce terme aux analyses de FFP, dont on vient de voir qu'elles sont frontalement opposées à toute forme de réalisme ou d'essentialisme des espèces naturelles ? On retrouve toujours ici la même difficulté : peut-on discerner une métaphysique dans un cadre si ouvertement hostile à tout fondationnalisme, que beaucoup n'ont pas hésité à qualifier de « sceptique » ou de « relativiste » ?

(2a) Comme on l'a déjà montré, le problème soulevé par l'énigme est irréductible à une question épistémologique ou sémantique. C'est l'apport principal de la lecture de Hacking que d'avoir parfaitement démontré ce point. Le paradoxe de Goodman porte avec lui un problème traditionnel, relatif aux schèmes d'organisation du monde, à sa division en genres et en espèces, ou encore, aux « catégories » que nous employons afin de rapporter les entités sous différents types abstraits et généraux. Il est décisif de remarquer que ce terme de « catégorie » (qui comme on sait fait partie des concepts classiques de la métaphysique, depuis Aristote) sera systématiquement utilisé dans les écrits ultérieurs de Goodman pour souligner l'apport et l'intérêt de la nouvelle énigme. Or il est clair que l'interrogation sur les catégories, types plus généraux et abstraits d'entités, d'attributs, ou de relations qui existent,

est un élément central du travail du métaphysicien[489] .

Plus précisément, la nouvelle énigme aura permis de montrer, selon Goodman, que nous avons toutes les raisons de penser que les catégories (ou taxonomies, classifications) que nous utilisons sont de notre propre facture, et non pas préexistantes dans la nature ou déterminées par elle. De ce fait, il est indéniable que FFP répond à une question métaphysiquement centrale, savoir celle de déterminer dans quelle mesure l'activité cognitive et symbolique des êtres humains impacte sur *ce qui est*, ou l'ameublement du monde. Comme le dit McGowan, dans son commentaire de la nouvelle énigme : « ce débat concernant l'objectivité de la correction de catégorisation est souvent passé sous silence mais figure une dispute métaphysique fondamentale [...] il affecte la nature même de la réalité empirique » (2002, 32-33). Défendre que la structure du monde est, dans une large mesure, dépendante de ce que nous disons et faisons, comme le fait la théorie de l'implantation, c'est bien défendre une thèse positive sur l'être et la relation que celui-ci entretient avec la cognition humaine. C'est, pour le dire avec Hacking, adopter une métaphysique « constructionniste » (ou constructionnaliste) :

> Le constructionnisme concernant les sciences naturelles en aussi, en partie, une position métaphysique. Celle-ci est dirigée à l'encontre de certaines compréhensions de la réalité, de la vérité, de la découverte et de la nécessité [...] Puisque ni les scientifiques ni les constructionnistes n'osent utiliser le terme de métaphysique, il n'est pas surprenant qu'ils échouent à se comprendre, puisque les uns eux se tiennent sur un terrain métaphysique qui s'oppose en touts point à celui des autres [...] La métaphysique du constructionnisme nie que la création ait une essence ou qu'il y ait un point de vue de Dieu » (1999, 61-2)

(2b) Si l'on admet que l'énigme du « vleu » s'inscrit dans un débat concernant les catégories que nous employons pour organiser la réalité, alors il existe une autre raison d'y voir une problématique métaphysique. Goodman n'était pas sans ignorer que C.I. Lewis, dont on vu l'importance à plusieurs endroits dans FFP, considérait que la question de la catégorisation du réel était, depuis Kant, le problème métaphysique le plus fondamental livré à la philosophie : « le problème métaphysique par excellence est le problème des catégories » (1929, 10-11). Rappelons brièvement comment Lewis proposait de traiter de cette question des catégories, afin de vérifier que la question « métaphysique » qu'il proposait d'aborder est précisément celle que formule l'énigme goodmanienne.

De Kant, Lewis avait retenu l'idée que les catégories jouent un rôle décisif dans l'élaboration de la connaissance et même quant à la possibilité de l'expérience[490]. Seule une

---

[489] « En métaphysique, il faut savoir compter, être en mesure de parvenir à une liste de catégories, de classifications, à un alphabet de l'être, aussi économique mais en même temps aussi complet que possible. Il faut certes être pluraliste, car la réalité n'est pas seulement faite de particules dans des champs de force ; elle est faite aussi de 'points marqués lors de matches de football, de taux d'intérêt, de gouvernements et de souffrances » (Tiercelin, 2009, 247).

[490] Comme on sait, Kant avait défendu dans la *Critique de la Raison Pure* que les catégories aristotéliciennes, loin d'être la marque de divisions intrinsèques aux choses mêmes, étaient des concepts purs de l'entendement et donc les conditions de possibilité de toute connaissance. Les catégories, en ce sens, se voyaient « internalisées » dans l'instance qu'est le sujet connaissant. C'est précisément une inversion de la thèse aristotélicienne qui avait été opérée : pour Kant, la métaphysique ne pouvait plus venir justifier le discours ou la connaissance, dès lors qu'il avait défendu l'impossibilité qui est la nôtre que de connaître les « choses en soi ». Puisque les catégories sont le fait de l'entendement humain, c'est bien plutôt la théorie de la connaissance qui devait venir fonder la métaphysique, qui ne pouvait donc

division de la réalité en types généraux et abstraits, selon lui, pouvait venir structurer et interpréter le « donné ». Toutefois, et c'est là sans doute l'innovation majeure de Lewis (que Goodman proposera également de retenir), il ne s'agissait plus de défendre que nous possédons une « table » catégorielle immuable et invariante, comme chez Aristote ou Kant. Lewis refusait d'adhérer à l'idée d'une telle permanence des catégories, qui traditionnellement signait leur universalité et nécessité. Cette conception (kantienne) d'une raison humaine absolue et anhistorique forme, selon Lewis, « l'image impossible de modes fixes et inaltérables de la cognition » (1929, 233). Comme Goodman le fera après lui, Lewis prenait à témoin l'histoire des sciences, qui montre que les catégories diverses par lesquelles nous organisons le sensible (« mouvement », « masse », « temps », « cause », « espace », etc.) ne cessent d'acquérir de nouvelles significations ou de se modifier à mesure du progrès scientifique, réorganisant progressivement l'édifice de la connaissance[491]. Les catégories de la tradition, système inné, clos et à jamais déterminé, devaient plutôt pour Lewis désormais être comprises comme des « schèmes catégoriaux », c'est-à-dire des arrangements conceptuels divers et transitoires de la réalité. Aussi s'opérait chez Lewis une sorte de pluralisation des inventaires catégoriaux, ou de réduction des catégories aux *kinds* : tout étiquetage de la réalité sous différents types généraux et abstraits, toute entreprise de classification des phénomènes et des entités qui peuplent le monde, devait compter comme un schème catégoriel en propre.

Lewis défendait donc l'idée que les catégories sont des arrangements conceptuels irrémédiablement historiques, socialement déterminées, et dont la valeur première est instrumentale. A cet égard, ce qui vient les justifier ou en garantir la correction n'est plus l'être en tant qu'être (Aristote) ni la structure de l'esprit humain (Kant), mais plutôt ce qu'elles permettent de penser ou de faire, leur efficace cognitive ou pragmatique. Les catégories, pour résumer, étaient pour Lewis les concepts les plus fondamentaux mais aussi toujours révisables par lesquels nous structurons le réel, les outils génériques d'interprétation du donné à leur niveau le plus abstrait. Si tout ceci importe, c'est que Goodman reprend exactement à son compte ces analyses. Un texte légèrement postérieur à FFP, rédigé par Goodman en hommage à Lewis, suffit à en attester :

> Les catégories sont pas simplement déterminées par la nature de l'entendement, ne sont pas les articulations fixes de la manière dont l'esprit fonctionne ou doit fonctionner, et ne sont pas plus des idées innées ou indéracinables. Les schèmes catégoriaux sont plutôt des outils que le sujet connaissant utilise pour faire face à ce qui lui advient [*to cope with what comes to him*]. Il les invente, les altère, choisit entre différentes alternatives, les rejette, et les remplace ou les réinstaure. Ils le servent plutôt que ne le contraignent. Ainsi non seulement avons-nous vu l'ordre passer du cosmos à la faculté cognitive puis aux schèmes catégoriaux ; nous avons aussi

plus être un discours l'être en tant qu'être, mais désormais plutôt une investigation sur la structure des phénomènes. Pour le dire autrement, le projet précritique d'une ontologie (qui serait discours sur l'être en tant qu'être) se muait dans la tâche, que Kant appelait du reste toujours métaphysique, de dire comment l'esprit humain impose une structure au divers empirique et peut arriver à la connaissance du réel. C'est dans la continuité de cette thèse kantienne qu'il faut comprendre les analyses de Lewis.

[491] « Les *noms* de nos catégories sont peut-être fort anciens et très stables, mais les *concepts*, les manières de classifier et d'interpréter qu'ils incarnent, s'altèrent à mesure que progresse la pensée » (*ibid.*, 235).

> parcouru tout le chemin qui part de l'absolutisme objectif, puis court de l'absolutisme subjectif jusqu'au relativisme conceptuel (PP 416).

On voit clairement ici que Goodman s'en réfère directement à Lewis. L'apport de ce dernier aura été de radicaliser le geste kantien : les catégories, comme le voulait Kant, sont en effet nécessaires à la connaissance et à l'intelligibilité de l'expérience. Mais elles sont en leur essence des *instruments*, qui évoluent au cours du temps et que nous pouvons toujours choisir d'amender, de rectifier, voire d'abandonner. Dans la lignée de Lewis, il n'y aura donc plus rien de tel chez Goodman qu'une table immuable des catégories, fondée dans l'être ou dans l'esprit. Mais cela *n'aboutit pourtant en rien à la démise de cette notion*. Cette dernière remarque est tout à fait essentielle. Les catégories, quoique déplumées de leur absoluité ou de leur universalité, ne s'en retrouvent pas pour Goodman moins sur le devant de la scène qu'occupaient autrefois le monde *ready made* ou l'invariante raison humaine. Pour Goodman, le fait que l'on soit arrivé avec le pragmatisme lewisien à une sorte « relativisme conceptuel » n'impliquait alors, comme on le voit, ni de se départir du concept de « catégorie », ni d'abandonner le problème métaphysique général qu'il a traditionnellement incarné, celui qui consiste à déterminer le rapport de l'être au langage ou à la connaissance. Le « relativisme » évoqué ici par Goodman n'était donc pas, à l'évidence, l'idée que tout se vaut (*anything goes*), mais plutôt la thèse, déjà considérée dans notre précédent chapitre, selon laquelle la connaissance et l'ontologie sont nécessairement *relatives* à des schèmes conceptuels qui sont à la fois pluriels et de notre propre facture. C'est précisément là, nous semble-t-il, la thèse que la nouvelle énigme et sa solution ont permis d'asseoir.

Il y a donc bien, pour Goodman, un sens à continuer d'interroger la manière dont nous organisons et arrangeons le divers empirique sous des types ontologiques abstraits et généraux, une fois même reconnue la vacuité de tout « absolutisme ». Si l'on admet que le problème des catégories (ou de la catégorisation) est de nature métaphysique, et si FFP présente bien, comme on l'a soutenu, une théorie des *kinds* (ou des catégories au sens de Lewis), il s'ensuit logiquement que le paradoxe du « vleu » présente bien une métaphysique, hors les murs du Réalisme.

(2c) Nous ne voulons pas seulement défendre que c'est le *problème* qui est soulevé par l'énigme, ou ses implications, qui sont de nature métaphysique. La solution « nominaliste » de Goodman (la théorie de l'implantation), elle-même figure une thèse métaphysique aussi puissante que masssive, savoir que l'ameublement du monde ne peut être pensé hors et indépendamment de l'activité ou de la pensée humaine. Dire que, dans une large mesure, *ce qui est* dépend de l'ordre du langage ou de la symbolisation, c'est formuler une thèse concernant la bonne compréhension de l'*ontologie.* C'est défendre que le langage ou nos pratiques cognitives impactent sur les objets et types d'objets qui existent[492]. Une marque certaine qu'il est bien question ici de métaphysique est précisément que les métaphysiciens

[492] « [Ce que l'énigme de Goodman] suggère, c'est que ce qu'il y a dans le monde dépend de ce que nous disons qu'il y a. Ce qui se présente à nous, et dont la réalité extérieure n'est nullement en question, est apin ou palin, oreille ou obeille, vert ou vleu selon les descriptions vraies que nous en donnons. Et bien sûr, ce qui change, ce n'est pas seulement le nom. C'est aussi et surtout le découpage, la délimitation de l'objet, le réseau de nos classes (Chauvier, 1997-1998, 224).

contemporains, qui adhèrent de manière quasi-unanime au Réalisme, ont souvent vu dans ces analyses de Goodman une *métaphysique concurrente* à celles qu'ils proposent de défendre, qu'il s'agirait donc réfuter en se plaçant sur le terrain de l'ontologie. Quelques exemples peuvent suffire à établir ce point :

> Un scepticisme goodmanien complet à propos de la similarité est une hypothèse métaphysique radicale et époustouflante. C'est aussi une hypothèse parfaitement incroyable. Essayez simplement d'imaginer que tout arrangement d'objets est tout aussi bon, objectivement parlant, que n'importe quel autre, et qu'aucune collection d'objets ne « va ensemble » simplement en raison de la nature des choses. J'ose prédire que vous échouerez. Si tous les arrangements sont également bons, alors le monde est une collection amorphe d'objets (Sider, in Chalmers, Manley & Wasserman, 2009, 398)

> Disons que l'antiréalisme est la thèse selon laquelle la réalité ou le monde et tout ce qu'il contient, dépendent de notre perspective (nos activités mentales, schèmes conceptuels, etc.). Bien sûr cette thèse a reçu de nombreuses appellations. J'utiliserai ici principalement les termes d' « antiréalisme métaphysique » ou de « perspectivisme » [...] mais l'on pourrait également parler de relativisme ontologique ou conceptuel, de constructivisme, ou de quoique ce soit d'autre, pour référer à cette thèse selon laquelle la réalité dépend d'une manière intéressante de nous-mêmes [...] Comme nous le verrons, un défenseur paradigmatique de l'antiréalisme ainsi défini est Nelson Goodman (Wieland, 2012, 7-8)

(2d) Nombreux sont donc les auteurs contemporains à considérer l'énigme de FFP comme la marque d'une métaphysique, fût-ce pour la rejeter. Mais on pourrait ici encore vouloir objecter que l'analyse de Goodman semble en un sens *antimétaphysique*, dans la mesure où elle revient à faire dépendre l'ameublement du monde que nous disons et pensons, et donc à rejeter toute forme de Réalisme. Une considération qui penche en faveur de cette lecture est que c'est systématiquement *contre* l'énigme goodmanienne que les métaphysiciens ultérieurs se sont insurgés : David Lewis, en proposant une théorie des « propriétés naturelles » qui découperaient l'être aux jointures (1983, 1986) ; Saul Kripke (1980) et le premier Putnam (1975, 1980), en défendant une forme d'essentialisme où certains termes génériques désigneraient rigidement, ou nécessairement, les mêmes individus dans tous les mondes possibles. D'autres, comme Shoemaker (in Van Inwagen, 1980) ont défendu que « vleu » ne saurait figurer une propriété réelle, car elle ne possède pas de pouvoirs causaux. Enfin, Armstrong (1978) objecte à Goodman qu'il existe des universaux et des lois de la nature qui déterminent l'extension de nos termes, disqualifiant le « vleu » comme une simple *Cambridge property*[493].

Il est donc indéniable que la métaphysique contemporaine a quasi-systématiquement refusé l'option d'un *kind-making* ou d'un *world-making*, telle que Goodman a pu la proposer. Mais penser pour cette raison que le propos de Goodman serait de nature antimétaphysique semble, encore une fois, parfaitement *ad hoc*. Tout d'abord, comme nous l'avons montré

[493] La liste de ces objections « métaphysiques » à la nouvelle énigme pourrait évidemment être allongée. Idéalement, il faudrait pouvoir discuter dans le détail toutes ces analyses qui montrent en quoi le « vleu », d'un point de vue métaphysique, échoue selon ces auteurs à figurer une propriété ou catégorie réelle. Nous ne nous arrêterons toutefois pas sur ce point, puisque notre question n'est pas de savoir comment *résoudre*, en termes métaphysiques, la nouvelle énigme ; mais de montrer que celle-ci est un problème métaphysique, que l'on peut articuler de manière cohérente avec le reste de l'œuvre de Goodman.

dans notre premier chapitre, l'identification de la métaphysique au Réalisme a quelque chose d'arbitraire et de réducteur. Comme le signale bien Putnam, « on ne se libère pas d'une image métaphysique par la seule affirmation de la négation d'une thèse métaphysique » (2011, 78). Nous avons pu mesurer, à de multiples endroits, qu'il peut y avoir, pour Goodman, une métaphysique sans absolutisme, c'est-à-dire, un questionnement sur l'ameublement du monde et les types d'entités que nous disons exister, qui ne suppose pourtant pas qu'il existe une structure prédéfinie de la réalité. Ensuite, il est clair que le recours au Réalisme métaphysique ne permet *pas* de résoudre le paradoxe de Goodman (McGowan 2003). Comme le souligne parfaitement Elgin, « puisque toute l'évidence empirique qui supporte 'toutes les émeraudes sont vertes' supporte également 'toutes les émeraudes sont vleues', le réaliste ne sait pas à propos de quel énoncé il faudrait être réaliste. Il ne se trouve ici pas en meilleure position que l'irréaliste » (Elgin 1987, 479). Il est tout à fait clair également que la difficulté soulevée par l'énigme n'est pas simplement relative à des étiquettes linguistiques mais bien plutôt à leurs *extensions*, c'est-à-dire à des types ou classes *d'objets*. Goodman signale explicitement ce point : « parler de l'implantation d'un prédicat, c'est, par ellipse, parler de l'extension de ce prédicat » (FFP 105). L'énigme a donc bien immédiatement une portée *ontologique*. C'est pour cette raison d'ailleurs que les métaphysiciens contemporains (Lewis, Armstrong, Shoemaker, et d'autres) ont souvent pu comprendre le paradoxe du « vleu » comme un problème concernant les *propriétés*. Enfin, si l'énigme du « vleu » a été systématiquement discutée par la métaphysique analytique, c'est bien que celle-ci propose matière à réflexion ou à contentieux sur le plan métaphysique. Tout comme un éthicien s'indigne rarement de thèses défendues en philosophie de la physique, les métaphysiciens ne s'offusqueraient guère du « vleu » s'il en allait seulement d'un problème touchant l'induction ou les théories de la confirmation. Il est en fait trivialement vrai qu'il faut se situer sur le terrain de la métaphysique pour pouvoir s'en prendre, comme le fait Goodman, au Réalisme métaphysique.

Il faut bien noter que notre lecture n'a rien de fondamentaliste : nous ne nions pas qu'il puisse exister des objections métaphysiques puissantes au paradoxe de Goodman, comme celles brièvement évoquées ci-dessus. Nous ne prétendons pas non plus que l'énigme et la théorie de l'implantation ne concernent en rien la philosophie des sciences, de la connaissance, ou du langage. Simplement, nous défendons que ce paradoxe et sa solution comportent *aussi* une dimension métaphysique, qui recoupe certaines idées de la première œuvre de Goodman, et anticipe à bien des égards sur ses travaux ultérieurs. Occulter ce point revient à manquer une continuité importante de la pensée goodmanienne.

(2e) Ces différentes remarques ne suffiront peut-être pas à convaincre les partisans des équations (douteuses) « Métaphysique = Réalisme » ou « Antiréalisme = Antimétaphysique ». Mais ceux-ci devraient prendre note que Goodman est loin de défendre la thèse si aberrante qu'on lui impute parfois. Il est indubitable qu'il rejette tout Réalisme métaphysique fort, ou tout essentialisme des *kinds.* Selon lui, ce sont bien les êtres humains, et non pas la nature, qui sont les auteurs des classifications et catégorisations du réel. Mais si on le lit assez attentivement, Goodman signale à beaucoup d'endroits dans FFP qu'il ne défend en rien que nous pouvons projeter tout et n'importe quels prédicat ou hypothèses. Jamais ne soutient-il que la projectibilité dépendrait du bon vouloir d'un individu ou d'une communauté.

Une lecture attribuant à Goodman un tel relativisme est fondamentalement inexacte. La raison en est premièrement, comme nous l'avions souligné que l'implantation n'est que l'*un* des facteurs qui président à la projectibilité : une hypothèse non supportée, empiriquement violée, ou exhaustivement parcourue, ne sera pas projectible. Or est clair que la possibilité d'une réfutation empirique de nos hypothèses et projections réfère ici à un fait *indépendant* de l'esprit : c'est bien le monde, et non pas nous-mêmes, qui décide en quelque sorte qu'une hypothèse donnée sera ou non empiriquement vérifiée, que telle projection sera justifiée plutôt que telle autre, et qu'une induction se trouvera confirmée plutôt que falsifiée. Goodman ne prétend jamais qu'un prédicat échouant à figurer dans des inductions réussies ou des généralisations confirmées puisse devenir implanté. Dans ce cas, si le fait qu'un prédicat soit *projeté* est entièrement affaire de l'histoire linguistique d'une communauté, le fait qu'un prédicat soit *projectible* ne dépend quant à lui pas seulement, de la pratique ou du langage. Ce point est notamment établi par ce que Goodman écrit dans le passage suivant :

> Un peu comme Kant, nous disons que la validité d'une induction dépend *non seulement de ce qui est* mais aussi de son organisation. Or celle-ci est subordonnée au langage et ne dépend pas d'un aspect inévitable ou immuable de la connaissance humaine (FFP 106, nous soulignons)

L'emphase ici est importante : Goodman écrit bien que *ce qui est*, c'est-à-dire le monde, impose bien une contrainte sur ce que nous disons et pensons. Il faut bien ainsi qu'il y ait une sorte de « friction » de nos concepts et catégorisations avec une réalité non-conceptuelle. Dire ceci ne revient en rien à réintroduire subrepticement une forme de fondationnalisme qui attribue au monde une structure prédéfinie. *Nous* sommes bien les auteurs, pour Goodman, des divers schèmes catégoriaux qui déterminent ce qui existe ; mais il est tout simplement faux de penser que nous sommes parfaitement libres de classifier comme nous le voulons, de projeter des hypothèses « au petit bonheur », ou d'élire arbitrairement un raisonnement inductif plutôt que n'importe quel autre. L'implantation, pour Goodman est une condition *nécessaire*, mais pas *suffisante* de la projectibilité. D'autres facteurs –pour certains indépendants de notre volonté ou de notre discours– doivent être pris en compte.

Une autre raison permet de tempérer les lectures relativistes de FFP. Goodman laisse entendre à beaucoup d'endroits que le « vleu » a précisément pour fonction de mettre en lumière un échec dans la projectibilité ou un raté dans la catégorisation[494]. On a vu que ce prédicat est pour Goodman, *improjectible*, puisqu'il entre en conflit avec un prédicat mieux implanté. Ce qui revient à dire que toutes hypothèses ne se valent pas, et que toutes les catégorisations ne sont pas bonnes du seul fait qu'elles sont possibles ou logiquement impeccables[495]. Certes, une classification n'est pas incorrecte parce qu'elle serait non conforme à l'ameublement prédéfini du monde. Rien, selon Goodman, n'interdisait

[494] Nous devons ici mentionner notre dette à l'égard d'Alexis Anne-Braun, qui dans sa thèse de doctorat (dir. Jocelyn Benoist) s'oppose aux interprétations relativistes de l'œuvre de Goodman et propose d'y discerner un réalisme « du point de vue de l'erreur ».

[495] Comme le soulignent bien Cohnitz & Rossberg, « la leçon immédiate à tirer de l'énigme n'est pas que nous pouvons utiliser toute sortes de prédicats bizarres pour formuler des hypothèses ou classifier l'évidence empirique » (2006, 42-3).

(logiquement ou métaphysiquement) d'élire « vleu » plutôt que « vert » au commencement (c'est ce point qui est souvent vu comme la marque d'un relativisme). Mais l'incorrection de catégorisation, outre de pouvoir procéder de la réfutation qu'opère le tribunal de l'expérience, peut également, selon Goodman, se penser de façon *immanente* à nos pratiques. L'incorrection du « vleu », par exemple, n'est pas déterminée *a priori* ou métaphysiquement, mais procède *a posteriori* des choix projectifs qui ont été opérés par la communauté. Si le « vleu » est incorrect, c'est qu'il sélectionne un genre « non pertinent » puisque non-implanté. Comme Goodman le remarquera plus tard :

> Dans notre pratique actuelle, la catégorisation en bleu et vert est correcte, et la catégorisation entre vleu et blert incorrecte [...] L'induction selon des catégories non projectibles n'est pas seulement maladroite mais incorrecte quel que soit par ailleurs le résultat tiré de la conclusion inductive. Une induction correcte exige la correction des prédicats projetés et celle-ci peut varier à son tour avec la pratique (MFM 176-177)

Les détracteurs de Goodman ont raison de dire que celui-ci défend une thèse nominaliste (conventionnaliste, constructiviste, etc.), au sujet de la catégorisation. Mais il est pourtant faux de croire que Goodman prétendrait de ce fait que tous les schèmes catégoriaux se valent. On serait bien en peine de trouver en germe dans FFP l'idée que tout va pour le mieux dans les classifications proposées par la médecine hippocratique ou paracelsienne S'il a sans doute pu s'agir là de schèmes catégoriaux donnant lieu à des projections réelles, et donc de schèmes autrefois implantés (et pour cette raison, corrects) mais ils ne sont plus désormais projectibles, implantés, ou corrects en quelque sens que ce soit.

La position défendue par Goodman ne nous semble pas donc être que ce qui existe est *intégralement* déterminé par le langage ou un autre aspect de la cognition humaine, ni que la réalité extérieure et indépendante à l'esprit détermine *entièrement* ce que nous devons dire et penser, mais, pour reprendre le mot de Chauvier « qu'il est difficile de démêler l'ontologique du pragmatique » (1997, 126). Il n'y aurait alors pas deux domaines disjoints, l'un étant l'ordre infra-langagier de la nature et l'autre l'ordre de la connaissance ou du concept. La thèse de Goodman, comme l'a bien remarqué Hacking[496], est plutôt de défendre que notre classification du monde et les généralisations ou prédictions que nous opérons participent d'un seul et même processus ; ou encore, comme le dit Roger Pouivet (1997-1998, 572-3), de démontrer que « l'extension ne précède pas la tentative inductive de généralisation ». Cette idée, que nous examinerons plus précisément au prochain chapitre, revient ainsi à dire que Goodman mêle inextricablement le plan de *l'ontologie* (ce qui est) avec celui de *l'épistémologie* (ce que nous disons et croyons) et de la pratique (ce que nous faisons).

Si toutes ces idées sont justes, on pourrait alors créditer Goodman d'admettre une forme *minimale* de réalisme qui, tout en acceptant la pluralité irrémédiable des schèmes catégoriaux, leur caractère « construit » plutôt que « naturel », admettrait qu'il y a bien un sens à dire que l'efficace de nos catégorisations, la réussite de nos projections et inductions,

[496] « Utiliser un nom pour une espèce, c'est bien sûr aussi être prêt à distinguer, à trier, à classer en fonction du fait que des choses sont ou ne sont pas, de cette espèce. L'énigme de Goodman survrent avec toute sa force quand nous séparons la classification et la généralisation et pensons d'abord classer et induire plus tard [...] Sa propre énigme met en question cette même image. Les êtres humains classent et généralisent à la fois » (Hacking, 1993, 114).

ne dépend pas entièrement (ou peut-être pas foncièrement) de nous. Cette interprétation possible du propos de Goodman a bien été explicitée par Chauvier :

> Ce qui dépend de nous, ce qui constitue par conséquent l'unité de fabrication autant que de choix, ce n'est jamais une étiquette ou sa contradictoire, mais un système d'étiquettes ou un autre. L'unité de variabilité, l'élément que l'on fait varier, c'est donc le système des objets. On peut changer l'ameublement ontologique et idéologique ultime du monde et le monde change avec. C'est l'ombre qui bouge avec nous et nous conduit à inférer sa « subjectivité ». Par contre, ce qui ne dépend pas de nous, c'est que, à l'intérieur de tel ou tel schème, telle chose tombe sous *p* ou tombe sous *non- p.* C'est un fait que, quel que système qu'on choisisse, il doit être consistant et ne pas permettre aussi bien *p* que *non-p* (1997-1998, 230)

A suivre cette lecture, les analyses de FFP s'avéreraient alors bien moins relativistes qu'on ne le présente parfois, ou bien plus proches qu'on ne le croit d'ordinaire du « réalisme interne » à la Putnam[497]. Goodman défendrait, pour reprendre l'image de James, que « nous recevons le bloc de marbre, mais sculptons nous-mêmes la statue » (2007, 26). Admettre l'indéfinie multiplicité des schèmes catégoriaux, et même une thèse nominaliste quant aux *kinds*, ne serait donc peut-être pas une option incompatible avec une forme minimale de réalisme, empêchant donc de verser dans la thèse (peu attrayante) qui tient que tout se vaut et que nous déterminons *in extenso* ce qui est[498]. C'est peut-être en ce sens d'ailleurs que Putnam suggère que Goodman propose un rejet du Réalisme (métaphysique) tout en maintenant pourtant une forme d'« esprit réaliste » (2011, 163). Ce n'est toutefois pas encore ici le lieu de discuter dans le détail de cette analyse. Ce qui importe est de mesurer que toute lecture trop « relativiste » du propos de FFP semble incorrecte, puisqu'elle contrevient directement aux déclarations de Goodman. Ceci enlève beaucoup de sa force aux objections Réalistes qui verraient dans FFP un parfait manifeste de relativisme et donc d'antimétaphysique.

Concluons Nous avons défendu qu'il y a bien une métaphysique à l'œuvre dans la nouvelle énigme. Comme l'a démontré Ian Hacking, celle-ci consiste à interroger le statut de nos termes génériques et classifications, en demandant quel en est le fondement, la valeur, ou la nécessité. Métaphysique aussi est la thèse « nominaliste » que défend Goodman *via* sa

[497] « Si, comme je le prétends, les 'objets' sont autant construits que découverts, s'ils sont autant le fruit de notre invention conceptuelle que le produit de la composante objective de l'expérience qui est indépendante de notre volonté, alors il est certain que les objets doivent se retrouver automatiquement sous certaines étiquettes, parce que ces étiquettes sont les outils que nous avons utilisé au départ pour construire une version du monde contenant ces objets. Mais ce type d'objets auto identifiants n'est pas indépendant de l'esprit [...] L'internalisme ne nie pas que le savoir reçoit des inputs de l'expérience, le savoir n'est pas une histoire bâtie sur la seule cohérence interne. Mais l'internalisme nie qu'il y a des inputs qui ne soient pas dans une certaine mesure influencée par nos concepts … ou qu'il y ait des inputs qui admettent une description unique, indépendante de tout choix conceptuel » (Putnam, 1984, 66).

[498] La preuve en est par exemple que J. Dupré, qui défend ce qu'il appelle un "promiscous realism" au sujet des espèces (1993), défend qu'il existe un nombre indéfini de taxonomies et classifications possibles et alternatives du réel, tout en se défendant de rejeter le réalisme pour embrasser une forme de relativisme. Les analyses de Hacking sur les « espèces interactives » (1999), qui fondent ce qu'il appelle son « nominalisme dynamique », peuvent aussi être comprises comme la quête d'une *via media* entre constructivisme radical et Réalisme métaphysique.

théorie de l'implantation, qui aboutit à défendre que ce sont les êtres humains qui déterminent les genres et espèces qui organisent le réel. Nous avons essayé de montrer en quel sens cette métaphysique du *kind-making* en est bien une, préfigure à de nombreux égards l' « irréalisme » ultérieur de Goodman, et ne peut sans violence être immédiatement comprise comme une forme plus ou moins dangereuse de relativisme. Reste maintenant à démontrer, dans un dernier temps, que la nouvelle énigme de l'induction peut, et selon nous *doit*, se lire dans la continuité de la métaphysique de SQ et de SA, que nous avons présentée au chapitre précédent.

3.3.5- Le vleu en 4-D.

Hacking et d'autres ont insisté sur l'importance de la question des espèces naturelles ou de la catégorisation dans FFP. Comme il a été vérifié, l'ouvrage de 1954 doit alors se lire à l'aune de l'œuvre ultérieure de Goodman, et notamment de l' « irréalisme » de MFM. Si cela atteste déjà de la charge métaphysique du paradoxe du « vleu », il nous semble qu'il y a plus à dire. Si ce n'est pour souligner la permanence d'une forme de pluralisme ou de constructionnalisme chez Goodman, le mouvement inverse, savoir lire l'énigme dans le prolongement des travaux *antérieurs* de Goodman, a rarement été proposé. Les analyses corrélant le détail technique de SQ ou de SA à la nouvelle énigme, de fait, manquent à l'appel[499]. Or il nous semble que la métaphysique de SQ et de SA, que nous avons discutée au chapitre précédent, est intrinsèquement liée au problème du « vleu ». Puisque cette première métaphysique de Goodman est peu connue, voire négligée par les commentateurs, il nous semble à la fois important et novateur d'interroger son rapport à la nouvelle énigme de l'induction.

Nous nous concentrerons d'abord ce que nous avons auparavant démontré être un des tenants principaux de l'ontologie développée dans SQ et SA : le *perdurantisme*, la thèse que tout objet persiste dans le temps en vertu du fait de posséder des parties temporelles. Comme nous essaierons de le montrer, cette thèse permet d'éclairer le sens et portée de la nouvelle énigme de l'induction, et de rapprocher (une fois de plus) Goodman des travaux les plus contemporains en métaphysique analytique. En quel sens, alors, peut-on discerner un lien entre le perdurantisme et la nouvelle énigme de l'induction ?

Il faut dire d'emblée que ni Goodman ni la critique n'ont particulièrement insisté sur ce point[500]. Il est toutefois suggéré discrètement dans FFP que la perspective adoptée par

[499] Une exception notable nous semble être ce que dit Narboux, qui a proposé de corréler le l'énigme du « vleu » avec la difficulté de « compagnonnage » de SQ et de SA : « L'appellation de *"grue"* ne renvoie-t-elle pas au compagnonnage du *green* et du *grue,* puisque tous les objets passés qui étaient *green* étaient aussi *grue?* [...] Le compagnonnage resurgit au sens précis où le *green* est englué dans le *grue:* le *green* colle au *grue,* comme collait, à toute qualité dont elle fût toujours accompagnée, la qualité qui ne se dégageait pas par Abstraction. Alors une qualité ne pouvait pas être abstraite qui aurait dû pouvoir l être, maintenant une qualité peut être prédite qui ne devrait pas pouvoir l'être. A l'incomplétude d'une construction –celle de l *Aufbau* – qui ne sélectionnait pas assez de qualités, fait pendant l'inconsistance d'une induction qui en sélectionne trop » (in Laugier, 2001, 153).

[500] A l'exception peut-être de Frank Jackson, qui défend que le paradoxe de Goodman *doit* se comprendre dans un schème perdurantiste plutôt qu'endurantiste (1975, 118). Malheureusement, Jackson ne détaille pas plus cette affirmation.

Goodman est celle du perdurantisme. Le philosophe américain rappelle à quelques endroits qu'il considère les objets persistants comme des entités quadridimensionnelles, composées de parties temporelles. Lors de son analyse des dispositions, Goodman écrit par exemple que « nous pouvons prendre comme sujets non pas des objets physiques endurants [*enduring*], mais des segments de ces objets » (FFP 63, trad. modifiée). Il répétera plus loin en note : « [j'ai utilisé] le terme de 'chose' non pas pour les objets endurants, mais pour les segments temporels de ceux-ci » (FFP 68). Si Goodman n'en dit guère plus sur ce point, rien n'empêche donc de penser que l'énigme du « vleu » est formulée dans un cadre théorique sous-jacent où les objets *perdurent* plus qu'ils n'*endurent.* Ce ne serait alors pas d'émeraudes « pleinement présentes » dont il serait question dans l'énigme, mais plutôt de parties temporelles d'émeraudes. Dans un texte postérieur à FFP, Goodman prendra acte cette possible compréhension de son paradoxe, qu'il affirme même avoir employé à l'occasion :

> Parfois, « vleu » reçoit une interprétation différente. Dans mon article 'Positionality and Pictures', ainsi que le texte auquel il répond ['On the New Riddle of Induction' de Barker & Achinstein], « vleu » est compris comme s'appliquant non pas à des entités endurantes entières mais plutôt à des parties temporelles de vert examinées avant 2000, et à des parties temporelles de bleu non examinées de la sorte. C'est fondamentalement la même énigme qui surgit, quoique le mouvement dans l'interprétation puisse souvent passer inaperçu (PP 359)

Goodman laisse ici entendre que, quelle que soit la théorie de la persistance que l'on décide adopter (perdurantisme ou endurantisme) le problème formulé par l'énigme reste le même. Assurément toutefois, le paradoxe ne sera pas exposé dans les mêmes termes. On se rappelle que l'endurantisme défend qu'il n'y existe pas d'entités réelles qui correspondent à ce que le perdurantiste appelle « parties temporelles ». Pour l'endurantiste, une chose qui persiste dans le temps, disons de l'instant t_1 à l'instant t_2, est, à chaque instant où elle existe (donc ici à t_1 et t_2), *pleinement* et *entièrement* située (ou contenue) à ce temps. En portant le regard sur une émeraude à temps donné, nous voyons donc tout ce qu'il y à voir de cette entité, c'est-à-dire un composé tridimensionnel qui existe à cet instant. Le perdurantiste dit précisément le contraire : lorsqu'un objet persiste de t_1 à t_2, c'est seulement une certaine *partie temporelle* de l'objet qui est située à t_1, et une autre qui est située à t_2. En portant le regard sur une émeraude à un temps donné, nous ne voyons donc pas l'objet quadridimensionnel *total* qu'est l'émeraude (c'est-à-dire, une somme donnée de parties temporelles), mais simplement un *segment* de cette dernière entité, c'est-à-dire une partie temporelle de cet objet qui existe à ce temps.

Si l'on rapporte maintenant ces doctrines à l'énigme goodmanienne, la différence entre ces deux options s'avère très nette. Un endurantiste dirait « vleu » et « vert » ont pour extension des entités tridimensionnelles, pleinement présentes à chaque moment auxquelles elles existent. Un perdurantiste comme Goodman défendrait quant à lui que « vert » et « vleu » ont pour extension des entités quadridimensionnelles, qui ne sont jamais que partiellement présentes à chaque moment auxquelles elles existent. Mais n'en va-t-il ici, comme le suggère Goodman, que d'une différence terminologique sans conséquence pour l'énigme ? Il nous semble que plusieurs raisons invitent à penser que ce n'est pas le cas :

(1) Considérons d'abord plus techniquement en quoi consisterait une formulation perdurantiste de l'énigme de Goodman. Un avocat de cette doctrine partirait évidemment du

constat que les prédicats « vert » et « vleu » désignent des groupes (ou classes) d'objets distincts. « Vleu » peut être compris comme référant à ces choses qui sont examinées avant le temps *t* et qui sont vertes ou à ces choses qui sont examinées après le temps *t* et qui sont bleues[501]. En vertu de la loi de Leibniz, qui énonce que deux objets sont identiques si et seulement s'ils partagent exactement toutes leurs propriétés, « vleu » et « vert » réfèrent donc à des classes distinctes d'entités. Une chose tombe sous le prédicat « vert », quelle que soit le temps où on l'observe, si elle verte ; tandis qu'une chose tombe sous le prédicat « vleu », si elle verte et observée avant *t*, ou bien si elle est bleue et observée après *t*. Les extensions de « vert » et de « vleu » ne sont donc pas équivalentes, dès lors qu'on les compare de manière atemporelle[502].

Pour non-équivalentes que soient les extensions de ces prédicats, il existe pourtant entre eux une symétrie, comme Goodman l'a montré. Les deux termes sont en effet coextensionnels *avant t.* Dès lors que l'on se situe avant cette date, les choses vertes et vleues ont la particularité d'être empiriquement indiscernables, au sens où toute instance de vert est aussi automatiquement une instance de vleu. Le perdurantiste dirait plus spécifiquement qu'*avant t*, toute partie temporelle d'une chose verte est aussi une partie temporelle d'une chose vleue. Les choses vleues et vertes examinées avant cette date possèdent donc, selon le perdurantiste, des parties temporelles numériquement identiques. Mais puisque l'on vient de voir que « vleu » et « vert » réfèrent (atemporellement) à des groupes d'objets distincts, le perdurantiste ne pourrait pourtant pas défendre que les objets vleus et verts sont *identiques* à tous temps ou sous tous rapports. S'il peut admettre que ces objets sont identiques avant *t*, leur identité n'en reste pas moins seulement partielle, puisqu'ils ne sont pas identiques après *t.*

Pour cette raison, l'avocat des parties temporelles se verrait contraint de dire que, pour tout temps antérieur à *t*, les choses vleues et vertes sont ce qu'on appelle des objets « coïncidents » (telle une statue et le bloc d'argile dont elle est constituée[503]). Il s'agirait, autrement dit, d'entités *distinctes* mais qui partagent exactement la même location spatiale à ces temps, au sens où elles sont composées exactement des mêmes parties matérielles

[501] Un lecteur attentif remarquera que nous utiliserons ici une formulation alternative que celle proposée originellement dans FFP, qui est parfois appelée « $grue_2$ ». Nous excluons ici l'idée que les choses vleues mais non examinées avant *t* sont bleues. Nous dirons alors simplement que « vleu » signifie « observé avant *t* et vert, ou observé après *t* et vleu ». Cette définition du « vleu » est très souvent utilisée dans la littérature (Barker & Achinstein 1960 ; Ullian 1961 ; Hesse 1969, Blackburn 196 ; Kripke 1982). Elle a parfois même été utilisée par Goodman lui-même (1960). Bien que certains aient pu attaquer cette redéfinition du paradoxe de Goodman (Israel 2004), beaucoup d'autres défendent qu'il s'agit là d'une formulation alternative parfaitement acceptable (Kowalenko 2011). Il nous semble donc inoffensif de vouloir l'adopter ici, aux fins de la simplicité de l'argumentation.

[502] Le raisonnement est ici le suivant. Selon la loi de Leibniz, si *x* est identique à *y*, alors toute propriété possédée par *x* est également possédée par *y*. Une chose vleue examinée après *t* possède une propriété que ne possède pas une chose verte examinée avant ou après *t* : elle est bleue. Aussi, un objet vleu est-il distinct d'un objet vert, après *t*. « Vleu » et « blert » désignent donc des choses distinctes.

[503] Le problème de la coïncidence est très discuté dans la métaphysique contemporaine. L'argument est généralement présenté à l'aide de l'exemple d'une statue et du bloc d'argile dont elle est constituée. Voir par exemple Wasserman ('Material Constitution', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013).

(Sider 2001, 141-142)[504]. Certes, il semble tout à fait incroyable de défendre que deux choses *différentes* peuvent se trouver exactement en un *même* endroit à un même temps (Wiggins, 1968, 90). Comme le note Gilmore, l'idée même d'objets coïncidents semble être un contre-exemple apparent au principe intuitif suivant :

> *Principe d'anti-coïncidence* [AC] : il est impossible, pour des objets matériels numériquement distincts, de coïncider, c'est-à-dire (1) de se trouver pleinement présents à une seule et même location et (2) d'être composés [...] des toutes les mêmes parties ou d'exactement la même matière à cette location donnée (in Zimmerman, 2007, 177-8)[505].

Le perdurantiste ne rejette pas, cependant, ce principe apparemment évident. Il prétendra en effet pouvoir être capable de fournir une explication simple de la coïncidence, qui permet en même temps de préserver l'intuition contenue dans [AC]. L'avocat des parties temporelles dira que, puisque les objets perdurants ne sont jamais pleinement présents à chaque moment où ils existent, leur coïncidence ne peut jamais être *totale*. Si coïncidence il y a entre deux entités, il ne s'agit que de celle leurs *parties temporelles*, et non des objets « entiers ». Il s'agira donc toujours d'une coïncidence *partielle* (ou temporaire). Sider propose d'expliciter cette idée de la manière suivante :

> La vision que propose [le perdurantisme] de la coïncidence est l'un de ses traits les plus attrayants. Au lieu de proposer une méthode pour interdire la coïncidence, l'avocat de cette doctrine donne une explication de la manière dont la coïncidence est possible, et même, irréprochable. Quand des objets matériels distincts coïncident, ils ne sont jamais pleinement présents à ce temps, mais se chevauchent plutôt, du fait de partager une partie ou un segment temporel. Les objets coïncidents ne sont dès lors pas plus problématiques ou mystérieux que des routes [distinctes] qui se chevauchent sur un segment donné » (2001, 152).

Considérons, pour illustrer, une émeraude vleue et une émeraude verte qui coïncident à un temps antérieur à *t*. La thèse perdurantiste consisterait à faire remarquer ici qu'il n'y a manifestement qu'*un seul* objet matériel qui occupe ce lieu à ce temps, savoir une partie temporelle qui est commune à l'émeraude verte et à l'émeraude vleue. C'est la raison pour laquelle le principe [AC] se trouvé respecté par l'avocat des parties temporelles : il n'y a pas ici deux mais un unique objet matériel, savoir une partie temporelle donnée d'émeraude. La coïncidence, autrement dit, se trouve expliquée par l'identité numérique des parties temporelles de ces objets distincts aux temps où ils coïncident.

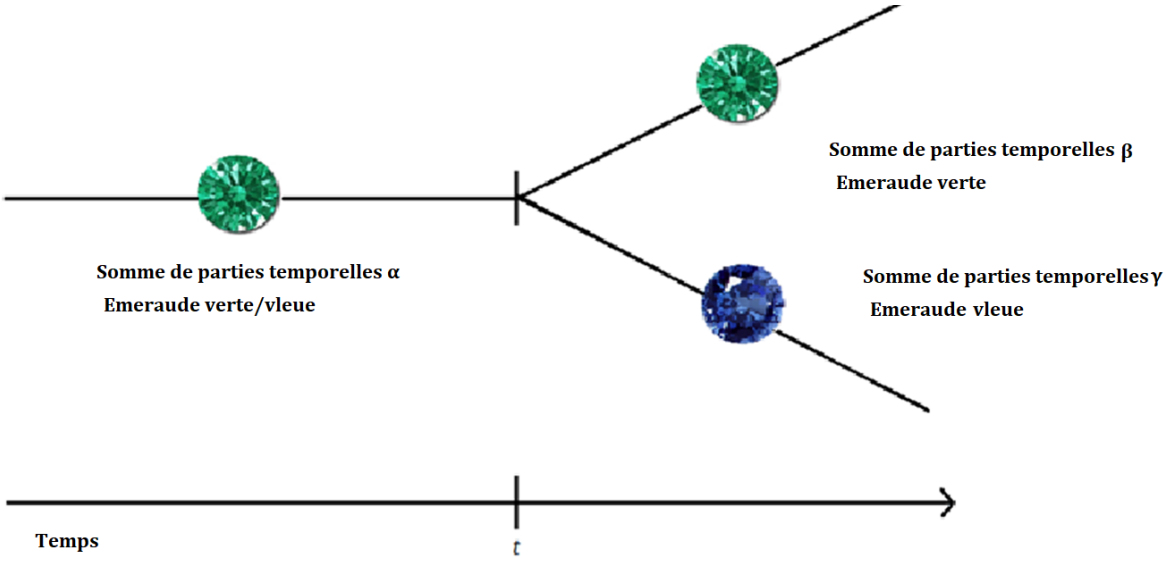
---

[504] Une formulation plus technique de ce que signifie la coïncidence est proposée par Moyer : « si un objet occupe une région R, qu'elle soit spatiale ou spatio-temporelle, elle occupe, et est situé à, chacun des points et sous-régions contenues dans R. Un objet *occupe exactement* une région R si et seulement s'il occupe tout point à l'intérieur de R et aucun point à l'extérieur de R. Aussi *x* et *y* co-occupent (ou sont co-situés à) un point ou une région si et seulement si *x* occupe exactement une Région R_x et *y* occupe exactement une région R_y et si R_x comme R_y incluent ce point ou cette région. En dernier lieu, deux objets coïncident au temps t si et seulement s'ils occupent exactement la même région spatiale à t. (2009, 482).

[505] Gilmore explicite ainsi ce qu'il entend par « pleinement présent » : « nécessairement, si un objet O est pleinement présent dans une région spatio-temporelle R, alors O a, à R, la même forme et taille que R, et O se trouve, à R, dans les mêmes relations spatio-temporelles aux autres choses que le fait R » (2007, 179).

Compris comme touts quadridimensionnels, les émeraudes vleues et vertes sont des vers spatio-temporels numériquement distincts, mais il est pourtant le cas qu'à certains moments, ces objets partagent leurs parties temporelles. Les émeraudes vleues et vertes ne sont donc pas *parfaitement* coïncidentes (co-situées en tous temps), mais *partiellement* coïncidentes (c'est-à-dire, co-situées à certains temps seulement). Il est donc vrai, en un sens, que le perdurantiste admet qu'il puisse y avoir deux objets en un même lieu à un même temps, puisque ce sont bien des vers spatio-temporels *distincts* qui partagent une partie temporelle à ce temps. Mais ces deux entités non-identiques sont pourtant, aux temps où elles coïncident, un seul et même *objet matériel* (une partie temporelle unique), qui est composé des mêmes parties physiques. Il est donc possible que deux objets perdurant distincts soient *partiellement présents* à un même endroit, au sens où certaines de leurs parties temporelles, mais pas toutes, sont identiques à certains moments. Le cas n'est donc pas différent de la situation, évidemment non problématique, où deux objets sont *partiellement présents* à un seul et même endroit, du fait que certains de leurs segments spatiaux se chevauchent (Sider 2001).

Si tout ceci importe, c'est que l'avocat des parties temporelles pourrait alors aisément reformuler l'énigme goodmanienne en termes d'objets perdurants. Il dirait que les objets qui tombent sous les extensions de « vert » et de « vleu » sont empiriquement indiscernables, puisque coincidents, *avant l'instant t*. Mais il admettrait pourtant que les deux prédicats sont non coextensionnels, puisqu'ils dénotent des vers spatio-temporels (ou sommes de parties temporelles) manifestement distincts, dès lors que l'on se situe après *t*. L'opposition du « vert » et du « vleu » serait donc reformulée comme suit : les choses vertes et vleues sont empiriquement indiscernables et partagent toutes leurs parties temporelles avant *t*; mais elles sont pourtant non identiques si l'on considère la somme méréologique totale de leurs parties temporelles. Les émeraudes vleues et vertes seraient donc simplement des objets *partiellement* coïncidents. On pourrait représenter graphiquement la chose de la manière suivante :



L'énigme de FFP, aussi, nous semble pouvoir être reformulée dans les termes d'une théorie des parties temporelles. La symétrie parfaite du « vert » et du « vleu » se trouve

respectée *avant t*, puisque les prédicats dénotent alors des objets coïncidents. Et, comme le veut Goodman, elle se trouve également rompue *après t*, puisque les prédicats dénotent des objets (quadridimensionnels) manifestement différents à ou après ce temps.

Si tout ceci est juste, l'énigme du perdurantiste devient alors la suivante : « qu'est-ce qui justifie le fait d'admettre, dans notre ontologie, tel groupe particulier de parties temporelles plutôt que tel autre ? ». Autrement dit, pourquoi accepter de référer à ces objets quadridimensionnels qui forment la classe correspondant à l'extension du prédicat « vert » ; plutôt qu'à ces objets quadridimensionnels qui correspondent à la classe correspondant l'extension du prédicat « vleu » ? Puisque rien, en termes logiques, empiriques, ou métaphysiques, ne semble pouvoir permettre de préférer un choix plutôt que l'autre, on retrouve ici exactement le même problème que celui originellement formulé par Goodman. Le perdurantiste montre, dans ses propres termes, que tout prédicat ordinaire *P* peut se voir opposer une contrepartie tératologique *P'*, et tel que *P'* a une extension identique à *P* avant mais pas après le temps *t*. Ce paradoxe est donc la réplique du problème originel de FFP, quoiqu'il soit ici formulé en termes purement métaphysiques, et non suivant le cadre des théories de la confirmation présentées plus haut. Il nous semble donc que le perdurantisme est un cadre tout à fait apte à formuler techniquement le paradoxe de Goodman.

(2) Que dirait maintenant un endurantiste ? Pourrait-il si facilement se ressaisir du paradoxe de Goodman ? Une reformulation endurantiste de l'énigme nous semble tout à fait possible. Comme le perdurantiste, l'avocat de l'endurantisme reconnaîtrait la non-équivalence globale des prédicats « vert » et « vleu », tout en admettant qu'il existe entre eux une symétrie parfaite *avant t.* En ses termes, il dirait qu'avant l'instant *t,* « vert » et « vleu » désignent les mêmes objets « pleinement présents » (et non des parties temporelles) mais qu'il n'en va plus de même après *t*. Il nous semble toutefois qu'au moins deux objections peuvent être produites pour montrer que l'endurantiste aurait beaucoup plus de difficulté à formuler le paradoxe du « vleu » de manière satisfaisante. A cela s'ajoutera également une raison générale de penser que le perdurantisme rend mieux compte du paradoxe du vleu. Si tel est le cas, et sans nier que l'énigme puisse être couchée en termes endurantistes, alors serait préférable de la comprendre dans le cadre du perdurantisme qu'avait défendu Goodman dans SQ et SA. C'est ce que nous proposons de vérifier maintenant.

(2a) La première difficulté concerne la question de la coïncidence. Nous venons de voir que le paradoxe du « vleu », selon le perdurantiste, fait intervenir des émeraudes co-situées, ou partageant la même location spatiale, avant *t.* Comme nous l'avons dit plus haut, un perdurantiste n'aurait pas de mal à expliquer le phénomène dont il est question ici. Considérons ce qu'écrit Hawley :

> Prenons une statue et le bloc d'argile dont elle est constituée. Supposons que nous avons formé le bloc à l'aide de petits morceaux d'argile le lundi, sculpté à partir de ce bloc une statue le mercredi, puis réduit la statue en morceaux le dimanche. Pour les perdurantistes, le bloc d'argile est un objet quadridimensionnel qui s'étend sur une semaine, et la statue un objet quadridimensionnel qui s'étend sur cinq jours. En effet, la statue est une partie temporelle du bloc d'argile, composée des mêmes parties temporelles instantanées que le bloc d'argile. Mais combien y a-t-il alors d'objets en forme de statue sur le piédestal ? La réponse est que le bloc comme la statue ont une partie temporelle qui se tient sur le piédestal le jeudi. Ces entités sont donc toutes deux partiellement sur le piédestal le jeudi. Mais ni le bloc ni la statue ne se trouvent

> pleinement présents à cet endroit le jeudi. Ceci explique donc notre intuition selon laquelle il n'y aurait ici qu'un objet (il n'y a qu'une seule et unique partie temporelle agréable à contempler) et notre intuition contraire selon laquelle la statue et le bloc sont des objets différents avec des propriétés différentes (les deux occupent des régions quadridimensionnelles différentes)[506].

Selon le perdurantiste, la co-location de deux objets peut donc s'expliquer en raison de l'identité numérique de certaines de leurs parties temporelles (identité qui obtient à certains temps mais pas à tous). La statue et le bloc, par exemple, sont deux entités distinctes, puisqu'elles n'ont pas exactement les mêmes propriétés et parties temporelles à tous les temps ; mais ce ne sont pas deux entités *entièrement* distinctes, puisqu'elles partagent certaines de leurs parties temporelles à certains moments. Aussi-peut-il y exister des objets présents ou co-situés à un même endroit à un même temps. Il en va donc d'une coïncidence *partielle*, et non pas *totale*, entre les objets. Comme le remarque McGrath :

> Ce qu'on appelle communément la coïncidence temporaire, suivant le perdurantisme, ne s'avère être qu'un chevauchement partiel, et plus spécifiquement un chevauchement temporel partiel, c'est-à-dire, le fait de partager certaines mais pas une intégralité de parties temporelles. Seul un chevauchement total devrait proprement être appelé « coïncidence », car c'est seulement dans ce cas que les choses partagent *toutes* leurs parties. Le chevauchement partiel est métaphysiquement non problématique [...] Pour le perdurantisme, [...] puisqu'il existe seulement des chevauchements partiels, le problème est évité (in Zimmerman, 2007, 157)

Toute la difficulté, cependant, est que ce type réponse n'est pas disponible pour l'endurantiste. Puisque celui-ci soutient que les objets sont « pleinement présents » à chaque moment où ils existent, il ne saurait dire que la co-location de la statue et de l'argile procède du fait qu'il n'existe qu'une seule et unique partie temporelle à ce lieu et à ce temps, qui serait commune aux deux entités. L'endurantiste, autrement dit, ne pourra défendre qu'il n'y aurait à ce temps qu'un seul et même objet matériel qui serait une partie commune des deux objets endurants en question. La statue et l'argile sont, pour lui, des objets tridimensionnels distincts et pleinement présents à chaque instant où ils existent. Puisque la région spatiale qu'ils occupent à certains temps est exactement la même, il devrait donc dire que *deux* objets pleinement présents distincts occupent exactement à la même région spatio-temporelle à ces temps. Mais ceci contrevient directement au principe d'anti-coïncidence [AC] formulé par Gilmore, selon lequel deux objets matériels distincts ne peuvent pas *parfaitement* ou *entièrement* coïncider. On peut alors imputer à l'endurantiste de devoir s'engager, à l'inverse du perdurantiste, envers la possibilité métaphysique (implausible) de la coïncidence totale[507]. Il semble, de ce fait, que le perdurantisme explique beaucoup mieux le phénomène de la coïncidence. Pour le dire avec Sider, « si nous adhérons au [perdurantisme], nous pouvons dissoudre ces paradoxes [de la coïncidence] et d'autres

[506] Hawley, Katherine, "Temporal Parts", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015.

[507] Nous ne prétendons pas toutefois que cet argument soit définitif ou parfaitement convaincant. Les endurantistes ont en effet généralement prétendu être capables de formuler un moyen de bloquer la possibilité d'une coïncidence parfaite ou totale. Voir notamment Wiggins (1980), Lowe (1989a), Thomson (1983),et Johnston (1992), Gilmore (2007), Chisholm (1976). Discuter le détail de ces arguments nous conduirait trop loin de notre présent objet d'étude.

énigmes ; si nous n'y adhérons pas, nous demeurons empêtrés dans la contradiction et le paradoxe » (2001, 10).

Rapporté au paradoxe du « vleu », la difficulté que rencontre la théorie de l'endurance est alors claire : tandis que le perdurantiste peut arguer de la coïncidence partielle des émeraudes vertes et vleues *avant t*, l'endurantiste devrait admettre leur coïncidence *totale*. Puisque cette thèse s'avère contraire au sens commun et métaphysiquement problématique, le paradoxe de Goodman se trouverait injustement affaibli. On peut en conclure que l'énigme du « vleu » se trouve mieux pris en charge suivant le cadre théorique que Goodman avait défendu par ailleurs : le perdurantisme.

(2b) Une deuxième objection possible contre la version endurantisée de l'énigme est la suivante. Comme souligné au chapitre précédent, le perdurantisme vise principalement à résoudre certains problèmes liés à la persistance et au changement dans le temps. Au premier chef se trouve la difficulté que David Lewis a appelée le problème des propriétés « intrinsèques temporaires » [*temporary intrinsic*]. Celui-ci réfère à la question de savoir comment une chose peut être dite avoir des propriétés *différentes* (être chaud et froid, par exemple) à des moments successifs de son existence, sans pour autant cesser d'être considérée comme une seule et *même* entité[508]. Suivant la loi de Leibniz, deux entités sont identiques si et seulement si elles partagent les mêmes propriétés. Si un objet s'avère avoir des propriétés différentes à des temps distincts, il semble donc devoir falloir dire qu'il ne s'agit pas d'une *seule* chose, identique à soi dans le temps, mais de deux choses distinctes.

Selon Lewis, « l'objection principale et décisive contre l'endurance [...] est le problème des propriétés intrinsèques temporaires » (1986, 203). Nous avons déjà vu auparavant que le perdurantiste peut très simplement résoudre ce problème en défendant que les propriétés intrinsèques temporaires doivent être prédiquées non pas d'un seul et même objet qui serait entièrement présent à chaque instant où il existe, mais plutôt de *parties temporelles différentes*. Ce sont donc selon lui des entités *distinctes* (l'émeraude-à-*t*, l'émeraude-à-t_1, etc.) qui instancient les propriétés d'être vert ou d'être vleu[509], et non pas l'objet quadridimensionnel entier. Les propriétés intrinsèques temporaires, pour le perdurantiste, sont ainsi toujours celles des parties temporelles. Il n'y a alors plus de problème quant à savoir comment une chose peut à la fois posséder des propriétés différentes à divers moments sans cesser d'être identique à soi dans le temps. S'il y a bien *une* entité quadridimensionnelle identique à soi qui est composée de parties temporelles (le ver spatio-temporel perdurant qu'est l'émeraude), ce sont seulement ses parties temporelles qui possèdent (*simpliciter*) diverses propriétés intrinsèques.

---

[508] « Les choses, d'une façon ou d'une autre, persistent dans le temps. Quand c'est le cas, elles ont certaines de leurs propriétés intrinsèques seulement de manière temporaire. Par exemple, concernant la forme : vous êtes parfois assis, et parfois courbé; parfois debout ou allongé, avant de vous tenir droit à nouveau. Comment une seule et même chose peut-elle avoir des propriétés intrinsèques contraires ? » (Lewis 2002, 1).

[509] Nous supposons ici sans justification que « vert » et « vleu » peuvent compter à titre de propriétés intrinsèques temporaires. D. Lewis semble lui-même d'ailleurs avoir pu admettre ce point (in Elgin, vol.2,, 1977, 189) En cas de désaccord, le lecteur pourra alternativement reformuler l'exemple en choisissant une propriété ordinaire et une propriété « vleuifiée » qui lui sembleront plus proprement intrinsèques.

L'endurantiste ne peut résoudre le problème aussi simplement. Selon lui, c'est l'objet *entier* qui possède une propriété intrinsèque à un temps donné et une autre propriété intrinsèque à un temps différent. Disons que *x* possède la propriété P à t_1, et la propriété P' à t_2. Si l'endurantiste veut défendre que l'objet endurant *x* est identique à soi dans le temps, il lui faut alors dire que *x* possède P à t_1 et P' à t_2. Mais on peut alors dériver une contradiction : si *x*-à-t_1 est identique à *x*-à-t_2 ; toute propriété possédée par *x*-à-t_1 doit être possédée par *x*-à-t_2, en vertu de la Loi de Leibniz. Or, puisque x-à-t_1 possède une propriété que ne possède pas x-à-t_2, et inversement, x-à-t_1 et x-à-t_2 sont distincts. Si ce raisonnement est juste, un endurantiste ne peut donc pas résoudre le problème formulé par Lewis[510].

A partir de cet argument, il nous semble possible de dire que le perdurantiste serait plus à même de formuler le paradoxe du « vleu ». Une émeraude vleue serait un composé quadridimensionnel (ou un « ver spatio-temporel ») possédant différentes parties temporelles. Ses parties situées avant le temps *t* instancieraient la propriété vert ; et ses parties temporelles situées après *t* instancieraient la propriété bleu. L'endurantiste ne pourrait pas dire une telle chose : selon lui, une émeraude vleue est un objet entièrement présent, tel qu'il instancie la propriété vert pour tout temps à tout temps antérieur à *t*, et qui instancie la propriété bleu pour tout temps postérieur à *t*. Si l'endurantiste veut défendre qu'une émeraude vleue peut endurer d'un temps antérieur à *t* à un temps ultérieur, il se voit contraint de dire que l'émeraude est et n'est pas identique à soi, puisqu'elle possède deux propriétés intrinsèques temporaires différentes. Il se trouve donc confronté à une contradiction qui n'existe pas pour l'avocat des parties temporelles. Là encore, l'endurantisme semble donc figurer une position beaucoup moins apte à formuler le paradoxe de Goodman.

(2c) Un dernier point, qui n'est pas une objection mais simplement une considération générale, permet de penser que le perdurantisme sied mieux à l'énigme que sa contrepartie endurantiste. On se rappelle que Goodman défend que son argument montre que rien, en termes métaphysiques, psychologiques, ou logiques, permettre de préférer « vert » à « vleu », et qu'il n'en va que d'une affaire d'implantation. Cette idée est évidemment contre-intuitive, puisqu'il semble que « vleu » est un prédicat artificiel, qui propose une organisation du réel contraire à tout sens commun. Mais, et nous devons cette idée à Roger Pouivet, la résistance que suscite l'argument de Goodman pourrait être expliquée par notre tendance naturelle à penser que les choses persistantes sont des entités tridimensionnelles,« pleinement présentes » à chaque instant où elles existent. La réticence intuitive à accepter un prédicat comme « vleu », autrement dit, pourrait provenir du fait que nous nous situons naturellement dans une perspective endurantiste, qui par principe ne peut rendre compte clairement de la possibilité d'objets coïncidents, comme on l'a vu.

[510] Encore une fois, cette affirmation doit bien sûr être tempérée : les endurantistes prétendent évidemment pouvoir être capables de répondre à ce problème. Lewis (1986) mentionnait déjà plusieurs solutions (non perdurantistes) possibles au problème des propriétés intrinsèques temporaires, dont il proposait toutefois de montrer la vacuité. Voir notamment Haslanger (1989) et Brower (2010) pour une tentative de répondre au problème de Lewis en termes endurantistes.

Si le sens commun est endurantiste, comme beaucoup le pensent[511], il est normal en effet que nous échouions à comprendre comment des entités pourraient être empiriquement indiscernables à certains temps, et pourtant ontologiquement distinctes, comme le sont les choses vertes et vleues. Un perdurantiste comme Goodman, dès lors, pourrait arguer que c'est précisément parce que le sens commun néglige de prendre en compte l'extension temporelle des objets, que « vleu » semble un prédicat si étrange. Une fois admis la théorie des parties temporelles, le « vleu » deviendrait une possibilité théorique (ou ontologique) parfaitement envisageable. Si cette remarque est juste, le perdurantisme pourrait fournir un moyen intéressant d'augmenter la crédibilité de l'argument goodmanien : dans un tel cadre, il n'y a plus, ou du moins pas autant, de raisons de tenir « vleu » pour un prédicat artificiel ou un problème purement rhétorique.

Concluons. Outre de s'avérer parfaitement capable de reformuler l'énigme goodmanienne en termes ontologiques, le perdurantisme figure l'environnement théorique le plus naturel pour exprimer ce paradoxe. Contrairement à l'endurantisme, il peut parfaitement expliquer en termes ontologiques (par la coïncidence partielle) ce que signifie la symétrie parfaite du vert et du vleu avant t. Il peut aussi expliquer sans contradiction ce que signifie la possession de propriétés intrinsèques temporaires différentes pour une seule et unique chose vleue. Il permet enfin de d'augmenter la crédibilité métaphysique de l'hypothèse du vleu.

(3) Avons-nous simplement reformulé la question de FFP, en montrant que le perdurantisme est un environnement naturel pour l'énigme de Goodman, et que l'endurantisme lui semble à l'inverse dommageable? Il y a plus à dire. Le point le plus important est que l'énigme du « vleu », dès lors qu'on la reformule en termes perdurantistes, devient à l'évidence une variante de certains problèmes métaphysiques familiers touchant à l'identité et au changement des objets dans le temps, qui ont été discutés par la tradition métaphysique depuis Aristote.

Pour illustrer ce point, convoquons ici le paradoxe bien connu du « bateau de Thésée » (suivant la formulation qu'en propose Lowe 2002). Imaginons que le navire de Thésée, lors de ses aventures, souffre de multiples dommages, et se trouve réparé au fur et à mesure. Un jour finalement arrive où l'ensemble des parties originelles du navire ont été remplacées par de nouvelles. Appelons cette entité le navire *rénové*, et disons qu'il se situe maintenant dans le port du Pirée. Maintenant, imaginons que toutes les parties endommagées du navire originel ont été stockées dans un entrepôt, et que quelqu'un décide de construire une réplique parfaite du navire de Thésée à partir d'elles. Une fois que cela est fait, il y a un navire *reconstruit* dans l'entrepôt. Mais quel est alors *le* navire de Thésée ? Comme on voit, il semble y avoir deux candidats plausibles à ce titre : le navire rénové et le navire reconstruit, l'un se trouvant dans le port du Pirée et l'autre, dans l'entrepôt.

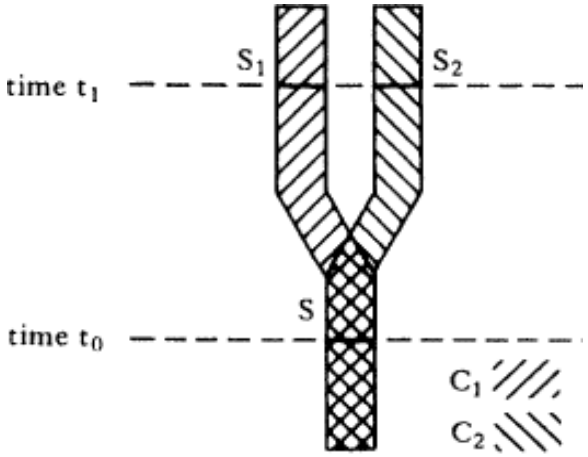
Ce qui est intéressant pour nous est moins ce paradoxe comme tel, ou même la réponse qu'il faudrait lui apporter[512], que la façon dont il est formulé en termes perdurantistes. Un

[511] « L'endurantisme est la thèse standard, la thèse qui découle de notre compréhension préphilosophique de la persistance. Le perdurantisme est quant à luis typiquement présenté comme par opposition à cette vue standard ou naturelle » (Loux 2006, 256) .

[512] Deux options semblent notamment ouvertes au perdurantiste pour résoudre le problème. Il pourrait d'abord souligner qu'il existe de nombreux « vers spatiotemporels » qui coïncident avec le navire de

avocat de cette théorie dirait que, bien que le navire dans le port et celui dans l'entrepôt sont *maintenant* deux entités persistantes distinctes ; elles ont, en tant qu'objets quadridimensionnels, la caractéristique d'avoir partagé certaines de leurs parties temporelles à des temps antérieurs. Ces deux entités sont donc ontologiquement distinctes, puisqu'elles consistent –d'un point de vue global– en des sommes méréologiques différentes de parties temporelles, mais pas *entièrement* distinctes, puisque leurs parties temporelles se sont chevauchées par le passé. Le navire rénové et le navire reconstruit, qui sont désormais distincts, ont donc été, à certains temps passés, des objets coïncidents.

Il nous semble que le parallèle avec une version « perdurantisée » de l'énigme goodmanienne, telle que nous l'avons présentée plus haut, est ici très clair. Tout comme des navires distincts, selon l'avocat du perdurantisme, peuvent coïncider à certains temps mais pas à d'autres, les choses vleues et vertes coïncident à certains temps mais pas à d'autres. Avant certain temps futur, *t*, les émeraudes vleues et vertes sont indiscernables, au sens où elles partagent toutes leurs parties temporelles, et c'est seulement après *t* qu'elles figurent des objets différents. Ceci semble exactement parallèle au paradoxe de Thésée. En ce sens, l'énigme de Goodman semble pouvoir se comprendre comme une variante du problème dit de « fission », que David Lewis proposait de représenter comme suit :

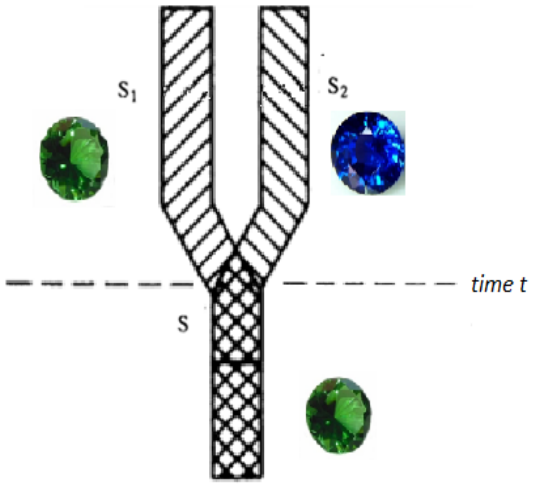


FISSION

(Lewis, 1983, 62)

Est ici représenté un cas où d'une seule entité, à un temps t_0, sont issues deux choses distinctes à t_1 (comme dans un cas de division cellulaire). On pourrait rapporter ce graphe au paradoxe du « vleu » de la façon suivante :

Thésée à différents moments et qui forment des entités quadridimensionnelles variées. Savoir laquelle est *le* bateau de Thésée dépend de notre concept de « navire » : si ce qui compte est la permanence de la forme, alors il s'agit du navire rénové ; mais si importe davantage sa constitution matérielle à partir des mêmes parties, alors il s'agira du navire reconstruit (Sider 2001, 9). Une autre option est discutée par Lowe (2006, 31) : la solution perdurantiste pourrait être de dire qu'il n'y a jamais eu une chose telle que *le* navire de Thésée. Lorsqu'un seul un navire parcourait la Méditerranée, il y avait déjà, à ce moment, deux entités,qui coïncidaient parfaitement et partageaient leurs parties spatiales et temporelles. Le perdurantiste pourrait donc affirmer qu'il existait depuis le début des distinctes mais parfaitement coïncidentes par le passé, qui en sont venues à se disjoindre progressivement. Les conséquences dommageables de cette solution sont explorées par Lowe dans la suite de son texte.



FISSION

A partir d'une commune origine à t_0, qui correspond à une unique partie temporelle S d'une émeraude verte et d'une émeraude vleue, deux entités distinctes existent à t_1 et aux temps ultérieurs : S_1, une émeraude bleue (puisque vleue après t) et S_2, une émeraude verte. L'énigme formulée en termes de parties temporelles semble donc une variante d'un cas de fission. Mieux, la version perdurantisée de l'énigme goodmanienne semble pouvoir être comprise comme une sorte d'*inversion épistémique* du paradoxe de Thésée. Dans ce dernier, on demande, à un temps t_1, comment deux entités présentement distinctes sont liées à une seule et commune origine à un temps antérieur t_0. Dans le cas du paradoxe de Goodman, l'énigme consiste plutôt à demander, à t_0, comment et pourquoi nous devrions choisir tel groupe de parties temporelles plutôt que tel autre, étant donné que ces groupes seront clairement différents à t_1, mais qu'ils sont présentement indiscernables à t_0. L'énigme de Goodman, de ce fait, a ceci de propre qu'elle nous force à nous situer à un temps antérieur à t_1, et demande, bien que nous sachions que nous préférerons « vert » à « vleu » à t_1, *ce qui justifie* ce choix plutôt qu'un autre. On retrouve ainsi, exprimé en termes d'objets perdurants, la même structure épistémique que dans l'argument originel de Goodman.

En dernier lieu, plusieurs objections pourraient être formulées à l'encontre de notre lecture perdurantiste de l'énigme goodmanienne. Il convient ici de les écarter.

(1') Tout d'abord, on pourrait nous reprocher d'avoir attribué sans justification au perdurantiste la croyance selon laquelle il existe vraiment des émeraudes vleues, c'est-à-dire, des entités quadridimensionnelles composées de parties temporelles d'émeraudes vertes et de parties temporelles d'émeraudes bleues. Si cette supposition semble acceptable dès lors que l'on se situe avant t (puisqu'une émeraude vleue est alors simplement une entité observationnellement identique à une émeraude verte), elle l'est beaucoup moins si l'on considère ce qui advient *à ou après t*. Pourquoi penser, en effet, qu'il existera, demain ou n'importe quand, des choses telles que des émeraudes bleues (puisque vleues après t) ? Cette idée semble à tout point de vue de vue irrationnelle (du moins si nous n'avons aucune raison de penser qu'il existe des émeraudes bleues[513]). Pourquoi, autrement dit, faudrait-t-il

[513] Ironie du sort, il existe en fait des émeraudes bleues (ou du moins bleutées) ! Mais cette considération empirique n'importe pas ici : l'objection consiste simplement à faire remarquer qu'il n'y a aucune raison d'attribuer au perdurantiste, ou à qui que ce soit, un engagement envers de tels objets composites.

prendre pour acquis qu'il existe des parties temporelles d'émeraudes bleues, qui seront les parties temporelles futures des émeraudes vertes que je vois maintenant ?

Il semble, toutefois, que Goodman avait déjà anticipé ce problème, qui ne concerne pas en fait essentiellement le perdurantisme. Une objection évidente à l'énigme consiste à dire que « vert » l'emporte sur « vleu », parce qu'il n'y a simplement aucune raison de croire qu'il existe des émeraudes bleues (vleues après *t*). Goodman, cependant, avait bien spécifié dans son paradoxe qu'il s'agissait de s'en tenir à une situation épistémique telle que le temps est *antérieur à t*. Il a été explicitement stipulé que ce dernier marqueur temporel désigne une date *future*, plus ou moins lointaine. Sans ce réquisit, le paradoxe s'effrondrerit : si *t* désignait l'instant présent, l'on pourrait tout simplement dire qu'il suffit d'observer la prochaine émeraude pour vérifier qu'elle sera verte et non pas bleue. Il est donc fautif de reprocher au perdurantiste (ou plus largement à Goodman) d'entretenir une croyance irrationnelle. Cette objection suppose de se situer à l'instant *t* ou après, ce qui viole directement le cadre épistémique qui est essentiel à l'énigme.

Pour le dire autrement, ce qui arrive à ou après *t* n'importe pas dans l'énigme. Pour Goodman, l'essentiel n'est pas de trouver un moyen de montrer, qu'au temps *t*, nous vérifierons que les émeraudes sont bel et bien vertes. Il s'agit plutôt de décider, *avant cette date*, c'est-à-dire, avant même toute observation ou confirmation empirique, comment et pourquoi un prédicat ordinaire (« vert ») doit être préféré à sa contrepartie tératologique (« vleu »). C'est pour cette raison, du reste, que Goodman refusait qu'on puisse lui attribuer l'idée absurde selon laquelle les émeraudes changent de couleur à l'instant *t*. Si l'on admet ce réquisit de « situation avant *t* », il est clair que le perdurantiste est en droit de tenir qu'il existe bel et bien des choses vleues. Si rien ne permet d'exclure ce fait, c'est qu'avant *t* il existe des émeraudes vertes et donc aussi, de ce fait, des émeraudes vleues.

Une autre manière possible de répondre à l'objection formulée plus haut consiste à rappeler que Goodman souscrit à beaucoup de ce qu'avait défendu Hume au sujet de l'induction. Même à admettre que nous n'avons aucune raison de croire qu'il existe (maintenant ou à un temps futur) des émeraudes bleues, Goodman reconnaît, avec le scepticisme humien, que l'on ne peut jamais exiger à l'induction de délivrer des certitudes ou de produire des conclusions *nécessaires*. Aussi, à moins de confondre le problème de l'induction avec celui d'une justification de la voyance, on ne saurait demander à quiconque d'*exclure a priori*, comme une évidence, qu'il n'existera pas des choses vleues après *t*. Goodman ne dit rien d'autre dans le passage suivant :

> Si notre critique demande pourquoi les projections de prédicats qui sont devenus bien implantés sont celles qui se révéleront *vraies*, nous devons répondre que nous ne savons absolument pas qu'elles se révéleront vraies. Quand arrivera l'instant de vérité, nous découvrirons peut être que l'hypothèse selon laquelle toutes les émeraudes sont vertes est fausse, et que celle qui veut que toutes soient vleues est vraie (FFP 107).

On voit bien ici que Goodman ne s'intéresse pas à ce qui adviendra à tel ou tel temps futur. Son paradoxe ne cherche pas à *prouver* qu'il n'y aura pas des choses vleues à tel ou tel temps futur, mais bien plutôt à expliquer pourquoi « vert » est *maintenant* préférable à « vleu ». Pour le reformuler en termes perdurantistes, il s'agit de déterminer ce qui permet *maintenant* de préférer certains objets quadridimensionnels (les émeraudes vertes) à d'autres (les émeraudes vleues), sachant que toutes les raisons que nous avons d'admettre

les premiers seront aussi des raisons d'admettre les seconds. Comme on voit, il en va donc dans l'énigme, qu'on la prenne dans sa version originelle ou dans sa variante perdurantisée, d'un problème qui ne concerne pas du tout ce qui adviendra à tel ou tel temps futur. L'objection présentée ci-dessus, pour cette raison, se trouve invalidée.

(2') Une autre objection pourrait être formulée comme suit. Imaginons que l'on nous demande de déterminer *où* sont les émeraudes vleues. Avant *t*, la chose ne pose certes pas de problème. Comme nous l'avons vu, la réponse est simplement que les émeraudes vleues se situent précisément au même endroit, c'est-à-dire, partagent exactement la même position spatio-temporelle, que les émeraudes vertes, puisqu'elles coïncident avec elles. Pointer du doigt une émeraude verte avant *t*, c'est automatiquement désigner aussi une émeraude vleue. Mais qu'en est-il, maintenant, à ou *après t* ? Les émeraudes vertes ne peuvent plus être coïncidentes avec les émeraudes vleues à ce moment, puisqu'elles possèdent alors des propriétés empiriques clairement différentes (au premier chef, quant à la couleur). Elles ne sont donc pas au même endroit. Mais *où* sont-elles, alors ? Nous n'observerons vraisemblablement que des émeraudes vertes après *t*. Sauf à imaginer un cas où toutes les émeraudes examinées après cette date s'avéreraient être bleues, il semble falloir reconnaître que les émeraudes vleues en viendrait mystérieusement à perdre toute location spatio-temporelle. Elles en viendraient, pour ainsi dire, à disparaître. Mais pourquoi faudrait-il admettre de tels objets intermittents, c'est-à-dire, spatiotemporellement localisables avant mais pas après *t* ?

La réponse à cette objection, encore une fois, doit suivre le même principe. La faute provient du fait que le réquisit de « situation avant *t* » proposé par Goodman se trouve, ici encore, violé. Nous avons vu qu'il ne sert à rien d'imaginer ou de spéculer sur ce que nous constaterons ou non à *t*, ou après *t*. Ce n'est tout simplement pas le problème de Goodman, ni pour cette raison, celui du perdurantisme. Le fait est que, *avant t* (et donc maintenant), nous avons toutes les raisons de penser qu'il peut bel et bien exister des choses vleues, puisqu'il existe des choses vertes. Le perdurantiste ne fait que prendre en compte ce point, avant de l'exprimer dans les termes techniques de sa propre théorie. Une formulation de l'énigme en termes de parties temporelles, et la réponse à apporter à celle-ci ne doit donc pas avoir à s'engager sur le statut de ce que seraient des choses vleues après *t*. Dans le contexte qui est celui de l'énigme, il s'agit tout simplement des choses vertes que nous voyons quotidiennement devant nous. Rien ne permet d'exclure qu'il existe des choses vleues, dès lors que nous nous en tenons à un temps antérieur à *t.*

(3') Une dernière objection, que nous devons à Dan Korman, est la suivante. Même à admettre qu'il existe des vers spatio-temporels composés de parties temporelles d'émeraudes vertes et de parties temporelles d'émeraudes vleues, il ne serait pas clair que ces entités seraient, *stricto sensu*, des émeraudes. Pour le montrer, il suffit de rappeler que ce n'est pas parce que Nelson et Willard sont des personnes, et que les personnes sont des supposément composés de parties temporelles, qu'un objet quadridimensionnel consistant en la somme de la première moitié des parties temporelles de Nelson et de la seconde moitié des parties temporelles de Willard serait lui aussi une personne. Il s'agirait d'une entité composite, peut-être réellement existante, mais qui ne correspondrait en rien à notre concept ordinaire de « personne ». Par analogie, n'y aurait-il pas ici une raison de préférer

les émeraudes vertes aux émeraudes vleues, étant donné que l'énigme porte sur des émeraudes ?

La réponse à cette question nous semble pouvoir être la suivante. Il faut d'abord concéder que nous n'avons *prima facie* aucune raison de nous engager envers des objets composites comme les émeraudes vleues, si cela doit se faire aux dépens de choses plus ordinaires. Mais rappelons que Goodman s'était fait, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, un tenant de l'universalisme méréologique, pour lequel *toute* et n'importe quelle collection d'objets constitue un objet composite réel. Cette doctrine, comme nous l'avions également montré, est généralement (sinon systématiquement) défendue par les perdurantistes (Varzi 2003). Etant donné cette prémisse universaliste, l'objection susmentionnée perd alors de sa force. Nous n'avons en effet, au quotidien, aucune raison de parler d'émeraudes vleues. Il est vrai aussi que ces entités ne seraient peut-être pas mêmes des émeraudes. Mais tout cela ne suffit pas à montrer qu'il *n'existe* pas de telles choses. Tout ce que cela indique, c'est que nous n'avons pas jugé pertinent d'inventer un nom pour les choses vleues. Comme le remarque bien David Lewis :

> Nous nous en tenons ordinairement à ces sommes méréologiques de choses qui contrastent avec leur environnement immédiat [...] qui sont adjacentes, se meuvent ensemble, et agissent de concert. Nous sommes bien plus réticents à affirmer l'existence de sommes méréologiques de choses qui sont disparates, éparpillées dans l'espace et qui agissent de manière disjointe. Nous ne possédons par exemple aucun nom pour la somme méréologique consistant en la moitié droite de ma chaussure gauche *plus* la lune *plus* la somme de toutes les boucles d'oreilles de Sa Majesté la Reine d'Angleterre [...] Il est fort à propos d'ignorer une telle chose dans la pensée et le langage ordinaires. Mais l'ignorer ne suffit pas à la faire disparaître (1986, 213)

Une version perdurantisée de l'énigme goodmanienne met en relief qu'il existe, pour tout temps antérieur à *t* auquel nous observons une émeraude, deux objets coïncidents devant nous. L'un est un composé de parties temporelles qui instancient toutes la propriété d'être vert, l'autre est un composé de parties temporelles dont certaines instancient la propriété vert et d'autres la propriété bleu. Aussi pourrait-on répondre à l'objection de la manière suivante. Si l'on admet, comme le faisait Goodman, la thèse universaliste, il n'existe aucune raison évidente permettant de dire que le premier, mais pas le second de ces objets, existe réellement. Le fait que les émeraudes vleues ne soient peut-être pas des émeraudes du tout ne change rien au problème, puisque toute instance d'une chose verte, *avant t*, est aussi une instance d'une chose vleue (quoi qu'elle soit). Aussi, et puisque rien ne permet *a priori* d'indiquer pourquoi nous devrions choisir d'admettre les émeraudes vertes dans notre ontologie plutôt que les émeraudes vleues (quoi que soient ces objets), l'énigme demeure intacte[514].

Concluons. Nous avons défendu qu'il est possible de conduire une lecture perdurantiste de l'énigme de FFP. Cette compréhension de l'énigme de Goodman, que nous croyons éclairante, montre que le paradoxe du « vleu » fait écho aux questionnements traditionnels sur l'identité et l'individuation des objets matériels, qui ont été discutés en métaphysique depuis au moins Aristote.

[514] Une réfutation de l'universalisme permettrait évidemment de maintenir l'objection, mais discuter ce point nous conduirait trop loin de notre présent sujet.

Si Goodman avait raison de dire que son paradoxe pouvait parfaitement être formulé en termes d'objets perdurants, nous avons fourni quelques raisons de croire qu'il était légèrement moins bien inspiré en affirmant que la difficulté serait la même dans un contexte endurantiste. Ce n'est donc, selon nous, peut-être pas un hasard si la thèse perdurantiste que Goodman défendait dans ses premiers travaux se trouve parfaitement ajustée à l'énigme FFP. La raison en est possiblement que Goodman avait cette doctrine à l'esprit lorsqu'il a formulé son énigme. Il n'est cependant pas même besoin, au fond, de conjecturer sur ce Goodman avait pu penser ou vouloir dire. Si notre lecture perdurantiste de l'énigme est juste, nous pouvons alors y voir une énigme concernant non pas tant l'induction ou les théories de la confirmation que l'ontologie, c'est-à-dire, l'inventaire des choses et types de choses qui existent.

En ce cas, la question la plus fondamentale de l'énigme consisterait à demander la chose suivante : *quels types d'objets quadridimensionnels, c'est-à-dire, quels groupes de parties temporelles, devons-nous accepter dans notre inventaire de la réalité ?* Qu'est-ce qui permet de sélectionner la somme méréologique de parties temporelles qui correspondent à l'extension de « vert », plutôt que celle qui correspondent à l'extension de « vleu » ? Le perdurantisme seul ne suffit pas à répondre à cette question. Mais il est position défendue dans les travaux précédents de Goodman qui, elle, le permet.

3.3.6- Le vleu, l'universalisme, et la surpopulation du réel.

Nous souhaitons maintenant proposer de lire le paradoxe de Goodman à l'aune de la thèse universaliste défendue dans SQ et SA, suivant les réquisits techniques de son calcul des individus. L'universalisme méréologique, on l'a dit, défend que, pour toute collection d'objets, quelle qu'elle soit, il existe un objet composite réel qui est la somme méréologique de ces différentes entités. Ce qui revient à dire, comme le souligne Quine, que « le contenu de n'importe quelle portion d'espace-temps, aussi éparpillée dans l'espace ou le temps soit-elle, compte comme un objet physique en propre » (Quine 1981, 12-13). Il existerait donc bien, par exemple, un objet composite réel consistant en la somme du nez d'Elisabeth II, de mon chat, et de la face Nord de Vénus, si incroyable cela puisse-t-il sembler. Mais quel rapport, maintenant, cette thèse pourrait-elle avoir avec l'énigme du « vleu » ?

La réponse est que l'extension de « vleu » peut, en termes méréologiques, être comprise comme la somme méréologique de toutes les entités vertes et observées avant *t* et de toutes les entités bleues observées après *t*. De même, la classe des « émerubis » dont parle Goodman serait-elle simplement constituée de la somme des émeraudes observées avant *t* et des rubis observés après *t*. Une reformulation méréologique des prédicats goodmaniens est donc possible. Mais l'universaliste veut en fait dire plus : il *existe* réellement, selon lui, de telles entités, au même sens que nous pensons qu'il existe des émeraudes ou des rubis. La question se pose ici à nouveau : en quoi cette thèse, que Goodman avait pu défendre par ailleurs, serait-elle liée à la nouvelle énigme de FFP ?

En premier lieu, il nous semble que le paradoxe du « vleu » peut se lire comme un *argument* en faveur de l'universalisme méréologique. Pour mesurer ce fait, nous pouvons convoquer ici l'un des meilleurs arguments avancés en faveur cette doctrine, et qui a été formulé par Michael Rea (1998, 352). Il procède de la manière suivante :

(1) Pour tout genre K, arranger les objets « en forme de K » [*K-wise*] est à la fois nécessaire et suffisant pour amener un objet du genre K à l'existence (prémisse)

(2) Toute manière d'arranger les objets *peut* constituer un genre (prémisse)

(3) Si toute manière d'arranger les objets *peut* constituer un genre, alors toute manière d'arranger les objets *constitue* un genre (prémisse)

(4) Toute manière d'arranger les objets *constitue* un genre (2, 3)

(5) Les membres de toute classe d'objets disjoints sont arrangés d'une manière ou d'une autre (prémisse)

(6) Les membres de toute classe d'objets disjoints composent quelque chose (1, 4, 5)

Nous ne souhaitons pas discuter ici le détail de cet argument, ni la manière dont ses prémisses sont défendues par Rea. Ce qui nous semble intéressant est que l'énigme du « vleu » peut parfaitement être comprise comme apportant un appui aux prémisses (2) et (3) de cet argument.

Ce que montre Goodman dans son paradoxe, c'est bien que rien ne permet de décider, que ce soit en termes logiques, empiriques ou métaphysiques, que le prédicat « vert » est métaphysiquement plus fondamental, « naturel », ou mieux formé, que le prédicat « vleu ». La symétrie entre « vert » et « vleu » *avant t* est parfaite. Les deux termes peuvent parfaitement être utilisés dans une généralisation inductive ou une prédiction réussie. Ils sont tous deux syntaxiquement bien formés, non vagues, possèdent des instances positives, et peuvent être appliqués sans aucun problème particulier. La conclusion inévitable est alors la suivante : si l'on admet que « vert » désigne un genre, alors il faut en dire autant de « vleu »[515]. Et puisqu'il peut exister une contrepartie aberrante de type « vleu » pour tout prédicat ordinaire, il s'ensuit que nous pouvons construire un nombre illimité de termes génériques déviants, c'est-à-dire de termes qui réfèrent à des classes étranges et disparates d'entités[516]. On pourrait par exemple, parler d'« émerubis » (« ... est une émeraude et observée avant *t* ou un rubis ») ou encore de « carange » (« ... est un canard et observé avant *t* ou une orange »), et ainsi de suite.

Ce que souligne Goodman dans son énigme est que rien ne permet *a priori* de disqualifier de tels termes génériques anormaux, ou mieux, qu'il n'existe *prima facie* aucune différence significative entre un terme générique ordinaire ou un terme générique aberrant. Dès lors,

[515] Encore une fois, l'objection consistant ici à faire remarquer que les couleurs ne désignent pas des genres authentiques serait malvenue. Il suffit de faire varier le paradoxe de Goodman en recourant à d'autres termes incontestablement génériques pour s'en convaincre.

[516] En réalité, Goodman ne fait ici qu'appliquer une leçon tirée de la théorie des ensembles, qui tient pour que pour toute collection d'objets, il existe trivialement une classe qui est précisément prend ces objets comme membres. C'est bien ce qu'avait remarqué J. Ullian, dans son commentaire de la nouvelle énigme : « Une extension est tout aussi bonne qu'une autre pour une classe en tant que classe, sans qu'il importe de savoir combien, ou dans quelle mesure, sa description peut recouper les frontières de nos classifications ordinaires. A moins que nous ne privilégions certaines classes spéciales -et la logique seule ne permet en rien de faire ceci- il n'y a pas d'espoir de pouvoir distinguer ces extensions qui peuvent être prises comme appartenant à des prédicats *bona fide* » (in Elgin, vol.2, 1997, 76-77).

nous pouvons conclure que Goodman démontre bien que toute manière d'arranger les objets *pourrait* constituer un genre, suivant la prémisse (2) de Rea. Il semble de ce fait qu'il défende, à partir de l'exemple du vert et du vleu, ce que Korman a pu appeler « l'argument de l'arbitraire » [*argument from arbitrariness*], qui est souvent avancé en faveur des thèses universalistes. Cet argument vise à montrer qu'il n'existe aucune différence ontologique réelle entre nos genres « familiers » et les genres « étranges » (comme le vleu). Il n'existerait alors aucune raison (non-arbitraire) de préférer l'un (« vert ») à l'autre (« vleu »)[517]. Toute organisation de l'étendue spatio-temporelle, autrement dit, *pourrait* figurer dans notre inventaire catégoriel de la réalité. Evidemment il s'agit ici d'une simple possibilité logique : nous ne parlons pas, dans la vie ordinaire, de caranges ou d'émerubis, grand bien nous en fasse. Mais l'irritante difficulté du paradoxe de Goodman est qu'il montre que rien, en droit, ne nous interdirait de le faire.

Goodman ne s'en tient pas toutefois à une *possibilité*, comme le suggère encore la prémisse (2) de l'argument de Rea. Il avance plus encore, et en accord avec la prémisse (3), que toute manière d'arranger les objets *constitue* actuellement un genre. L'énigme de FFP, comme on l'a vu, contrevient à l'idée même que nos prédicats réfèrent à des espèces naturelles, qui auraient la capacité de « découper l'être au jointures ». Si « vert » l'emporte sur « vleu », selon Goodman, c'est (en grande partie) simplement parce que nous avons décidé par le passé d'élire (ou de projeter) cette organisation particulière du monde plutôt que telle autre, et donc que « vert », mais pas « vleu », est devenu un prédicat implanté. Rien, autrement dit, n'est intrinsèquement pervers dans « vleu », pas plus que rien n'est intrinsèquement correct dans « vert ». Si, comme l'écrira Goodman un peu plus tard, « on peut reprendre un peu maladroitement les raisonnements inductifs ordinaires en termes de 'vleu' et 'blert' en gros comme on peut traduire un système héliocentrique en un système géocentrique » (MFM 176), c'est bien que nous sommes parfaitement capables de comprendre la référence ou la possible application de ces termes. Nous pouvons, de fait, en déterminer clairement l'extension : une chose vleue est simplement une chose verte avant *t* ou une chose bleue après *t*. Puisque nous pensons par ailleurs qu'il existe bien des choses vertes (avant *t*) et des choses bleues (après *t*), les objets auxquels réfère « vleu » n'ont rien d'incroyable ou même de très spécial.

Rappelons-nous la remarque de Lewis selon laquelle la méréologie est, en un sens, métaphysiquement « innocente » (1991, 1981). Quoique Goodman, comme on l'a vu précédemment, semble quant à lui prendre plutôt au sérieux les implications ontologiques de son calcul des individus[518], cette idée contient quelque chose de juste : une fusion

[517] L'argument est présenté comme suit par D. Korman (2009, in Zimmerman, 2010, 124) :

(1) Il n'y a pas de différence ontologiquement significative entre les K et les K!
(2) Il n'y a pas de différence ontologiquement significative entre les K et les K, alors il est discutablement arbitraire d'admettre les choses du genre K mais pas celles du genre K!
(3) Il est donc discutablement arbitraire est d'admettre le les choses du genre K mais pas celles du genre K! (1, 2).

[518] Markosian lui aussi jette un doute sur cette affirmation de Lewis : « dans la mesure où la Composition Non-Restreinte implique de nous engager envers l'existence d'un plus grand nombre d'objets que nous ne le sommes ordinairement, elle n'est pas ontologiquement innocente. Cette thèse peut être

méréologique, si farfelue soit-elle, n'est en effet rien de *plus* ou *rien d'autre* que la somme de ses parties. Elle désigne exactement les mêmes portions de la réalité matérielle que ces dernières et ne figure donc pas en une entité mystérieuse outre mesure. Aussi « vleu » ou « carange » ne sont-ils pas des prédicats fautifs au sens où ils référeraient à des entités métaphysiquement obscures, que ce soit avant ou après *t*. Ce ne sont certes pas des termes que nous admettons et utilisons d'ordinaire, ou ce que Goodman appellerait des « espèces pertinentes », mais ce n'en sont pourtant pas moins des genres parfaitement définissables, non vagues, et qui dénotent des entités réellement existantes. Leur référence est parfaitement claire, puisqu'ils ne font que dénoter, par le biais d'une disjonction, des choses que nous reconnaissons déjà par ailleurs.

Il semble alors falloir admettre que ce n'est pas parce nous n'utilisons pas certains prédicats qu'ils réfèrent à des objets inexistants. Il n'y a rien de métaphysiquement outrancier dans les *denotata* de termes comme « vleu » ou « carange » ; et rien ne permet non plus de penser qu'il en irait ici d'une sorte différente d'objets que ceux auxquels réfèrent nos termes génériques ordinaires. Pour le dire avec Varzi, « que personne ne découpe la carcasse de l'être de drôles de manières ne signifie pas que les lois de la nature l'empêchent foncièrement » (in Campbell, 2011, 143). Mais alors, le fait que personne ne parle jamais de « caranges » ou d' « émerubis » ne signifie pas qu'il n'y a pas de caranges ou d'émerubis, mais simplement que nous n'avons aucun intérêt à diviser ainsi l'étendue (quadridimensionnelle, pour le perdurantiste) qui fait le monde. En ce cas, la leçon à tirer de l'énigme goodmanienne n'est pas que « vleu », « carange », ou « émerubis », sont des termes génériques qui dénotent des entités inexistantes. Si nous n'admettons pas ces prédicats, c'est plutôt qu'ils n'ont jamais été utilisés par le passé dans nos projections réelles, qu'ils ont des contreparties qui font tout aussi bien le travail, et qu'ils proposent une organisation du monde à laquelle nous ne portons aucun intérêt. Il s'agit alors principalement d'une décision conventionnelle ou pragmatique (l'appel à l'implantation) que d'admettre les objets du genre K (« vert », « bleu », « canard », « orange ») plutôt que ceux du genre K' (« vleu », « carange »). Goodman ne dit rien d'autre, lorsqu'il écrit que « l'induction requiert de *choisir* comme genres pertinents certaines classes, à l'exclusion d'autres » (MFM 26, nous soulignons).

Aussi semble-t-il que la solution que Goodman apporte à son énigme (la théorie de l'implantation) consiste bien à défendre que, parmi *toutes* les catégorisations alternatives du monde, qui sont tout aussi valables les unes que les autres, seules celles qui sont devenues implantés (et qui ont pour l'instant fonctionné) doivent être retenues. Il est alors aisé de mesurer qu'il s'agit précisément de la même idée que celle que propose Rea en faveur de la prémisse (3) de son argument :

> Tout type d'organisation *peut* constituer un genre. Mais alors, il semble que tout type d'organisation *constitue* un genre. Supposons que ce ne soit pas le cas. Supposons, par exemple, que deux individus qui se serrent la main ne composent rien d'autre –il n'y aurait pas de genre d'objet tel que ses membres sont seulement et tous ces objets dont les parties sont arrangées « en forme d'hommes qui se serrent la main » [*men-shaking-hands-*

philosophiquement respectable, et peut-être même vraie. Mais elle n'est certainement pas ontologiquement innocente » (in Hawthorne et al., 2008, 344).

wise].

[...] Appelons un tel objet un « serrelamain » [*handaman*]. Existe-t-il des serrelamains ? Puisqu'il y a, de fait, des hommes qui se serrent la main, et puisque les serrelamains existent si et seulement s'il y a des hommes qui, de fait, se serrent la main, j'ai envie de dire qu'il y a bien des serrelamains. Mais y en-a-t-il toujours eu ? Etant donné ce qu'est un serrelamain, il semble qu'il y en a eu aussi longtemps qu'il y a eu des hommes se serrant la main. Nous n'avons pas fait surgir les serrelamains dans l'existence, nous avons seulement inventé un concept générique [*kind concept*] qui nous permet de porter le regard sur des objets qui existaient déjà mais auxquels nous n'avions jamais précédemment porté attention. Les concepts génériques nous permettent de reconnaître les objets, ils ne les créent pas (Rea, 1998, 355)

Le parallèle avec le propos de Goodman nous semble ici frappant. Il n'existe *prima facie* aucune différente entre l'exemple du « vleu » et celui des « serrelamains ». On pourrait certes dire que le premier terme réfère à une *propriété* (qualité, attribut), et le second à un *objet* (substance, ou un porteur de propriétés). Mais puisque Goodman propose parfois également de formuler son énigme en termes d'*objets* (émerubis, émeroses, etc.), la différence est inessentielle. Si tout ceci est juste, le même argument qui permet de reconnaître l'existence des serrelamains permet de reconnaître celui des choses vleues. De même, les raisons qui font que l'existence des serrelamains n'est pas finalement si contre-intuitive qu'il y paraît valent pour ce qui est des émeraudes vleues. La thèse de Goodman, aussi, peut bien finalement se comprendre comme l'idée que tout arrangement d'objets, quel qu'il soit, constitue réellement un genre (*kind*). C'est alors un argument en faveur de la prémisse (3) de Rea qui est proposé.

L'énigme de Goodman peut ainsi se lire comme apportant un soutien à l'argument de Rea en faveur de l'universalisme méréologique, position que Goodman avait lui aussi défendue dans SQ et SA. Si les commentateurs ont généralement échoué à percevoir cette implication fondamentale du propos de Goodman, plusieurs ont pu au moins le suggérer. Lorsque Korman propose une liste des nombreux exemples de « genres étranges » [*strange kinds*] qui peuplent la littérature métaphysique contemporaine, un grand nombre d'entre eux ressemblent à « vleu »[519]. Il n'est sans doute pas non plus incident qu'Eli Hirsch (1999) pose la question de savoir s'il existe des choses telles que les « incars » (un incar étant une voiture seulement lorsque celle-ci quand celle-ci se situe dans un garage) dans son ouvrage qui s'interroge en détail sur le paradoxe du « vleu », et plus généralement sur les fondements de notre division métaphysique de la réalité. De même les objets « éparpillés [*scattered*] de Van Cleve (1986), c'est-à-dire, ces objets dont les parties ne sont pas spatialement continues ou connectées, ressemblent-ils étrangement au « vleu », dont on a vu que l'extension peut être comprise comme une somme méréologique de parties temporelles qui sont vertes si antérieures à *t* ou bleues si postérieures à *t*.

D'autres ont encore mieux perçu cette teneur universaliste de l'énigme goodmanienne. Dans un passage déjà mentionné plus haut, Sider souligne qu'il comprend « l'hypothèse

[519] Korman écrit ailleurs que « ... les concepts qui désignent des propriétés bizarres ont souvent des instances : certaines choses sont vleues, car tout ce qu'il faut pour qu'une chose soit vleue est qu'il y ait une chose qui soit à la fois verte et observée avant *t* » (2007, 8).

métaphysique radicale et époustouflante » de Goodman comme celle consistant à défendre que « tout arrangement d'objets est tout aussi bon, objectivement parlant, que n'importe quel autre, et qu'aucune collection d'objets ne 'va ensemble' simplement en raison de la nature des choses » (Sider, in Chalmers, Manley & Wasserman, 2009, 398). C'est ici indubitablement une description de la thèse universaliste dont il est question, doctrine qui se voit donc rapportée aux analyses de FFP. Plus explicitement encore, Parsons remarque que « Goodman semble prendre les engagements ontologiques de la méréologie plutôt sérieusement[...] L'axiome de Composition Non-Restreinte entraîne, comme on l'a dit, qu'il existe des choses telles que la somme de toutes les choses vleues, la somme des boucles d'oreille de la reine et du plus vieux lapin d'Australie, etc. » (2001, 38-40). L'adhésion de Goodman à l'universalisme méréologique, comme il est souligné ici, impliquerait de devoir reconnaître une existence réelle au « vleu ». La personne qui semble le mieux avoir remarqué cette connexion entre l'énigme de FFP et l'universalisme, enfin, nous semble être Nanay, qui écrit :

> J'appelle « égalitariste » cette théorie qui rejette ce que David Lewis a fameusement appelé une « minorité d'élite de propriétés spéciales » [Lewis 1983, 346] et qui défend que tous les types-de-propriétés [*property-types*] sont métaphysiquement égaux [...]
>
> [La] différence [entre 'vert' et 'vleu'], selon l'égalitariste, tout comme pour Goodman lui-même [...], n'est pas une différence ontologique concernant la degré de naturalité de ces deux propriétés. Ainsi, pour l'égalitariste, il n'y a pas de différence entre le type-de-propriété vert et le type-de-propriété vleu, du moins dès lors que leur métaphysique est concernée. Aucun des deux types-de-propriété n'est naturel [...] Mais il existe une différence pragmatique énorme entre eux : le-type-de-propriété vert est une manière utile de grouper des instances de propriétés qui délimitent une certaine région de couleur de l'espace des propriétés. Le type de propriété vleu, par contraste, n'est pas particulièrement utile pour grouper des instances de propriétés. La différence entre vert et vleu n'est pas métaphysique, elle est purement pragmatique. Et ce qui est vrai des propriétés est vrai des espèces [*kinds*] (2011, 184-186).

Ce qu'écrit Nanay ici au sujet de l' « égalitarisme », autre nom possible de l'universalisme, (ou dans tous les cas, proche parent), recoupe en tous points ce que nous avons défendu plus haut. Il n'y a, pour Goodman, aucune différence *métaphysique* entre le « vert » et le « vleu », ou aucun critère permettant de préférer l'un à l'autre. La différence que nous reconnaissons ordinairement entre ces deux prédicats ou propriétés est donc essentiellement d'ordre pragmatique, au sens où elle dépend de choix conventionnels. On retrouve bien ici du reste la théorie des propriétés défendue dans SQ et SA, que nous examinée au chapitre précédent : il existe un nombre indéfini de manières d'organiser les apparences, et de ce fait, un nombre indéfini de propriétés qui permettent de structurer l'expérience. Mais le plus important ici est la phrase qui clôt l'analyse de Nanay : ce qui vaut pour les propriétés vaut aussi pour les *espèces*. Défendre qu'il y a pour Goodman une égalité métaphysique fondamentale de toutes les espèces ou *kinds*, que rien ne permet (sinon des facteurs pragmatiques) de préférer un *kind* ordinaire K à un *kind* aberrant K', c'est bien défendre la thèse universaliste.

On peut donc admettre, avec un certain nombre de métaphysiciens contemporains, qu'il existe un lien entre l'énigme de FFP et la thèse qu'est l'universalisme méréologique. Mais en

ce cas, une question supplémentaire se pose : existe-t-il une similarité dans la façon dont l'universaliste propose de justifier sa position (apparemment si contre-intuitive) et ce que propose de dire Goodman au sujet du « vleu » ? C'est sur ce point que la théorie de l'implantation peut se comprendre comme corrélée à l'universalisme méréologique. Considérons ce qu'écrit David Lewis afin de justifier son engagement envers l'universalisme, contre les réquisits du sens commun :

> Ce n'est pas un problème que de décrire une fusion invraisemblable [...] Si vous voulez ignorer l'existence d'une [truite-dinde], vous le pouvez. C'est seulement en parlant avec vos quantificateurs « grand ouverts » que vous devez affirmer l'existence de la truite-dinde. Si, comme la plupart d'entre nous tout le temps ; ou chacun d'entre nous la plupart du temps, vous quantifiez suivant certaines restrictions, vous pouvez laisser cette entité de côté. Vous pourrez alors déclarer qu'il n'existe simplement pas une telle chose – excepté, bien sûr, parmi les choses que vous décidez d'ignorer (1991, 80).

Comparons maintenant ce texte avec ce qu'écrit Goodman à plusieurs endroits :

> On peut sûrement mesurer le fait qu'une classe forme une espèce authentique [*genuine*] à son implantation (FFP 126)

> L'induction requiert de choisir comme genres pertinents certaines classes, à l'exclusion d'autres [...] Les genres en question sont à comprendre dans le contexte d'une habitude ou d'une tradition (MFM 26)

> La correction de catégorisation, selon moi, provient, plutôt qu'elle ne dérive, de l'implantation [...] Puisque l'acceptabilité implique la validité inductive, qui implique la correction de catégorisation, qui implique enfin l'implantation, l'habitude doit être reconnue comme étant un ingrédient central de la vérité (MOM 37-8).

Il nous semble que Lewis et Goodman tendent vers la même idée dans ces textes. Le premier défend que, s'il existe réellement des entités composites telles que les truites-dindes (sommes méréologiques qui ont pour parties des truites et des dindes), le discours ordinaire ignore ces objets, en raison de certaines restrictions qu'il applique *a priori* quant à savoir ce qui est une entité admissible. Ce n'est en rien alors un critère métaphysique qui permet de préférer « truite » et « dinde » à « truite-dinde », mais plutôt un élément conventionnel, qui permet de « *décider* d'ignorer » ces dernières entités, lesquelles existent actuellement et non simplement à titre de simples possibilités. De même Goodman souligne-t-il que le choix du sens commun envers « vert », plutôt que « vleu » n'a pas de fondement métaphysique, mais découle principalement du réquisit d'implantation. Ce serait en ce sens un élément psychologique, pragmatique, ou conventionnel (ce qu'il appelle ici assez vaguement l'« habitude »), et non pas un facteur métaphysique, qui permettrait de déterminer les catégories ou classes que nous admettons ordinairement.

Cette stratégie argumentative (typiquement universaliste), dans les deux cas, est la même. Bien sûr, tout le monde s'accorde pour dire que nous ne parlons jamais des choses « vleues », de « dindes-truites », ou d'autres entités composites de ce type. L'universaliste accordera que ce ne sont assurément pas là des genres ou des objets familiers (Goodman dirait plus précisément « implantés »), mais il soutiendra que cette impression est simplement due aux restrictions que le discours ordinaire fixe, *a priori* et

conventionnellement, sur la quantification. Quelqu'un qui, en ouvrant le placard, dit, « il n'y a pas de biscuits » veut en fait dire qu'il n'y a pas de biscuits *dans le placard* (et non évidemment dans l'absolu)[520]. Le quantificateur existentiel impliqué dans cet énoncé se trouve alors avoir pour domaine (restreint) toutes les choses dans le placard, et non toutes les choses au monde. De même, lorsque le sens commun dit que « rien n'est moitié dinde, moitié truite », ou qu'« il n'existe pas de choses vleues », cela signifie simplement (selon l'universaliste) que rien, *dans l'inventaire ontologique qui est celui du discours ordinaire* (et non pas dans l'absolu), n'est moitié dinde et moitié truite, ou n'est une chose vleue. Il est tout à fait éclairant de voir que cet argument avait précisément été esquissé par Goodman dès 1951 :

> Qu'une unité soit existante ne signifie en aucun sens qu'il s'agit d'une entité uniforme ou organisée, continue, ou dont les frontières sont régulières. La supposition selon laquelle des instances bizarres démontrent que deux individus ne peuvent avoir une somme révèlent une erreur dans l'interprétation du domaine de nos variables (SA 62).

En un sens, c'est donc bien une vérité qu'affirme le sens commun : il n'y a pas de dindes-truites et pas de choses vleues. Mais il s'agit alors d'une vérité simplement au sens où l'on peut dire qu'il n'y a pas biscuits lorsqu'il n'y a pas de biscuits dans le placard. C'est simplement parce que le discours ordinaire restreint *a priori* toute référence à la des objets qualitativement disparates, causalement disjoints, ou éparpillés dans l'espace (comme les dindes-truites ou les choses vleues) qu'il n'existe pas, selon lui, de tels objets. Mais cela ne veut pourtant pas dire qu'il n'existe aucune entité qui tombe sous l'extension des prédicats « dinde-truite » ou « vleu ». Croire que les restrictions souvent implicites qui sont placées sur le domaine de quantification équivalent à une délimitation préalablement contenue dans la réalité revient à présupposer une thèse contestable (le Réalisme), et à croire que le langage ordinaire dit tout ce qu'il y à dire de l'ameublement du monde (thèse dont on a vu que Goodman la conteste en tous points).

L'adhésion de Goodman et Lewis à l'universalisme méréologique les poussait donc, nous semble-t-il, à défendre la même idée, par-delà leurs différences philosophiques évidentes par ailleurs[521] . Ce n'est pas parce que le sens commun ne reconnaît pas certaines entités ou certains *kinds* que leurs référents n'existent pas, en un sens fondamental. Ce n'est pas parce que la référence et la quantification sont ordinairement soumises à certaines restrictions que celles-ci justifient le choix d'un arrangement métaphysique du monde plutôt qu'un autre. En termes goodmaniens, cet argument universaliste peut être exprimé en disant que, même si les espèces (ou catégories) pertinentes sont celles qui sont devenues implantées, il

[520] « Lorsque nous quantifions sur moins que tout ce qui existe, alors nous laissons de côté des choses qui (pour parler en termes non restreints) existent *simpliciter* » (Lewis, 1986).

[521] Une différence évidente et éminemment importante entre Goodman et Lewis a déjà été suggérée plus haut : le second admet une forme de Réalisme métaphysique, et pas le premier. Aussi, Goodman s'en tient-il à cette conclusion universaliste, pour laquelle tout arrangement d'objets, tout inventaire catégoriel, est *a priori* aussi bon qu'un autre. Lewis, à l'inverse, bloque cette prolifération de propriétés et d'entités étranges en admettant qu'il existe des propriétés « parfaitement naturelles », qui découpent l'être aux jointures et permettent d'exclure toutes les propriétés comme non pertinentes (Lewis 1986). Pour une discussion critique, voir notamment Elgin (1997, ch.4).

existe un nombre indéfini d'espèces ou de catégories non implantées qui pourtant pourraient (auraient pu, ou seront peut-être un jour) pertinentes. Ou encore : si la référence ne peut se faire de manière acceptable qu'à l'aide de prédicats implantés, selon Goodman, cela ne veut pas dire pour autant que *seuls* ces prédicats peuvent référer à ce qui existe, ou à l'ameublement du monde.

La théorie de l'implantation est donc bien liée à la thèse universaliste puisqu'elle permet de défendre la même chose : il existe du vleu comme du vert, des canards et des oranges autant que des caranges, et bien d'autres choses encore. Evidemment, nous ne pouvons et n'avons aucun intérêt admettre toutes ces entités composites et disparates, comme Goodman et Lewis l'admettent promptement. Mais l'important est de réaliser que l'engagement envers certaines plutôt que d'autres n'est pas, selon Goodman, le reflet d'une structure préétablie dans l'expérience. Les délimitations que nos prédicats génériques appliquent au réel sont davantage le fait du langage plutôt que celui du monde lui-même. Si nous n'admettons pas d'ordinaire des objets tels que la somme de la lune et de la tour Eiffel dans notre ontologie, c'est simplement, selon un universaliste comme Goodman, en raison de critères pragmatiques ou de décisions conventionnelles, mais pas en vertu d'une délimitation préalable et indépendante de la réalité[522].

Tout segment de la réalité, comme l'énigme permet bien de le montrer, constitue donc bien un objet en propre, ou peut être subsumé sous un terme générique arbitraire, et ce même si nous ne possédons aucun terme ou concept ordinaire pour y référer. L'énigme de FFP affirme donc avec l'universalisme, et pour paraphraser Shakespeare, qu'il y a bien plus de choses sur la terre et dans le ciel qu'il n'en est rêvé dans beaucoup de philosophies.

Nous avons donc pu établir les éléments suivants : (a) l'énigme goodmanienne peut se lire comme un argument, fût-il partiel, en faveur de l'universalisme, au sens où elle montre que toute manière d'arranger les objets peut constituer un genre authentique. (b) Un certain nombre de métaphysiciens contemporains ont pu, plus ou moins clairement, rapprocher les analyses de FFP des débats touchant à la compositions matérielle et à la catégorisation. (c) La théorie de l'implantation recoupe les implications ontologiques luxuriantes de l'universalisme, et fournit le type même justification que ce dernier quant à ses implications apparemment contraires à tout sens commun. Ces différents points nous semblent devoir inviter à changer de regard sur la façon dont il convient de lire l'énigme de Goodman et sa solution :

Si l'énigme peut se lire à l'aune de l'universalisme méréologique, alors il convient de nuancer les imputations de relativisme ou de scepticisme à l'encontre de la théorie de l'implantation. Défendre, comme le fait Goodman, qu'une espèce pertinente est une espèce implantée (FFP 126), que les genres et catégories que nous retenons le sont suivant « une tradition ou une habitude (MFM 26), ou qu'ils sont fonction de « notre façon d'utiliser le langage » (FFP 124), n'est pas une attaque contre le Réalisme métaphysique qui se fonderait dans le *motto* un peu creux de la « construction sociale ». C'est plutôt retrouver, ou mieux,

[522] L'universalisme de Goodman rejoint en ce sens, et d'une manière insoupçonnée, le propos de Hume sur la formation des habitudes ou attentes inductives. Le fait de sélectionner des individus *a* et *b* plutôt qu'un individu *ab* n'est pas, en effet, prescrit par la nature mais est plutôt le produit d'une habitude, ou de décisions projectives passées.

tirer toutes les conséquences, de l'universalisme méréologique, selon lequel il existe beaucoup plus de choses que nous ne le pensons d'ordinaire. La théorie de l'implantation recoupe alors simplement la thèse universaliste selon laquelle ce sont des facteurs pragmatiques, des décisions conventionnelles, ou des restrictions propres au langage ordinaire, qui permettent d'exclure la plupart de ces objets composites disparates.

On peut donc bien parler, si l'on veut, d'une forme de « relativisme » dans FFP, mais à condition de bien s'entendre sur ce que signifie ce terme. Il ne s'agit évidemment pas pour Goodman de défendre que tout prédicat ou tout *kind* en vaut un autre, puisque son propos est bien de montrer que « vert » l'emporte sur « vleu ». Il s'agit plutôt de défendre la thèse, déjà discutée en détail auparavant, selon laquelle les objets, propriétés, ou genres, sont toujours déterminés relativement à des schèmes conceptuels ou catégoriaux, qui ne reflètent pas une nécessité métaphysique, mais plutôt des intérêts théoriques, ou pragmatiques. Si relativisme il y a, ce n'est donc pas celui pour lequel *anything goes*, mais simplement la thèse (quinienne) de la relativité de l'ontologie, que nous avons discutée au chapitre précédent.

Nous pensons donc pouvoir défendre qu'il existe un sous-bassement métaphysique à la théorie goodmanienne de l'implantation. C'est *parce que*, dans un cadre universaliste, le monde contient un nombre indéfini d'objets et d'arrangements ontologiques variés qu'une énigme comme celle du « vleu » peut se poser et si bien fonctionner. C'est *parce qu*'il y a réellement du vleu dans le monde, et pas seulement du vert, que l'énigme de Goodman pose un problème si résistant. Aussi, il nous semble finalement que le coeur de FFP n'est pas de dire pas qu'il n'existe *aucune* forme d'organisation prédéterminée (ressemblances, continuités spatiales, connexions causales, etc.) dans l'être. Son propos est plutôt de faire remarquer qu'il en existe *trop*, et du moins un nombre suffisamment grand pour qu'il soit invraisemblable de supposer que les classifications et extensions que nous avons choisi de privilégier sont les seules qui existent ou celles que la nature elle-même privilégie. L'universalisme explique alors en des termes bien plus convaincants pourquoi il faut nécessairement faire intervenir certains éléments pragmatiques, conventionnels, voire arbitraires, afin d'élire certains *kinds* ou types d'objets plutôt que d'autres. C'est simplement qu'il y a trop de *kinds*, ou trop d'objets qui existent, et que nous ne pouvons pas porter attention à tous, ou même les élire conjointement (il n'est pas besoin de recourir à « vleu », si nous avons « vert » et « bleu »).

Aussi faudrait-il, selon nous, corréler les analyses de Goodman dans FFP à sa première métaphysique. Lorsque le philosophe américain écrivait que « le monde peut être découpé de nombreuses manières différentes, circonscrit en des parties variées » (SQ 206), ou, que « certaines portions du monde sont considérées comme des choses uniques, alors que d'autres sont considérées des collections de fragments très hétérogènes » (SA 127), la ressemblance avec les implications qui sont celles de l'énigme nous semble très grande. Dans les deux cas, il s'agit de dire que l'organisation générique du réel qui est la nôtre n'en est qu'une parmi de nombreuses possibles, et qu'elle n'a rien en tout cas de la nécessité ou naturalité qu'on lui attribue parfois. Hacking, on l'a vu, considérait cette thèse comme une forme de « nominalisme ». Mais si notre analyse est juste, il apparaît en fait que ce dernier n'a pas été assez radical : il ne s'agit pas seulement ici d'un nominalisme au sens où la classification dépend de nous. Il s'agit aussi et surtout d'un nominalisme au sens où Goodman lui-même employait ce terme SA, savoir comme un recours à la méréologie.

Puisque, pour Goodman, le nominalisme ainsi compris entraînait automatiquement la thèse universaliste, notre analyse de l'énigme en termes universalistes permet donc de parler d'un nominalisme de l'énigme en un sens bien plus fort et radical. Le « pur nominalisme » de l'énigme Goodman ne serait donc pas tant, ou en tout cas pas seulement, la thèse du *kind-making*, mais plutôt la métaphysique universaliste qui la sous-tend.

Nous avons défendu qu'il est à la fois possible et fécond de lire l'énigme à l'aune de la première métaphysique de Goodman. Récapitulons. Formulé en termes perdurantistes, le paradoxe du « vleu » permet de poser le problème métaphysique suivant : parmi l'immense multiplicité d'objets quadridmensionnels qui coïncident à chaque moment du temps, lesquels devons-nous admettre dans notre ontologie ? Ce n'est pas la théorie des parties temporelles, mais l'universalisme, qui va répondre à cette question, en affirmant qu'absolument *tout* composé quadridimensionnel est un objet composite réel, et donc une entité potentiellement admissible dans notre inventaire du monde. Evidemment, nous imposons des restrictions sur cette profusion d'entités composites, mais, et ceci nous semble être tout le sens de la notion d'implantation de Goodman, la raison n'en est métaphysique mais plutôt conventionnelle ou pragmatiques. Pour le dire en un mot, la leçon de Goodman serait donc de montrer qu'il y a bien du vleu, quoique nous n'ayons aucun intérêt à en parler, ou à vouloir sélectionner le prédicat « vleu » plutôt que certaines de ses contreparties mieux implantées.

**

Nous avons entamé ce chapitre en proposant de défendre les thèses suivantes :

> Th(1) : Goodman propose dans FFP une critique radicale de tout essentialisme ou « réalisme » métaphysique.
>
> Th(2) : FFP contient pourtant des thèses métaphysiques sur les modalités, les propriétés, les catégories, les genres et les espèces, ou la relation du langage à la réalité.
>
> Th(3) : FFP peut (et gagne à) se lire dans le prolongement de la métaphysique de SQ et de SA. Plus précisément, on peut y retrouver les composants fondamentaux que sont le nominalisme, l'universalisme, le perdurantisme et la défense de la relativité de l'ontologie.

Chacune de ces affirmations a été vérifiée et discutée en détail. FFP refuse assurément tout réalisme au sujet des dispositions, des *possibilia*, des espèces naturelles, ou des propriétés [Th(1)] . Ceci n'empêche pourtant pas, comme nous l'avons montré, que Goodman puisse défendre certaines thèses métaphysiques, concernant les dispositions (*catégorialisme*), la modalité et le statut ontologique du possible (*actualisme*), les genres et les espèces (*nominalisme*) [Th(2)]. Ces différentes doctrines ont systématiquement été exposées et discutées dans la continuité des analyses de SQ et SA, afin d'appuyer [Th(3)]. Il est clair en tout cas, comme nous avons pu le vérifier à plusieurs endroits, qu'il serait injuste de réduire FFP (et au premier chef la nouvelle énigme de l'induction) à des

analyses purement épistémologiques ou sémantiques. Il existe incontestablement une dimension ontologique dans le propos de Goodman, qui concerne au sens le plus large un questionnement sur les types d'entités que nous devons ou non admettre dans notre théorie globale du monde, et prend pour objectif de dresser l'inventaire le plus parcimonieux possible de l'ameublement du monde.

L'essentiel de notre argument s'est concentré sur la fameuse énigme du « vleu ». Nous avons pu montrer qu'il existe plusieurs raisons de croire que ce paradoxe, outre de figurer un problème technique touchant à la philosophie des sciences ou de la connaissance, peut et doit se lire comme une instance d'un problème métaphysique classique, relatif aux *kinds* ou aux catégories que nous utilisons pour agencer le réel. La solution de Goodman, qui consiste à défendre (par la théorie de l'implantation et contre le Réalisme Métaphysique) que *nous* sommes impliqués dans une activité de *kind*-making, est elle aussi de nature métaphysique, comme Hacking y a insisté de manière convaincante, et comme Goodman lui-même y reviendra dans son œuvre ultérieure. Aussi y-a-t-il bien, de ce point de vue, une évidente permanence du projet constructionnaliste dans FFP, où le monde n'a rien de donné mais est toujours à construire ou à agencer. Comme le souligne Elgin,

> Goodman n'est pas un constructionnaliste à temps partiel. Sa thèse selon laquelle l'individuation et la classification sont fonction des systèmes que nos devisons s'applique à l'individuation du monde [...] La référence est fixée dans un système. Des systèmes différentes fixent des critères divergents pour l'individuation des objets qu'ils reconnaissent (1997, vol .1, v)

Lire les analyses de FFP à l'aune du constructionnalisme s'avère déjà tout à fait éclairant quant à la teneur métaphysique du propos goodmanien. Mais sans doute l'aspect le plus important de notre analyse a-t-il consisté à soutenir qu'il y a beaucoup plus de métaphysique dans l'énigme que l'idée du *kind-making*, et donc, beaucoup plus de métaphysique que n'a pu le croire Hacking. Faute d'être très connue, la métaphysique de SQ et SA passe souvent inaperçue et se trouve du moins lue indépendamment des analyses de FFP. Nous avons pu montrer qu'il s'agit là d'une erreur. L'énigme a bien plus rapport qu'on ne le croit d'ordinaire avec les thèses universalistes et perdurantistes défendues par Goodman dans ses premiers ouvrages. La métaphysique qui découle alors de l'énigme est alors celle d'un monde de parties temporelles et d'objets coïncidents, de sommes méréologiques étranges et indéfiniment nombreuses. Il s'agit d'un monde surpeuplé où les objets quadridimensionnels qui correspondent à l'extension de « vert » existent autant que les objets quadridimensionnels qui correspondent à l'extension de « vleu , d'un monde où il y a donc du vleu autant que du vert, des émerubis autant que des émeraudes et des rubis, et ainsi de suite. La thèse goodmanienne, selon laquelle ce sont seulement des facteurs pragmatiques qui peuvent permettre de préférer « vert » à « vleu », s'avère alors faire fond sur une métaphysique, celle esquissée dans les premiers travaux constructionnalistes que sont SQ et SA.

Que l'énigme de FFP s'ajuste si parfaitement à la métaphysique défendue dans SQ et SA nous semble difficilement pouvoir passer pour une coïncidence. Notre lecture, de manière plus générale, présente plusieurs avantages: elle permet d'abord de fournir de

nouvelles pistes de recherche, largement inexplorées, pour l'exégèse goodmanienne. Elle autorise ensuite de rétablir les connexions philosophiques, souvent ignorées, entre l'œuvre de Goodman et la métaphysique analytique contemporaine. Elle permet enfin de s'inscrire à l'encontre des lectures qui voient en Goodman un anti- métaphysicien radical et un relativiste plus ou moins avoué.

Chapitre 4- Le procès du monde.

"The world is in the process of making"
(William James, 1907, 547)

Présentation du chapitre.

Ce dernier chapitre sera consacré à la thèse « irréaliste » défendue par Nelson Goodman dans *Manières de Faire des Mondes* (MFM, 1978), *Of Mind and Other Matters* (MOM, 1984), *Reconceptions en Philosophie* (RP, 1988), et quelques-uns des articles présentés dans le volume coordonné par Peter McCormick, *On Starmaking* (SM, 1996). L'irréalisme défend qu'il existe une pluralité de mondes actuels, qui seraient « construits » ou « faits » [*made*] de différentes manières par les sciences, les arts, la philosophie, la perception, ou le langage quotidien. Nous habiterions, ainsi, non pas un mais plusieurs mondes qui, loin d'être « découverts », seraient de notre propre facture.

Il est clair qu'une telle position, pour peu qu'elle soit intelligible, semble tout à fait contre-intuitive. L'irréalisme, en conséquence, a connu une réception fort mitigée dans la critique. Il s'y est souvent trouvé apparenté à une forme de « constructivisme » (Boghossian 2009 ; Kukla 2000), d'« antiréalisme » (Van Inwagen, 2009; Lowe 2002; Wolferstorff 1987), ou de « relativisme » (Siegel 1984; Kirk 1999 ; O'Grady 2002 ; Haack 1996). Les analyses de Goodman, de ce fait, ont pu être rapprochées de celles d'auteurs communément tenus pour être les avocats ou représentants de ces dernières doctrines, comme Putnam, Rorty, Wittgenstein, voire même Kuhn, Feyerabend ou Whorf. Force est de dire qu'un tel patronage ne donne guère de créance à l'irréalisme, à l'heure où la philosophie analytique est marquée, on l'a déjà vu, par une forme de « tournant » Réaliste, hostile à tout ce qui s'apparente, de près ou de loin, au kantisme et à ses héritiers. Beaucoup considèrent donc aujourd'hui que l'irréalisme, et plus particulièrement l'idée selon laquelle nous « construisons » le monde –la thèse du *worldmaking*–, est une position « complètement invraisemblable » (Sider 2009, 16), une « épidémie [...] qui attaque le système immunitaire qui nous protège de l'ânerie » (Devitt, 1997, ix), ou enfin une « thèse incroyablement arrogante et anthropocentrique » (Tahko 2008, 235).

Que l'irréalisme ne soit pas en odeur de sainteté aujourd'hui n'est pas très surprenant. Mais force est de dire qu'il ne l'a, en fait, jamais été. Goodman a en effet échoué à convaincre jusqu'aux auteurs qui étaient pourtant intellectuellement proches de lui. Dans sa recension de MFM, Quine (1982, 97) a suggéré que le discours sur la pluralité des mondes n'était qu'une « métaphore fragile », une rhétorique qu'il conviendrait de prendre au second degré sinon d'oublier. Scheffler, dans plusieurs articles (1980, 1986 1996, 2000), a défendu qu'une compréhension littérale de la thèse du *worldmaking*, qu'il attribue à Goodman, confine à l'absurdité. Putnam, tout en trouvant dans MFM certaines résonances avec son propre « réalisme interne », a refusé de défendre avec Goodman que « l'esprit humain [ait pu] créer les montagnes et les étoiles » (2011, 147), affirmation qui se rapproche dangereusement selon lui « de formes extrêmes d'idéalisme comme celles de

Hegel ou de Fichte » (SM 180). Même Rorty, tout en reconnaissant ses multiples convergences avec Goodman, a cru bon d'ajouter que « le trope de la 'pluralité des mondes' est égarant ; nous n'avons pas besoin d'aller au-delà de l'affirmation, plus franche, selon laquelle il existe 'plusieurs descriptions d'un même monde' (1982, xlvii).

L'irréalisme a donc connu très peu de fortune dans la critique. Si nous ne pourrons retracer ici l'intégralité de ces débats, une part du présent chapitre devra pourtant comporter un moment exégétique. La raison en est, simplement, que la teneur exacte de la position défendue par Goodman est sujette à controverse. Plus grave pour notre objet d'étude, l'irréalisme a pu être compris aussi bien comme une doctrine métaphysique substantielle que comme une sorte d'attitude déflationniste, pour laquelle il n'y aurait plus même de sens à tenir un discours sur l'être. Aussi, il est délicat de savoir de quoi exactement l'irréalisme est le nom, et en quel sens il peut être dit incarner, ou non, une thèse métaphysique. La raison en est vraisemblablement que la question est rarement posée comme telle. S'il se trouve, certes, un certain nombre d'études critiques consacrées aux analyses de MFM, aucune d'entre elles n'ont prétendu en envisager les sous-bassements et implications proprement métaphysiques. Le présent chapitre cherchera à combler ce vide. Nous défendrons que l'irréalisme est, sous plusieurs rapports, l'expression finale de la métaphysique formulée dès les premiers travaux de Goodman. Il s'agira, plus précisément, de défendre les thèses suivantes :

> (Th1) L'irréalisme est une thèse métaphysique, irréductible à toute forme de déflationnisme.
>
> (Th2) L'irréalisme recoupe et prolonge, au moins en partie, la métaphysique développée dans SQ, SA, et FFP.
>
> (Th3) L'irréalisme est compatible avec une forme minimale de réalisme.

Signalons d'emblée ce que ces assertions peuvent comporter de polémique ou d'équivoque. Tout d'abord, (Th1) ne fait certainement pas consensus dans la critique. Comme on l'a dit, un certain nombre d'auteurs ont considéré que les analyses de MFM, MOM, et RP étaient solidaires (sinon synonymes) d'une forme d'antimétaphysique. Nous essaierons de défendre, à l'encontre de ces lectures, que l'objet de l'irréalisme est bel et bien de produire un discours sur l'être ou l'ameublement du monde. Si le propos de Goodman a pu être compris autrement, c'est qu'il présente bien, en effet, la critique d'un certain *type* de métaphysique. Mais l'irréalisme, défendrons-nous, permet en réalité de redessiner les contours de ce qui, pour Goodman, doit être tenu pour de la « bonne » métaphysique.

La thèse (Th2) n'a jamais été soutenue comme telle dans la littérature. S'il existe plusieurs raisons de penser qu'il se trouve une continuité entre les analyses de MFM et les ouvrages antérieurs de Goodman[523], aucune étude n'a jamais prétendu discerner de

[523] Goodman le premier a insisté sur la nécessité de comprendre l'irréalisme à l'aune de ses travaux antérieurs (SM 206, n.1). C'est notamment ce qu'il a reproché à la recension proposée par Quine de MFM de passer sous silence : « [Quine] laisse vos lecteurs ignorants du fait que mon livre s'est construit sur

permanence spécifiquement métaphysicienne dans la pensée du philosophe américain. Comme nous le verrons, cette hypothèse continuiste nous semble défendable et féconde, en particulier si l'on considère la question du nominalisme et de l'universalisme méréologique, qui figuraient au cœur de la métaphysique défendue dans les travaux précédents de Goodman.

Enfin, l'imputation d'une forme de « réalisme »[524] à l'auteur de MFM, comme le veut (Th3), est sans doute l'idée qui semble la plus difficilement défendable. L'ennemi attitré de Goodman, dans cet ouvrage et en fait dans toute son œuvre, est en effet le Réalisme Métaphysique. (Th3) pourrait donc sembler oxymorique, ou à tout le moins directement contraire à la lettre du texte de 1978. Nous proposerons pourtant de défendre que rien, dans ce que dit Goodman, n'est incompatible avec un réalisme « minimal », qui apporte un crédit supplémentaire à une lecture métaphysicienne de son propos.

4.1- La construction des mondes (actuels).

En quel sens −non métaphorique− pourrait-on soutenir qu'il existe plusieurs mondes ? Par quels moyens ces derniers pourraient-ils être « construits » ? Pourquoi refuser de penser, contre le sens commun et l'intégralité de la tradition philosophique, qu'il existe une chose telle que « le monde » ? N'est-il pas délirant de prétendre que *nous* sommes, d'une façon ou d'une autre, les auteurs de la réalité, soit des *worldmakers* ? Nous essaierons, dans les développements qui suivent, de voir comment Goodman répond à ces quelques interrogations.

4.1.1- L'irréalisme.

Il convient avant tout de s'entendre sur ce que signifie l'étiquette d'« irréalisme ». Il est immédiatement clair que sa formulation ou définition n'est pas toujours dénuée d'équivoque dans le texte goodmanien. MFM, où l'irréalisme trouve sa première et pleine exposition, n'a rien d'un traité systématique mais consiste en une collection d'articles, dont l'unité thématique est loin d'être évidente. L'ouvrage traite en effet de sujets fort variés : la théorie des systèmes symboliques, la question de la citation dans les arts, la relation entre théorie et expérience, le réductionnisme, les diverses modalités de la référence, les expérimentations psychologiques de Paul Kolers concernant le « mouvement apparent », la notion de « style » en esthétique, la nature de la fiction, les différentes formes de réussite ou de « correction » symbolique, ou enfin, la relation entre les sciences, les arts, et le langage ordinaire. Il se trouve, assure Goodman, un fil conducteur entre ces divers développements : tous entendent interroger et exemplifier « la diversité des mondes en construction » (MFM 13). Reste qu'un tel foisonnement thématique a de quoi déconcerter le lecteur qui se serait attendu à une définition purement analytique de la thèse irréaliste. Goodman, de fait, a reconnu que l'ouvrage de 1978 « n'emprunte pas un trajet rectiligne du

---

fond de mes ouvrages précédents : *La Structure de l'apparence, Faits Fictions et Prédictions, Langages de l'art*, et *Problems and Projects* » (*New York Review of Books*, 21 décembre 1978).

[524] Nous écrivons ici « réalisme » avec une minuscule, pour l'opposer au Réalisme avec un grand « R », le *RM.* Nous expliquerons plus loin ce qu'il en est.

début à la fin », incarnant une « variation sur des thèmes récurrents plutôt que les étapes consécutives d'une thèse » (MFM 11-12). Retenons donc qu'il s'avère parfois délicat, d'un simple point de vue textuel, de départager les clauses centrales de l'irréalisme de ce qui n'en serait que des illustrations ponctuelles ou des ramifications lointaines.

L'étiquette même d' « irréalisme », ensuite, est quelque peu sujette à caution. Le terme n'apparaît en fait qu'une seule fois dans MFM[525], lorsque Goodman remarque que :

> Peu d'étiquettes philosophiques conviennent aisément à un livre qui se brouille autant avec le rationalisme qu'avec l'empirisme, avec le matérialisme, l'idéalisme et le dualisme, avec essentialisme et existentialisme, avec mécanisme et vitalisme, avec mysticisme et scientisme, aussi bien qu'avec plupart des autres ardentes doctrines. Ce qui en ressort pourrait éventuellement être qualifié de relativisme radical sous contrainte de rigueur, lequel débouche sur quelque chose d'apparenté à de l'irréalisme (MFM 12).

On en conviendra, une telle présentation semble davantage préoccupée d'effet rhétorique que de précision conceptuelle. De fait, Goodman ne dit jamais clairement dans son ouvrage en quoi sa position permettrait de « dépasser » les diverses oppositions philosophiques traditionnelles qu'il mentionne. Pas plus n'explicite-t-il ce que sont « relativisme sous contrainte de rigueur » et « irréalisme », ce qui les distingue, ou enfin, ce qui permet de dire que l'un implique l'autre. Tous ces éléments sont laissés à l'appréciation du lecteur. La même indétermination se retrouve dans les caractérisations ultérieures que Goodman a pu proposer de l'irréalisme. Un simple coup d'œil permet de voir que celles-ci prennent davantage la forme de slogans lapidaires que de définitions minutieuses :

> Je suis un anti-réaliste et un anti-idéaliste –donc un irréaliste (MOM, Préface)

> L'irréalisme ne prétend pas que tout ou même quoi ce soit est irréel, mais voit le monde se fondre en des versions et les versions faire des mondes, considère que l'ontologie est évanescente et enquête sur ce qui rend une version correcte et un monde bien construit (MOM 29)

> Au début de [MFM], réalisme et idéalisme, empirisme et rationalisme, et bien d'autres doctrines, sont rejetées au profit de ce que j'appelle l'irréalisme. Ce dernier, n'est pas une doctrine de plus parmi tant d'autres –il n'affirme pas que tout ou même quoi ce soit est irréel– mais figure plutôt une attitude d'indifférence envers la plupart de ces disputes (SM 146)

> Le réalisme et l'idéalisme tombent en désaccord quant au fait de savoir ce qui est admissible pour fonder l'unique description correcte du monde. L'irréalisme rejette ce débat, en niant qu'il puisse y avoir pareille unique version (SM 203)

> Mon irréalisme rejette l'idéalisme tout aussi certainement qu'il rejette le réalisme. Selon l'usage que je fais de ces termes, « réalisme » s'oppose à tous les systèmes idéalistes, « idéalisme » s'oppose à tous les systèmes réalistes, alors qu' « irréalisme » ne fait ni l'un ni l'autre (SM 204)

Ces divers passages, qui recevront un commentaire en temps voulu, laissent à entendre que l'irréalisme se définit par contraste au « réalisme » et à « l'idéalisme », Goodman

[525] Il semble que Goodman ait généralisé son recours au terme d' « irréalisme » suite aux discussions critiques suscitées par MFM.

cherchant visiblement de dépasser cette opposition philosophique classique. Mais il reste largement indéterminé, au moins à première vue, de savoir *comment* il propose de le faire. En outre, les caractérisations précédentes en disent très peu du contenu proprement thétique de l'irréalisme, qui semble aussi bien pouvoir être compris comme position philosophique de plein droit que comme une sorte d'« attitude ». Jusque dans la lettre du texte goodmanien, la thèse irréaliste ne semble donc pas recevoir de définition univoque et incontestablement claire. Ceci explique peut-être pourquoi les analyses de MFM ont été reçues de différentes manières dans la critique. C'est aussi, nous y reviendrons, ce qui rend plus ou moins malaisées les comparaisons de l'irréalisme goodmanien à certaines doctrines apparentées, comme par exemple le « réalisme interne » de Putnam, le « pluréalisme » de Scheffler, le pragmatisme jamesien ou lewisien, ou encore le déflationnisme néo-carnapien.

En dépit de ces quelques difficultés herméneutiques, il faut dire que l'agenda de MFM est relativement clair. L'irréalisme cherche, de toute évidence, à mettre en cause l'existence d'une réalité préfabriquée et *ready-made*. Il défend également qu'il existe une pluralité irréductible de descriptions vraies ou correctes du monde, et que toutes ces « versions » peuvent être tenues pour autant de « mondes » différents. Il met l'accent, enfin, sur la puissance performative et constructionnelle de la symbolisation dans différents domaines théoriques.

Un tel programme, en un sens, n'a rien de particulièrement nouveau dans la pensée de Goodman. Comme nous l'avons vu précédemment, ce dernier s'opposait frontalement dès ses premiers travaux à tous les programmes philosophiques « absolutistes », qui défendraient pouvoir saisir *la* nature ou structure ultime de la réalité, ou restituer ce que le monde serait « en lui-même ». Au cœur du constructionnalisme de SQ et SA, se trouve un programme « antifondationnaliste » (Cohnitz & Rossberg 2006) sinon « relativiste » (SA 11), pour lequel il n'existe pas de fondement épistémique ou ontologique absolu, de programme philosophique exclusif ou exhaustif. La fameuse « nouvelle énigme de l'induction », a ensuite donné à ce genre de réticences leur pleine expression, en démontrant techniquement que les supposées « jointures » de la réalité –son organisation en genres, en espèces, sa division en objets et en propriétés– ne préexistent pas à notre travail conceptuel et linguistique, mais dépendent largement de décisions arbitraires et de pratiques finalement contingentes. Enfin en 1960, soit presque vingt ans avant la parution de MFM, Goodman avait pu résumer sa critique de l'absolutisme dans un article important, « The Way the World Is », lequel établit l'inanité de tout programme philosophique qui prétendrait réduire le monde à une seule et unique description ou théorie, ou à une « base » neutre qui sous-tendrait la diversité de nos descriptions et représentations. Il est difficile de ne pas voir rétrospectivement dans les lignes conclusives de cet article une préfiguration de la thèse irréaliste de MFM :

> Il existe un grand nombre de descriptions différentes mais également vraies du monde, et leur vérité est le seul standard de leur adéquation. Et lorsque nous soulignons que ces descriptions impliquent toutes des éléments de convention, nous affirmons en fait qu'aucune d'entre elles n'est *exclusivement* vraie, puisque les autres le sont également. Aucune d'entre elles ne nous révèle *la* manière dont est le monde, mais chacune met en lumière *une* manière dont est le monde » (PP, 30-31).

Des premiers travaux de Goodman à l'irréalisme, aussi, la conséquence est bonne. Il s'y discerne une même « orientation sceptique, analytique, et constructiviste » (MFM 15). Mais il faut dire que MFM va systématiser, et surtout radicaliser, tous ces développements épars dans le corpus goodmanien. Quoique ce ne soit pas le vocabulaire employé par Goodman, on peut dire que MFM développe une critique frontale du Réalisme Métaphysique [*RM*]. Rappelons, avec Putnam (1984, 61), que cette doctrine consiste en la conjonction des thèses suivantes :

> (i) Le monde est constitué d'un ensemble fixe d'objets indépendants de l'esprit.
>
> (ii) Il n'existe qu'une seule et unique description vraie de comment est fait le monde.
>
> (iii) La vérité est une sorte de relation de correspondance entre des mots ou des symboles de pensée et des choses ou des ensembles de choses extérieures.

Il est unanimement accepté dans la critique que l'irréalisme prétend réfuter chacune de ces clauses. Goodman défendrait donc (i') que ce que nous appelons « le monde » est foncièrement *dépendant* de nos activités conceptuelles et cognitives ; (ii') qu'il existe une pluralité de descriptions incompatibles mais néanmoins vraies de la réalité ; et enfin (iii') que la vérité ne peut se penser dans les termes d'une correspondance à un monde extérieur « déjà fait ». Nous verrons comment chacune de ces assertions sont défendues par Goodman. L'irréalisme, en tout cas, peut être minimalement défini comme un *Anti-Réalisme Métaphysique* (*ARM*), au sens où il s'agit d'une critique explicite articulée du *RM*. D'ailleurs, Goodman utilise bien cette étiquette, au moins à un endroit : « je suis un anti-réaliste et un anti-idéaliste –donc un irréaliste » (MOM, *Préface*).

Dire ceci, toutefois, ne suffit pas. Goodman présente en effet souvent sa position sous un jour plus positif, ou comme quelque chose de *plus* qu'une critique du *RM*. L'irréalisme est en fait distinct de l'*ARM*, au sens où il va plus loin que ce dernier. S'il ne semble pas possible d'être irréaliste sans être antiréaliste, il est en revanche parfaitement possible d'être antiréaliste sans être irréaliste. La preuve en est que de nombreux auteurs pourtant hostiles au *RM* s'en sont pris, comme on l'a dit, à l'irréalisme de Goodman. Mais qu'est-ce qui fait, alors, la spécificité de l'irréalisme ? Comme l'a bien remarqué Putnam (SM, 179), le contenu proprement thétique de l'irréalisme consiste en la conjonction de deux idées principales, qui sont esquissées dès le titre de l'ouvrage *Manières de Faire des Mondes* [*Ways of Worldmaking*] :

> (Irr1) Il n'existe pas *un* mais *plusieurs* mondes.
>
> (Irr2) Ces derniers ne sont pas *découverts* mais *faits* ou *construits* [*made*].

Ces deux thèses, qui sont souvent entremêlées dans le texte goodmanien, sont le cœur de l'irréalisme. Elles sont aussi, à l'évidence, largement polémiques. Nous proposons donc maintenant d'expliciter chacune de ces deux clauses, afin de préciser en quel sens Goodman les défend.

4.1.2- La pluralité des mondes.

Comment comprendre la thèse (Irr1) ? Que signifie de dire qu'il existe *plusieurs* mondes, plutôt qu'un seul ?

Il faut avant tout rappeler, avec Varzi (2008, viii), que parler de « mondes » au pluriel était en quelque sorte devenu monnaie courante dans les années 1970-1980 :

Tout d'abord, la généralisation du recours à la logique modale en métaphysique avait pu redonner une nouvelle force au trope leibnizien d'une pluralité de « mondes possibles ». On en trouve, bien sûr, un exemple parfait dans le réalisme modal de David Lewis (1986), selon lequel il existe *réellement* une infinité de mondes possibles, plus ou moins semblables au monde actuel. Loin d'être de simples abstractions, les *possibilia* ont, selon Lewis, une réalité ontologique pleine et entière. Les mondes possibles existeraient au même titre que le monde actuel (notre monde), de sorte que « tout ce pourrait être, *est* » (Lewis, in Nef & Garcia, 2007, 217). Une proche variante de la thèse (Irr1) avait ainsi été défendue en métaphysique autour de l'époque de la parution de MFM, quoique de nombreux auteurs aient préféré considérer les « mondes possibles » comme des entités abstraites, voire de simples outils heuristiques, utiles pour interpréter le raisonnement contrefactuel ou le discours modal[526].

Le thème de la pluralité des mondes avait également connu, autour de la même période, une certaine fortune en philosophie des sciences, notamment à partir des discussions suscitées par la thèse kuhnienne de « l'incommensurabilité des paradigmes ». Kuhn (1970) avait en effet affirmé à plusieurs reprises qu'une révolution scientifique figure un bouleversement théorique si radical qu'il faudrait dire que « les adeptes de paradigmes concurrents se livrent à leurs activités dans des mondes différents » (1983, 206). Si la signification exacte de ce genre d'affirmations demeure très controversée (Hacking 1993, Hawley 1996), il semble que l'intention générale de Kuhn ait été de défendre que des individus travaillant dans des « paradigmes » scientifiques distincts perçoivent, comprennent et organisent les phénomènes de manières radicalement dissemblables, au point que leurs représentations ne seraient plus même commensurables. Le scientifique d'après la révolution scientifique ne discernerait alors tout simplement pas les mêmes types d'entités, de propriétés, ou de relations dans le monde que le scientifique prérévolutionnaire. Il ne ferait plus intervenir les mêmes de principes explicatifs ou causaux dans sa description des phénomènes. C'est en ce sens qu'il faudrait dire qu'il s'est opéré un « changement de monde ». Pour Kuhn, une révolution scientifique emportait donc avec elle une sorte de conversion entière et irrémédiable du regard, une *Gestlatswhitch*. Au moment de la publication de MFM, une thèse proche de (Irr1) avait donc également été discutée en philosophie des sciences.

L'avantage de cette brève mise en contexte est qu'elle permet aussitôt de comprendre ce que n'est *pas* l'irréalisme, ou ce que la thèse (Irr1) ne saurait signifier chez Goodman. Il

[526] C'est au premier chef le cas de Saul Kripke, qui écrit : « un monde possible n'est pas un pays lointain qu'on rencontre sur son chemin ou qu'on regarde au télescope. En général, un monde possible différent du notre est trop éloigné : même si nous voyagions plus vite que la lumière, nous ne pourrions pas l'atteindre. Un monde possible est donné *par les conditions descriptives que nous lui associons* [...] Les 'mondes possibles' sont *stipulés,* ils ne sont pas *découverts* au moyen de puissants télescopes » (Kripke, 1982, 31-34). Voir aussi Loux (1979).

est en effet aisé de vérifier que le propos de MFM ne s'inscrit dans aucun des débats que nous venons de mentionner.

Goodman, tout d'abord, s'est fait dans tous ses travaux antérieurs le héraut d'un extensionnalisme ou nominalisme hostile à toute théorie non réductionniste de la modalité, conduisant à ce que nous avons appelé une métaphysique « actualiste ». Selon le philosophe américain, tout ce qui existe est actuel (FFP 74). Aussi la thèse (Irr1) ne peut-elle ici revenir à défendre qu'il existerait une multiplicité de « mondes possibles », doctrine que Goodman juge bonne à laisser à ses collègues « qui habitent près de Disneyland » (MFM 16-17). Les multiples mondes dont traite l'irréalisme ne sont donc pas des scénarios contrefactuels exprimant ce que les choses auraient pu être, pourraient être, ou seront peut-être. Pas plus ne sont-ils des réalités existant dans d'autres « dimensions » qui nous seraient causalement inaccessibles. Tout au contraire, ces divers mondes sont pour Goodman *actuels* : « nous ne sommes pas en train de parler des multiples solutions possibles de remplacement au monde actuel, mais de la multiplicité des mondes actuels » (MFM 16-17, trad. modifiée[527]). La thèse (Irr1) consiste donc à affirmer qu'il existe plusieurs mondes qui sont ici et maintenant le cas. Nous serions, à proprement parler, les habitants d'une pluralité de mondes.

D'autre part, Goodman n'a jamais témoigné d'aucune forme de sympathie envers les analyses de Kuhn, qu'il ne mentionne qu'à un endroit dans son œuvre, pour aussitôt le qualifier de « sceptique » (RP 51)[528]. De fait, le concept d'« incommensurabilité » n'apparaît jamais dans MFM. Un certain rapprochement entre ces auteurs, il est vrai, pourrait sembler légitime, du fait que Goodman considère que les théories scientifiques –par exemple le modèle héliocentrique copernicien– peuvent incarner des « mondes ». Mais cette comparaison admet des limites évidentes. Tout d'abord, l'irréalisme ne se focalise pas seulement sur la science, comme le font les analyses de Kuhn. Selon Goodman, « nos mondes ne sont pas plus hérités des scientifiques, biographes et historiens que des romanciers, dramaturges, et peintres » (MFM 147). Ensuite, la méthodologie adoptée par ces deux auteurs diverge drastiquement. Goodman ne propose en rien de conduire une étude historique ou sociologique de différentes représentations du monde, mais cherche plutôt à défendre (Irr1) par le biais d'« une étude analytique sur les types et les fonctions des symboles et systèmes de symboles » (MFM 21). La question de Goodman n'est donc pas tant d'étudier certains « mondes anciens » (MFM 139) que de mettre au jour les « manières » anhistoriques par lesquelles des mondes peuvent être faits. Goodman et Kuhn, enfin, ne défendent tout simplement pas la même idée. Ce dernier adopte une vision *diachronique* de la pluralité des mondes, dont le modèle semble être : un monde m_1 qui correspond au paradigme p_1 au temps t, un monde m_2 qui correspond au paradigme p_2 à t_1, etc. L'irréalisme goodmanien adopte à l'inverse un point de vue *synchronique* : à un seul et même temps t, il existerait plusieurs mondes m_1, m_2, ... m_n (avec n = le nombre de

[527] La traduction française de MFM rend systématiquement « actual » par « réel ». Nous corrigerons systématiquement cette imprécision.

[528] Il y a de quoi parier que Goodman souscrivait pour beaucoup aux analyses de son collègue et ami Israël Scheffler, qui avait proposé une attaque en règle des analyses de Kuhn dans son ouvrage *Science and Subjectivity* (1967).

représentations et descriptions vraies ou correctes du monde qui ont cours dans différents systèmes symboliques).

Il ne faut donc pas voir de référence à Lewis ou à Kuhn dans la thèse pluraliste (Irr1)[529]. Reste donc à expliquer en quel sens il pourrait être dit exister, à tout moment du temps, non pas un mais plusieurs mondes actuels. Cette assertion est problématique à plusieurs égards, comme nous proposons maintenant de le vérifier.

Le problème des « touts ».

Tout d'abord, il est coutumier, en métaphysique, de définir le monde comme un tout maximalement inclusif, tel que toutes les autres entités (et totalités) en sont des parties. Le monde serait alors la somme méréologique de toutes les régions de l'espace-temps, et donc une totalité parfaitement exhaustive[530]. Tout ce qui existe, dès lors, serait ou bien le monde lui-même (lequel n'est une partie d'aucune autre chose) ou bien une partie du monde. Mais si l'on s'en tient à cette caractérisation, la thèse (Irr1) défendue par Goodman semble pour le moins problématique. Outre le fait que la notion de « monde » soit susceptible de faire ressurgir les antinomies mises au jour par Kant[531], la thèse de Goodman semble logiquement contradictoire. Il ne peut en effet, par définition, exister qu'une seule et unique totalité entièrement inclusive, qui ne peut, trivialement, rien admettre d'extérieur à elle. Autrement dit, si l'on identifie le monde à « tout ce qui est », il devient absurde de soutenir qu'il existe plusieurs mondes. Comme l'a bien remarqué Lewis dans un autre contexte, « s'il est dit que, par définition, 'le monde' comprend tout ce qui est, alors parler comme je le fais de choses qui sont hors de ce monde reviendrait à parler de choses qui sont hors de tout ce qui est – une assertion dénuée de sens » (1986, 99).

C'est sans doute ce point qui explique de nombreux auteurs aient pu tenir le propos goodmanien comme une simple manière de parler. Dire qu'il existe plusieurs mondes semble aussi incroyable qu'impossible, ce qui invite à conclure que « puisqu'il existe au plus un seul monde, ces pluralités sont métaphoriques ou simplement imaginées » (Davdison, 1973, 8-9). De fait, il semble que Goodman était conscient de ce problème, puisqu'il a remarqué que « 'monde' est un terme parfaitement inclusif, qui recouvre tout ce qui est. Un monde est une totalité, et il ne peut pas y avoir de multiplicité de totalités, pas

[529] Goodman affirme plutôt rejoindre les analyses de James et surtout de Cassirer dont la philosophie des « formes symboliques » aurait anticipé l'idée d'une « multiplicité des mondes » (MFM 15). On se rappellera d'ailleurs chapitre de MFM a été écrit à l'occasion de la célébration du centenaire d'Enrst Cassirer à l'Université d'Hambourg.

[530] « Un monde est la somme méréologique de tous les individus possibles qui font partie de ce monde [...] C'est une somme maximale » (Lewis, 1986, 69). Voir aussi Buchler (1978).

[531] Goodman reconnaît à un endroit que son propos semble retrouver les antinomies kantiennes (MOM 32). Roger Pouivet a même pu suggérer que l'irréalisme goodmanien s'y empêtre : « 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 MFM ne résultent-elles pas, au moins en partie, aux 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 kantiennes » (1997, 193). Pour une discussion éclairante des problèmes soulevés par le concept de « monde » dans l'histoire de la philosophie, voir notamment Clavier (2000) et Rabachou (2016).

plus qu'il ne saurait exister plus d'un tout parfaitement inclusif » (MOM 32). Une première difficulté massive de la thèse irréaliste est donc tout simplement de savoir comment « monde » peut être décliné au pluriel sans produire pareille contradiction.

L'objection de Scheffler

Il y a de quoi penser, ensuite, que la thèse (Irr1) est ambiguë. C'est notamment ce qu'a défendu Israël Scheffler dans plusieurs articles (1980, voir aussi 1986, 1996, 2000). Selon lui, Goodman oscille en permanence entre deux compréhensions non équivalentes du concept de « monde » :

> Le terme de « monde » n'est nulle part défini dans l'ouvrage et un examen attentif des passages où il apparaît laisse place à deux interprétations divergentes. D'après la première interprétation, que j'appelle *versionnelle*, un monde est une version-monde vraie ou correcte et le pluralisme défendu [par Goodman] reflète, et étend même à toutes les versions, la doctrine de SA selon laquelle des systématisations conflictuelles peuvent être formulées à propos de toute question préphilosophique. Selon la seconde interprétation, *objectuelle*, un monde est le règne de choses [...] auquel réfèrent les versions-mondes correctes. Il s'agit, autrement dit, de ce qui est décrit par ces dernières. La déclinaison de « monde » au pluriel n'est alors plus un simple discours sur des versions en confit. Le mot d'ordre serait plutôt de dire qu'il existe vraiment « plusieurs mondes actuels », Goodman prenant soin de souligner que cette assertion ne doit pas être tenue pour « purement rhétorique » (SM 133)

Il convient, pour mieux comprendre ce que dit Scheffler, de s'arrêter sur le concept de « version ». Goodman y recourt pour désigner différentes formes de descriptions, de représentations, ou de dépictions de la réalité, ces versions pouvant être « faites avec des mots, des nombres, des images, des sons, ou autres symboles de toutes sortes dans n'importe quel médium » (MFM 135). Pour ne prendre que quelques exemples, Goodman mentionne, à titre de versions[532], le système géocentrique de Ptolémée (MFM 156), le modèle héliocentrique copernicien (MFM 17), la définition des points géométriques chez Whitehead comme « classes de volumes emboîtés » (MFM 25), les peintures de Van Gogh ou de Canaletto (MFM 18), les philosophies de plusieurs penseurs présocratiques (MFM 139), ou même les différentes formes de systèmes constructionnels envisagés dans SQ et SA (MOM 43)[533]. Ce concept prétend donc recouvrir une immense variété de discours, de représentations, ou de théories. Ce qui est commun à toutes les versions est qu'elles sont composées de *symboles* (mots, images, nombres, etc.) qui opèrent diverses opérations référentielles et tiennent lieu de ce fait de certains objets dans la réalité. Nous pouvons donc définir minimalement une version comme un complexe de symboles (linguistiques ou

[532] Selon Goodman, « faire des versions (correctes), c'est faire des mondes » (MOM 42). Les quelques exemples qui suivent pourraient donc tout aussi bien être tenus pour des « mondes » différents.

[533] Les systèmes constructionnels développés SQ et SA seraient donc également eux-mêmes de versions, comme l'ont bien relevé Cohnitz & Rossberg (2006, 196). Plus encore, si une version consiste à produire une description ou représentation articulée de la réalité, l'irréalisme de MFM serait lui même une version, ou peut-être plus précisément, comme le dit Scheffler, une « version de versions » (SM 138). Goodman, en effet, propose « contempler métaphilosophquement une grande variété de mondes » (MFM 41) et il a pu caractériser MFM comme un « monde de mondes » (SM 143).

non) qui réfèrent, d'une façon ou d'une autre, à la réalité.

Ce point étant clarifié, l'opposition que dessine Scheffler entre deux interprétations possibles de (Irr1) devient plus parlante. Selon la lecture versionnelle, il existe plusieurs mondes au sens où nous possédons une multiplicité de versions vraies mais conflictuelles de la réalité. Pour prendre un exemple, on sait qu'il est possible en physique de caractériser la lumière tout aussi bien comme un phénomène ondulatoire que comme un phénomène corpusculaire. Une interprétation versionnelle de (Irr1) dirait que ces deux versions *sont* des mondes différents. C'est ce qu'entend capturer le prédicat monadique de « version-monde » [*world-version*] employée par Scheffler. Le terme de « monde », dit-il, apparaît dans cette expression à titre de « terme syncatégorématique et non référentiel, sa position étant inaccessible aux variables de quantification » (SM 141, n.2). Il n'y aurait donc pas la version d'un côté et le monde l'autre : les versions vraies ou correctes seraient elles-mêmes des mondes différents.

En un sens objectuel, l'interprétation de (Irr1) est fort différente. Loin d'être identifiés aux versions, les mondes devraient plutôt en être distingués. Ils seraient ce à quoi les versions *réfèrent*, répondent, ou correspondent. Un monde, autrement dit, serait ce qui est visé ou décrit par une version, un certain règne ontologique d'entités, de propriétés, ou de relations. Les mondes, ainsi compris, seraient, les *denotata* des versions. D'après cette lecture, et pour reprendre notre exemple précédent, une version qui décrit les phénomènes lumineux en termes corpusculaires répondrait à un certain monde m_1, dans lequel la lumière est composée de particules, les photons. Le monde m_2 décrit par la version ondulatoire, en revanche, ne contient pas de photons, mais plutôt des champs électromagnétiques. Ces deux versions portent donc sur des mondes différents, au sens où m_1 et m_2 n'ont tout simplement pas le même *contenu*. Ainsi, à suivre l'interprétation objectuelle de (Irr1), les versions ne sont pas des mondes, mais *ont* des mondes, qui sont différents d'elles et extérieures à elles. En ce sens, il faudrait donc moins parler de « version-monde » que de version *d'un* monde.

Ces lectures, comme Scheffler le démontre texte à l'appui (SM 133-136), semblent trouver un support équivalent sous la plume de Goodman. Or il est clair ces deux alternatives ne sont ni équivalentes ni même *a priori* compatibles[534]. La lecture versionnelle de l'irréalisme, que Scheffler juge être la seule défendable, revient à soutenir qu'il existe des systématisations conflictuelles mais adéquates de la réalité. Il s'agirait donc d'une forme de généralisation du pluralisme épistémologique embrassé par Goodman depuis ses premiers travaux. L'interprétation objectuelle, en revanche, dit quelque chose de plus : la multiplicité des versions devrait être interprétée en termes *référentiels*, entraînant donc l'existence réelle de tout ce que ces versions dénotent. (Irr1) ne porterait donc pas tant sur des schèmes descriptifs que sur « les différentes substances dont les mondes sont faits » (MFM 22). Retenons donc que l'affirmation de Goodman selon laquelle il existe une « pluralité de mondes actuels » est équivoque, tant qu'il n'a pas été décidé exactement ce qu'il fallait entendre par « monde », et quelle est la relation entre les « versions » et les « mondes ».

[534] Goodman a répondu à Scheffler que « dire que chaque version correcte *est* un monde et dire que chaque version correcte *a* un monde peut être également juste, même si ces affirmations s'opposent entre elles » (SM 144). Nous tenterons plus loin d'expliquer le sens de cette affirmation.

Le problème du « nihilisme »

Une dernière difficulté doit être mentionnée. Il semble possible, en un sens, de nier que Goodman soutienne sérieusement (Irr1). Le philosophe américain assimile en effet à quelques reprises son irréalisme non pas à une doctrine qui affirmerait positivement l'existence d'une pluralité de mondes, mais plutôt à une thèse « nihiliste » (SM 204), qui consiste à refuser d'admettre l'existence du monde *tout court*. Il écrit par exemple : « alors que j'insiste sur la multiplicité des versions correctes du monde, je ne souligne aucunement qu'il existe plusieurs mondes –ou effectivement au moins un » (MFM 137). De même, l'affirmation selon laquelle il existe plusieurs mondes (*there are many worlds*) se trouve à plusieurs endroits tempérée par la nuance : « s'il y en a » ou « s'il en est un » [*if any*][535]. L'affaire se complique plus encore lorsque Goodman écrit que dire qu'il y a plusieurs mondes ou qu'il n'en existe aucun revient à peu près à la même chose (MOM 39) ou figure deux assertions « complémentairement conditionnelles » (SM 204). Des déclarations de ce genre semblent tout à fait malvenues, puisqu'elle contredisent directement les passages où Goodman affirme que ses remarques sur la pluralité des mondes ne sont en aucun cas rhétoriques (voir par exemple MFM 154, MOM 42). Il peut donc sembler délicat de savoir en quel sens et jusqu'où Goodman défend (Irr1).

Nous avons brièvement présenté quelques-unes des difficultés que rencontre la thèse (Irr1). Il semble néanmoins possible de défendre que Goodman n'est pas sans pouvoir affronter chacune de ces difficultés.

Réponse au problème des « touts »

Comment résoudre, d'abord, l'apparente contradiction logique que soulève le discours sur la « pluralité des mondes », ou « pluralité des touts » ?

Tout laisse à croire que Goodman confère au concept de « monde » une signification particulière, qui n'est pas celle qui a ordinairement cours en métaphysique. On peut donner crédit à cette idée en s'inspirant d'une distinction établie par Van Fraassen (1995)[536]. Pour ce dernier, le concept de « monde » ne se réduit pas à l'idée de totalité exhaustive. Il posséderait, outre cette acception traditionnelle ou « métaphysique », un sens « schématique ». En ce cas, le terme ne dénoterait pas une seule et unique entité maximalement inclusive, mais tiendrait plutôt lieu d'un règne plus ou moins déterminé d'objets. On trouve un bon exemple de cet usage dans le langage courant. « Monde » y peut par exemple servir à désigner une période historique ou un intervalle temporel donné (« le monde gallo-romain »), une certaine classe d'individus ou d'entités (« le monde du spectacle »), ou encore une région spatiale plus ou moins étendue –l'occurrence de « monde » dans *Le Voyage autour du Monde* de Bougainville, par exemple, réfère à la Terre. Dans son usage schématique, le concept de « monde » figure « un terme dépendant du

[535] Le passage suivant en est un bon exemple : « Il n'y a, je le défends, aucune chose telle que le monde réel, aucune réalité unique, toute faite, absolue, indépendante et séparée de toute version ou vision. Il y a, plutôt, de nombreuses versions correctes du mondes, dont certaines sont irréconciliables entre elles. En ce sens, il y a plusieurs mondes, s'il y en a » (MOM 137).

[536] Nous remercions Brian Huschle de nous avoir communiqué sa thèse de doctorat (non publiée), où il discute cette analyse de Van Fraasen et formule l'hypothèse que nous développons ici.

contexte, qui indique le domaine de discours de l'énoncé dans lequel il apparaît » (1995, 153). Il n'y aurait alors pas une seule et unique totalité dénotée par chaque occurrence du terme « monde ». Ce dernier figurerait davantage un « schéma » qu'il convient d'interpréter, ou un « espace vide » que le contexte permet de remplir. « Monde » tiendrait donc lieu d'un « univers de discours », soit d'une collection plus ou moins déterminée de choses, qui peut varier selon les cas et les circonstances.

Le propos de MFM, nous semble-t-il, rejoint cette analyse à plusieurs égards. Tout d'abord, Goodman affirme de la même manière que le concept de « monde » est loin de toujours référer à la même chose. Si tel était le cas, il n'y aurait en fait simplement aucun sens à décliner le terme au pluriel. Nous aurions, en lieu et place, *une* chose qui serait « le monde ». Or c'est précisément cette idée que Goodman propose, inlassablement, de réfuter (MFM 19 ; MOM 137). Le terme de « monde », pour lui, n'a donc en rien une extension fixée *sub specie aeternitatis.* Il est clair, ensuite, que Goodman rejette la définition traditionnelle (ou métaphysique) de « monde ». Comme il le remarque:

> En assignant les versions en conflit à des mondes différents, nous interdisons la composition de ces totalités en une seule. Quoi que nous puissions vouloir dire en disant que le mouvement de la Terre, ou de plusieurs Terres, diffère dans divers mondes, nous excluons qu'il puisse y avoir un tout plus englobant composé de tous ces éléments. Une totalité ne peut être partielle. Un monde ne saurait être une partie de quelque chose de plus grand (MOM 32).

Ce passage indique qu'il serait une erreur de croire que les multiples mondes dont traite l'irréalisme pourraient être combinés, ou additionnés les uns aux autres, pour former une structure méréologique maximalement englobante[537]. Il ne faut donc pas voir dans ces mondes actuels des régions ou parties d'autre chose, mais plutôt des totalités pleines et entières. De ce point de vue, Goodman pourrait sembler ici s'écarter de ce que dit Van Fraassen, pour se rapprocher de la définition ordinaire de « monde ». Mais cette impression est immédiatement démentie, puisqu'il défend qu'il existe *plusieurs* de ces totalités, qui sont *physiquement discrètes* les unes des autres : « les mondes multiples ne sont pas distribués dans même un espace-temps. Les espace-temps de différents mondes ne sont pas compris dans un espace-temps plus englobant » (MOM 31). S'il reste, bien sûr, à savoir comment faire sens de cette idée, on voit que Goodman s'écarte de l'usage philosophique traditionnel du concept de « monde ». Il n'existe, selon lui, nulle totalité unique et omni-inclusive. Le rejet de cette image traditionnelle laisse ainsi à penser que Goodman se rapproche d'un usage schématique de « monde ».

Goodman soutient en outre, et comme Van Fraassen, que la référence de « monde » ne peut être déterminée indépendamment d'un certain contexte d'énonciation. Il affirme plus précisément, que l'extension de ce terme est toujours fixée relativement à une *version*. Aussi « monde », pris en l'absence de toute théorie d'arrière-plan, ne renvoie-t-il tout

[537] De ce point de vue, il convient de noter que les expressions d'« univers de mondes », d'« univers d'univers », ou de « super-univers » dont parle à une occasion Goodman sont problématiques (MFM 166). La solution pourrait être la suivante : il peut exister des méta-versions qui englobent plusieurs versions vraies, et corrélativement, plusieurs mondes. Il n'existe pas, toutefois, de méta-version unique capable d'englober toutes les versions.

simplement à rien[538]. Dire ceci, c'est bien y discerner un « schéma » qu'il convient interpréter, ou une sorte d'« espace vide » qui doit être rempli par la spécification d'une théorie ou d'une version donnée : « les multiples mondes que j'autorise correspondent exactement au mondes actuels faits par, et répondant à, des versions vraies ou correctes » (MFM 136). Ce passage suggère bien qu'il y aurait autant de mondes qu'il y a de versions vraies ou correctes. C'est donc seulement par la médiation de versions que nous pouvons parler d'un ou de plusieurs mondes.

On remarquera, enfin, que Goodman caractérise un monde comme étant ce à quoi une version « répond », expression qui ne peut s'interpréter autrement qu'en termes référentiels (Scheffler, SM 135). Un monde est donc le *denotatum* d'une version vraie ou correcte, ou ce à quoi elle réfère. Goodman semble à cet égard rejoindre Van Fraasen pour dire qu'il faut y voir un certain « domaine » de discours. Pour éviter de trop recourir à ce lexique de la théorie des modèles qui n'apparaît que peu dans MFM, nous pouvons dire qu'un monde ainsi compris est une *ontologie*, c'est-à-dire une collection de différentes sortes d'entités, de propriétés, de relations. Un monde, autrement dit, est la classe des choses qui est parcourue par les quantificateurs d'une théorie donnée. Cet inventaire existentiel n'est évidemment pas déterminé au hasard mais correspond exactement à ce qui est requis pour que la version qui décrit ce monde soit vraie.

Pour le dire en des termes plus quiniens, mais que Goodman a pu employer dans ses travaux antérieurs, le monde qui répond à une version est l'ontologie envers laquelle elle s'*engage.* Ceci revient à dire qu'une « version de la réalité désigne toutes les classes d'entités dont l'existence est requise pour rendre intelligible l'usage d'un certain système » (Dudau, 2002, 145). Suivant le fameux critère formulé par Quine, il suffit, pour mettre à jour les engagements ontologiques d'une théorie, de déterminer quels énoncés celle-ci tient pour vrais, puis de déterminer quelles sont les valeurs des variables liées aux quantificateurs de ces énoncés. On obtient alors l'ontologie de la théorie en considération, c'est-à-dire ce qui existe d'après cette théorie. Il est très aisé de rapporter ce point à ce que dit Goodman[539] : pour spécifier l'engagement ontologique d'une version (vraie), il suffit de la traduire dans le langage de la logique quantificationnelle, afin voir quels sont les valeurs des variables des énoncés de cette version. Nous obtenons ainsi le monde qui correspond à cette version, ou son ontologie. Cette idée, là encore, s'approche de ce que défend Van Fraassen.

Admettons donc que Goodman adopte une conception globalement « schématique » du concept de « monde ». Si cette lecture est juste, il semble possible de rendre compte du

[538] « Si je veux me renseigner sur le monde, vous pouvez proposer de me raconter comment il est selon un ou plusieurs cadres de référence, mais si j'insiste pour que vous me racontiez comment est le monde indépendamment de tout cadre, que pourrez-vous dire alors ? Quoiqu'on ait à décrire, on est limité par des manières de décrire » (MFM 17).

[539] Bruce Dutra soutient exactement l'idée que nous développons ici : « avec ce critère quinien à l'esprit, nous pouvons dire que, pour Goodman, le monde qui correspond à toute version-monde vraie donnée sera constitué de ces choses que la version dit exister. Pour le dire autrement, l'ontologie d'une version consistera simplement des valeurs que prennent les variables dans les énoncés qui composent cette version. Ainsi, si l'énoncé 'la Terre se meut' [....] fait partie d'une version-monde vraie, alors le monde qui correspond à cette version sera tel que la Terre s'y meut. Il y a, dans ce monde, quelque chose qui se meut et qui est la Terre » (1999, 46).

paradoxe initial soulevé, par l'idée d'une « pluralité de totalités » :

Prenons une version vraie ou correcte V_1 quelconque (la physique quantique, le modèle héliocentrique, le système de l'*Aufbau*, etc.) et le monde m_1 auquel cette version réfère ou « répond ». Imaginons également que nous possédions un inventaire exhaustif des engagements ontologiques de cette version. En ce cas, l'intégralité de ce que contient m_1 peut être décrit dans les termes de V_1 : aucune entité, propriété, ou relation existant dans ce monde ne saurait échapper aux concepts, théories, ou principes, déployés par V_1. *Du point de vue de cette version*, l'ontologie de m_1 est alors bien « tout ce qui est ». Aucune sorte d'entité supplémentaire n'a besoin d'être postulée. Rien n'est « extérieur » à ce monde et il n'est lui-même une partie de quoi que ce soit d'autre[540]. En somme, m_1 est, *du point de vue* de V_1, une totalité *exhaustive*, qui contient tout ce qui existe.

Le point crucial défendu par Goodman peut maintenant être exprimé comme suit : nous ne pouvons jamais prétendre que l'ontologie envers laquelle s'engage une version donnée, ou le monde auquel elle réfère, puisse épuiser « tout ce qui est ». La raison en est qu'il existe, selon Goodman, de très nombreux systèmes alternatifs capables de rendre compte des phénomènes, c'est-à-dire d'autres versions vraies qui s'engagent envers des ontologies concurrentes. Si tel est le cas, le monde m_1 décrit par V_1 ne saurait plus figurer une totalité *exhaustive*. En effet, une autre version V_2 décrira un monde m_2, qui est une autre ontologie. Si nous admettons la vérité ou l'indispensabilité de cette nouvelle version V_2, nous nous engageons donc à admettre l'existence d'entités absentes dans V_1. Nous pouvons alors mesurer en retour que le monde m_1 n'est pas « tout ce qui est ». Dès lors que nous adoptons un point de vue extérieur à V_1, il n'est ainsi plus possible dire que m_1 suffit à rendre compte de l'intégralité de la réalité, ou que ce monde est exhaustif sous tous rapports.

En bref, Goodman peut donner sens à l'idée d'une « multiplicité de totalités » en affirmant que si les mondes sont bien des totalités exhaustives, l'exhaustivité est en revanche indexicale, c'est-à-dire, nécessairement confinée au point de vue d'une version. Un monde donné est un tout exhaustif dès lors que nous adoptons le point de vue de la version qui le décrit ou y réfère, mais ce n'est plus le cas dès lors que nous adoptons le point de vue d'une autre version vraie ou correcte. Le paradoxe suscité par l'idée d'une « pluralité de totalités » provient en ce sens d'un échec à distinguer entre la perspective interne d'une version donnée et les différentes perspectives qui sont celles d'autres versions[541]. Selon Goodman, il peut donc sans contradiction exister plusieurs totalités

[540] Une exception importante serait le cas où une version donnée s'intégrerait dans une famille plus large de versions, et ne porterait donc que sur une région ou un niveau précis de la réalité. Ainsi la description de la lumière en termes ondulatoires ou corpusculaires n'épuise pas, à l'évidence, « tout ce qui est », et suppose de s'intégrer dans l'édifice plus large de la physique. Dans ce genre de cas, on ne saurait proposer de corrélation un-à-un entre version et monde. Il faudrait plutôt dire que c'est toute la famille de version en question qui réfère à un monde. Goodman a bien suggéré cette idée : « à certains égards, nous pourrions vouloir définir une relation qui classerait des versions en des groupes tels que chacun constituerait un monde et dont les éléments seraient des versions de ce monde » (MFM 19).

[541] C'est ce que relève très explicitement Goodman : « dès lors que nous restons confiés à une version, 'monde', ou 'totalité' est assez clair. Quand nous considérons des versions vraies en conflit et leurs différents mondes, le paradoxe survient » (MOM 32). Comme le remarque Goodman un peu plus loin dans ce même passage, il y a de ce point de vue une forme de parenté entre son propos et le réalisme « interne » de Putnam. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

exhaustives, pour autant qu'il soit acceptable de dire que nous pouvons adopter le point de vue de différentes versions à différents moments du temps. Or c'est précisément ce qu'il défend. Une forme de « vacillation judicieuse », qui est fonction du contexte et de nos intérêts, fait que nous passons souvent d'une version-monde à une autre.

> Après tout, nous changeons souvent de point de vue ou de référentiel pour traiter du mouvement, adoptant comme point fixe le Soleil ou la Terre, ou le train, ou l'avion, etc. Le physicien, lui aussi, va et vient entre un monde fait de particules et un monde fait d'ondes, selon ses objectifs. S'il est vrai que nous pensons et travaillons d'ordinaire à partir d'une seule version à la fois [...] nous n'en passons pas moins fréquemment de telle version à telle autre (MOM 32 ; voir aussi MFM40)

Goodman reconnaît ainsi qu'un monde est un tout parfaitement inclusif, mais ajoute que, pour autant qu'il existe différentes versions vraies ou correctes, il existe plusieurs et non pas un seul de ces touts.

Si notre analyse est juste, là où la conception traditionnelle de « monde » interdisait immédiatement sa pluralisation, son emploi schématique le permet. Nous pouvons également saisir plus précisément ce que signifie la thèse (Irr1). Si un monde est l'ontologie envers laquelle s'engage une version vraie ou correcte, cette clause pluraliste revient à soutenir qu'il existe non pas une seule mais plusieurs ontologies adéquates. Goodman défend bien, en ce sens, un « pluralisme ontologique » (Morizot & Pouivet, 2010, 138-139). Et ceci, en retour, exige de défendre qu'il est impossible d'identifier ou de réduire la réalité à l'une seule des versions concurrentes que nous possédons. La thèse de la pluralité des mondes serait alors nécessairement solidaire d'une forme d'*antiréductionnisme*. C'est bien ainsi, du moins, que Goodman présente la chose:

> En quel sens non trivial alors existe-t-il plusieurs mondes, ainsi qu'y insistent Cassirer et d'autres pluralistes de la même espèce ? Juste en celui-ci, je pense : que les nombreuses versions différentes du monde sont d'intérêt et d'importance indépendants, et ne requièrent ni ne présupposent d'être réduites à un unique fondement (MFM 19-20)

Le pluralisme *ontologique* contenu dans la thèse (Irr1) serait donc intimement solidaire et dépendant d'un pluralisme *épistémologique*. En d'autres termes, Goodman ne peut défendre qu'il existe plusieurs mondes actuels qu'à la condition de démontrer qu'il existe un nombre indéfini de versions vraies mais concurrentes de la réalité. Nous vérifierons plus loin comment MFM entend établir ce point.

Réponse à l'objection de Scheffler.

Nous avons vu, suivant Scheffler, que MFM oscille entre deux compréhensions non équivalentes de « monde » et donc de (Irr1). Si ce qui précède est juste, toutefois, Goodman ne saurait défendre la compréhension « versionnelle » de cette thèse, selon laquelle le discours sur la pluralité des mondes équivaut à l'idée que nous possédons des systématisations non équivalentes mais également correctes de la réalité. Un monde, avons-nous dit, est pour Goodman ce à quoi une version vraie ou correcte *réfère*, ou l'ontologie envers laquelle elle s'*engage*. La pluralité des versions aurait donc pour nécessaire corrélat la pluralité des *ontologies*. C'est alors bien la compréhension

« objectuelle » de monde qu'il faudrait attribuer à Goodman. Plusieurs arguments supplémentaires peuvent être avancés en faveur de cette idée :

Tout d'abord, une compréhension versionnelle de (Irr1) impliquerait de tout bonnement identifier le concept de « monde » à celui de « version ». Si leur définition et relation est certes ambiguë à certains endroits de MFM, comme l'a bien montré Scheffler, reste qu'il est problématique de prétendre assimiler de la sorte des notions pourtant distinguées dans le texte. Défendre qu'une version *est* un monde, outre de ne pas être une interprétation très claire de « monde »[542], impliquerait de devoir rectifier de nombreux passages de MFM, pour n'y voir que de simples métaphores ou manières de parler. Ceci, en retour, conduirait à réduire l'irréalisme à un pluralisme épistémologique tel qu'il se trouvait déjà défendu dans les premiers travaux de Goodman. Or il est clair que ce dernier entend faire un pas de plus dans MFM. Le concept de « monde », fût-il jugé problématique, est précisément censé répondre à cette fonction : il ne s'agit plus seulement de penser une pluralité de schèmes descriptifs concurrents, mais une pluralité ontologique *bona fide*.

Goodman, ensuite, n'a tout simplement jamais reconnu accepter l'interprétation versionnelle, au cours de la longue polémique qui l'a opposé à Scheffler[543]. Même à vouloir admettre que MFM ne distingue pas assez clairement entre « monde » et « version », Goodman a mis un point d'arrêt à cette lecture de son propos, en soulignant qu'il n'avait jamais prétendu *identifier* ces concepts : « une version correcte et son monde sont des choses différentes. Une version qui affirme qu'il existe une étoile là-haut n'est elle-même ni lumineuse ni éloignée de nous dans l'espace, pas plus que l'étoile n'est composée de lettres (SM 144). Assimiler « version » et « monde », de ce point de vue, impliquerait une confusion entre l'ordre des concepts ou des langages et celui des choses auxquelles ils réfèrent. Cette tentation, comme allons y revenir, s'explique largement du fait que l'irréalisme tend à inextricablement mêler l'épistémologique et l'ontologique. Reste qu'une lecture versionnelle de « monde » est erronée, au seul motif que « ce qui dénote est généralement très différent de ce qui est dénoté » (SM 166)

Une dernière objection peut être faite à la lecture versionnelle de l'irréalisme. La thèse (Irr2), selon laquelle les mondes sont « faits » ou « construits », n'aurait tout simplement aucun intérêt selon cette interprétation du propos goodmanien. Ainsi compris, le *worldmaking* reviendrait en effet à un *version-making*, c'est-à-dire à défendre que nous sommes les auteurs des théories, descriptions, ou représentations que nous utilisons pour référer à la réalité. Or une telle assertion est tout à fait triviale et ne mérite pas même un

[542] Dans un article de 1960, Goodman avait déjà raillé la tendance à confondre les schèmes descriptifs et ce à quoi ils réfèrent : « les philosophes confondent parfois les caractéristiques du discours et les caractéristiques du sujet du discours. Si nous concluons rarement que le monde est composé de mots du seul fait qu'une description vraie de ce monde l'est entièrement, nous supposons parfois en revanche que la structure du monde est la même que la structure de la description [...] A suivre ce type de raisonnement, je suppose qu'avant même de décrire le monde en anglais nous devrions déterminer s'il est écrit en anglais, et qu'il faudrait également vérifier très minutieusement comment le monde est épelé » (PP 24).

[543] En réalité, l'existence même de cette polémique est significative quant à la position que Goodman adopte. Scheffler a souligné que l'irréalisme, compris en un sens versionnel, est une thèse pluraliste acceptable (SM 137). De ce fait, il y a de quoi penser que le désaccord persistant qu'il a entretenu avec Goodman ne se laisse comprendre que si ce dernier en adopte une compréhension autre que versionnelle de l'irréalisme, soit en l'occurrence objectuelle.

argument pour être acceptée. Nous sommes, évidemment, les auteurs des outils conceptuels ou théories qui sont les nôtres. S'il peut être une question polémique, par exemple, de demander si (ou en quel sens) les quarks existaient avant que la science en ait formulé une représentation théorique (Pickering 1984), il est en revanche une lapalissade que la représentation théorique des quarks n'existait pas avant d'avoir été inventée. Les versions, comprises comme complexes de symboles, dépendent donc en leur être de l'existence d'une intelligence humaine ou de pratiques discursives. En ce sens, la thèse (Irr2), comprise comme un discours sur les versions, n'aurait absolument aucun intérêt. Prendre « monde » en un sens objectuel, en revanche, permet de conférer un sens bien plus fort (et polémique) à cette thèse : le *contenu* des mondes, soit ce à quoi les versions *réfèrent*, serait littéralement « fait » ou « construit ». Ainsi que l'a remarqué Scheffler[544], et comme nous le vérifierons plus loin, c'est bien en ce sens que Goodman comprend et défend la notion de *worldmaking*. Aussi, et si (Irr2) ne peut être compris comme une thèse substantielle qu'à la condition de tenir « monde » un sens objectuel, il y a de quoi penser que la même chose vaut concernant (Irr1).

Il nous semble donc clair, pour plusieurs raisons, que Goodman défend (Irr1) en un sens objectuel. Mais il faut toutefois rendre justice aux réticences de Scheffler : comment alors expliquer les passages où le philosophe américain semble tout bonnement assimiler les versions et les mondes ? Ce qui pose problème sont des assertions de ce type :

> A de nombreux égards, [...] les versions peuvent être traitées comme nos mondes (MFM 19)
>
> Maintenant [...] qu'au monde se sont substitués des mondes qui ne sont que des versions... (MFM 22)
>
> Nous ferions mieux de nous concentrer sur les versions que sur les mondes (MFM 138).
>
> L'irréalisme [...] voit le monde se dissoudre dans les versions (MOM 29)
>
> Le discours sur les mondes et le discours sur les versions se fondent l'un dans l'autre (MOM 49).

Si ces déclarations ne sont pas à entendre en un sens versionnel, comment les comprendre ? La réponse, en un mot, est que l'irréalisme, tout en refusant d'*identifier* les versions et les mondes, défend que ces deux éléments sont *indissociables*. Cette assertion se fonde sur un argument récurrent chez Goodman: l'impossibilité de disjoindre absolument un règne qui serait « le monde » et un autre qui serait la description ou la représentation que nous en proposons :

> Nous ne pouvons trouver aucun aspect-du-monde [*world feature*] qui serait indépendant de toute version. Tout ce qui peut être affirmé véridiquement au sujet d'un monde dépend du fait [...] que tout ce que nous en disons véridiquement (ou présentons correctement) est, quoiqu'on y veuille, informé par et relatif au langage ou système

[544] « Goodman ne défend pas l'énoncé trivial selon lequel nous faisons des versions en les faisant. Asserte-t-il alors plutôt qu'en faisant des versions correctes nous faisons ce à quoi elles réfèrent -soit l'idée qu'en produisant des descriptions vraies, nous produisons également ce que celles-ci décrivent, ou qu'en forgeant des concepts applicables nous forgeons aussi ce qu'ils dénotent ? Apparemment, la réponse est 'oui ' » (SM 137).

> symbolique que nous utilisons. Aucune ligne de démarcation ferme ne peut être tracée entre les éléments du monde qui sont dépendants du discours de ceux qui ne le sont pas (SM 144)

Nous reviendrons plus loin sur ce qui justifie une telle conclusion. L'important, pour l'heure, est de remarquer que Goodman tient pour des « dichotomies douteuses » toutes les distinctions tranchées entre les discours et les faits, ou la convention et le contenu (MFM 159). Selon lui, nous ne pouvons jamais distinguer la réalité « nue » des schèmes descriptifs qui nous permettent de l'appréhender. Dès lors, la ligne de partage entre les versions et les mondes s'en trouve nécessairement brouillée. Ce à quoi nous référons (le monde) ne peut être conçu indépendamment des outils qui nous servent à référer. S'il pourrait sembler que Goodman retombe ici dans un travers qu'il avait pourtant ailleurs dénoncé, savoir la tentation de confondre « les caractéristiques du discours et les caractéristiques du sujet du discours » (PP 24), rien de tout ceci, pourtant, n'implique d'abolir la distinction entre les versions, qui sont des complexes de symboles, et les mondes, qui sont ce que les versions dénotent, c'est-à-dire des règnes ontologiques composés « de matière, d'antimatière, d'esprit, d'énergie, ou de machin chose » (MFM 138). Les premières sont des outils référentiels, les seconds, ce à quoi l'on réfère. En ce sens, « le monde n'est pas la version elle-même. La version peut avoir des caractéristiques –comme le fait d'être en anglais ou d'être faite de mots– que le monde ne possède pas. Mais reste que le monde dépend de la version » (MOM 34, SM 144).

Ce qu'affirme Goodman n'est pas que les versions et les mondes sont identiques, mais plutôt qu'ils sont systématiquement conjoints ou corrélatifs. Il n'y a pas, autrement dit, de version sans monde, et réciproquement. Toute version vraie ou correcte réfère à un monde, et tout monde est le produit d'une version vraie ou correcte, hors laquelle il est tout simplement impensable. Si confondre les mondes et les versions serait donc fautif, il le serait tout autant pour Goodman de vouloir trop radicalement les disjoindre[545]. Accepter l'existence de versions « sans choses, ni faits, ni mondes » (MFM 166) reviendrait à embrasser un pur formalisme qui perd toute puissance référentielle. A l'inverse, concevoir un monde tout à fait indépendant d'une version revient précisément à commettre l'erreur des Réalistes, qui consiste à faire comme si le réel pouvait préexister aux versions qui le décrivent. Versions et mondes sont donc distincts mais indissociables. Goodman a pu insister explicitement sur ce point :

> Scheffler est dérangé par le fait que je dise à la fois qu'un terme, une image, ou une version est d'ordinaire diffèrent de ce qu'ils dénotent ; et que le discours sur les mondes tend à être interchangeable avec le discours sur les versions. Mais [...] bien que « table » soit différent des tables, ou que « constellation » ne soit pas une constellation, il n'en

[545] C'est sans doute la raison pour laquelle MFM recourt parfois au prédicat monadique « version-monde ». Goodman a même pu affirmer à une occasion que cette expression était préférable à « version *du* monde », qui s'interprète naturellement en termes dyadiques, et invite donc à cloisonner la version d'un côté, et le monde de l'autre (PP 3-4). Ceci étant, Goodman ne rejoint pas exactement Scheffler, qui voulait que l'occurrence de « monde » dans « version-monde » soit un « terme syncatégorématique et non référentiel ». Selon Goodman, une « version-monde » est plutôt la combinaison inextricable d'une version avec le monde auquel elle répond. En ce sens, ne saurions donc y interpréter « monde » en termes non référentiels.

> reste pas moins que les tables, les constellations et toutes les choses qui existent sont dépendantes de versions (SM , 166)

C'est parce que nous ne saurions avoir de mondes sans versions vraies ou correctes, ni de versions vraies ou correctes sans mondes, que Goodman utilise parfois les deux termes de manière interchangeable, et qu'il peut avancer que « le discours sur les mondes et le discours sur les versions se fondent l'un dans l'autre (MOM 49). Choisir de parler du monde plutôt que de la version qui le décrit, ou l'inverse, devient alors une simple affaire d'emphase rhétorique, fonction du contexte d'énonciation :

> En pratique, bien sûr, nous fixons la limite là où nous le voulons, et la changeons aussi souvent qu'il convient à nos intérêts [...] Quand le verbiage menace de tout dissoudre dans le néant, nous soutenons que toutes les versions vraies décrivent des mondes. Quand le sentiment du droit à la vie nous menace d'une surpopulation de mondes, nous appelons tout cela bavardage. Pour le dire autrement, le philosophe est comme le séducteur : il se retrouve toujours coincé avec rien ou trop (MFM 166)[546].

Pour récapituler, Goodman défend donc bien une interprétation objectuelle de (Irr1). Ceci ne l'empêche pourtant pas d'insister sur l'étroite co-dépendance des versions et des mondes. C'est ce dernier point, selon nous, qui a pu donner lieu de croire que le propos de MFM se prêtait à ce que Scheffler appelle l'interprétation versionnelle de l'irréalisme. Si ce que nous avons dit est juste, cette charge peut cependant être levée. Refuser de départager l'apparat conceptuel d'une version de ce à quoi elle réfère –une supposée réalité sous-jacente et non conceptualisée– n'équivaut pas à tout réduire aux versions, à abolir leur portée référentielle, ou à négliger leurs engagements ontologiques. Un monde n'est *pas* une version, quoiqu'il en soit le nécessaire et indéfectible corrélat.

Réponse au problème du « nihilisme ».

Comment expliquer, enfin, le fait que Goodman assimile parfois son propos non pas à la thèse selon laquelle il existe plusieurs mondes, mais à l'idée qu'il n'existe *aucun* monde ? Surtout, comment peut-il affirmer que ces deux assertions sont équivalentes, ou du moins défendre que « « nihilisme et pluralisme sont complémentairement conditionnels » ? (SM 204) ? Considérons la formule selon laquelle « s'il existe un monde, il y en a plusieurs, et s'il y en a plusieurs, il n'y a en aucun » (MOM 39). Cette assertion pourrait sembler purement sophistique, voire même contradictoire, puisque sa forme logique revient à $(p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow \sim p)$[547]. Selon nous, l'opposition dessinée plus haut entre la conception traditionnelle de « monde » et sa compréhension « schématique » est toutefois à même d'expliquer ce raisonnement d'une manière relativement satisfaisante.

---

[546] Goodman reviendra plus tard sur ce passage, soulignant une nouvelle fois que le discours sur les versions et les mondes est plus ou moins interchangeable selon le contexte : « comme je l'ai écrit, 'en pratique, bien sûr, nous fixons la limite là où nous le voulons, et la changeons aussi souvent qu'il convient à nos intérêts'. Si je profite du privilège d'écrire parfois comme s'il n'y a que des versions, et d'autres fois, comme s'il y a des mondes pour toutes les versions correctes, je le fais souvent pour mettre en lumière ce point (SM 144-5).

[547] Goodman était à l'évidence parfaitement conscient de la tournure paradoxale de cette formule, puisqu'il la rapproche des « antinomies kantiennes » (MOM 32).

La première étape consiste à dire que, s'il existe une chose telle que ce que les métaphysiciens ont appelé « le monde », c'est-à-dire une totalité exhaustive, il y en a nécessairement plusieurs, au sens où il existe des versions vraies mais conflictuelles de la réalité, que nous ne pouvons ni réduire ni éliminer. Admettre qu'il y a un monde revient donc à dire qu'il en existe plusieurs, puisque nous nous trouvons en possession d'ontologies concurrentes mais adéquates, aucune ne pouvant être privilégiée à l'exclusion des autres. Toutefois, si nous devons donc admettre qu'il y a plusieurs mondes, il faut dire en retour qu'il n'en y a aucun, car il n'existe alors plus de totalité unique et omni-inclusive. Le pluralisme goodmanien conduit donc bien, de ce point de vue, à un « nihilisme », non pas au sens où il affirme que rien n'existe, mais plutôt puisqu'il conduit à faire disparaître l'idée d'un monde unique. Pour résumer, Goodman nous semble donc pouvoir donner sens à cette assertion paradoxale en faisant varier le sens de « monde » dans sa formule : ceux qui défendent qu'il existe un monde (au sens métaphysique) se trouvent contraints, à l'analyse, de dire qu'il en existe plusieurs (au sens schématique). Mais qu'il y ait plusieurs mondes (au sens schématique) revient à dire qu'il n'y a aucun monde (au sens métaphysique). C'est en ce sens que « monisme, pluralisme, nihilisme se fondent l'un dans l'autre » (MOM 32). Ainsi, et quoique la formule « si un, plusieurs et si plusieurs, aucun » conserve l'aspect d'un paradoxe, il semble possible pour Goodman de réconcilier ces intuitions. Le pluralisme au sujet *des* mondes est intimement solidaire d'un nihilisme au sujet *du* monde[548].

Tout ce que nous avons dit précédemment, espérons-le, aura permis de clarifier en quel sens précis Goodman défend, et surtout, ne défend pas, la thèse (Irr1). Dire qu'il existe plusieurs mondes actuels, c'est affirmer que nous possédons une multiplicité d'ontologies concurrentes mais toutefois adéquates, qui correspondent aux multiples versions ou schèmes descriptifs dont nous avons besoin pour rendre compte des phénomènes. Il y aurait donc autant de mondes qu'il y a de versions vraies ou correctes. Si cette assertion pouvait sembler, de prime abord, problématique ou même insensée, nous avons vu que Goodman est à même de répondre à quelques objections majeures qui pourraient être formulées à son encontre. Il nous faut maintenant considérer l'argument auquel recourt Goodman pour justifier cette thèse pluraliste.

4.1.3- L'argument des mondes en conflit.

Ce qui permet à Goodman de défendre (Irr1) pourrait être appelé l'argument des « mondes en conflit » (MFM 161). Ce dernier, de fait, n'a que rarement été discuté dans tout son détail par la critique[549]. Faute, peut-être, d'avoir pris au sérieux le discours sur la

[548] « Où vivons-nous si quelque chose comme le monde n'existe pas ? On pourrait répondre, 'dans un monde', ou mieux, 'dans plusieurs mondes'. De même qu'on peut nier l'existence du nombre entre 2 et 7, sans nier qu'il y ait des nombres entre 2 et 7, on peut nier l'existence du monde sans nier qu'il y ait des mondes. Vouloir décrire *le* monde est aussi désespéré que de vouloir trouver *le* nombre entre 2 et 7 » (RP 49).

[549] Si la plupart des critiques évoquent cet argument, ils n'en discutent presque jamais le fonctionnement technique. A titre d'exceptions notables, signalons les thèses de doctorat de Dutra (1999) et Huschle (2000), qui sont intégralement consacrées au pluralisme ontologique de Goodman.

pluralité des mondes, dont Goodman rappelle pourtant qu'il n'est ni métaphorique ni ornemental (MFM 154), les commentateurs n'ont souvent vu dans cet argument qu'un aspect secondaire de l'irréalisme, et en tout cas un élément bien moins problématique que la notion de *worldmaking*[550]. A notre sens, il s'agit là d'une erreur. L'aspect novateur de l'irréalisme ne consiste pas réellement dans la thèse « antiréaliste » ou « constructiviste » (Irr2), qui a connu un grand nombre de variantes au XXe siècle (Kukla 2000 ; Boghossian 2009). L'acceptation d'une multiplicité de mondes actuels, compris comme autant d'ontologies conflictuelles mais indispensables, figure en revanche une idée qui n'a que peu d'équivalents dans la philosophie contemporaine. Il est donc nécessaire d'expliquer ce qui, précisément, permet à Goodman de justifier sa position.

L'argument des mondes en conflit est déployé à différents endroits dans MFM ainsi que dans d'autres textes (MOM 30-34, RP 50-51 ; SM 151-152). Goodman en propose une formulation particulièrement claire et synthétique dans le passage suivant :

> Pour tout le monde, sauf un absolutiste fieffé, des versions rivales ouvertement en conflit présentent souvent des prétentions également bonnes à la vérité. Il nous est difficile de prendre des énoncés antagonistes comme vrais dans le même monde, sans admettre tous les énoncés quels qu'ils soient (puisque, d'une contradiction, tout suit), comme vrais dans ce monde et ce monde lui-même comme impossible. Aussi devons-nous, soit rejeter l'une deux versions évidemment en conflit comme fausse, ou les considérer comme vraies dans des mondes différents, –ou bien trouver, si c'est possible, une autre manière de la réconcilier (MFM 155)

Comme on le voit, Goodman nous place ici face à un dilemme. Etant donné un problème de départ qu'il convient de résoudre –l'existence de versions conflictuelles mais supposément également vraies–, plusieurs alternatives peuvent être envisagées. Nous pouvons maintenir ou bien (a) que ces versions en conflit sont vraies d'un même monde, ou (b) montrer que l'une d'entre elles est fausse, ou (c) défendre qu'elles sont vraies dans des mondes différents, ou enfin, (d) démontrer que ces versions peuvent être réconciliées et n'entrent donc pas réellement en conflit. Parmi ces diverses options, (c) correspond à la thèse (Irr1) défendue dans MFM. Pour défendre sa position irréaliste, Goodman doit donc à la fois donner des raisons de penser que son assertion initiale (il existe des versions vraies en conflit) est juste, puis éliminer les options (a), (b), et (d). En ce sens, s'il est établi que (c) est vrai dans au moins un cas de versions vraies en conflit, alors la thèse (Irr1) aura été défendue avec succès.

L'argument des mondes en conflit, en somme, prend la forme d'un syllogisme disjonctif complexe. On peut le mesurer à partir de la représentation formelle qu'en a proposé Huschle (2000, 86) :

---

[550] Un exemple tout à fait symptomatique de cette tendance se trouve chez Scheffler. La longue polémique qu'il a entretenue avec Goodman s'est en effet focalisée sur (Irr2), soit l'idée que nous faisons les mondes. Scheffler n'a vu dans le discours sur la pluralité des mondes qu'une manière, peut-être un peu maladroite, de souligner que nous possédons divers schèmes descriptifs non équivalents mais également corrects, thèse qu'il accepte et considère établie dès les premiers travaux de Goodman. Pour Scheffler, le problème n'est donc pas le pluralisme défendu dans MFM, mais plutôt sa composante antiréaliste. Comme nous y reviendrons, cette lecture nous semble sérieusement sous-déterminer le propos de Goodman.

(P1) Il existe des versions rivales ouvertement en conflit qui possèdent des prétentions également bonnes à la vérité.

(P2) Ou bien : (1) ces versions rivales sont vraies du même monde et leur conflit n'est pas résolu, (2) l'une d'entre elles est fausse, (3) elles sont vraies dans des mondes différents, (4) elles sont vraies dans le même monde et le conflit est désamorcé.

(P3) Si (1), alors tous les énoncés, quels qu'ils soient, sont vrais dans ce monde

(P4) Que tous les énoncés quels qu'ils soient, sont vrais dans le même monde est impossible

(C1) Donc, restent (2), (3), ou (4)

(P5) Que l'une des versions rivales soit fausse ne fait sens que s'il existe un monde unique et indépendant

(P6) Il n'existe pas de monde unique et indépendant

(C2) Donc, restent (3) ou (4)

(P7) Alors que le conflit entre versions rivales peut être résolu dans certains cas [...], il existe d'autres cas (au moins un) où il ne peut être résolu.

(C3) Donc, (4) échoue dans certains cas (au moins un).

(C4) Donc, il existe des cas (au moins un) où des versions rivales possédant des prétentions également bonnes à la vérité sont vraies dans des mondes différents.

(C5) Donc, il existe plusieurs mondes (au moins deux).

Une forme simplifiée de l'argument, plus commode à discuter, peut être présentée comme suit :

(P1) Il existe des versions vraies en conflit

(P2) A chaque version vraie répond un monde.

(C1) Donc, ou bien les versions vraies en conflit peuvent répondre à un seul et même monde, ou bien elles répondent à plusieurs mondes.

(P3) Les versions vraies en confit ne peuvent pas répondre à un seul et même monde.

(C2) Donc, les versions vraies en conflit répondent à plusieurs mondes.

Cette représentation schématique du propos de Goodman permet de voir quels éléments de son propos demandent une justification supplémentaire. La prémisse (P2), de fait, est relativement non problématique. Comme on l'a vu, Goodman considère qu'un monde consiste en une ontologie, ce envers quoi la version vraie ou correcte qui décrit ce

monde doit s'engager. Aussi, défendre qu'à toute version vraie ou correcte « répond » un monde (MFM 136) est simplement dire qu'à chacune de ces versions est corrélé un certain univers de discours. (P2) revient donc à l'idée, en elle-même peu controversée, que toute description vraie ou correcte de la réalité asserte qu'il existe telle ou telle configuration d'objets, de propriétés, et de relations. Puisque cette idée pourrait être adoptée aussi bien par le pluraliste que par son adversaire, elle n'a donc guère besoin d'être discutée plus avant. Les prémisses (P1) et (P3) de l'argument sont, toutefois, beaucoup moins consensuelles et doivent donc recevoir justification.

Considérons avant tout (P1). Goodman affirme que « des versions rivales ouvertement en conflit présentent souvent des prétentions également bonnes à la vérité » (MFM 155). Cette assertion appelle commentaire à plusieurs niveaux :

Tout d'abord, que deux versions aient des « prétentions également bonnes à la vérité » ne signifie ni n'implique, il est clair, qu'elles soient toutes deux vraies. Il se pourrait en effet que nous découvrions que l'une de ces versions (ou même les deux) soit fausse, de sorte que ses « prétentions » étaient après tout mal fondées. En ce sens, on pourrait penser que Goodman n'entend pas tant établir l'existence positive de versions vraies mais conflictuelles que défendre, plus minimalement, qu'il existe des versions conflictuelles et *en apparence* également vraies. Il ne serait ainsi question que de théories alternatives que nous serions présentement incapables de départager, au vu de l'évidence disponible. Cette lecture, cependant, ne reflète pas le propos de Goodman. Si nous ne pouvons jamais exclure la possibilité que l'une de deux versions en conflit s'avère fausse à un instant futur, reste que rien ne permet d'établir *présentement* que tel est (ou sera un jour) le cas. C'est pourquoi Goodman insiste souvent pour dire, en des termes cette fois plus catégoriques, que les versions antagonistes considérées dans MFM sont « également vraies ». Son objectif est bien, en ce sens, de défendre qu'il existe des cas de « vérités en conflit » (MFM 154, MOM 30, RP 50). Mais si tel est le cas, il est clair que ce qu'affirme (P1) est éminemment problématique. Lorsque nous disons que « il pleut » est vrai, il s'ensuit, en vertu du principe de non-contradiction, que « il ne pleut pas » doit être faux. De même, dire qu'une version donnée est vraie devrait aussitôt impliquer que sa négation ou contradiction est fausse[551]. Or c'est pourtant ce que (P1) propose manifestement de nier. Goodman semble donc défendre la thèse aberrante selon laquelle il existe des contradictions vraies[552].

[551] Une ambiguïté peut ici être mentionnée. Si l'on interprète les versions en conflit comme étant *contradictoires*, il s'ensuit que si l'une est vraie, l'autre doit nécessairement être fausse. En revanche, y voir des *contraires,* pour reprendre le vocabulaire de la logique aristotélicienne, autorise de dire que ces versions, tout en ne pouvant jamais être vraies en même temps, peuvent être toutes deux fausses. S'il est impossible que « tous les F sont G » et que « aucun F n'est G » soient conjointement vrais, il est en revanche possible que ces deux énoncés soient faux -dans le cas où seuls certains F sont G. Cette suggestion n'est toutefois pas explorée par Goodman qui, comme on le verra, considère que les versions en conflit sont contradictoires, plutôt que contraires.

[552] De fait, il existe une position en logique et métaphysique qui affirme l'existence de contradictions vraies : le *dialethéisme*. On se tromperait pourtant en faisant de Goodman un avocat de cette thèse. Comme on le verra plus loin, les versions vraies en conflit le sont, pour Goodman, dans des mondes différents. Il n'existe donc pas, selon lui, de contradictions vraies, puisque deux versions conflictuelles ne peuvent jamais être vraies du même monde.

Que signifie, ensuite, l'idée que des versions antagonistes puissent avoir des prétentions « également bonnes » à la vérité ? Intuitivement, il semblerait que deux théories peuvent être considérées « également bonnes » si elles permettent de rendre compte des mêmes phénomènes d'une manière aussi satisfaisante l'une que l'autre. L'idée de la « sous-détermination des théories par l'expérience », telle qu'elle est discutée en philosophie des sciences, permet de donner un sens plus précis à cette idée. Selon les défenseurs de cette thèse, « pour chaque formulation de théorie en notre possession il en existe une autre qui lui est empiriquement équivalente mais logiquement incompatible » (Quine, 1975, 322). Une illustration commode de ce principe a été proposée par Van Fraasen (1980, 44-46). Considérons la cosmologie newtonienne, exprimée à l'aide des lois du mouvement et de la loi universelle de gravitation. Celle-ci produira exactement les mêmes prédictions selon que l'on suppose, comme le faisait Newton, que l'univers en son entier est au repos, ou bien que l'on prétende, au contraire, qu'il se meut dans une direction quelconque à une vitesse constante. L'évidence empirique, autrement dit, ne permet pas de discerner entre ces deux hypothèses et elle s'accorde aussi bien avec l'une qu'avec l'autre. Celles-ci sont pourtant conflictuelles et ne peuvent toutes deux êtres vraies en même temps. Il s'agit donc de théories qui, si elles ne sont pas logiquement équivalentes, le sont pourtant du point de vue empirique, puisqu'aucune observation particulière ne permettra de trancher en faveur de l'une plutôt que de l'autre.

Il pourrait être tentant de voir dans les « versions vraies en conflit » dont parle Goodman une illustration ou variante de la thèse de la sous-détermination. (P1) signifierait en ce cas que nous possédons des théories logiquement incompatibles mais capables de rendre compte des mêmes faits d'une manière également satisfaisante. Ce parallèle, toutefois, n'est peut-être pas entièrement convaincant. Alors que la thèse de la sous-détermination se cantonne à affirmer que nous possédons des théories notationnellement distinctes mais empiriquement équivalentes pour interpréter tout ensemble donné de phénomènes, Goodman insiste pour dire que les versions vraies en conflit portent sur des choses, ou *a fortiori* des mondes, différents (RP 50). C'est qu'il n'y a, selon lui, tout simplement pas de sens à supposer qu'il existe des faits ou des phénomènes indépendants des théories que nous formulons. Les faits ne préexistent en rien aux versions. Ils en sont plutôt les produits : « 'fait' [...] est un terme syncatégorématique ; car les faits, après tout, sont manifestement factices » (MFM 133-134). Aussi le discours sur les versions vraies mais conflictuelles n'équivaut-il pas à admettre l'existence de faits « neutres » qui pourraient être décrits d'une pluralité de manières. (P1) ne peut donc simplement consister à embrasser le relativisme descriptif compris dans la thèse de la sous-détermination.

En réalité, ce qui intéresse Goodman n'est pas tant l'existence de variantes notationnelles d'une seule et même théorie que le fait que nous possédons des versions qui, sans être nécessairement logiquement ou empiriquement équivalentes, sont tout aussi indispensables à la compréhension du monde. L'opposition entre les vocabulaires théoriques de la physique, de la biologie, et de la psychologie en serait un bon exemple : tout en n'étant ni équivalents ni inter-réductibles, ceux-ci s'avèrent tous éclairants, et même indispensables, pour rendre compte de l'expérience (MFM 19-20). A la différence des théories empiriquement équivalentes dont traitent les philosophes des sciences, les versions en conflit dont traite MFM n'ont donc pas besoin de recouvrir exactement les

mêmes faits, d'être supportées par la même évidence empirique, ou d'être inter-traductibles. Elles doivent plus simplement figurer des schèmes descriptifs antagonistes, qui sont jugés également indispensables au discours vrai sur la réalité (RP 26). Ajoutons que, dans le cas de théories empiriquement équivalentes, nous pouvons généralement élire l'une d'entre elles aux dépens des autres, sans grave conséquence. Il importe peu au travail du scientifique, par exemple, d'adopter ou de rejeter la variante de la cosmologie newtonienne où l'univers se meut en son ensemble dans une direction donnée. En revanche, Goodman refuse catégoriquement d'admettre que nous pourrions arbitrairement élire ou exclure l'une de deux versions vraies en conflit. Nous ne saurions, par exemple, éliminer le vocabulaire de la psychologie au profit de celui de la physique. En ce sens, la prémisse (P1) doit davantage être comprise comme un manifeste d'antiréductionnisme que comme une variante de la théorie de la sous-détermination.

Ces quelques remarques permettent de mieux comprendre en quel sens précis il convient d'entendre (P1). Mais comment, maintenant, Goodman propose-t-il de donner crédit à cette prémisse ? Qu'est-ce qui permet de penser qu'il existe des versions vraies mais conflictuelles, au sens juste défini ? De fait, il ne se trouve guère d'argument dans MFM pour établir la vérité de cette assertion. Goodman fait souvent comme s'il s'agissait là d'une forme d'évidence, et se contente d'asserter que « le fait qu'il existe plusieurs versions différentes du monde apparaît difficilement discutable » (MFM 19). Tout le monde, sauf un « absolutiste fieffé » (MFM 155), devrait ainsi tomber d'accord pour dire qu'il existe des systématisations conflictuelles dans les sciences, les arts, ou en philosophie. Force est de dire, toutefois, que cette seule remarque ne peut suffire à établir (P1). Même à admettre qu'il puisse exister des descriptions, dépictions et représentations non équivalentes de la réalité, il reste à savoir comment ces versions pourraient toutes être conjointement *vraies*.

A défaut de produire un argument clair pour (P1), Goodman propose d'établir la vérité de cette prémisse par l'exemple, en fournissant de cas d'énoncés (et par extension de versions) vrais mais contradictoires. L'un des exemples auquel il recourt fréquemment est le suivant (MFM 17, 157-8 ; MOM 30, RP 50-51, 101-102) :

(1) « Le soleil se meut toujours »

(2) « Le soleil ne se meut jamais »

Ces deux énoncés sont conflictuels au sens où ils assertent une chose et son contraire au sujet d'un seul et même objet, le Soleil. Absolument parlant, aucune chose ne peut être immobile et en mouvement dans un même moment (MOM 30). La conjonction de (1) et (2) produit donc une contradiction. Il n'en reste pas moins que ces énoncés sont, d'après Goodman, « également vrais » (MFM 17). Si elle semble contre-intuitive à première vue, cette dernière assertion prend sens dès lors qu'on rappelle que le mouvement s'interprète toujours en des termes relatifs[553]. Lorsque nous cherchons à décrire le mouvement d'un objet, nous devons nécessairement le faire par rapport à un ou d'autres corps que nous considérons comme étant au repos, pour les fins de la description. Toute ascription de

[553] Certains objectent toutefois à cette thèse et défendent une conception « absolutiste » de l'espace, et donc du mouvement. Pour une présentation éclairante, voir Lowe (2002, ch.14).

mouvement exige ainsi de prendre un point fixe, qui constitue l'identité du référentiel que nous utilisons. Et il existe, bien sûr, une pluralité de référentiels possibles. Nous pouvons vouloir décrire le mouvement d'une balle jetée dans un train en marche en prenant pour point fixe le wagon. Mais puisque le wagon est lui-même en mouvement selon un autre référentiel (et en fait un nombre infini d'entre eux), le mouvement de la balle pourra être décrit d'une foule de manières différentes. L'état de mouvement et de repos dépend donc simplement du référentiel adopté.

Lorsque Goodman affirme que (1) ou (2) sont « également vrais », il faut donc entendre qu'ils le sont relativement à un ou plusieurs référentiels, ou « à l'intérieur d'un système approprié » (MFM 156), plutôt que dans l'absolu[554]. (1) est vrai dans un système géocentrique comme celui de Ptolémée, ou en fait n'importe quel référentiel qui prendrait pour point fixe autre chose que le Soleil. (2), à l'inverse, est vrai dans tout système héliocentrique, qui prendrait pour point fixe le Soleil. Si nous pouvons dire que ces énoncés sont également vrais , c'est que nous passons souvent de l'un de ces référentiels à l'autre en fonction du contexte : « nous changeons souvent de point de vue ou de référentiel pour traiter du mouvement, adoptant comme point fixe le Soleil ou la Terre, ou le train, ou l'avion, etc. » (MOM 32). Nous adoptons, par exemple, le point de vue d'un système géocentrique lorsque nous demandons à quelle heure le Soleil se lève ou se couche. (1) est donc en général une vérité ininterrogée dans le règne de la perception. A l'inverse, c'est à partir d'un référentiel copernicien ou héliocentrique que nous décrivons l'orbite des planètes du système solaire dans un cours d'astronomie. La plupart du temps, (2) sera ainsi tenu pour vrai dès lors qu'il s'agit de conduire un travail scientifique sur les corps célestes. En ce sens, Goodman donne une bonne raison de penser que (1) et (2), tout en étant des énoncés conflictuels au sujet d'un même objet, n'en laissent pourtant pas moins d'être vrais[555]. Puisque (1) et (2) abrègent des versions, nous aurions donc ici un cas de versions vraies en conflit.

Les divers cadres de référence grâce auxquels nous décrivons le mouvement ou le repos, s'ils peuvent donner un certain sens de ce que sont pour Goodman les versions vraies en conflit, en figurent toutefois des exemples relativement édulcorés. Tous, en effet, « utilisent plus ou moins les mêmes termes et se transforment canoniquement les uns dans les autres » (MFM 17 ; 134-5). De ce fait, on pourrait davantage y voir des cas de théories empiriquement équivalentes que d'authentiques vérités conflictuelles. C'est sans doute pour cette raison que Goodman discute d'autres exemples, peut-être plus probants, de versions vraies en conflit. Les points géométriques, par exemple, peuvent être définis

[554] Il n'y aurait, pour Goodman, aucun sens à dire qu'un corps est *absolument* en mouvement ou en repos : « Nous ne pouvons pas déterminer si la terre se meut ou si elle est immobile en découvrant si le soleil est immobile ou s'il se meut ; car le soleil et la terre et tous les autres corps sont à la fois immobiles et en mouvement » (RP 101).

[555] Comme il le remarque, ce qui importe ici est moins le détail de l'exemple que sa direction générale : « Je ne me soucie pas ici des controverses concernant la question de savoir si, en un sens absolu, la Terre est immobile ou si elle se meut d'une manière particulière. Le lecteur qui soutient que les énoncés (1) et (2) ne sont pas vrais, tous deux ou seulement l'un, a le droit de substituer son propre exemple. Ainsi, il sera peut être d'accord pour dire que 'la Terre tourne dans le sens des aiguilles d'une montre' et 'la Terre tourne dans le sens inverse des aiguilles d'une montre' sont tous deux vrais, sous des points de vue différents » (MFM 206).

comme des intersections de droites dans un plan, mais aussi comme des « classes de volumes emboîtés » selon la méthode d'abstraction extensive de Whitehead (MFM 19). Pour Goodman, il s'ensuit que les deux énoncés suivants sont aussi vrais l'un que l'autre, suivant la méthode constructionnelle que nous choisirons d'adopter (MFM 159) :

(1') « Tout point est constitué d'une droite verticale et d'une droite horizontale »

(2') « Aucun point n'est fait de droites [..] »

Pour prendre un dernier exemple, Goodman suggère que le phénomène du « mouvement apparent » étudié par le psychologue Paul Kolers fournit des cas d'énoncés vrais mais contradictoires. Présenter successivement deux taches lumineuses sur un écran contrasté, avec un bref intervalle temporel et une distance spatiale minime entre les deux, crée l'illusion que le premier point de lumière se déplace jusqu'à la position du second. La perception construit ainsi une forme de continuité entre des phénomènes qui sont pourtant physiquement distincts. En ce sens, Goodman défend que les énoncés

(1'') « Une tâche se meut à l'écran »

et

(2'') « Aucune tâche ne se meut à l'écran »

sont également vrais, selon qu'on adopte un schème descriptif phénoménaliste ou physicaliste (MFM 164)[556] .

Goodman fournit donc plusieurs cas supposés de paires d'énoncés vrais bien qu'incompatibles au sujet de mêmes objets. Puisque ces exemples sont relativement non problématiques et qu'il semble possible d'en imaginer beaucoup d'autres du même type[557], nous pouvons admettre, pour les fins de l'argument, la prémisse (P1) : il existe certaines « vérités en conflit », (1) et (2) en étant supposément des exemplaires probants.

Si nous concédons ce point à Goodman, et ajoutons qu'à toute version vraie répond un monde –comme le veut (P2)–, il se fait jour une alternative, présentée dans (C1) : ou bien

[556] Cet exemple, ajoute Goodman, est particulièrement intéressant, puisqu'on ne saurait y voir un cas d'opposition entre deux théories empiriquement équivalentes. En effet, les descriptions phénoménalistes ou physicaliste du mouvement « ne s'occupent évidemment pas de tous les mêmes objets, et la relation, s'il y en a une, qui permet de dire que les deux versions décrivent les mêmes faits ou le même monde, n'est pas celle d'intertraductibilité » (MFM 134-135).

[557] Goodman invite le lecteur à forger ses propres exemples de versions vraies en conflit (MFM 206). La dualité onde-corpuscule en physique en serait peut-être une illustration probante. Que la lumière soit composée de photons est à la fois vrai pour la théorie corpusculaire et faux pour la théorie ondulatoire qui y voit des champs électromagnétiques. On pourrait également songer que la philosophie de l'esprit fournit possiblement un cas important de versions en conflit (Putnam, SM 118). Un état mental ou une action peuvent (idéalement) être décrits en termes purement physicalistes ou bien en termes intentionnalistes. Si le réductionnisme physicaliste n'est pas une option viable, comme le défend Goodman (MFM 19-20), il s'agirait bien ici d'un cas de versions vraies en conflit.

ces versions vraies en conflit décrivent des mondes différents, ou bien elles correspondent à un seul et même monde. L'irréalisme goodmanien, à l'évidence, défend la première option. Mais pourquoi ne pourrions-nous prétendre, comme voudra le faire l'« unimondiste » (Kukla, 2000, 100), que ces cas d'énoncés conflictuels sont des vérités au sujet d'un monde unique ?

La réponse de Goodman à cette suggestion est sans équivoque : il n'est tout simplement pas possible que la conjonction de (1) et (2), ou de toute autre paire d'énoncés conflictuels, soit vraie au sujet de mêmes objets. Puisque (1) est la négation de (2) et inversement, affirmer que les deux sont vrais à propos du même monde reviendrait à dire qu'il existe une contradiction vraie. Or il est aisé de montrer que d'une contradiction vraie tout s'ensuit, selon le « principe d'explosion » (*ex falso quodlibet*)[558]. Accepter de dire que (1) et (2) sont vrais au sujet du même monde reviendrait ainsi à admettre la vérité ou fausseté de tout et n'importe quel énoncé : « puisque tout s'ensuit d'une contradiction, accepter un énoncé et sa négation efface la différence entre le vrai et le faux » (MOM 30). Aussi, et puisque vouloir rapporter les vérités en conflit à un monde unique conduit donc à un relativisme intenable, il est clair qu'un monde dans lequel il existerait une contradiction vraie est tout bonnement « impossible » (MFM 155).

Si Goodman admet l'existence de vérités en conflit, comme le veut (P1), il ne prétend donc en rien violer le principe de contradiction. Bien au contraire, c'est justement cette conséquence inacceptable qui lui permet d'établir la prémisse (P3). Puisque des énoncés vrais mais conflictuels ne peuvent porter sur un même monde sans que disparaisse toute distinction entre vérité et fausseté, la seule option restante, pour Goodman, est d'admettre que les versions en conflit sont vraies de plusieurs mondes. Ainsi, c'est parce que l'unimondiste viole le principe de contradiction que la prémisse (P3) est garantie, et permet d'assurer la conclusion de l'argument des mondes en conflit.

Ce raisonnement semble toutefois beaucoup trop rapide. Pourquoi penser, en effet, que des énoncés comme (1) et (2) entrent *irrémédiablement* en conflit ? Nous pourrions soutenir qu'entre l'acceptation de contradictions vraies et celle d'une pluralité de mondes, il se trouve une option intermédiaire, bien plus raisonnable. Celle-ci consisterait simplement à montrer que (1) et (2) ne sont pas réellement incompatibles et peuvent finalement être vrais au sujet d'un seul et même monde. En ce cas, la prémisse (P3) pourrait être niée, bloquant la conclusion de l'argument de Goodman. L'option la plus tentante, de ce point de vue, serait de recourir à une stratégie qui consiste à *relativiser* les énoncés vrais mais conflictuels à différents schèmes descriptifs, comme on l'a en réalité déjà fait plus haut. En lieu et place de (1) et (2), nous pourrions par exemple dire :

---

[558] La démonstration en est très simple. Si l'on admet que deux énoncés contradictoires p et $\sim p$ soient vrais, on peut montrer que cette contradiction entraîne la vérité d'un énoncé q arbitraire (par exemple, « les chats sont des aliens ») à l'aide du raisonnement suivant. :

(P1) $p \wedge \sim p$	(supposition pour *reductio*)
(P2) p	(par P1, élimination de la conjonction)
(P3) $p \vee q$	(par P2, introduction de la disjonction)
(P4) $\sim p$	(par P1, élimination de la conjonction)
(P5) q	(par P3 et P4, syllogisme disjonctif)

(3) « Dans le système géocentrique, le soleil se meut toujours»

et

(4) « Dans le système héliocentrique, le soleil ne se meut jamais ».

Puisque le mouvement s'analyse toujours en termes relatifs, ces nouveaux énoncés semblent être des explicitations correctes de (1) et (2). L'intérêt majeur de cette reformulation est que (3) et (4), contrairement aux énoncés originels, n'entrent pas en conflit. Qu'une assertion soit vraie d'après un système n'empêche pas, en effet, qu'elle soit fausse dans un autre. Relativiser les énoncés (1) et (2) à des référentiels distincts permet donc de désamorcer leur conflit. Si (3) et (4) en sont des paraphrases correctes, il pourrait alors finalement être vrai d'un même monde que le Soleil s'y meut et ne s'y meut pas. Il en irait simplement d'une affaire de perspective, dépendant de la version ou du référentiel que nous choisissons d'adopter. La stratégie de relativisation, autrement dit, a ceci de séduisant qu'elle permettrait d'admettre l'existence de perspectives incompatibles sur une même réalité, sans avoir à payer le prix exorbitant d'un engagement envers une pluralité de mondes[559].

Cette stratégie, selon Goodman, échoue pourtant à résoudre la difficulté. Une analogie permet de le montrer (MFM 156-157). Considérons :

(5) « Les rois de Sparte avaient deux votes »

et

(6) « Les rois de Sparte n'avaient qu'un seul vote »

puis

(7) « Selon Hérodote, les rois de Sparte avaient deux votes »

et

(8) « Selon Thucydide, les rois de Sparte n'avaient qu'un seul vote ».

Tandis que (5) et (6) sont contradictoires et ne sauraient donc être simultanément vrais, les énoncés « relativisés » (7) et (8) le peuvent sans difficulté. La raison en est que

[559] On notera, au passage, que c'est exactement la position qu'ont prétendu défendre certains auteurs proches de Goodman mais réticents à admettre l'existence d'une pluralité de mondes. Le « pluréalisme » de Scheffler, par exemple, correspond précisément à cette idée : il existe plusieurs schèmes descriptifs corrects et irréductibles, mais ceux-ci ne doivent être rapportées qu'à un seul et unique monde, indépendant en son être de ce que nous en pensons. *Idem* pour le réalisme interne de Putnam, la relativité quinienne de l'ontologie, et les analyses de Carnap concernant la multiplicité des schèmes linguistiques.

ceux-ci ne portent pas sur les rois de Sparte, mais sur ce qui a pu être dit au sujet de ces derniers. De fait, (7) peut être vrai même si les rois de Sparte n'avaient en réalité qu'un vote ; (8) peut être vrai même s'ils en avaient deux ; et (7) comme (8) peuvent demeurer vrais même s'il n'a jamais existé de rois à Sparte ou si ceux-ci ne votaient jamais. (7) et (8) ne sont donc pas formulations plus explicites de (5) et (6), puisque leurs conditions de vérité diffèrent.

Goodman défend que la même analyse doit être conduite au sujet des énoncés (1)-(4). Certes, (3) et (4) n'entrent pas en contradiction et peuvent donc être simultanément vrais. Ces énoncés relativisés, toutefois, ne portent plus directement sur le soleil, comme le faisaient (1) et (2). Ils traitent plutôt de ce qui est dit du soleil au sein de tel ou tel système descriptif. Or il est clair que parler d'une chose *x* et parler de ce qui est dit de *x* dans tel ou tel cadre de référence sont deux choses différentes[560] : « que la Terre soit immobile pour un système et en mouvement selon un autre ne apprend rien à propos du comportement de la Terre, mais nous informe simplement sur ce que ces versions en disent. Ce qu'il faudrait ajouter est que ces versions sont vraies. Mais alors la contradiction ressurgit » (MOM 30). Tout le problème est donc que la relativisation fonctionne en quelque sorte « trop bien » (MFM 156). Si elle supprime, certes, le conflit entre les énoncés d'origine, elle fait également disparaître leur portée référentielle première[561].

Alors que (1) et (2) imputaient mouvement et repos au Soleil, leurs contreparties relativisées ne font plus rien de tel, puisque (3) peut être vrai même si le Soleil ne se meut jamais, et (4), même s'il se meut toujours. Ces énoncés ne sont plus des vérités à propos des planètes et de leur mouvement ou repos, mais plutôt des vérités à propos de cadres de descriptions. (3) et (4) peuvent donc être conjointement vrais puisqu'ils ne s'engagent pas quant au fait de savoir s'il est vrai ou faux que le Soleil se meut. (1) et (2) semblent en ce sens asserter quelque chose que (3) et (4) échouent visiblement à capturer. Le problème, en somme, est que la vérité d'un énoncé relativisé à un cadre de référence n'implique pas sa vérité tout court. L'assertion « le soleil est le Dieu-Râ » peut être vraie en tant qu'énoncé relativisé au cadre de la mythologie égyptienne, sans que ceci entraîne, bien sûr, qu'elle soit vraie *simpliciter*. Pour cette même raison, Goodman peut affirmer que (3) et (4) ne sont en rien « des formulations plus complètes » de (1) et (2) (MFM 156). La stratégie de la relativisation échoue donc, selon lui, à accommoder les versions vraies en conflit dans un seul et même monde.

Cette analyse de Goodman, toutefois, rencontre une difficulté évidente. Elle semble laisser à entendre qu'il y aurait un sens dans lequel des énoncés concernant le mouvement ou le repos pourraient être *absolument*, plutôt que relativement, vrais. Or nous avons dit que Goodman conteste ce point à plusieurs endroits. On pourrait vouloir répondre, dès lors, qu'il n'y à pas de sens à vouloir opposer les énoncés catégoriques (1) et (2) et leurs contreparties relativisées (3) et (4). Les premiers, pris comme tels, n'auraient tout simplement aucune valeur de vérité, dans la mesure où tout énoncé concernant le

[560] « Savoir si quelqu'un fait un énoncé et si cet énoncé est vrai sont deux questions totalement différentes » (MFM 157).

[561] « Les cadres de référence semblent appartenir moins à ce qui est décrit qu'aux systèmes de description » (MFM 17).

mouvement nécessite une relativisation à un référentiel. L'objection, en somme, serait de dire que nos énoncés non relativisés, s'ils sont peut-être courants dans la vie quotidienne, ne sont que des manières de parler. Ils pourraient donc tout simplement être éliminés du langage scientifique enrégimenté, qui est relativiste de part en part.

Goodman répond deux choses à cette objection. Tout d'abord, les énoncés non relativisés possèdent une forme irréductible d'indispensabilité pratique. Affirmer que le bus est en marche peut être une information importante, et même vitale, si un piéton imprudent commence à traverser la rue. Il serait peu plausible, de ce point de vue, de dire que cette assertion catégorique n'a aucune valeur de vérité, et il deviendrait ridicule de prétendre que la même information aurait pu être véhiculée par la formulation, assurément plus exacte, « d'après un référentiel géocentrique, le bus est en mouvement, mais bien sûr, d'après un autre, il ne l'est pas ». En ce sens, dit Goodman, « nous sommes sévèrement handicapés si nous en sommes réduits à décrire des changements de position relatifs au lieu de dire si ou comment un objet donné se meut » (MFM 158-9). L'inutilité pratique des énoncés relativisés suggère donc qu'ils diffèrent en signification de leurs contreparties catégoriques.

D'autre part, il semble possible de maintenir ensemble la relativité foncière du mouvement et l'idée que des énoncés catégoriques concernant le mouvement ou le repos sont susceptibles de vérité ou de fausseté. En fait, les énoncés purement relativisés nous intéressent généralement assez peu, puisqu'ils manquent de force assertorique et ne nous engagent à rien. Que la Terre tourne autour de la Lune selon tel ou tel référentiel peut être formellement vrai, mais ne signifie en rien qu'une telle information soit importante ou que nous devrions accepter ce cadre de référence particulier. Ce que suggère Goodman, c'est donc que la nécessaire relativité du mouvement ne nous empêche pas de faire *comme si* le référentiel que nous adoptons à tel ou tel moment était le seul acceptable[562]. Lorsque nous voulons mesurer la vitesse d'une voiture ou d'un sprinter, nous adoptons le point de vue d'un système géocentrique, en faisant donc, pour les fins de la mesure, comme si (1) était absolument vrai[563]. Nous transformons alors « un terme relationnel en un terme catégorique » (RP 104). Goodman propose une illustration cocasse de ce principe :

> L'une de mes amies fut un jour arrêtée par un agent de police pour avoir roulé à 90 km/h. Elle prétendit : « Mais, monsieur l'agent, si je considère que la voiture qui était devant moi était immobile, je n'étais pas du tout en train de rouler ». « Aucune importance », répliqua l'agent, « vous rouliez à 90 km/h sur la route », et tapant du pied il ajouta : « ... c'est cela qui est immobile ». « Allons, monsieur l'agent, vous avez certainement appris à l'école que cette route, en tant qu'elle fait partie de la Terre, n'est pas immobile du tout, mais qu'elle tourne rapidement vers l'est autour de son axe. Dans la mesure où je me déplaçais vers l'ouest, je roulais donc plus lentement que les voitures qui sont en stationnement de l'autre côté ». « Très bien, madame, je vais leur dresser un procès-verbal afin qu'elles roulent désormais à une vitesse normale, et pour vous ce sera un procès verbal pour stationnement sur la chaussée ».

[562] « Dans la plupart des cas, on adopte une position ou une autre. Le simple fait d'observer que de nombreuses versions alternatives peuvent être forgées ne nous en donne aucune » (RP 104).

[563] Comme le relève Huglo, « Goodman cherche donc à préserver, au sein d'une version donnée, la valeur absolue du mouvement même si celle-ci est relative à cette version et variable d'une version à l'autre » (2012, 31).

> [...] Malgré les sophismes de notre conductrice en excès de vitesse, l'agent de police avait bien entendu raison. Quoique rien ne soit absolument immobile ou en mouvement, et bien que le fait de savoir si une chose est immobile ou comment elle se meut dépend de la manière dont elle est considérée, tout dépend en revanche du contexte, des circonstances et de ce que l'on a en vue. Là où ce sont les voitures sur la chaussée qui sont en question, la Terre est considérée comme immobile, et les P.V. pour excès de vitesse sont mérités. Dans d'autres contextes, en revanche, la Terre tourne et accomplit une révolution ; nous utilisons alors une version alternative (RP 103)

La morale de cette saynète est qu'il serait une erreur de passer de la nécessaire relativité du mouvement sur le plan théorique à l'idée que tout référentiel est aussi acceptable qu'un autre dans la pratique. Nous ne pouvons pas dire tout et son contraire dans n'importe quelle situation, au seul motif que tout objet est susceptible de se voir imputé un nombre indéfini de mouvements différents, qui correspondent à autant de référentiels. Pour Goodman, affirmer que tout mouvement est relatif est donc exact, mais figure un principe vide : « reconnaître simplement l'existence de nombreux cadres de référence ne nous fournit aucune carte des mouvements des corps célestes » (MFM 41)[564]. C'est justement pour cette raison que nous nous en tenons rarement à des énoncés du type « dans le système héliocentrique, le soleil est immobile », comme si la pertinence contextuelle de ce référentiel nous était indifférente. Dans les faits, et quelles que soient nos visées théoriques ou pratiques, il nous est indispensable d'adopter un cadre de référence à l'exclusion des autres[565]. En ce sens, lorsque nous adoptons le point de vue d'un référentiel donné, comme par exemple le système héliocentrique, nous ajoutons implicitement à l'énoncé relativisé « dans le système héliocentrique, le soleil est immobile » une clause du type « et ce que dit ce système est vrai ». Or l'ajout de cette mention revient, ni plus ni moins, à réaffirmer la vérité de l'énoncé catégorique initial, « le soleil est immobile» (MFM 157).

Le point crucial est donc que la stratégie de relativisation, pour Goodman, n'élimine en rien le conflit entre des énoncés comme (1) et (2). Une fois adopté un cadre de référence, celui-ci s'efface au profit de ce qu'il permet d'asserter. Nous nous engageons alors à reconnaître la vérité ou fausseté de certains énoncés non relativisés, du moins pour le temps où nous travaillons depuis (ou agissons d'après) tel ou tel référentiel. En ce sens, c'est bien parce que « nous pensons et travaillons d'ordinaire à partir d'une seule version-monde à la fois » (MOM 32) que nous pouvons admettre comme catégoriquement vrais ou faux des énoncés tels que (1) et (2). Pour Goodman, ceux-ci ne sont pas dépourvus de valeur de vérité. Leur conflit, dès lors, ressurgit. Si nous ne pouvons éliminer (1) et (2), et si ceux-ci sont vrais d'un même objet, nous nous trouvons toujours bien en présence d'une contradiction vraie.

En conclusion, et même si la relativisation des énoncés à des schèmes descriptifs ou cadres de référence est bien une nécessité théorique, on se tromperait en pensant pouvoir

---

[564] On peut même penser, à certains égards, que Goodman rejette la possibilité d'une conception purement relativiste du mouvement (MOM 30-31). C'est notamment ce que défend Huschle (2000), en montrant que Goodman impute une régression à l'infini à ce type de position.

[565] « Un cadre de référence est indispensable en pratique dans la plupart des contextes. Un astronome ne peut pas plus travailler avec un énoncé neutre comme [« les relations spatiales entre le Soleil et la Terre varient dans le temps suivant la formule *f* »] que nous ne pouvons utiliser une carte pour trouver notre chemin dans une ville sans nous situer nous-mêmes sur elle » (MFM 159).

résoudre les conflits entre versions vraies de la sorte : « ce qui est malheureux, ce n'est pas l'idée de relativisation à un système de représentation ou à un cadre de référence, c'est une compréhension simplette de ce que permet la relativisation. Si des systèmes alternatifs appliquent contradictoirement des descriptions correctes à la même chose, les différences entre ces systèmes n'atténuent pas la contradiction » (RP 51). La stratégie de la relativisation, assure Goodman, ne règle donc pas le problème des versions vraies en conflit. Elle échoue à réfuter (P3)[566].

Si nous admettons que nous ne pouvons éliminer des énoncés vrais mais conflictuels par relativisation, les options restantes sont pour Goodman les suivantes : « soit rejeter une des deux versions évidemment en conflit comme fausse, ou les considérer comme vraies dans des mondes différents, –ou bien trouver, si c'est possible, une autre manière de les réconcilier » (MFM 155). Parmi les trois possibilités présentées ici, la seconde correspond à la thèse (Irr1) défendue par Goodman. Les deux autres se veulent deux nouvelles manières de nier (P3), prétendant donc établir que les versions en conflit peuvent être vraies d'un même monde. S'il est acquis que ces solutions alternatives échouent, la prémisse (P3) aura été défendue avec succès, assurant la conclusion de l'argument des mondes en conflit.

Considérons la première option. L'une des versions vraies en conflit pourrait-elle, après tout, s'avérer fausse ? D'un point de vue théorique, cette option n'a rien d'inenvisageable et doit demeurer ouverte. Il est toujours possible, en effet, qu'une version auparavant tenue pour vraie s'avère, à l'examen, logiquement inconsistante ou empiriquement défectueuse. L'histoire des sciences pourrait servir à en attester, puisqu'il a certainement pu exister des cas où des théories concurrentes supposées également vraies à une époque ont été départagées à un instant futur, en fonction de certaines découvertes théoriques ou empiriques. Dans ce genre de cas, le problème des versions en conflit est évidemment résolu d'office, par élimination de l'un des concurrents. Selon Goodman, l'existence de tels cas de figure ne nous autorise pourtant pas à penser que toute paire de versions rivales est telle que l'un de ses membres devra nécessairement se révéler faux un jour ou l'autre. S'il se peut que certains cas de conflits soient résolus dans le futur, rien ne garantit qu'il en ira systématiquement ainsi. Ce qui compte, surtout, n'est pas cet hypothétique futur, mais l'instant présent. Or nous n'avons, pour l'heure, d'autre possibilité que de reconnaître les versions rivales comme vraies. Si l' unimondiste reste donc toujours libre de tirer des plans sur la comète, reste que cette stratégie ne permet pas de répondre présentement au problème des versions en conflit.

L'adversaire du pluralisme voudra peut-être se réfugier dans l'idée que l'une de deux versions en conflit *doit* nécessairement être fausse, quoique nous ne soyons pas en mesure de la vérifier. Faire cette hypothèse, il est clair, suppose d'accepter l'existence d'un monde foncièrement indépendant de la cognition humaine. Puisque nous sommes pour l'heure en possession de versions dont tout indique qu'elles sont vraies, défendre que l'une d'elles est

[566] Nous avons choisi de conserver ici l'exemple du mouvement, puisqu'il s'agit de celui que Goodman discute le plus souvent. Il va de soi que la même analyse aurait exactement pu être conduite au sujet des autres illustrations de versions en conflit présentées ci-dessus.

en fait fausse revient en effet à croire qu'il existe des vérifacteurs indépendants des versions. Il y aurait, autrement dit, un certain état de chose dans le monde qui rendrait faux l'une des versions en conflit, quoique nous ne soyons pas en position de le savoir. Or Goodman prétend que la notion d'un monde indépendant est dénuée de sens, par le biais d'un argument que nous étudierons plus loin[567]. Dès lors, s'il n'est plus possible de recourir au garde-fou d'une réalité extra ou infra-versionnelle, l'unimondiste ne peut prétendre nier (P3) au motif qu'il existerait des états de chose épistémiquement inaccessibles permettant de départager les versions rivales. L'option consistant à affirmer que l'une de toute paire de versions vraies en conflit est, sera, ou doit être fausse, peut donc être rejetée.

Reste toutefois une dernière possibilité pour nier (P3). Celle-ci consisterait à « trouver un autre manière » de réconcilier les versions rivales, afin de montrer qu'elles peuvent après tout être vraies au sujet d'un même monde. Selon Goodman, cette option fonctionne dans certains cas, puisque le conflit entre énoncés naît parfois d'une ambiguïté, qui disparaît à l'analyse.

Plusieurs illustrations de ce principe peuvent être envisagées. Par exemple, « la France a un roi » et « la France n'a aucun roi » sont contradictoires, mais ils peuvent être tous deux vrais du même monde, dès lors qu'on les relativise temporellement, en précisant que le premier est vrai avant 1789, le second après cette date. De même, « la pomme et blanche » et « la pomme est rouge » n'entrent plus en conflit, si l'on précise que ces énoncés portent sur des régions spatiales différentes d'un même objet (MFM 155). Des énoncés vrais mais conflictuels peuvent également être réconciliés s'il s'avère qu'ils étaient elliptiques et portaient tout du long sur des « parties ou sous-classes différentes du même monde » (*ibid.*). Il peut être à la fois vrai et faux que tous les soldats sont équipés d'arcs et de flèches, si nous restreignons notre univers de discours à une tribu aborigène donnée dans le premier cas et aux G.I.'s dans l'autre. Il est clair également que l'opposition entre des versions peut être désamorcée, s'il s'avère qu'elles sont inter-traductibles, ou *a minima,* si l'une d'elles peut être réduite à l'autre.

S'il y aurait sans doute d'autres cas de pseudo-conflits à considérer, l'important ici est seulement de noter que de multiples stratégies peuvent être mobilisées pour accommoder des versions rivales dans un même monde. Mais nous ne pouvons pas toujours, assure Goodman « faire la paix aussi facilement » (MFM 156). Selon lui, il existe en effet certains cas de versions *irrémédiablement* en conflit. Puisque les référentiels qui permettent la description du mouvement n'en sont peut-être pas le meilleur exemple[568], Goodman illustre cette thèse à l'aide des énoncés suivants :

---

[567] Notons ici que la viabilité de l'argument des mondes en conflit dépend donc de la vérité d'un autre raisonnement, selon lequel n'existe pas de monde indépendant des versions. Si cette dernière assertion est fausse, comme beaucoup l'ont objecté à Goodman, il s'ensuit donc que le pluralisme goodmanien passe également par dessus-bord.

[568] Du dire même de Goodman, les référentiels concernant le mouvement sont traductibles les uns dans les autres (MFM 17) et leur adoption figure en outre une simple affaire de convention (RP 98) En ce sens, il n'est pas très clair de savoir pourquoi il continue d'y voir des cas typiques de versions irrémédiablement conflictuelles, qui ne pourraient être vraies du même monde. Il semble d'ailleurs bien suggérer le contraire à certains endroits (MFM 182). Nous laisserons de côté le problème de savoir comment Goodman pourrait répondre à cette question.

(1') « Tout point est constitué d'une droite verticale et d'une droite horizontale »

(2') « Aucun point n'est fait de droites [...] »

Chacune de ces assertions contradictoires est vraie dans un système approprié (MFM 164). (1') est vrai et (2') faux dans un référentiel euclidien, et inversement dans un système à la Whitehead, où les points sont construits comme des classes de volumes emboîtés. Or Goodman défend qu'aucune des stratégies précédemment considérées ne fonctionne pour réconcilier ces versions conflictuelles. La stratégie de la relativisation serait « une façon spécieuse de résoudre le conflit » (MFM 160) pour les mêmes raisons que celles examinées dans le cas du mouvement. Ces énoncés ne portent pas non plus sur des parties différentes ou des segments temporels différents du monde, mais s'appliquent à de même choses dans un même temps (*ibid.*). Rien ne permet de penser, ensuite, que ces systèmes géométriques rivaux soient intertraductibles[569]. En dernier lieu, Goodman défend qu'il serait stérile de prétendre résoudre cette opposition en y voyant une simple affaire de « convention » ou de choix de langage, de sorte que le conflit entre ces versions se dissoudrait à l'analyse. Ceci supposerait encore qu'il puisse exister des faits neutres susceptibles d'être multiplement décrits, option que Goodman juge tout simplement intenable.

Aussi, et à admettre que ces diverses stratégies de réconciliation échouent, nous aurions ici un cas de versions irrémédiablement conflictuelles :

> Si [ces énoncés] sont des vérités rivales, elles le sont dans des domaines différents , et ne peuvent être combinées en un seul domaine où les deux énoncés seraient vrais [...] A eux deux, ils disent à la fois que tout point est composé de droites, mais qu' aucun ne l'est. Bien que (1') puisse être vrai dans notre espace-type pris comme consistant seulement de droites, et que (2') soit vrai si on le considère comme constitué seulement de points, (1') et (2') ne peuvent toutefois pas être en même temps vrais dans cet espace, ou dans n'importe laquelle de ses sous-régions, quand on le considère constitué comme à la fois de points et de droites. [...] Il est moins facile de considérer leurs domaines comme intérieurs à un même monde que comme deux mondes différents (MFM 160-161)

Si l'on admet que des énoncés comme (1') et (2'), ou en fait n'importe quelle autre paire de vérités en conflit, sont irréconciliables à tous points de vue, nous sommes en présence d'assertions qui ne peuvent être vraies au sujet de mêmes objets, sous peine de violer le principe de non-contradiction. Or puisque cette dernière option, on l'a vu, est inenvisageable, ces versions vraies en conflit ne peuvent en aucun cas être vraies du même monde. Il faut donc accepter (P3) dans certains cas.

De là, suit la conclusion de l'argument de Goodman. S'il existe des versions irrémédiablement conflictuelles, nous ne pouvons faire autrement que dire qu'elles sont vraies de mondes différents, et partant d'admettre qu'il existe plus d'un monde : « la solution est la suivante. Des énoncés conflictuels, s'ils sont vrais, le sont dans des mondes différents. Un monde dans lequel la terre tourne n'est pas un monde dans lequel elle est

[569] Putnam tombe en désaccord avec Goodman sur cette question (SM 185)..

immobile » (RP 50-51). L'acceptation d'une pluralité de mondes, de fait, résout automatiquement le problème des vérités en conflit, puisqu'il n'y a pas de difficulté à admettre que des descriptions rivales puissent être vraies à propos d'objets distincts. Si ce « n'est pas la même Terre qui est véridiquement décrite tantôt en mouvement et tantôt immobile » (*ibid.*), il n'est plus contradictoire de dire à la fois que la Terre se meut et ne se meut pas. « La contradiction », comme le résume bien Goodman, « est évitée par la ségrégation » (MOM 31).

Il est important de noter que les multiples mondes acceptés par Goodman dépendent donc en leur être de l'existence de cas de vérités en conflit (MFM 165). Il existe, autrement dit, autant de mondes que de versions irrémédiablement conflictuelles. De ce point de vue, la thèse de la pluralité des mondes n'est pas pour Goodman assertion gratuite, comme on l'a parfois laissé à entendre. Il s'agit plutôt d'une nécessité théorique, que l'on doit accepter bon gré mal gré, puisqu'elle seule permet de résoudre le problème des vérités en conflit : « si la notion d'une multiplicité de mondes actuels est étrange et même désagréable, nous semblons néanmoins forcés de l'admettre étant donné que l'alternative serait d'accepter, d'une manière intolérable, un monde dans lequel des versions contradictoires, et partant toutes les versions, sont vraies (MOM 31).

Nous avons présenté, aussi charitablement que possible, l'argument des mondes en conflit qui permet d'établir la thèse de la pluralité des mondes, (Irr1). Ceci permettra plus tard de mesurer pourquoi la position défendue par Goodman est indéniablement métaphysique, tant dans sa nature que ses implications, même si elle n'est pas, on y reviendra, dénuée de complications. Nous proposons maintenant de considérer la seconde clause de l'irréalisme goodmanien, qui consiste à affirmer que les multiples mondes que nous devons reconnaître sont *construits* par nos versions.

4.1.4- Le *worldmaking* et l'argument du « monde perdu ».

L'irréalisme ne s'en tient pas à défendre qu'il existe autant de mondes que de versions vraies irrémédiablement en conflit. Goodman affirme également que ces mondes sont le produit de l'activité conceptuelle ou cognitive des êtres humains. C'est là l'essence de la thèse du *worldmaking*, que nous proposons d'élucider dans cette section.

L'idée que notre connaissance de la réalité, ou *a fortiori* la réalité elle-même, soit le produit d'un *making* n'a en fait rien de nouveau sous la plume de Goodman. Elle s'inscrit, bien sûr, dans la pleine continuité du « constructionnalisme » de SQ et SA, qui s'en prenait frontalement au « mythe du donné », et plus largement, à toute philosophie prétendant saisir des éléments épistémologiques premiers ou ontologiquement ultimes. Nous avons également pu vérifier que FFP, via le paradoxe du « vleu », produisait une réfutation puissante de tout réalisme au sujet des *natural kinds* et servait à défendre une métaphysique nominaliste, ou si l'on veut, constructiviste, de la catégorisation. Ce genre de motifs, de fait, se retrouve jusque dans les travaux esthétiques de Goodman, et notamment sa critique du réalisme pictural et de « l'œil innocent », la réalité étant selon lui moins donnée ou découverte que construite : « l'objet tel que nous le regardons ou le concevons,

une version ou interprétation de l'objet » (LA 38).

Il est important de relever que ces développements annonciateurs du *worldmaking* trouvent leur source dans une seule et même thèse : l'idée qu'il est impossible de radicalement disjoindre perception et conceptualisation. Tout ensemble de phénomènes, comme le rappelle souvent Goodman, est susceptible d'une multiplicité de qualifications concurrentes et également correctes, aucune d'entre elles ne pouvant être démontrée plus fidèle à ce que seraient les choses « en elles-mêmes ». En ce sens, il est tout bonnement impossible de croire pouvoir départager entre une matière sensible « donnée » dans l'expérience et ce qui relève de notre contribution conceptuelle et cognitive. C'est pour cette raison précise que Goodman a systématiquement défendu que la perception, loin de figurer un enregistrement passif de phénomènes déjà agencés ou pré-étiquetés, figure un travail, qui suppose l'acquisition et l'exercice d'un grand nombre de compétences cognitives (LA 283-287)[570]. Selon lui, il se trouve ainsi une solide part de « construction » dans les opérations perceptuelles apparemment les plus simples. Le passage suivant est tout à fait symptomatique de l'adhésion de Goodman à cette thèse du « contenu conceptuel de la perception » :

> Être déjà-là » est une expression qui requiert un examen plus poussé, et je crois bien que découvrir ce qui était « déjà là » peut s'avérer pour beaucoup une affaire de construction. Disons que je sois assis dans une salle d'attente encombrée, sans savoir qu'il s'y trouve un système stéréo. Alors que le temps passe je m'aperçois qu'il y a deux enceintes intégrées à la bibliothèque, un récepteur et un tourne-disque dans le cabinet d'angle, et un interrupteur de contrôle sur la cheminée. Je découvre un système qui était déjà là. Mais voyez tout ce que cette découverte implique : distinguer plusieurs composants dans l'environnement, les catégoriser par fonction, et les réunir dans un seul tout. Une solide part de construction, qui s'opère par le biais d'un équipement conceptuel complexe, a eu lieu pour découvrir ce qui était déjà là. Un autre patient, qui a passé toute sa vie dans la jungle la plus reculée, ne découvrira pas de système stéréo dans la pièce, puisqu'il n'a pas les ressources pour le construire. Pas plus ne découvrira-t-il de livres dans la salle, quoiqu'il trouvera peut-être dans les livres et les plantes que je perçois du combustible ou de la nourriture que je ne discerne pas (MOM 35).

Il est donc très net que Goodman embrassait déjà une forme de « constructivisme » dans ses ouvrages antérieurs. La thèse (Irr2), toutefois, fait un pas de plus, en affirmant que nous construisons des *mondes* et ce qu'ils contiennent.

Cette assertion, à première vue, semble tout bonnement incroyable, pour ne pas dire folle. Les êtres humains construisent des maisons et des routes, fabriquent des ordinateurs, et réalisent des œuvres d'art, mais ils ne font certainement pas des mondes en ce sens artefactuel. Sans compter qu'il est paradoxal d'affirmer qu'une partie du monde puisse être la cause efficiente du monde qui la contient[571], il va sans dire que la création de

[570] Il est clair de ce point de vue Goodman s'inscrit dans la droite lignée de divers psychologues du courant « cognitiviste » (comme Bruner, Kolers, Perkins, ou Gardner) avec lesquels il avait pu travailler au sein du « Projet Zéro » à Harvard. Il s'agit également d'un thèse récurrent dans le pragmatisme américain, et notamment chez James.

[571] David Lewis s'en est pris à Goodman sur ce terrain précis : « Les mondes ne sont pas de notre propre facture. Il peut arriver qu'une partie d'un monde en construise d'autres parties, comme nous le faisons ; et comme les dieux et démiurges d'autres mondes le font à plus grande échelle. Mais si les mondes sont causalement isolés, rien hors d'un monde ne fait jamais un monde ; et rien à l'intérieur d'un monde ne fait l'intégralité d'un monde, puisque ceci reviendrait à un genre impossible de *causa sui* [*self causation*].

la matière qui compose la réalité est une tâche qui excède les capacités humaines. Prendre la notion de *worldmaking* de manière parfaitement littérale, comme s'il en allait d'un processus causal, ferait donc de Goodman l'avocat d'une thèse « invraisemblablement fausse, à tel point que nous pourrions mettre en doute sa santé mentale. Nous découpons des gâteaux en plusieurs parts, mais nous ne découpons pas le monde en différents objets. Nous construisons des maisons, mais nous ne construisons pas des trilobites » (Wolterstorff, 1987, 233). Il va donc de soi que (Irr2) ne peut revenir à doter les êtres humains de pouvoirs qui doivent rester le privilège des dieux et des démiurges.

Comme l'a souligné Goodman, le *making* ne se réduit cependant pas à son sens physique ou causal : « toute construction n'est pas l'affaire de modeler de l'argile. La construction-de-monde en question ici ne se fait pas avec des mains mais avec des esprits, ou plutôt avec des langages ou d'autres systèmes symboliques » (MOM 42). Si nos langages, théories, schèmes conceptuels, ou systèmes symboliques font des mondes, c'est qu'ils construisent, plutôt qu'ils ne découvrent, ce à quoi ils réfèrent. Construire un monde, ce n'est alors pas exercer un mystérieux pouvoir de création *ex nihilo*, mais plutôt élaborer une version vraie, qui construit à son tour le monde qu'elle décrit : « nous faisons des versions, et les versions vraies font des mondes » (MOM 34). Le point crucial, bien sûr, est de savoir pourquoi les versions doivent se voir attribuer un tel pouvoir constructionnel, ou pourquoi nous ne pourrions pas plutôt dire qu'elles découvrent une réalité préexistante. Ce que Goodman doit donc démontrer, pour garantir la thèse du *worldmaking*, est que les mondes dépendent *en leur être* des versions et ne peuvent, en aucun cas, exister indépendamment d'elles. Il s'agit, en somme, de défendre qu'il n'existe pas de règne ontologique indépendant de la cognition humaine.

La thématique du *worldmaking*, aussi, est sans conteste indissociable d'une critique du Réalisme Métaphysique [*RM*], ou de ce que Goodman appelle plus volontiers « l'absolutisme »[572]. C'est pour cette raison que les commentateurs y ont souvent discerné manifeste d'*ARM*. Si d'autres critiques ont préféré parler de « constructivisme », l'idée reste la même, puisque cette étiquette sert à qualifier l'idée que « le monde que nous cherchons à comprendre ou à connaître n'est pas ce qu'il est indépendamment de nous et de nos pratique sociales ; bien plutôt, tous les fait sont socialement construits d'une manière qui reflète nos intérêts et besoins contingents » (Boghossian, 2006 , 22).

Être antiréaliste ou constructiviste au sujet des *x* consiste à défendre que les *x* n'ont pas d'existence indépendante de l'activité conceptuelle, ou de la pratique sociale, des êtres humains (Hacking 1999; Kukla 2000 ; Searle 1995). Cette thèse, bien sûr, peut varier en force ou en extension. Il est possible d'être antiréaliste quant à un certain domaine mais réaliste quant à un autre. On peut fort bien, par exemple, combiner un antiréalisme éthique

---

Nous faisons des langages, des concepts, des descriptions, des représentations imaginaires qui s'appliquent à des mondes. Nous faisons des stipulations qui sélectionnent certains mondes plutôt que d'autres à notre attention. Certains d'entre nous assertent même qu'il existe d'autres mondes que le notre. Mais aucune de ces choses que nous faisons ne font elles-mêmes des mondes (1986, 3).

[572] Ce terme semble avait été le premier utilisé par James, qui y voyait la doctrine selon laquelle la réalité « est toute-faite et complète, nos intellects n'ayant pour seule tâche que de la décrire telle qu'elle déjà en elle-même » (1910, 123).

avec un réalisme scientifique, ce qui reviendrait à admettre que les valeurs morales n'ont pas d'existence indépendante de l'esprit humain, mais à refuser d'étendre cette assertion envers ce à quoi réfèrent les théories scientifiques. De même peut-on admettre la vérité du constructivisme à propos de certaines franges ou portions déterminées du réel. Peu voudront nier, par exemple, que les ordinateurs, les billets de banque, les conventions de Genève, ou les systèmes de mesure, sont en un sens des « constructions sociales ». Toutes ces choses dépendent en effet en leur être de l'intentionnalité humaine, sans laquelle elles auraient pu ne pas être, ou du moins ne pas être ce qu'elles sont présentement.

Goodman, toutefois, ne s'en tient pas à adopter l'une de ces formes relativement inoffensives ou « locales » de constructivisme ou d'antiréalisme. Ce que (Irr2) affirme, c'est que *tout ce qui existe* est le produit d'une version ou d'une autre : « toutes les caractéristiques d'un monde sont les créatures d'une version » (MOM 34). Il n'est donc pas d'entité, de fait, de propriété, ou quoi que ce soit d'autre, qui puisse être dit exister indépendamment des versions. De ce point de vue, MFM se fait l'avocat d'un *ARM* on ne peut plus radical. Alors que le constructiviste « modéré » admet que certains pans de la réalité dépendent de la cognition humaine, il refusera de généraliser cette conclusion à toutes choses. Or c'est précisément ce point qu'entend établir (Irr2).

Dire que les versions, en tant que complexes de symboles ou outils conceptuels, sont des constructions est une chose que même un partisan du *RM* pourrait concéder. Prétendre que ce à quoi ces versions *réfèrent* ne l'est pas moins en est, bien sûr, une autre[573]. Si cette idée semble incroyable, c'est parce qu'elle conduit à penser que ce qui est dénoté par les versions n'existait pas avant que ces versions soient construites, ou, pour l'exprimer en termes contrefactuels, à dire que les référents des versions n'auraient pas existé si cette celles-ci n'avaient vu le jour. Ce que défend Goodman semble ainsi s'apparenter aux formes les plus extrêmes d'antiréalisme scientifique, pour lesquelles il n'y avait tout simplement pas de radioactivité, de trous noirs, ou de dioxyde de carbone avant que la science en propose une représentation théorique (Hacking 1999)[574]. Cette thèse semble parfaitement contre-intuitive, au sens où nous avons tous tendance à penser que « le fait qu'un monde réponde à une version que nous construisons n'est, en général, pas de notre ressort [...] Si une version de notre propre facture s'avère vraie à l'examen, il ne s'ensuit pas que nous avons construit les objets auxquels elle réfère. Ni Pasteur ni sa version de la théorie des germes n'ont fait les bactéries dont il postulait l'existence, pas plus que Neptune n'a été crée par Adams et Leverrier dans leurs calculs anticipatoires » (SM 163). Or c'est précisément ce genre d'intuitions que la thèse du *worldmaking* entend nier : les versions construisent, plutôt qu'elles ne découvrent, ce à quoi elles réfèrent. Etant

[573] C'est précisément ici, pour Scheffler et d'autres, que le bât blesse : « Goodman ne défend pas l'énoncé trivial selon lequel nous faisons des versions en les faisant. Asserte-t-il alors plutôt qu'en faisant des versions correctes nous faisons ce à quoi elles réfèrent -soit l'idée qu'en produisant des descriptions vraies, nous produisons également ce que celles-ci décrivent, ou qu'en forgeant des concepts applicables nous forgeons aussi ce qu'ils dénotent ? Apparemment, la réponse est 'oui ' » (SM 137).

[574] A terme, défendre que la réalité dépend en son être des versions semble même impliquer de soutenir que le monde n'existait pas, ou du moins pas comme tel, avant l'apparition d'intelligences humaines. Nous verrons plus loin comment Goodman peut répondre à cette charge.

donné la radicalité de cette thèse, et les réticences naturelles qu'elle suscite, il convient maintenant d'examiner comment Goodman propose de l'établir.

L'argument que Goodman propose en faveur de (Irr2) peut être appelé l'argument du « monde perdu ». Il consiste à établir que le *RM* et ses divers avatars recèlent une contradiction irrémédiable. Schématiquement parlant, sa structure est la suivante :

> (P1) Si le discours sur le « monde sous-jacent » est autoréfutant, nous n'avons accès qu'à nos versions du monde, et non au monde lui-même.
>
> (P2) Le discours sur le « monde sous-jacent » est autoréfutant.
>
> (C) Nous n'avons accès qu'à nos versions du monde, et non au monde lui-même (P1, P2).

Comme on le voit, cet argument est dirigé à l'encontre de l'une des clauses les plus centrales du *RM*, savoir l'idée que la réalité est indépendante de l'esprit humain. Il faut dire, avant tout, que cette stratégie argumentative n'a rien de particulièrement original. Comme l'indique Goodman, elle rappelle les analyses de « Berkeley, Kant, Cassirer, Gombrich, Bruner, et bien d'autres », soit autant d'auteurs qui ont attaqué « la perception sans concept, le donné pur, l'immédiateté absolue, la substance comme substrat » (MFM 22). En réalité, l'argument du monde perdu ne fait que reprendre à son compte un *locus classicus* du kantisme, à savoir l'idée nous n'avons pas accès au règne des choses en soi. Goodman n'a pas manqué de relever cette parenté, en notant que son propos se faisait l'écho du « thème kantien de la vacuité de la notion de pur contenu » (MFM 21). On peut d'ailleurs retrouver ce même type d'argument chez plusieurs auteurs intellectuellement proches de Goodman, et eux aussi influencés par Kant, comme C.I. Lewis[575], Quine[576], ou Putnam[577]. De ce fait, il n'est pas hors de propos de considérer que l'argument du monde perdu s'inscrit dans ce que Putnam a pu appeler le « post-kantisme » caractéristique de la tradition pragmatiste américaine, lequel consiste à « atténuer, voire abandonner, la dichotomie entre monde et schème conceptuel » (2011, 465)[578].

---

[575] « Nous ne pouvons jamais décrire un donné particulier *tel quel*, puisqu'en le décrivant (de quelque façon que ce soit) nous le qualifions en le ramenant sous une catégorie ou une autre... » (Lewis, 1929, 52).

[576] « La notion d'objet, ou de l'un et du multiple, est en fait aussi irrémédiablement humaine que le sont les parties du discours. Demander ce qu'est vraiment la réalité, indépendamment de ces catégories humaines, est auto-réfutant. Ce serait comme demander quelle est la longueur du Nil, indépendamment des notions provinciales de miles ou de mètres. Les positivistes ont eu raison de caractériser ce type de métaphysique comme dénuée de sens » (Quine, 1992b, 9).

[577] « Les éléments de ce que nous appelons le 'langage' ou 'l'esprit' pénètrent si profondément dans ce que nous appelons la 'réalité' que le projet même qui consisterait à nous représenter comme des 'cartographes' de quelque chose 'd'indépendant du langage' est fatalement compromis dès le départ » (Putnam, 2011, 144).

[578] C'est d'ailleurs ce qui précisément permet à Goodman d'éviter de tomber sous le coup des attaques de Davidson (1993), qui voyait dans la distinction entre schème conceptuel et contenu le troisième et dernier « dogme » de l'empirisme. Que cette distinction soit intenable, comme le soutient Davidson, est en fait un point sur lequel Goodman tomberait d'accord (voir Putnam, 2011, 472).

Considérons maintenant le fonctionnement technique de cet argument. Sa première prémisse est, pour l'essentiel, non problématique. Imaginons que nous ne puissions rien dire du monde « sous-jacent », c'est-à-dire, de la réalité supposément indépendante des versions, sans aussitôt verser dans une forme de contradiction. Puisqu'il est un fait établi que nous pouvons asserter véridiquement beaucoup de choses au sujet du monde, il s'ensuit de cette hypothèse que tous nos discours doivent avoir pour objet une réalité *dépendante* des versions, c'est-à-dire, le monde compris d'après le point vue d'une version ou d'une autre. Admettre l'impossibilité d'un discours sur le monde sous-jacent conduit donc bien à dire que nous n'avons accès à la réalité que par la médiation de versions. Même un avocat du *RM* pourrait admettre ce point. Il refusera toutefois, évidemment, de considérer que l'antécédent de (P1) –c'est-à-dire la prémisse (P2)– est vraie. Au cœur du *RM*, se trouve l'idée que nous pouvons tenir un discours vrai au sujet de la réalité même, telle qu'elle indépendamment de nos représentations, langages, théories, ou schèmes conceptuels. Dire ceci, c'est nécessairement supposer que nous pouvons en parler sans contradiction. Aussi le Réaliste cherchera-t-il à bloquer l'argument en niant la prémisse (P2). Nous pouvons, selon lui, connaître le monde « sous-jacent », et donc formuler des propositions vraies à son sujet.

Pourquoi, alors, donner crédit à (P2) ? Goodman propose d'en établir la vérité en remarquant que « parler de contenu non structuré, d'un donné non conceptualisé, d'un substrat sans propriété, échoue de soi ; car le langage impose des structures, conceptualise et assigne des propriétés » (MFM 22). Comme l'indique ce passage, le propos du Réaliste recèle, selon Goodman, une contradiction performative. Il est impossible d'asserter quoi que ce soit au sujet d'une réalité indépendante de la cognition, puisque que ceci impliquerait encore de mobiliser le point de vue d'une version ou d'une autre. Si tout discours sur le monde suppose nécessairement d'en passer l'intermédiaire de versions, parler du monde « sous-jacent » et indépendant des versions revient donc aussitôt à l'abolir comme tel. Même une assertion minimale, du type « il existe une réalité non-conceptuelle », suppose d'appliquer l'étiquette « non-conceptuelle » à cette réalité (et, plus largement, de déployer une certaine version philosophique), ce qui revient *in fine* à conceptualiser ce qui initialement n'était pas censé l'être.

En ce sens, et même si le *RM* n'est pas logiquement contradictoire, il l'est d'un point de vue pragmatique. Il forme le projet impossible de qualifier une réalité infra-versionnelle par le biais de versions, ou de saisir un règne extra-linguistique par l'intermédiaire du langage. Tout comme le « maître-argument » de Berkeley montre qu'il est fatalement voué à l'échec de concevoir une chose non perçue, puisque ceci impliquerait encore de supposer un sujet percevant ; il est selon Goodman désespéré de croire pouvoir « tester une version en la comparant avec un monde non décrit, non dépeint, ou non perçu » (MFM 19), puisque ceci supposerait encore de faire intervenir une description, dépiction, ou perception d'une sorte ou d'une autre. L'idée de s'en référer à une réalité ontologiquement indépendante figure donc un projet illusoire, puisqu'il est tout simplement impossible de distinguer entre ce qui serait le monde aborigène, infra-versionnel, et sa requalification en termes langagiers ou conceptuels : « nous ne pouvons trouver aucun aspect-du-monde [*world feature*] qui serait indépendant de toute version. Tout ce qui peut être affirmé véridiquement au sujet d'un monde [...] est quoiqu'on y veuille informé par, et relatif au,

langage ou au système symbolique que nous utilisons. Aucune ligne de démarcation ferme ne peut être tracée entre les éléments du monde qui sont dépendants du discours de ceux qui ne le sont pas » (MOM 41-42).

Si ceci est juste, la prémisse (P2) est garantie, et la conclusion de l'argument de Goodman s'ensuit : nous n'avons accès qu'à des versions du monde, et non au monde lui-même. « Tout ce que nous apprenons du monde est contenu dans les versions correctes élaborées à son sujet » (MFM 19).

Goodman considère avoir établi par cet argument, et avec une certaine partie de la tradition philosophique, l'intenabilité du *RM* et ses divers avatars. Mais en quoi tout ceci légitimerait-il, maintenant, la thèse (Irr2), selon laquelle nous serions les auteurs du ou des monde(s) ? Goodman a proposé de répondre à cette question par l'exemple, en défendant que nous avons fait ou construit [*made*] les étoiles.

Cette idée, de prime abord, pourrait sembler une pure et absurde provocation. Les étoiles, du seul fait de leur éloignement spatial, sont à l'évidence hors de portée de l'agir humain. Ces entités, en outre, semblent d'autant plus indépendantes de ce que nous en disons et pensons qu'elles nous ont précédé dans l'existence de millions, sinon de milliards d'années Tout ceci donne lieu de penser que les étoiles sont un paradigme de choses que, justement, nous ne construisons pas. Toutefois, et comme on l'a dit, Goodman ne prétend évidemment pas que nous aurions causalement ou physiquement manufacturé les étoiles et la matière dont elles sont faites[579]. Ce qui se tient derrière la notion de *starmaking* est plutôt l'idée que nos versions (en l'occurrence, certaines théories astronomiques ou physiques) ont construit, plutôt que découvert, les objets que nous appelons « étoiles ». L'argument offert par Goodman pour établir ce point est le suivant :

> Une constellation a-t-elle existé depuis aussi longtemps que les étoiles qui la composent, ou n'est-elle venue à l'être qu'une fois sélectionnée et désignée comme telle ? Dans le dernier cas, la constellation est la créature d'une version. Mais que pourrait signifier l'assertion selon laquelle cette constellation était « déjà-là » avant toute version ? Cela voudrait-t-il dire que toutes les configurations d'étoiles, quelles qu'elles soient, sont de toute éternité des constellations, qu'elles aient ou non été sélectionnées et désignées comme telles ? Je suggère que dire que toutes les configurations stellaires sont des constellations revient en fait à dire qu'aucune ne l'est : une constellation ne devient telle qu'une fois qu'elle a été choisie parmi d'autres configurations, de même qu'une classe ne devient un genre [*kind*] que dès lors qu'elle est distinguée, suivant un principe ou un autre, d'autres classes.
>
> Aussi, et tout comme nous faisons des constellations en sélectionnant et en regroupant certaines étoiles plutôt que d'autres, nous faisons des étoiles en établissant certaines frontières plutôt que d'autres. Rien ne dicte de toute éternité que les cieux doivent être découpés en termes de constellations ou de quoi que ce soit d'autre (SM 156).

[579]« La thèse selon laquelle nous participons à la construction de notre monde ne serait pas même digne de considération sérieuse s'il s'agissait de dire, par exemple que nous avons physiquement manufacturé des étoiles à partir de terre, d'air, de feu et d'eau ; puis, qu'après leur avoir ainsi donné forme, nous les aurions placé dans les cieux. Bien plutôt, l'idée est qu'en créant et en formant des théories, nous avons fait des étoiles » (Schwartz, in Elgin vol.1, 1997, 225).

Comme on le voit, c'est un argument analogique qui permet de donner crédit au *starmaking* : si l'on admet que les constellations ne sont pas trouvées en nature mais, au contraire, construites par une ou plusieurs versions, alors nous devons en dire de même au sujet des étoiles, et finalement de tout le reste.

La force de cet argument vient du fait que son point de départ est difficilement contestable. Il semble évident que les constellations sont des artefacts, le produit d'un certain nombre de décisions contingentes et partiellement arbitraires. C'est en fait la définition même de « constellation » que d'être une configuration d'étoiles qui a été ainsi regroupé *par les êtres humains*. Celles-ci sont des « organisations fictionnelles » ou des « projection imaginaires » (Elgin 2004, 23) qui ont été opérées par nos ancêtres, lesquels ont reliés entre eux certains points lumineux dans le ciel ; souvent en raison d'une ressemblance plus ou moins vague avec une forme récurrente de l'environnement terrestre. Aussi est-il clair que la Grande Ourse, par exemple, n'existait pas comme telle – c'est-à-dire en tant que constellation– avant d'avoir été sélectionnée et appelée ainsi. Même un Réaliste admettrait qu'il n'y aurait pas eu de constellation si les êtres humains n'avaient jamais vu le jour, ou si personne n'avait jamais éprouvé le besoin de construire de carte rudimentaire des corps célestes. En bref, pour qu'il y ait des constellations ou des faits à propos des constellations, il est logiquement requis qu'il y ait des descriptions ou versions qui les construisent.

Admettons que les constellations sont les créatures de versions. Pourquoi penser, maintenant, que cette même conclusion devrait valoir concernant les étoiles qui les composent ? A première vue, il semble qu'il faut déjà y avoir des points lumineux dans le ciel pour que nous puissions les relier. Puisqu'on ne regroupe pas du rien, l'existence antérieure des étoiles semble donc figurer une condition de possibilité de celle des constellations. Goodman répond à ce type d'objection en transposant à l'identique le raisonnement précédent. Les étoiles ne sont pas moins les créatures de versions que les constellations, puisque leur définition –« corps céleste gazeux », « boule massive et lumineuse de plasma liée par sa propre gravité », etc.–, les différents types de faits à leur propos – température, pression, luminosité, masse, orbite–, ou enfin leur taxonomie – naines, géantes, etc. – sont le produit de versions scientifiques. De telles caractérisations ne nous sont pas immédiatement données, mais sont au contraire le produit du labeur millénaire de la science astronomique ou physique. En ce sens, nous sommes les auteurs des critères qui permettent d'identifier les étoiles, et de les distinguer d'autres types de corps ou phénomènes célestes (planètes, astéroïdes, comètes, etc.). De la même manière que nous stipulons quelles portions de l'univers sont l'Angleterre ou la Grande Ourse, nous fixons les critères qui permettent d'identifier telle ou telle région spatiale comme une étoile. Les propriétés des étoiles, mais aussi leurs délimitations physiques, sont donc fixées à l'aide de versions : « nous construisons une étoile comme nous construisons une constellation, c'est-à-dire en mettant ensemble ses parties et en délimitant ses frontières » (SM 145).

Pour Goodman, le monde n'est donc pas plus pré-découpé avec des étoiles qu'il ne l'est avec le mois de janvier, le système métrique, ou la monarchie constitutionnelle. « Le fait qu'il y ait des étoiles, et ce qu'elles sont, des faits qui ne peuvent *émerger* qu'à partir de nos tentatives de décrire ou d'organiser notre monde » (Schwartz, in Elgin, vol.1, 1997, 223). Les étoiles et toutes les propriétés qu'on leur attribue, tout comme les constellations, ont

été construites par diverses versions scientifiques, hors ou sans lesquels on ne saurait tout simplement les penser. Identifier *x* comme une étoile, dès lors, ne revient pas à mettre à jour une structure préexistante, mais figure plutôt le résultat d'un travail conceptuel et cognitif, qui implique la médiation d'un nombre indéfini de théories, de mesures, et d'instruments[580]. C'est en ce sens que des versions, et par extension ceux qui les font, peuvent être dits « construire » des étoiles.

Cette analyse, il est clair, est d'autant plus polémique que les étoiles sont supposément un cas de ce que les métaphysiciens appellent une « espèce naturelle », c'est-à-dire une classe d'entités intrinsèquement différenciée dans la réalité en vertu de leurs ressemblances (apparentes et structurelles) et propriétés communes. Selon Goodman, il est toutefois parfaitement erroné de croire que les ressemblances ou caractéristiques partagées de tous les objets qui tombent sous le prédicat « étoile » justifient d'y voir une organisation préétablie ou « naturelle ». Comme le paradoxe du « vleu » l'a établi, les ressemblances ne parlent pas d'elles-mêmes, et toutes les propriétés n'ont pas une égale pertinence. Toute chose, en effet, est semblable à n'importe quelle autre sous un nombre indéfini de rapports et partage un nombre indéfini de propriétés en commun avec toute autre chose. L'identification de ressemblances, ou l'ascription de propriétés, est donc toujours le produit d'un processus cognitif de sélection et d'élimination, plutôt qu'une évidence lisible à même l'expérience[581]. Certes, former la classe ou l'espèce « étoile » suppose de sélectionner un ensemble de traits pertinents que tous ses membres ont en commun. Mais ces traits ne s'autodéterminent pas comme pertinents: ils ne peuvent être tels que relativement à certains schèmes conceptuels. En construisant ces derniers, nous participons donc à la construction la classe ou de l'espèce « étoile ».

Cet argument, bien sûr, peut être réitéré à tous niveaux. Après les constellations, les étoiles, il peut être appliqué aux éléments chimiques ou physiques qui composent ces dernières, puis finalement à tout ce que l'on voudra imaginer[582]. Nous pourrons donc aller de construction en construction, de version en version, sans jamais atteindre le supposé monde sous-jacent et non-versionnel du Réaliste. La thèse (Irr2), dit Goodman, est alors établie : il n'est rien dans le monde, étoiles ou ce qu'on voudra, qui ne soit pas de propre facture.

---

[580] Puisque Goodman défend une théorie cognitiviste de la perception, il ne considérerait pas même que l'existence de points lumineux dans le ciel figure un donné indubitable et immédiatement parlant. Outre le fait que cette portion de la réalité est susceptible d'une multiplicité de qualifications concurrentes (en termes phénoménalistes ou physicalistes, par exemple), le simple fait de percevoir des points lumineux suppose encore de pouvoir les identifier et leur attribuer une fonction.

[581] Preuve en est, nos théories scientifiques supposent parfois d'exclure des ressemblances pourtant intuitives. Comme le note Schwartz, c'est précisément en vertu d'un travail de conceptualisation que nous considérons le Soleil et l'étoile polaire (deux étoiles) comme plus ressemblantes que Vénus et l'étoile Polaire (une planète et une étoile), alors même que la perception ordinaire voudra différencier les premières, mais pas les secondes.

[582] Plus formellement, Goodman défend que tout segment R de la réalité est le produit d'une version V, et que tout sous-segment R' de R est le produit d'une version V', etc. Ceci appelle naturellement une formulation contrefactuelle : si la version V n'avait pas été construite, alors le segment R de la réalité décrit par V n'aurait pas existé en tant que tel ; si la version V' n'avait pas été construite, alors le sous-segment R' de R décrit par V' n'aurait pas existé en tant tel que, etc.

La défense du *worldmaking*, et en particulier son application au cas des étoiles, a sans surprise donné lieu à de nombreuses critiques, et notamment à une longue dispute entre Goodman et Scheffler. Il faudrait, pour ce dernier, distinguer deux lectures de (Irr2). La première (versionnelle) consisterait à dire que notre connaissance du monde s'opère toujours d'après une ou plusieurs versions, et donc par le biais d'un certain travail conceptuel, symbolique, ou cognitif. Ainsi compris, Scheffler juge propos de Goodman acceptable. Il s'agirait simplement de défendre avec une forme de constructivisme *épistémologique*, d'ailleurs courante dans la tradition néo-kantienne et pragmatiste, qui rejette le modèle de la connaissance comme enregistrement passif d'une réalité toute faite. Toutefois, Scheffler reproche à Goodman de défendre la thèse (objectuelle), plus forte et d'après lui absurde, selon laquelle construction de versions équivaut à la construction de ce à quoi elles réfèrent. Le *worldmaking* deviendrait en ce cas un constructivisme *ontologique*. Or toute difficulté est que ces deux thèses sont logiquement distinctes. Dire que nous n'avons accès au monde que par la médiation de versions, à supposer que ce soit vrai, n'équivaut ni ne suffit à établir que nous sommes les *auteurs* du ou des monde(s). Même à admettre que « le monde tel que nous le connaissons porte le sceau de notre propre activité conceptuelle » (Putnam, 2011, 464), il reste naturel de penser que nos concepts, langages, ou théories, s'appliquent sur ou à quelque chose qu'ils n'ont pas eux-mêmes produit. L'objection, en somme, est la suivante :

> Il serait inutile de prétendre que nous avons fait les étoiles *en tant qu'*étoiles, ou de dire qu'avant que le mot « étoile » n'ait existé, les étoiles n'existaient pas *en tant qu'*étoiles. Car, tout premièrement, que les étoiles n'existaient pas *en tant qu'*étoiles n'implique pas qu'elles n'existaient pas tout court, ou que nous les ayons construites. Ensuite, l'existence d'étoiles *en tant qu'*étoiles se réduit à leur existence plus le fait qu'elles soient appelées « étoiles ». Personne ne met en cause le fait qu'avant que nous soyons en possession du terme « étoile », les étoiles n'étaient pas appelées « étoiles », mais tout ceci ne signifie pas qu'elles n'existaient pas du tout [...] Les concepts-d'étoiles, assurément, n'étaient pas *ready-made*, attendant d'être utilisés par nous. Ils ont, bien sûr, été faits par nous. Mais de ceci il ne suit pas que les étoiles ont été faites par nous. (SM 138-139)

Comme on le voit, Scheffler discerne un *non sequitur* dans l'argumentaire goodmanien : le constructivisme ontologique ne s'ensuit pas du constructivisme épistémologique. Autrement dit, et « même s'il était vrai que nous n'avons pas accès aux objets indépendamment de la connaissance que nous en avons, il ne s'ensuivrait pas que ces objets seraient construits par notre connaissance » (Scheffler, SM 140). C'est pour cette raison que l'on a souvent pu reprocher à Goodman de commettre une erreur qu'il avait lui-même dénoncée, savoir de confondre « les caractéristiques du discours et les caractéristiques du sujet du discours » (PP 24)[583]. Que le monde ne soit connaissable qu'à

[583] Ce type de critique a été développée, avec bien plus de détail que nous ne pouvons le faire ici, par deux métaphysiciens contemporains. Heil (2003) défend que la confusion entre la réalité et ses représentations ou descriptions repose sur une théorie « picturale, » et selon lui largement erronée, du langage. Dans une même veine, Dyke (2008) qualifie de « sophisme représentationnel » la tendance à lire l'ontologie d'après le langage, tentation selon elle commune à un grand nombre positions classiques de la philosophie analytique contemporaine (RM, réductionnisme, relativisme conceptuel, etc.).

travers le prisme de versions ne signifie pas que l'*être* du monde soit versionnel ou dépendant des versions. Comme le note Searle, « du fait qu'une *description* puisse seulement être faite à partir d'une classe de catégories linguistiques, il ne s'ensuit pas que les *faits, objets, états de choses, etc.*, qui sont *décrits* par leur biais n'*existent* que relativement à elles » (1997, 166). Devitt a formulé plus techniquement cette objection :

> Quand les locuteurs francophones ont créé la signification de « rose », ils ont déterminé sa condition de référence : (1) « rose », en français, réfère à une chose en vertu du fait qu'elle soit R (où, bien sûr, 'R' exprime n'importe quelle propriété qu'une chose doit avoir pour être dénoté par 'rose'). Mais il est crucial de relever que les locuteurs n'ont pas, de ce fait, entièrement déterminé la référence. La signification de « rose » ne détermine pas à elle seule, par exemple, que (2) « rose » réfère à *b*. Pour établir (2), nous avons besoin non seulement de (1) mais aussi d'une clause supplémentaire, (3) : *b* est R. Et (3) est quelque chose qui est le cas indépendamment de notre contrôle. Ce point devient évident lorsque nous remarquons que quelque chose ne pourrait pas être R, et donc être dénoté par « rose », *à moins que cette chose ne soit une rose* (1997, 243-4).

Comme le concède Devitt, nous déterminons conventionnellement la signification de « rose », et avons donc un rôle à jouer dans la fixation de la référence de ce terme. En déterminant quelle est l'intension de « rose », les botanistes stipulent que ce terme dénote les objets qui sont R, et seulement eux. Ceci, toutefois, n'implique en rien une thèse aussi forte que celle que défend Goodman, qui dirait ici qu'une certaine version (botanique) construit ce à quoi elle réfère, savoir les roses. La raison en est qu'il n'est tout simplement pas de notre fait qu'une chose possède la propriété R, et soit donc une rose. Nous déterminons, assurément, quelles sont les propriétés que recouvre le terme « rose », et donc quels à quels objets ce terme doit s'appliquer, mais il est un fait indépendant de nos versions de savoir si ces propriétés existent, ou de savoir si une chose donnée les instancie ou non[584]. Que la signification ou même la condition de référence de « rose » soit dépendante d'une version ne signifie donc pas que son *denotatum* le soit à son tour[585]. Aussi Devitt peut-il conclure que nous ne construisons ni *b* ni le fait que *b* soit R : qu'une chose soit une rose est un fait qui dépend de la réalité elle-même, et non des versions. Goodman commettrait, autrement dit, une confusion entre l'*usage* et la *mention* (*use-mention fallacy*), en confondant les propriétés des versions (qui sont des items linguistiques et conceptuels) et celles de leurs référents.

La réponse de Goodman à ce type d'objections a systématiquement consisté à rétorquer que la distinction à laquelle en appelle le Réaliste –celle des versions et du monde, ou du

[584] Scheffler a remarqué la même chose : « qu'une version vraie V énonce que x existe et que x a une certaine propriété P ne montre ni que V a construit x ni que V a construit le fait que x ait P » (Scheffler, 2001, 672).

[585] Putnam a également relevé ce point : « nos ancêtres et contemporains (dont les astrophysiciens), en créant et en déterminant notre langage, ont crée le concept d'étoile, avec ses frontières partiellement conventionnelles, indéterminées, etc. Et ce concept *s'applique* à Sirius. Le fait que le concept d'étoile possède des éléments conventionnels, toutefois, ne signifie pas que *nous* sommes responsables du fait qu'il s'applique à une chose particulière » (SM 183).

schème et du contenu– est tout simplement intenable (SM 144)[586]. Si un monde n'est certes pas une version, comme on l'a assez dit, reste que tout monde dépend d'une version. Le point crucial, pour Goodman, est que « le discours sur les mondes et le discours sur les versions se fondent l'un dans l'autre (MOM 49). Preuve en est, il est tout bonnement impossible d'identifier des éléments de la réalité qui ne soient pas informés par une théorie ou une autre : « Scheffler ajoute que nous ne pouvons avoir construit les étoiles. Je lui demande quels sont les aspects des étoiles que nous n'avons pas construit, et le mets au défi de dire comment ces aspects diffèrent de ceux qui dépendent clairement du discours » (SM 145). Comme le suggère ce passage, il faudrait, pour bloquer la thèse du *worldmaking*, arriver à trouver des faits, objets, ou états de chose extra-versionnels. Or, nous avons vu que cette condition ne peut jamais être remplie. Goodman est revenu encore plus explicitement sur cette difficulté à l'aide d'un petit dialogue fictionnel, qui mérite d'être cité *in extenso* :

> — La Grande Ourse a été faite par une version du monde qui a été adoptée.
> — Non, elle a été faite par la Nature.
> — La Nature en a-t-elle fait la Grande Ourse ?
> — Bien sûr que non, elle a été faite Grande Ourse en étant repérée et appelée ainsi par une version.
> — Quel est ce *elle*, fait par la Nature, qui été là afin d'être repéré et afin d'être nommé ?
> — Une constellation particulière.
> — A-t-elle été faite constellation par la Nature ?
> — Bien sûr que non, elle a été faite constellation par une version qui a distingué certaines configurations d'étoiles, par rapport à d'autres, sous le terme général de « constellations ».
> — Mais est-ce que la Nature a fait les étoiles ?
> — Certainement.
> — Est-ce qu'elle a fait d'elle des étoiles ?
> — Encore une fois non, elles ont été faites étoiles par une version qui a distingué, sous le terme général « étoile », certaines agrégations de particules ou d'objets dans le ciel de certaines autres.
> — Est-ce que la Nature a fait le – – ?
> — On peut ainsi continuer longtemps, mais votre argument semble tout au plus montrer que, sans versions, les étoiles, par exemple, n'existent pas *en tant* qu'étoiles, mais pas qu'elles n'existent pas du tout.
> — Mais les étoiles non pas *en tant qu*'étoiles, les étoiles non pas *en tant que* mouvantes ni *en tant que* fixes, se meuvent-elles ou pas ? A défaut de version, elles ne sont ni mouvantes ni fixes. Et ce qui ne bouge ni ne bouge pas, qui n'est ni *en tant que* chose-ainsi ni *en tant que* non-chose ainsi, se réduit à rien (Goodman, in Pouivet, dir., 1992, 17).

Comme on le voit, c'est précisément l'argument du monde perdu qui se trouve convoqué afin de donner crédit à la notion de *worldmaking*. Puisque le discours sur les étoiles et ce qui les compose dépend inévitablement d'une version ou d'une autre, il est impossible de considérer ce que seraient ces entités indépendamment d'elles. On ne sort donc jamais,

[586] Goodman n'est d'ailleurs pas le seul à rejeter cette distinction : « S'il y a bien un trait de ma pensée sur lequel l'accent est mis … c'est l'importance de la relativité conceptuelle. La doctrine de la relativité conceptuelle est en résumé celle-ci : bien qu'il y ait un aspect conventionnel et un aspect factuel vrai dans tout ce que nous disons, nous tombons dans une erreur philosophique désespérante si nous commettons la 'faute logique de la division' et concluons qu'il doit y avoir une partie de la vérité qui est la' partie conventionnelle' et une partie qui est 'la partie factuelle' » (Putnam, 2011, 13).

pour ainsi dire, du cercle des versions : « la seule chose que l'on puisse faire, afin de répondre à l'exigence de dire de quoi les versions sont des versions, consiste à fournir une autre version » (RP 103).

En ce sens, la réponse que pourrait faire Goodman aux objections précédentes est toute trouvée. Dire que *b* est une rose en vertu du fait de posséder la propriété R, défendrait-il, suppose préalablement de définir R et d'individuer *b*. Et ceci, à l'évidence, ceci implique un travail conceptuel qui est le fait d'une ou plusieurs versions. Caractériser la propriété R en termes taxonomiques (soit comme une propriété disjonctive complexe, incluant les différents genres et espèces de roses) et/ou génétiques (la possession d'une propriété XYZ) relève du travail des botanistes et des biologistes, et implique donc de déployer certaines versions scientifiques. Idem, la détermination de *b* comme individu n'est pas une donnée immédiate. Preuve en est, la région d'espace-temps qui correspond à la rose individuelle *b* pourrait être ou aurait pu être décrite d'une multiplicité d'autres manières, par exemple comme une partie temporelle de rose, une instanciation de l'universel *rose*, une somme méréologique de *qualia*, un trope de rose, et bien d'autres choses encore. En ce sens, il serait naïf de croire que les choses s'individuent d'elles-mêmes dans l'expérience, ou de penser que des stimuli sensoriels nous mettent en relation avec des objets prédécoupés[587]. Au contraire, et comme on l'a dit, Goodman considère que les percepts sont toujours contaminés par les concepts. Faire de *b* un individu, ainsi, est donc également le fait d'une ou plusieurs versions[588].

Tout ceci indique qu'il y a déjà beaucoup dans *making* à l'œuvre lorsque nous disons que *b* est R. Mais ne faudrait-il pas concéder qu'une fois posé ce travail des versions, il n'est pas de notre ressort de savoir si *b* est ou non une rose, c'est-à-dire, de savoir si *b* possède ou ne possède pas la propriété *R* ? Une fois ces conventions instituées, autrement dit, n'est-il pas indépendant de notre vouloir qu'elles s'appliquent à certains objets ou faits plutôt que d'autres, et comme ceci plutôt que comme cela ? Il est crucial de remarquer que Goodman n'a jamais prétendu nier ce point. Il évident que les choses sont pas ceci ou cela simplement parce que nous voulons qu'elles le soient (PP 35). Mais admettre que nous ne pouvons pas dire ou faire ce que bon nous semble, en réalité, n'a pas même valeur d'objection contre la thèse du *worldmaking*. Dire que *b* est *R quoiqu'on y veuille* ne permet pas d'établir l'existence de faits « nus » ou d'*inputs* délestés de toute théorisation, qui viendraient régir nos versions. En effet, Goodman répond à ceci que le fait que *b* soit *R* n'est pas immédiatement lisible à même l'expérience : il n'a pu apparaître *en tant que fait* qu'une fois déployé tout un apparat théorique et conceptuel. C'est pour cette raison que l'on peut

[587] A cet égard, Goodman pourrait s'appuyer sur la thèse quinienne de l' « inscrutabilité de la référence », laquelle permet d'établir que les stimuli ne suffisent pas à identifier les objets auxquels réfèrent les expressions d'un langage. Pour une discussion sur ce point, voir Loux (2006, 278)

[588] Catherine Elgin a bien souligné ce point : « L'individuation dépend de la schématisation. En structurant un domaine, nous identifions des individus et des genres. Nous déterminons de ce fait ce qui compte comme une même chose, et comme ce qui compte comme une chose différente du même genre. Les chenilles et les papillons peuvent compter comme une même sorte de choses dans une schématisation, mais comme deux sortes de choses différentes d ans une autre [...] Relativement à un système, il est déterminé de savoir quelles entités et quels genres existent. Mais absolument parlant, indépendamment de tout système, ces affaires sont indéterminées. La raison en est que la catégorisation est une partie intégrante de l'individuation » (1997, 15-16)

affirmer que « toute convention dépend d'un fait, mais tout fait est une convention (RP 102-103). Pour Goodman, autrement dit, les faits ne peuvent être mis à jour ou appréhendés comme tels que par la médiation de certaines versions. Celles-ci, en retour, s'ajustent à certains faits constitués par des versions antérieures. Il en va donc d'une sorte de mouvement de balancier, ou d' « équilibre réfléchi », entre les faits et les théories :

> Il est trop partiel de dire que nous découvrons des faits et construisons des théories, puisque nous ajustons les faits aux théories aussi bien que les théories aux faits. La distinction même entre fait et théorie est de portée relative. Un fait se réduit à une théorie miniature, et une théorie, à un fait massif (PP 353, voir aussi MFM ; RP 102-103)

Pour Goodman, les faits sont donc toujours, d'une façon ou d'une autre « fabriqués ». Ceci ne signifie pas que nous pouvons dire tout ce que nous voulons, mais plutôt que l'opposition entre fait et théorie est bien trop friable pour jouer le rôle normatif que lui attribue le Réaliste. Cette distinction, selon Goodman, ne doit en fait pas tant être rejetée que rapportée au point de vue *interne* d'une version. L'erreur serait de croire qu'il y a d'un côté les « faits et rien que les faits », et de l'autre, les théories qui les décrivent. Mais défendre que ce dualisme est intenable n'interdit pas de juger qu'il est possible, *une fois adoptée une version*, d'identifier ce qui en son sein relève du factuel et du conventionnel :

> Si « factuel » et « conventionnel » sont coextensifs, en ce qu'ils s'appliquent à toutes les versions, « factuel par rapport à la version V » et « conventionnel par rapport à la version V » ne le sont nullement [...] Tout en reconnaissant qu'il n'existe pas de distinction stable entre fait et convention, il faut également reconnaître qu'il existe néanmoins presque toujours *une certaine* distinction ou une autre entre fait et convention, distinction transitoire que détermine la position adoptée à un moment donné (RP 101-104)

Ainsi, Goodman soutient finalement que les faits, tout en ne dépendant pas de notre bon vouloir, ne sont en rien complètement indépendants du travail des théories ou versions. Certes, il n'est pas de notre ressort que *b* soit ou ne soit pas *R*, une fois déployée une version V. Mais il fallait, justement, construire cette version V pour identifier ce fait, qui n'aurait pas pu être saisi sans elle. Sans taxonomie, génétique, et d'autres types de médiations conceptuelles et cognitives, il n'y aurait pas eu de sens à dire qu'il est un fait que *b* est une rose. En bref, Goodman défend qu'il n'est pas incohérent de reconnaître un certain « entêtement » aux faits, tout en prétendant que ceux-ci sont irrémédiablement *theory-laden*, et donc finalement construits[589].

Après tout ceci, le Réaliste pourra concéder qu'il est perdu d'avance de vouloir « battre Goodman à son propre jeu, en essayant de nommer quelque chose indépendant de l'esprit » (Putnam, SM 182). Peut-être reconnaîtra-t-il, comme l'a fait Quine, que « ce qui a un sens est de dire non pas ce que sont les objets d'une théorie, absolument parlant, mais comment une théorie d'objets est interprétable ou réinterprétable dans une autre » (2008, 63). Il reste un élément, toutefois, qu'il refusera catégoriquement d'admettre. Le fait qu'une entité ou propriété soit dépendante d'une version, au sens où elle ne pourrait être identifiée ou dénotée sans cette version, n'implique en rien que celle-ci n'ait pas *d'existence*

[589] Pour un exposé clair sur ce point, voir R.A. Putnam (in Elgin, vol.1, 1997).

hors cette version : « ce qui est incroyable est l'affirmation que *ce qui est* [...] dépend de l'activité humaine » (Sider, 2001, 156-7). Ce que le Réaliste jugera scandaleux, autrement dit, est que Goodman insiste pour faire dépendre l'existence une créature versionnelle, comme lorsqu'il affirme que « les mondes dépendent de versions (c'est-à-dire, varient selon les versions) non seulement quant à *ce qu*'ils sont, mais aussi quant au fait qu'ils *soient* » (SM 212) [590].

Une distinction entre deux formes de réalisme permettra de saisir plus précisément la difficulté en question (nous suivons ici Isabelle Thomas-Fogiel 2015). Disons que le réalisme *ontologique* consiste à défendre qu'il existe une réalité extérieure à l'esprit, et en ce sens indépendante en son être de nos schèmes conceptuels ou cognitifs. Le réalisme *épistémologique*, quant à lui, soutient que nous avons « accès » au monde lui-même, de sorte que la vérité de nos propositions et croyances doit se penser en termes de correspondance, ou du moins d'isomorphisme, entre les propositions et leurs référents extralinguistiques. Cette distinction permet de mieux saisir le problème que rencontre l'argument du monde perdu. Celui-ci semble davantage porter sur la question (épistémologique) de la connaissance que nous avons monde, que sur celle (métaphysique) de son existence. Or, s'il est impossible d'admettre un réalisme épistémologique sans aussitôt s'engager envers une forme ou une autre de réalisme ontologique, la converse ne tient pas. Toute la difficulté, donc, est qu'il est logiquement possible d'accepter l'argument du monde perdu, tout en continuant à penser, comme le veut le *RM*, qu'il existe une réalité extérieure et indépendante de la cognition.

Une telle position (réalisme ontologique *plus* antiréalisme épistémologique), est bien sûr familière. C'était déjà ce à quoi aboutissait l'idéalisme kantien, pour lequel il existe un règne nouménal indépendant de l'esprit, quoiqu'il soit épistémiquement inatteignable. *Idem* chez C.I. Lewis, qui ne considérait pas que l'acceptation d'une forme de constructivisme épistémologique impliquait de nier l'existence d'un « donné » indépendant de l'esprit[591]. Même les auteurs parmi les plus proches de Goodman ont pris soin de souligner que l'impossibilité de considérer le monde d'un « point de vue de Dieu » ne supposait en rien de s'affranchir de l'idée qu'il existe un monde extérieur et ontologiquement indépendant de l'esprit. Putnam a relevé que son « réalisme interne », bien qu'opposé au *RM*, ne revient pas à prétendre que l'esprit « invente » le monde (1984, 9). Il s'agirait, plutôt, de dire que « l'esprit et le monde construisent conjointement l'esprit et le monde » (1984, 9). De même, Quine a pu insister sur la vacuité d'un discours sur l'en-soi, tout en se revendiquant d'un « réalisme robuste », qui figure une « croyance inébranlable dans les choses extérieures » (1981, 21). Scheffler, enfin, a cherché à défendre un « pluréalisme » à mi-chemin entre le *RM* et l'irréalisme goodmanien, ce qui revient selon lui à « tomber d'accord, avec Peirce, pour dire qu'il existe des objets indépendants de nos constructions [...] mais à nier, avec Goodman, que l'enquête sur ces objets converge vers une seule et unique version-monde » (2001 ; 643).

---

590 Roger Pouivet a précisément attaqué l'irréalisme sur son traitement de la notion d'existence : « Goodman semble traiter l'existence come un prédicat. Or, si l'on refuse de traiter 'l'existence comme un prédicat alors ce n'est pas une version qui fera exister les objets du monde » (1997, 183).

591 « L'objectivité du réel requiert toujours une construction de l'esprit. Mais cette thèse n'implique pas de nier que le donné soit indépendant de l'activité de la pensée [...] Elle requiert seulement de nier que la présentation de sense-data puisse suffire à constituer une connaissance valide » (1929, 46).

Comme on le voit, il est donc tout à fait possible d'accepter un argument semblable à celui que déploie MFM, sans pourtant nier qu'il existe une réalité indépendante de l'esprit. La défense d'une forme de constructivisme en matière épistémologique n'implique pas de croire qu'il n'existe rien, ontologiquement parlant, qui antédate ou transcende nos versions. Le fait que les versions soient nécessairement dépendantes de la cognition n'autorise donc pas à conclure que ce à quoi elles réfèrent le soient également. O'Grady a bien résumé ce point :

> Le relativiste ontologique veut montrer qu'il est dénué de sens d'affirmer que le monde a des propriétés intrinsèques, si celles-ci sont caractérisées comme vierges de toute mise en forme théorique [...] Le Réaliste peut tomber d'accord avec ce point, tout en maintenant une distinction entre les concepts (qui sont des constructions) et le monde auquel ils s'appliquent (qui ne l'est pas). Il dira alors que des productions humaines, les concepts, s'appliquent à une réalité qui, pour la plus grande part, n'est pas une construction humaine » (2002, 87).

L'argument du monde perdu, s'il permet de mettre en cause le réalisme épistémologique, n'entache donc pas la viabilité du réalisme ontologique. Souligner que tout discours sur le monde suppose la médiation de versions ne suffit pas à montrer que le monde n'est *rien* indépendamment des versions, concepts, ou langages. A cet égard, l'argument goodmanien semble souffrir de la même insuffisance, et verser dans le même *non sequitur*, que le « maître-argument » de Berkeley, puisque « rien ne prouve [...] que les conditions subjectives nécessaires d'accès à un objet soient des conditions de l'être même de cet objet. De ce que nous ne pouvons pas ne pas percevoir un objet, il ne s'ensuit pas que son être consiste à être perçu. De la même manière, de ce que nous ne pouvons pas ne pas penser un objet sans le conceptualiser ou l'étiqueter, il ne s'ensuit pas que son être consiste à être étiqueté » (Chauvier, 1998, 222). Si ceci est juste, l'argument de Goodman échoue à démontrer qu'il n'existe pas de monde sous-jacent à nos versions et indépendant d'elles. Il établit, plus minimalement, que le discours à son sujet est désespérément hors de notre portée. Dès lors, un partisan du *RM* pourrait accepter cet argument (quoique ce soit peu probable) tout en continuant de s'en référer à un monde sous-jacent, dont il pourrait concéder qu'il est inatteignable. En bref, et même à admettre avec Goodman que la notion de réalité non conceptualisée soulève certains problèmes *épistémiques*, la possibilité *métaphysique* de son existence reste entièrement ouverte[592].

Goodman, bien sûr, n'est pas resté sans réponse face à ce type d'objection. Certes, l'argument du monde perdu ne permet pas de démontrer l'inexistence d'un monde extérieur et donc physiquement indépendant de l'esprit, thèse dont on peut du reste se

[592] Huglo a bien remarqué ce point, en relevant que la thèse du *worldmaking* se heurte à la difficulté suivante : « qu'aucune détermination d'aucun objet de notre connaissance ne soit séparable d'une construction symbolique qui est notre œuvre autorise-t-il la négation de l'existence d'une réalité qui ne soit pas notre œuvre ? » (2012, 25).

demander si elle a jamais été sérieusement soutenue par quiconque[593]. Il permet en revanche d'arriver à une conclusion qui, bien que plus faible, est tout aussi désastreuse pour le *RM*, à savoir que l'existence d'un tel règne nouménal figure un postulat inutile. La preuve en est la suivante. Ce que l'argument de Goodman a établi, c'est que tout discours sur l'être suppose d'en passer par la médiation d'une version ou d'une autre : dire qu'il existe des *x*, que les *x* sont *F*, ou que *x* et *y* entretiennent une relation R, c'est nécessairement adopter le point de vue (interne) d'une version et conséquemment décrire un monde (celui auquel cette version répond), plutôt que « le monde ». Si ceci est juste, le monde sous-jacent et non versionnel ne peut figurer qu'une réalité dépourvue de toute propriété ou détermination : « le monde ainsi reconquis n'a plus ni genres, ni ordre, ni mouvement, ni repos, ni structure » (MFM 40). Aussitôt que le Réaliste prétend attribuer une propriété, une structure, ou une nature quelconque à ce substrat sous-jacent, il doit mobiliser une version, et se trouve conduit alors à contredire son assomption de départ (MOM 34)[594]. Aussi le Réaliste ne peut-il avoir qu'une sorte de connaissance « négative » de cette réalité sous-jacente : tout ce qu'il peut dire est qu'il existe « quelque chose » d'infra ou d'extra-versionnel, sans pouvoir rien affirmer de plus à ce sujet.

Il est vrai, en ce sens, que l'argument mobilisé par Goodman ne permet pas de *nier* l'existence d'une telle réalité sous-jacente aux versions. Le Réaliste peut bien, s'il le souhaite, continuer de s'y référer. Mais c'est à raison que Goodman remarque que « pour autant que ce monde sous-jacent, dépouillé de ces versions, n'a pas besoin d'être nié pour ceux qui l'aiment, il est peut-être après tout un monde bien perdu » (MFM 19). On pourrait d'abord demander s'il n'est pas paradoxal d'asserter qu'il existe une chose telle qu'elle possède la propriété (négative) de ne pas avoir de propriétés[595]. Surtout, un monde sans propriétés, sans jointures, sans organisation ou forme aucune, figure un simple « porridge cosmique » (1999, Kirk), soit une hypothèse qui ne possède nulle valeur heuristique ou explicative. Il devient en ce sens un simple postulat, qui « ne mérite pas plus qu'on lutte pour que contre lui » (MFM 39-40).

Si cet appel à un monde aborigène conserve peut-être une certaine valeur affective et demeure en un sens inoffensif, il ne passe ni le test du rasoir d'Ockham, qui interdit la multiplication des entités sans nécessité, ni celui de la maxime pragmatiste, selon laquelle une dispute qui n'a pas de conséquences pratiques déterminables est tout simplement creuse. Si le Réaliste peut donc se prémunir de l'argument du monde perdu, il remporte une victoire la Pyrrhus, puisqu'il sauve le monde au prix de le rendre inconnaissable,

[593] Comme l'a bien remarqué Isabelle Thomas-Fogiel (2015, 332) on serait bien en peine de trouver, même dans la tradition idéaliste, de réticences à admettre la vérité du réalisme ontologique. De même, ce que l'antiréalisme métaphysique a cherché à mettre en cause n'est pas tant l'externalité que l'indépendance de la réalité par rapport à la cognition. C'est donc le réalisme épistémologique, plutôt que le réalisme ontologique, est en cause.

[594] « L'expression 'le monde' telle qu'utilisée dans la phrase 'des schèmes conceptuels distincts découpent le monde différemment' doit désigner quelque chose de *complètement* non spécifié et non spécifiable - la chose en soi, en fait. Aussi, dès lors que nous commençons à penser au monde comme composé d'atomes et de vide, de *sense data* et de conscience, ou de stimuli d'une certaine sorte sur des organes d'une certaine sorte, nous avons changé notre fusil d'épaule. Car nous sommes alors en plein dans une théorie particulière concernant la manière d'être du monde » (Rorty, 1972, 663).

[595] C'est là une objection classique à la théorie du « substrat » en métaphysique, et ce d'autant plus que l'existence de propriétés « négatives » est sujette à polémique (voir Armstrong, 1978a, 1997).

imprédicable et, surtout, inintéressant. C'est ce qui justifie l'indifférence affichée de Goodman à son encontre : puisque le monde sous-jacent est au mieux un postulat inutile, et au pire une douce illusion, intéressons-nous davantage aux versions et à leur fonctionnement, plutôt qu'à la question indécidable de savoir ce qui les sous-tend ou les transcende.

Il y aurait, assurément, plus à dire sur cette ultime réponse que Goodman propose au Réaliste. Nous défendrons plus loin qu'elle invite à réévaluer la nature exacte de l'irréalisme, en y intégrant une forme minimale de réalisme. Pour l'heure, il suffit de noter que Goodman juge avoir établi, une fois pour toutes, l'intenabilité du *RM* : « le monde n'existe plus et, avec lui, les stéréotypes ridicules de l'absolutisme » (RP 49). L'argument du monde perdu, nourri des divers thèmes « constructivistes » qui parcourent l'œuvre goodmanienne permet donc d'établir (Irr2), et de faire de nous des *worldmakers*.

***

Nous en avons maintenant assez dit pour comprendre précisément ce qu'est l'irréalisme et comment il peut être défendu. Remarquons que notre présentation a quelque peu disjoint, à des fins analytiques, des développements qui sont plus intimement connectés dans le texte de Goodman. Pour ce dernier, la pluralité des mondes et le *worldmaking* ne sont en fait que deux revers d'une même médaille. Il est important de remarquer, pourtant, que ces deux thèses sont en réalité logiquement disjointes, puisqu'il est possible de défendre une forme de constructivisme sans pour autant nier l'existence d'un seul et unique monde. En revanche, l'idée d'une pluralité de mondes, du moins au sens où l'entend Goodman, implique la thèse du *worldmaking*. Comme on l'a vu, on ne peut décliner « monde » au pluriel que si l'idée d'un monde « sous-jacent » et indépendant des versions a été démontrée intenable. Cette asymétrie entre (Irr1) et (Irr2) est particulièrement visible dans les arguments qui les soutiennent respectivement : alors que l'argument du monde perdu est indépendant de celui des mondes en conflit, la converse ne tient pas.

La défense conjointe de (Irr1) et (Irr2), quoiqu'il en soit, conduit à une position pour le moins radicale, qui se situe évidemment aux antipodes du *RM*. L'irréalisme affirme qu'il existe plusieurs ontologies concurrentes mais acceptables et ajoute que tout ce qui existe dépend fondamentalement de nos activités théoriques et cognitives. Puisqu'une telle position conduit à abolir toute frontière définie ou définitive entre les faits et les conventions, ou encore, entre « schème » et « contenu », Goodman reconnaît que l'irréalisme figure une forme de « relativisme, d'après lequel la réalité est relative aux versions et impensable hors ces dernières » (MFM 41). La question pressante est maintenant de savoir comment et pourquoi une telle position pourrait être considérée comme métaphysique, ou au contraire, comme anti-métaphysique en son principe.

4.2- La métaphysique de l'irréalisme.

Maintenant que l'irréalisme a été clarifié dans son détail technique, il nous reste à démontrer que celui-ci figure bel et bien une position métaphysique, qui en outre prolonge

la métaphysique défendue dans les travaux antérieurs de Goodman. Cette lecture, de prime abord, n'a rien d'évident, ne serait-ce que parce que le « relativisme » dont se revendique MFM semble difficilement pouvoir s'accommoder du projet consistant à discourir sur l'ameublement ultime du monde. Comme on l'a assez dit, il n'y a tout simplement pas, pour Goodman, d' « être en tant qu'être ». Toutefois, et même si l'irréalisme abandonne l'idée d'une réalité unique, dernière et transcendante, la notion d'une pluralité de *mondes*, tout comme celle *worldmaking,* semble aussitôt situer les analyses de MFM sur un terrain qui ne peut être que celui de l'ontologie. Le propos de Goodman, en ce sens, donne lieu à des intuitions contraires : quoique le philosophe américain rejette, à l'évidence, toute forme de *RM*, il n'en continue pas moins de proposer une thèse relative à ce qui existe (savoir, plusieurs mondes qui correspondent aux versions vraies irrémédiablement en conflit) et au mode d'être de ce qui existe (les multiples mondes sont construits par les versions, plutôt que subsistants indépendamment d'elles). En ce sens, et quoiqu'il n'y ait pas d'ameublement ultime du monde pour Goodman, MFM continue pourtant de produire un discours sur l'ameublement *des* mondes.

La critique semble avoir pris acte de cette ambiguïté, en caractérisant l'irréalisme aussi bien comme une position métaphysique *bona fide* que comme une forme aigue de d'antimétaphysique. Cohnitz et Rossberg y voient tout bonnement la « disparition de l'ontologie » (2006, 194). MFM présenterait donc « un refus de toute perspective métaphysique » (Huglo, 2012, 17) ou une « posture antimétaphysique » (Schantz, in Ernst, Steinbrenner & Scholz, 2009, 175). De telles lectures, cependant, sont loin de faire l'unanimité. Roger Pouivet défend pour sa part que l'irréalisme est « une thèse métaphysique : celle qui consiste à défendre la nature versionnelle du monde » (1997, 190). Sider y voit une « hypothèse métaphysique radicale » (2009, 16), et Seibt, « un pragmatisme qui consiste en une attitude métaphysique » (1997, 326). D'autres commentateurs, enfin, ont évité de trancher, en soulignant que l'irréalisme figurait « non pas tant une doctrine métaphysique que la volonté de manifester l'absurdité des débats entre Idéalisme et Réalisme » (Schwartz, 1999, 10), « une critique des diverses formes métaphysiques et épistémologiques de réalisme et d'antiréalisme » (McCormick, 1996, xvi), ce qui reviendrait, peut-être, à revendiquer une forme « d'insouciance concernant l'ontologie » (Rorty, 1982, xiii). Mais cette forme d'indifférence ou « d'abstentionnisme », comme l'a défendu Hacking, devrait elle-même se comprendre comme une « attitude métaphysique » (1999, 61).

En dépit de ces avis divergents, de nombreux critiques recourent aux qualificatifs de « métaphysique » ou d' « ontologique » afin de caractériser l'irréalisme. Celui-ci serait « un perspectivisme métaphysique » (Wieland 2012, 7), un « antiréalisme ontologique » (Morizot & Pouivet 2011, 138), un « relativisme métaphysique » (Haack, 1996, 300), un « pluralisme métaphysique » (Shottenkirk, 2009, 89, Lynch 1992), un « antiréalisme métaphysique » (Wolferstorf, 1987, 238), « une forme de relativisme ontologique » (Kukla, 2000, 96), ou enfin, un exemplaire de « la métaphysique constructiviste du XXème siècle » (Devitt, 2006, 6). Si beaucoup de ces caractérisations tendent sans doute vers un même genre d'idées, reste bien sûr à savoir à quelle notion de « métaphysique » ou d' « ontologie » elles font appel. Et la réponse à cette question est d'autant plus malaisée que la métaphysique analytique contemporaine, comme nous l'avons établi lors de notre premier chapitre, est partagée en divers courants, qui figurent autant de compréhensions

divergentes de ce qu'est, justement, la métaphysique.

Force est de dire, en ce sens, que l'irréalisme n'a pas encore été clairement situé dans le paysage métaphysique contemporain, faute sans doute d'avoir suffisamment prêté attention à la complexité des débats méthodologiques (ou « méta-métaphysiques ») que connaît la discipline depuis une dizaine d'années. Si Goodman produit, assurément, la critique d'un certain type de métaphysique dans MFM, il convient de déterminer si celle-ci équivaut à la répudiation de toute forme de métaphysique. Le reste de ce chapitre démontrera qu'il n'en est rien.

4.2.1- L'irréalisme est-il un déflationnisme ?

Faire de l'irréalisme une thèse métaphysique implique, avant tout, de pouvoir le distinguer précisément d'une certaine famille de positions pour leur part hostiles à la plus grande partie de ce qui porte le nom de « métaphysique » aujourd'hui. Comme nous l'avons défendu lors de notre premier chapitre, les « néo-carnapiens » sont, du moins en contexte analytique, les principaux représentants actuels du scepticisme à l'encontre des disputes métaphysiques traditionnelles. Etant donnée l'influence avérée de Carnap sur les premiers travaux de Goodman, certains ont voulu comprendre l'irréalisme dans la droite lignée de la critique carnapienne de l'ontologie (Cohnitz, 2009, 9 ; Kung, 1993). Si l'irréalisme, on le verra, comporte en effet des accents déflationnistes à plusieurs niveaux, il ne consiste pourtant en rien à défendre que les disputes ontologiques sont « purement verbales » ou dénuées de sens. Il s'agira donc ici d'établir notre thèse (Th1) d'une manière avant tout négative : puisque ce que défend Goodman n'équivaut pas à ce que professent aujourd'hui les néo-carnapiens, son propos ne saurait consister en un déflationnisme antimétaphysique.

Nous avons établi dans notre premier chapitre que le déflationnisme néo-carnapien a pour ambition générale de démontrer que la plupart des disputes ontologiques, sinon toutes, « tendent à être des désaccords *linguistiques* plutôt que des désaccords ontologiques substantiels » (Tahko, 2015, 36). Ces analyses, on l'a dit, s'articulent généralement autour de la distinction, présentée dans l'article séminal de Carnap, « Empirisme, Sémantique, et Ontologie » (1950), entre questions internes et questions externes, qui permet mettre au jour la vacuité des interrogations et des disputes métaphysiques. Nous proposons maintenant de vérifier que l'irréalisme goodmanien mobilise bien, et à plusieurs endroits, certaines stratégies déflationnistes, réminiscentes de celles déployées par les néo-carnapiens. Il existe, à notre sens, trois points de convergence majeurs entre Carnap et Goodman :

(1) Tout d'abord, Goodman tombe d'accord avec Carnap et plusieurs de ses successeurs pour dire que les questions ontologiques « externes », c'est-à-dire posées « dans l'absolu » ou indépendamment de tout langage particulier, n'ont tout simplement pas lieu d'être. Comme on l'a vu, l'argument du monde perdu consiste précisément à affirmer qu'une assertion ontologique ne peut avoir de sens que d'un point de vue *interne*, c'est-à-dire relativement à une version donnée. Ceci, il est clair, ressemble beaucoup à ce que Carnap affirmait au sujet des questions d'existence, qui devaient selon lui être rapportées à un « schème linguistique » pour pouvoir faire sens et être décidée.

Il est clair que cette relativisation des questions ontologiques aux versions ou schèmes linguistiques a pour conséquence immédiate de jeter un soupçon sur le bien-fondé de certaines disputes métaphysiques. Le cas de la controverse entre universalisme et nihilisme méréologiques, déjà évoquée lors de notre premier chapitre, permettra de l'illustrer. Considérons une pièce où se trouveraient seulement trois boules de billard, la question étant de savoir combien d'entités se trouvent *réellement* dans la pièce. Si Goodman n'a jamais commenté cet exemple particulier[596], il aurait certainement défendu qu'il n'existe pas de réponse *absolue*, c'est-à-dire indépendante de toute version, à la question de savoir combien d'objets se trouvent réellement dans la pièce. Une version adoptant un calcul méréologique (comme celle de l'universaliste) suppose de reconnaître l'existence de toute somme d'entités, et donc d'admettre qu'il existe –au moins– sept objets dans la pièce. Mais rien n'oblige à croire, aurait ajouté Goodman, que cette version soit la seule correcte. Pour la version du sens commun, il y en a trois. Et nous pourrions, certainement, démultiplier les exemples de versions correctes mais conflictuelles, chacune possédant des critères d'individuation différents et délivrant donc des verdicts incompatibles sur le nombre et la nature des objets en considération.

Goodman suivrait donc assurément Putnam (1987, 19) pour dire qu'il n'y a pas de sens à demander laquelle de ces versions correspond à ce que sont les choses en elles-mêmes. Vouloir répondre à cette question impliquerait de croire qu'il existe un point de vue de Dieu, extérieur à toute version, à partir duquel nous pourrions départager les alternatives en concurrence. Ce serait aussi supposer qu'il existe un ordre intrinsèque ou primitif du monde. Or ces deux réquisits, pour Goodman, sont bien sûr illusoires. Pour lui, n'y aurait donc tout simplement pas de seule et unique bonne réponse à la question de savoir combien se trouvent d'objets dans la pièce, ce qui ne veut ni dire que toutes les réponses se valent (puisque seules les versions *vraies* doivent être prises en compte), ni qu'il serait indéterminé ou vague de savoir combien il y en a (puisqu'une fois adoptée une version donnée, la réponse de savoir combien il y a d'objets dans la pièce est univoque[597]).

Si tout ceci est juste, il pourrait sembler que l'irréalisme conduit bien à une forme de déflationnisme. Les versions multiples que reconnaît MFM ne seraient qu'un autre nom des « schèmes linguistiques » dont parlait Carnap. Ceci permettrait à Goodman de désamorcer la plupart des controverses métaphysiques, en les réduisant à une affaire de choix de langage. Si, comme le dit Eklund, « la relativi[sation] des énoncés ontologiques [...] à un schème référentiel est, d'une façon ou d'une autre, un élément central de la critique de l'entreprise ontologique elle-même » (in Blatti & Lapointe, 2016, 168), force alors est de dire que l'irréalisme goodmanien rejoint en tous points les attaques de Carnap contre la métaphysique traditionnelle.

---

596 La discussion que propose Goodman de l'opposition entre « convention » et « contenu », à partir de l'exemple des différentes manière de définir ou construire les points géométriques, se rapproche toutefois de la question que nous considérons ici (voir MFM, 161-166).

597 C'est un point sur lequel Putnam a également insisté : « *Etant donnée* une version, la question 'combien d'objets y a-t-il ici ?' possède une réponse [...] Une fois que nous explicitons comment nous utilisons "objet' (ou "existe"), la question de savoir combien d'objets existent possède une réponse qui n'est en rien une affaire de "convention" [...] Nos concepts sont peut être culturellement relatifs, mais il ne s'ensuit pas que la vérité ou fausseté de ce que nous affirmons à l'aide de ces concepts est simplement 'décidée' culturellement » (1987, 20).

(2) Le déflationnisme de Carnap, ensuite, revenait à dissocier l'acceptation d'une forme de langage de la question de la réalité des entités dénotées par ce langage[598]. Ce qui signifie que les questions d'existence devraient se réduire à des interrogations purement pragmatiques, portant sur *l'utilité*, et non la vérité, des schèmes linguistiques.

Or l'irréalisme défend bien quelque chose de similaire au sujet des « catégories », comprises largement comme des systèmes de concepts qui permettent d'identifier et d'organiser certaines portions de la réalité. Pour Goodman, les catégories ne peuvent être vraies ou fausses : « une catégorisation correcte s'attache à des catégories ou des prédicats –ou à des systèmes de catégories ou de prédicats– qui n'ont pas de valeur de vérité » (MFM 176). Tout comme Carnap affirmait qu'un schème linguistique ne saurait être évalué en termes de vérité ou de fausseté, Goodman défend que regrouper des individus dans une classe, ou les subsumer sous un genre, est une opération qui est, par soi, étrangère à la notion de vérité : « une catégorie ou un système de catégories –c'est à dire un agencement– n'est pas phrastique, n'est pas vrai ou faux » (MOM 38). Il serait donc dépourvu de sens, par exemple, de dire que « bleu » ou « vleu », « radioactif » ou « vénéneux », pris pour eux-mêmes, sont vrais ou faux.

De fait, Goodman transpose exactement ce que Carnap affirmait au sujet des schèmes linguistiques à la question des catégories. Leur évaluation ne peut s'opérer sur le terrain d'une supposée adéquation à la réalité, mais doit se comprendre en termes exclusivement pragmatiques : « dans le cas d'un système catégoriel, il faut montrer, non pas qu'il est vrai, mais ce qu'il peut faire » (MFM 178). Ainsi par exemple un même groupe d'animaux peut-il être organisé en espèces nuisibles ou protégées, domestiques ou sauvages, dangereuses ou utiles, selon les contextes. Mais ces organisations variées ne sont en elles-mêmes ni vraies ni fausses, quoiqu'elle puissent être plus ou moins utiles et éclairantes. Ce qu'incrimine Goodman, c'est donc la tentation de voir dans les schèmes catégoriaux ou linguistiques le reflet de la structure du monde, comme si les catégories pouvaient découper l'être aux jointures. Bien au contraire, les schèmes catégoriels n'ont de valeur qu'instrumentale: « le choix entre des versions adoptant des catégorisations différentes [...] peut être essentiellement affaire de commodité » (MFM 177). Parler d'une vérité catégoriale, comme le font par exemple les métaphysiciens qui demandent si le langage des nombres est *vrai*, c'est donc attribuer aux catégories une propriété qu'elles ne peuvent avoir, tout comme on ne peut parler de la fausseté d'une musique ou de la validité d'une prière. Ironiquement, c'est donc pour Goodman une erreur de catégorie (au sens de Ryle) que de voir dans les catégories des choses susceptibles d'être vraies ou fausses.

Un second point de convergence entre Goodman et Carnap réside donc dans l'idée que l'évaluation entre différentes formes de langage ou de systèmes catégoriels doit s'opérer sur un terrain purement pragmatique et non dans les termes d'une supposée relation spéculaire de correspondance à la réalité (Elgin, 1997, 13). Cette idée, il est clair, possède

[598] « Un prétendu énoncé au sujet de la réalité d'un système d'entités est un pseudo-énoncé dépourvu de contenu cognitif. Assurément, il y a là une question importante ; mais c'est une question pratique et non théorique ; celle de savoir si l'on doit accepter ou non une nouvelle forme linguistique. Son acceptation ne saurait être jugée comme étant vraie ou fausse, puisque ce n'est pas une assertion. Elle ne peut être jugée que comme étant plus ou moins pratique, féconde, et appropriée relativement aux fins du langage choisi [...] Ainsi il est clair que l'admission d'un schème linguistique ne doit pas être tenu pour impliquant une doctrine métaphysique concernant la réalité des entités en question (Carnap, 1950, 31-32).

un accent déflationniste, puisqu'elle consiste à « instrumentaliser » les questions ontologiques. Ce qui importe alors n'est plus de déterminer si l'ameublement ultime du monde comporte vraiment des F, mais plutôt, de savoir si accepter une version pour laquelle il y a des F est *utile*.

(3) Goodman, enfin, se revendique d'une certaine orientation « sceptique » (MFM 15), qui prétend abandonner un certain nombre de problématiques philosophiques classiques. Ce point est manifeste dès la préface de MFM, où il est affirmé que l'irréalisme « se brouille autant avec le rationalisme qu'avec l'empirisme, avec le matérialisme, l'idéalisme et le dualisme, avec essentialisme et existentialisme, avec mécanisme et vitalisme, avec mysticisme et scientisme, aussi bien qu'avec plupart des autres ardentes doctrines » (MFM 12). S'il y a sans doute ici un effet d'annonce, il est du moins clair que Goodman entend se situer au-delà de nombreuses controverses traditionnelles. Et cette prétention, bien sûr, n'est pas sans rappeler le propos des néo-carnapiens, qui affirment que les métaphysiciens se sont empêtrés dans de faux problèmes. Le propos de MFM, de ce point de vue, peut sembler solidaire d'une forme de déflationnisme sur le plan méta-métaphysique : il n'y aurait, tout simplement, pas de disputes métaphysiques substantielles. Goodman a pu donner crédit à cette lecture, en remarquant que l'irréalisme figurait moins une « doctrine » qu'une sorte d'« attitude » :

> La tâche principale [de MFM], comme dans SA, est l'examen et la comparaison de manières par lesquelles nous construisons ce que nous construisons –appelez ceci de versions ou des mondes, comme le voudrez– et les critères auxquels nous recourons pour évaluer ce que nous construisons. Plutôt que de débattre sur de grandes questions métaphysiques, je suis enclin à affirmer : « vous pouvez dire ce que vous voulez, cela n'a pas d'importance » [...] Au début du livre, le réalisme et l'idéalisme, l'empirisme et le rationalisme, et de nombreuses autres doctrines, sont éconduites au profit de ce que j'appelle l'irréalisme, lequel n'est pas une doctrine de plus parmi tant d'autres –il n'affirme pas que tout ou même quoi ce soit est irréel– mais figure plutôt une attitude d'indifférence envers la plupart de ces disputes » (MOM 43)

Comme on le vérifie ici, l'irréalisme fait montre d'une intention critique à l'encontre de la tradition. MFM convoque notamment ce principe d' « indifférence » pour désamorcer l'opposition entre monisme et pluralisme. Dans ce qui est vraisemblablement un écho à James, Goodman remarque que cette polémique a quelque chose de creux, puisqu'il est toujours possible de jouer sur le couple conceptuel de l'un et du multiple, de sorte à dire que la pluralité est une, ou que l'un est pluriel : « le monde unique peut être interprété de multiples manières, ou les mondes pluriels comme un ; l'un et le multiple dépendent de la manière d'appréhender » (MFM 16). Ceci semble suggérer que la dispute entre monisme (ce que nous appelions plus haut l' « unmondisme ») et pluralisme serait une simple affaire de « point de vue », plutôt qu'une querelle fondée sur des faits ontologiques substantiels. Pour Goodman, le moniste reste libre de prétendre que les versions multiples se rapportent à une unique réalité sous-jacente, tout comme le pluraliste l'est de croire que rien ne sous-tend ou n'unifie toutes ces versions alternatives (MFM 137-8). Il pourrait

donc sembler, du moins à première vue[599], que la controverse entre monisme et pluralisme n'est pas, pour Goodman, une question métaphysique substantielle.

Cette même « attitude d'indifférence » se trouve convoquée, et encore plus clairement, au sujet de la querelle entre « réalisme » (entendre : le *RM*) et l' « idéalisme ». Il est clair que Goodman prétend se situer par opposition à ces deux thèses[600], dont il juge qu'elle ne survit pas à l'idée qu'il existe des versions vraies mais conflictuelles : « le réalisme et l'idéalisme tombent en désaccord quant au fait de savoir ce qui est admissible pour fonder l'unique description correcte du monde. L'irréalisme rejette ce débat, en niant qu'il puisse y avoir pareille unique version » (SM 203). Non content de prétendre « dépasser » cette opposition du réalisme et de l'idéalisme, Goodman a même laissé à entendre qu'il s'agissait là d'une polémique purement verbale :

> Le réaliste résistera à conclure qu'il n'y a pas de monde ; l'idéaliste résistera à conclure que toutes les versions en conflit décrivent des mondes différents. En ce qui me concerne, je trouve ces vues également délicieuses et également déplorables -car après tout, elles diffèrent entre elles de manière purement conventionnelle ! (MFM 165)

Cette affirmation radicale n'est pas sans rappeler les analyses de Carnap, qui lui aussi avait prétendu surmonter l'opposition du réalisme et de l'idéalisme, dès l'*Aufbau* (§175-178). Mais ce que dit ici Goodman n'est pas éminemment clair, ne serait-ce parce qu'il ne prend pas la peine de définir ce qu'il convient d'entendre précisément par « idéalisme », ou d'expliquer ce qu'il y aurait de « conventionnel » dans la dispute en considération. Ce point se trouve en fait clarifié dans un autre texte, où le philosophe américain écrit que « la polémique entre réalisme et idéalisme est désamorcée dès que l'on reconnaît que la ligne de partage entre convention et contenu est arbitraire et variable. En déplaçant le curseur d'un extrême à l'autre, on obtient ou bien l'idéalisme ou bien le réalisme » (MOM 43). Cette précision permet de voir que le réalisme comme l'idéalisme reposent, pour Goodman, sur un même dualisme : la partition du contenu et des conventions, qui rejoint naturellement celle du monde et des versions. Pour le réaliste, il se trouve un *gap* infranchissable entre ces deux pôles : il existe un contenu indépendant de toute convention, ou autrement dit un monde indépendant des versions. L'idéaliste, quant à lui, fait entièrement dépendre l'objectivité du mental et des représentations. Il n'y a donc pas de monde (connaissable) sans version, et donc, de « pur contenu » indépendant des conventions[601].

Le point fondamental est que l'irréalisme conteste cette dichotomie tranchée entre contenu et convention, commune au réalisme et à l'idéalisme : « en pratique, bien sûr, nous traçons la frontière où nous voulons et la déplaçons aussi souvent qu'il sied à notre

[599] Nous verrons plus loin que cette impression est infondée : le pluralisme de MFM est une thèse métaphysique de part en part.

[600] « Je suis anti-réaliste et anti-réaliste, donc irréaliste » (MOM, Préface).

[601] Deux choses sont à remarquer ici. La première est que Goodman semble assimiler l'idéalisme à une thèse fortement conventionnaliste, pour ne pas dire relativiste, selon laquelle il n'existe que des conventions. Ce qui est, bien sûr, contestable, ne serait-ce puisque cette idée est historiquement inexacte. La seconde est que l'irréalisme pourrait sembler éminemment proche de l'idéalisme ainsi défini. Mais Goodman a pourtant catégoriquement refusé ce parallèle, notamment puisqu'il qu'il rejette toute forme de mentalisme (SM 204). Voir Pouivet (1997) et Huglo (2012) pour un discussion.

propos » (MFM 165-166). Cette distinction, selon Goodman, ne peut jouer le rôle que lui imputent les réalistes et les idéalistes, puisqu'elle n'est ni absolue ni invariante mais relative aux contextes. Ce qui permet de donner crédit à cette assertion et l'idée, que nous avons déjà rencontrée, selon laquelle « toute convention dépend d'un fait, mais tout fait est une convention (RP 102-103). Tandis que les faits dépendent de conventions pour exister *en tant que faits*, les conventions ne s'appliquent pas n'importe comment et subissent donc la pression de ces conventions antérieures que nous appelons désormais les faits. Il en va donc, pour Goodman, d'une sorte d'inextricable mélange, ou équilibre réfléchi, entre le contenu et les conventions : « 'factuel' et 'conventionnel' sont coextensifs, puisqu'ils s'appliquent à toutes les versions » (RP 100). C'est pour cette raison que le réalisme et l'idéalisme ne diffèrent, selon lui, que superficiellement : l'un appelle « fait » ou « contenu » ce que l'autre appelle « convention », alors même qu'il est impossible de distinguer absolument ces concepts[602].

Ainsi s'éclaire l'assertion selon laquelle le réalisme et l'idéalisme ne diffèrent que « conventionnellement » : la raison en est que la distinction entre convention et contenu est, justement, « elle-même conventionnelle » (RP 100). Et cette idée, ajoute-t-il, n'a rien de paradoxal :

> Hempel proteste, en demandant comment je peux, tout juste après avoir rejeté la distinction entre contenu et convention, calmement utiliser le terme « conventionnel », comme s'il était parfaitement innocent. Je deviens plus oublieux au fil des années mais je n'ai pas ici oublié ce que j'avais écrit un paragraphe plus tôt [....] J'avais espéré que le lecteur serait stoppé net par l'emploi d'un terme tout juste critiqué et qu'il se demanderait comment interpréter mon assertion [...] Peut-être la manière la plus directe de la comprendre serait-elle de dire que, alors que la distinction entre ce qui est dû au discours et ce que ni l'est pas s'estompe, de même s'efface l'importance de ce qui est en jeu entre réalisme et idéalisme (MOM 43-44).

Comme Goodman le rappelle ici, l'irréalisme refuse la partition rigide entre les versions et ce à quoi elles réfèrent (le ou les mondes). Mais il ne reste alors plus grand chose de la dispute entre réalisme et idéalisme. Le réaliste pourra toujours insister sur la « résistance » des faits, et l'idéaliste, sur l'ubiquité des conventions. Mais il n'en va dans les deux cas que d'une différence d'emphase, qui ne justifie en aucun cas des disputes théoriques interminables. L'irréalisme propose, ainsi, de mettre un point d'arrêt à la controverse philosophique vénérable du réalisme et de l'idéalisme. Le propos de Goodman semble donc, là encore, solidaire d'une forme d'attitude déflationniste : ce qui semblait être une dispute métaphysique substantielle s'avère finalement une simple affaire de choix de langage, ou de « convention »[603].

---

[602] Il serait toutefois faux de prétendre que Goodman abandonne entièrement cette distinction, ou la considère comme dénuée de sens. En réalité, il propose plutôt la *relativiser* aux versions et aux contextes. Il s'agit, autrement dit, de trouver milieu entre le Charybde du « tout fait » et le Scylla du « tout convention » c'est-à-dire de défendre« qu'il n'existe aucune distinction assurée entre fait et convention, mais que cette distinction est très importante, que la démarcation entre fait et convention se modifie souvent, et peut être tracée n'importe où, mais qu'elle n'est pas capricieuse » (RP 105).

[603] Ce qui correspond parfaitement au portrait que Hirsch tire du déflationnisme : « Alors que le partisan d'une ontologie superficielle approchera une question ontologique typique [...] en l'éconduisant

Les points précédents ont permis d'établir que l'irréalisme retrouve certains lieux-communs du déflationnisme néo-carnapien. Le premier est la relativisation des questions ontologiques au point de vue (interne) des versions. Le second est l'idée qu'une forme de langage, ou un schème catégoriel, doit s'évaluer selon des critères purement pragmatiques, et non dans les termes d'une supposée correspondance au monde. Le dernier est l'« attitude d'indifférence » que revendique Goodman, qui lui permet d'épingler le caractère conventionnel, ou verbal, de certaines querelles philosophiques établies. Ce sont ces éléments, à coup sûr, qui justifient les rapprochements qui sont parfois faits entre Goodman et Carnap[604], et qui nourrissent plus largement une lecture de l'irréalisme comme « antimétaphysique ». Même s'il est difficile de nier que l'irréalisme comporte un versant sceptique ou critique, nous voulons maintenant défendre qu'il serait pourtant erroné d'y voir la preuve que Goodman ne ferait que reprendre à son compte une position carnapienne ou néo-carnapienne quant à la métaphysique. Chacun des éléments évoqués en faveur de cette lecture peuvent en effet être tempérés ou expliqués d'une autre façon :

(1) Tout d'abord, il est impossible de voir dans l'irréalisme une reprise ou continuation des thèses de « Empirisme, Sémantique, Ontologie », dans la seule mesure où Goodman rejette l'ensemble des distinctions qui permettaient à Carnap de produire, dans ce texte, une attaque en règle contre la métaphysique.

Goodman abandonne complètement, tout d'abord, la distinction entre analytique et synthétique[605]. Or le rejet de ce dualisme n'est pas innocent, puisqu'il était intimement solidaire de la distinction entre questions internes et externes chez Carnap. Ce dernier prétendait en effet qu'une question comme « existe-t-il des nombres ? », prise en un sens interne, est triviale *puisque* décidable analytiquement. De même, une question telle que « existe-t-il des particules ? », prise en un sens interne, est dénuée de pertinence ontologique, *puisque* décidable d'une manière purement synthétique (c'est-à-dire, empiriquement). Toutefois, et comme le relève Goodman, ce genre de thèse ne survit pas à la démise de « la distinction spécieuse, depuis longtemps discréditée par Quine, entre l'analytique et le synthétique » (MOM 94-95). Une fois abandonné ce dualisme, il n'est plus possible de distinguer radicalement les questions ontologiques des questions de fait, comme l'avait déjà relevé Quine : « s'il n'y a pas de véritable distinction entre analytique et synthétique, alors l'opposition sur laquelle Carnap insiste –sur énoncés ontologiques et énoncés empiriques d'existence– n'a plus aucun fondement. Les questions ontologiques, en définitive, se trouvent sur le même plan que les questions de science naturelle » (2011, 361). Sans la distinction entre analytique et synthétique, autrement dit, il n'est plus

---

au nom de la tolérance carnapienne pour pluralité de bonnes réponses [...] l'ontologiste sérieux tendra à traiter cette même question avec la sorte de sombre angoisse spéculative qui convient aux affaires de haute volée théorique » (2002, 67).

[604] « La première comme la dernière philosophie de Goodman est antifondationnaliste [...] [et] se comprend mieux comme une continuation et une expansion du programme de Carnap. C'est évident si l'on considère son relativisme et son irréalisme » (Cohnitz & Rossberg "Nelson Goodman", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

[605] Voir Elgin (2004) pour un résumé de ces analyses de Goodman sur ce point.

possible de prétendre que les questions ontologiques sont triviales ou trivialement résolubles. Il devient, en effet, tout à fait sérieux de savoir si nous devons ou non accepter l'existence des nombres, des particules, et de toutes sortes d'entités (ce que Goodman reformulerait, bien sûr, comme la question de savoir si nous devons ou non accepter les *versions* qui s'engagent à reconnaître ces entités) :

> Sans la distinction analytique/synthétique [...] toutes les questions, y compris celles qui demandent quels systèmes ou référentiels adopter, sont factuelles. Il n'y a pas de distinction rigide et toute prête à tracer entre les questions théoriques et pragmatiques. Si la réponse à une question est vraie –qu'il s'agisse de « combien y a-t-il de livres dans la Bibliothèque du Congrès ? » ou « les propositions existent-elles » ? – il y aura un monde correspondant à la version dans laquelle figure cet énoncé [...] Ce monde sera simplement tel que la version dit qu'il est (Dutra, 1999, 57)

Que les questions ontologiques ressurgissent après l'abandon de la distinction analytique/synthétique est ce dont attestait déjà l'article co-rédigé par Quine et Goodman, *Steps Towards a Constructive Nominalism* (1947), lequel peut se comprendre comme un pied de nez au déflationnisme carnapien (Van Inwagen 2016, 17-20). Lors de la préparation de ce texte, Goodman avait d'ailleurs pris le soin de rappeler à Quine qu'ils auraient tout intérêt à marquer leur distance avec Carnap, pour ne pas donner la fausse impression de vouloir réduire le problème du nominalisme à une question purement sémantique :

> Je pense que ce terme [de « nominalisme »] est responsable de la conception fausse selon laquelle les penseurs de notre sorte défendent que tous les problèmes sont verbaux, et de la confusion de notre point de vue avec la tentative plus ancienne et plus radicale de Carnap de réduire toute la philosophie à la théorie du langage » (Lettre de Goodman à Quine du 1er mai 1947, Archives Nelson Goodman, Université d'Harvard, Houghton Library)[606].

En rejetant le dualisme de l'analytique et du synthétique, Goodman entendait donc redonner leur sérieux aux questions d'existence. Cette prise de distance vis à vis de Carnap se retrouve au sujet de la distinction entre questions internes et externes, dont Goodman juge qu'elle est équivalente, ou du moins corrélative, à celle de l'analytique et du synthétique (MOM 94-95)[607]. Le passage suivant suffit à attester du fait que l'irréalisme ne prétend guère s'appuyer sur ce *distinguo*:

---

[606] Ce qu'écrit Goodman dans ce passage est en parfaite contradiction avec l'interprétation que fait Carnap du nominalisme de *Steps* : « je suis d'accord, bien sûr, avec Quine pour dire que le problème du 'nominalisme' tel qu'il l'interprète est important, il s'agit de la question de savoir si la science naturelle peut être exprimée dans un langage nominaliste, qui ne contiendrait que des variables individuelles dont les valeurs sont des objets concrets, et non pas des classes, propriétés, ou choses de ce genre. Cependant, je suis dubitatif quant au fait de savoir s'il est souhaitable de transférer ce nouveau problème logique et sémantique l'étiquette de 'nominalisme', qui provient d'un vieux problème métaphysique » (Carnap, 1956, 43).

[607] Goodman va peut-être ici un peu vite, puisque les critiques (néo-)carnapiennes de l'ontologie ne supposent pas d'accepter la distinction entre analytique et synthétique : « Le scepticisme fondé sur l'analyticité à propos de l'ontologie [...] semble entièrement séparable d'une distinction entre questions

> Aussi [...] sommes-nous tentés de dire que les questions « vides » sont plutôt des questions « externes » par opposition aux questions « internes », qu'elles appartiennent au discours par rapport au fait, à la convention par rapport au contenu. Mais alors il est bien possible d'avoir des inquiétudes à faire reposer quoi que ce soit sur des dichotomies aussi évidemment douteuses (MFM 159)

Il pourrait sembler difficile de comprendre le sens de cette dernière affirmation, puisque nous avons vu que Goodman tombe d'accord avec Carnap pour rejeter les questions ontologiques posées en un sens « externe, » c'est-à-dire dans l'absolu. Mais ce point s'éclaire dès que l'on mesure que la signification que Goodman confère à la distinction entre interne/externe n'est pas exactement celle que lui attribuait Carnap. Certes, les deux auteurs tombent d'accord pour défendre une forme d' « internalisme », d'après lequel les questions d'existence ne sont sensées et décidables que relativement au point de vue (interne) des versions/schèmes linguistiques. Mais Goodman reproche à Carnap d'exprimer cette idée en recourant à une partition stricte entre le contenu (ou les faits) et les conventions : les questions internes seraient ou bien analytiques et donc purement conventionnelles, ou bien synthétiques et donc purement factuelles. Catherine Elgin a parfaitement résumé ce point :

> La distinction analytique/synthétique a été introduite pour expliquer comment nos représentations (mentales ou linguistiques) peuvent offrir un accès épistémique à leurs objets. L'image qu'elle recouvre est la suivante : les représentations sont des composés de contenu et de convention. Les conventions sont des constructions métaphysiquement arbitraires, conçues pour imposer un ordre sur le contenu. Ce dernier est non-arbitraire, puisque fourni par le monde. Et les proportions peuvent varier. Certaines représentations dépendent plus fortement de la convention, d'autres, plus fortement du contenu. Les représentations analytiques sont un cas limite, où la contribution du monde se réduit à néant. La valeur de vérité d'un énoncé analytique ne dépend que d'une convention linguistique. A l'autre extrême, se trouve le pur contenu -la façon dont le monde ne présent à nous, indépendamment et antérieurement à la conceptualisation (2004, 15-16).

Il est inutile de s'arrêter une nouvelle fois sur le fait que Goodman rejette *in extenso* ce modèle épistémologique et métaphysique, qui suppose de pouvoir distinguer strictement la forme et le contenu, les théories et les faits, les versions et le monde. Puisqu'il ne saurait, selon Goodman, y avoir de telles partitions, les distinctions posées par Carnap entre questions internes et externes, ou analytique et synthétique, tombent elles aussi directement à l'eau[608]. En somme, un premier argument contre l'identification de l'irréalisme à un déflationnisme de type carnapien est que Goodman rejette l'intégralité des dualismes ou distinctions sur lesquels ce types de positions se basent généralement.

---

interne et externes. [...] De manière converse, on peut admettre la distinction interne/externe sans se reposer sur une notion substantielle d'analyticité » (Eklund, 2015, 8).

[608] « La différence principale entre les analyses de Quine et Goodman d'un côté, et Carnap de l'autre, concerne la question de savoir si nous pouvons opérer une distinction stricte entre le méthodologique et le factuel [...] C'est précisément parce que Carnap pensait qu'une telle distinction pouvait être maintenue qu'il n'a jamais adopté un pluralisme ontologique, comme le fait Goodman » (Dutra, 1999, 76).

Ceci permet de mettre en doute l'idée que l'irréalisme soit réductible à « une continuation et une expansion du programme de Carnap » (Cohnitz & Rossberg, 2016).

(2) Nous avons vu, ensuite, que Carnap comme Goodman partagent une même forme d'emphase « pragmatiste ». Le premier considère que l'acceptation d'une forme de langage est une affaire de commodité voire de stipulation, et donc un processus étranger par soi à toute réflexion ontologique sérieuse[609]. Le second semble défendre une même idée au sujet des schèmes catégoriaux, qui ne doivent pas être évalués en termes de « vérité », ou de « correspondance » au monde, mais plutôt selon des critères d'utilité ou de fonctionnement. Ceci, à première vue, semble donner crédit à l'idée d'une convergence déflationniste entre Carnap et Goodman : tous deux remplaceraient les interrogations métaphysiques classiques, du type « existe-t-il des F ? », par des questions purement pragmatiques, comme « que gagnons-nous à accepter le langage des F ? ».

En dépit de cette parenté de surface, les deux auteurs ne défendent pas exactement la même chose. Tout d'abord, là où Carnap étend son « pragmatisme » à toute forme de langage possible, Goodman le restreint au seul cas des *catégories*, c'est-à-dire aux étiquettes qui permettent de regrouper ou d'organiser le réel en différentes entités, classes, ou espèces. Ce que souligne l'auteur de MFM, c'est qu'il n'y a pas de sens à demander si l'organisation des objets en « radioactif » ou « vénéneux », est *vraie*, ou *correspond* mieux à la réalité qu'une autre organisation. Mais il ne dirait pas, comme le fait Carnap, qu'une assertion du type « il existe des propositions » dépend simplement de l'acceptation d'un schème linguistique, et ne soulève donc aucun problème philosophique substantiel. Un tel énoncé, pour Goodman, est clairement problématique, comme suffit à en attester le travail mené avec Quine en 1947, qui voulait poser les jalons d'une paraphrase nominaliste du discours sur les *abstracta*. Si ce dernier projet peut être mené à bien, l'assertion « il existe des propositions » pourra être niée, puisque les propositions pourront être réduites à des entités concrètes, comme les inscriptions ou les énonciations. S'il échoue, nous devrons admettre les propositions comme des constituants de notre ontologie. Quel que soit le cas de figure, on voit que le résultat n'est pas une simple affaire de choix de langage et donc de commodité, comme le voulait Carnap.

Le choix d'un schème catégoriel, pour Goodman, est ontologiquement significatif et contraignant. Imaginons que nous adoptions une catégorisation en termes de « vleu » et de « blert », plutôt que de « vert » et de « bleu ». Comme nous l'avons vu plus haut, Goodman objecte aux Réalistes qu'il n'y a pas de sens à demander si ce découpage est plus *vrai* qu'un autre. Tout ce qui importe est de savoir ce que cette organisation permettrait de faire, de penser, ou d'apercevoir. Mais il est central de remarquer que cette emphase pragmatiste ne revient pas à désamorcer la portée existentielle des schèmes catégoriels. Adopter une version qui déploie une catégorisation en termes de vleu et de blert, c'est dire qu'il existe *vraiment* des choses vleues et des choses blertes dans le monde qui répond à cette version, au sens où cette version comportera des énoncés du type « ∃x (vleu)x » et « ∃x (blert)x ». Tenir une telle version pour vraie, c'est s'engager à inclure ce monde parmi ceux que nous

[609] « Si quelqu'un décide d'accepter le langage des choses [*thing language*], il n'y a pas d'objection à faire si l'on veut dire qu'il a accepté le monde des choses [*world of things*]. Mais ceci ne doit pas être compris comme s'il en allait d'une acceptation de la croyance dans le monde des choses [...] Accepter le monde des choses en revient à rien d'autre qu'à accepter une certaine forme de langage (Carnap, 1950, 23).

habitons. C'est donc admettre les choses vleues et blertes dans notre inventaire existentiel global, c'est-à-dire dans le catalogue général des engagements ontologiques de toutes les versions vraies et correctes que nous adoptons.

Ce point distingue nettement Goodman de Carnap. Pour ce dernier, nous pouvons changer de schème linguistique selon nos besoins, et sans avoir à nous soucier des implications existentielles de ces différents langages[610]. Ce n'est en rien ce que défend Goodman. Le réquisit d'engagement ontologique a en effet pour conséquence que l'adoption une version est un fait qui ne peut et ne doit pas être pris à la légère, l'objectif étant d'obtenir les engagements les moins dispendieux et les plus cohérents possibles. S'il est donc bien égarant, pour Goodman, de demander quelles catégories sont fidèles à l'être en soi, il n'en demeure pas moins qu'une version vraie ou correcte qui déploie une certaine catégorisation répond à (et construit) un certain monde. C'est pour cette raison, d'ailleurs, que MFM fait de la catégorisation l'un des principaux modes du *worldmaking* (MFM 23). Des catégorisations correctes mais incompatibles, pour Goodman, construisent alors des mondes différents : « les mondes diffèrent par les genres qu'ils tiennent comme pertinents » (MFM 27). Il est donc clair que la mise à distance de la question traditionnelle de la « correspondance » du langage à la réalité n'équivaut pas, pour l'irréalisme, à nier que les catégories aient une portée ontologique[611].

En bref, les thèmes pragmatiques exemplifiés chez Goodman et Carnap ne doivent pas se comprendre de la même façon. Carnap fait du pragmatisme un outil permettant de désamorcer les questions concernant le rapport des schèmes linguistiques à la réalité : tout ce qui importe sont les vertus épistémiques ou pratiques des différents *frameworks*, et non leur signification ou implications métaphysiques. Goodman ne reprend que partiellement ce projet à son compte. S'il rejoint Carnap pour stigmatiser l' « absolutisme » de la métaphysique traditionnelle, c'est-à-dire la quête d'un discours sur la structure ultime du monde, il rejette pourtant l'extrême tolérance et indifférence de Carnap envers l'ontologie. Que les catégories, et plus largement les versions, soient évaluées et acceptées d'après des critères pragmatiques ne désamorce pas les questions d'existence ou de référence[612]. C'est sans doute ce que voulait souligner Seibt, en relevant que « le pragmatisme de Goodman figure une forme de posture métaphysique, quoiqu'il soit très différent du type de métaphysique que Carnap attaquait dans ses écrits » (1997, 326).

(3) L'irréalisme, avons-nous enfin vérifié, prétend « dépasser » certaines querelles métaphysiques traditionnelles. Cette intention critique de MFM ne rejoint pourtant que de

[610] « L'introduction de nouvelles manières de parler ne requiert aucune justification théorique puisque cela n'implique nulle assertion au sujet de la réalité » (Carnap, 1950, 31).

[611] « Défendre la catégorisation ou le schème suggéré ne serait pas plaider pour sa vérité, puisqu'il n'a pas de valeur de vérité, mais seulement pour son efficacité à construire un monde et le comprendre » (MFM, 177-178).

[612] Traditionnellement comprise, l'ontologie combine deux types de tâches théoriques [...] D'abord, les théories de l'ontologie classique devisent un système catégoriel ; puis elles postulent ensuite que les entités de ce système sont les éléments métaphysiques ultimes de la réalité « en soi » [...] Pour Goodman, les systèmes constructionnels n'ont pas de tels présupposés métaphysiques, mais ils ont toutefois une portée ontologique : les outils formels utilisés dans le système déterminent quels types d'entités existent dans le domaine que l'on décrit (1997, 320).

loin le programme déflationniste inauguré par « Empirisme, Sémantique, et Ontologie ». Comme le note Quine, l'essence du scepticisme carnapien envers la métaphysique consiste à affirmer que « l'adoption d'un schème est une convention linguistique distincte de toute façon que ce soit de prétentions sérieuses sur la réalité » (1960, 275). Ceci, selon nous, est à mille lieues de ce que défend Goodman dans MFM. Une lecture antimétaphysique de l'irréalisme aurait pour tort, en effet, d'oublier que celui-ci est une thèse *ontologique* de part en part.

Pour le mesurer, reprenons la distinction entre l'interprétation versionnelle et objectuelle de l'irréalisme, telle que la formule Scheffler. Pour rappel, la première consiste à admettre un pluralisme et un constructivisme au sujet des seules versions, et la seconde, à étendre cette conclusion au sujet des mondes. Nous avons déjà souligné, comme le concède d'ailleurs Scheffler, que cette dernière lecture est la thèse qu'il convient d'imputer à Goodman. Suivant cette interprétation, une version doit, jusqu'à un certain point, être distinguée du monde qui lui « répond » (MFM 136) : alors qu'une version est un complexe de symboles, un monde est ce que cette version dénote ou ce à quoi elle réfère. Or dire ceci revient à faire de l'irréalisme une thèse ontologique, pour la seule raison qu'un monde ainsi compris est un univers de discours, un règne d'objets, de propriétés, ou de relations. Un monde est donc ce envers quoi une version s'engage, la classe des choses qui est parcourue par les quantificateurs de cette version. Une telle compréhension de l'irréalisme conduit directement Goodman dans le domaine de l'ontologie.

Considérons la thèse du *worldmaking*. Comprise en un sens objectuel, celle-ci signifie qu'en construisons des versions vraies nous faisons également venir à l'être ce à quoi elles réfèrent : « les mondes dépendent de versions (c'et-à-dire, varient selon les versions) non seulement quant à ce savoir *ce qu'*ils sont, mais aussi quant au fait qu'ils *sont* » (SM 212). Si une version vraie V s'engage (quantifie sur) des entités d'un genre F, la thèse du *worldmaking* consiste à dire que les F sont construits par cette version, au sens où il n'existe(rait) pas de F indépendamment de cette version. Le *worldmaking*, ainsi compris, figure bien un constructivisme *ontologique*, puisqu'il en va non seulement d'une théorie du langage ou de la connaissance, mais du mode d'être des objets que nous discernons dans le(s) monde(s).

Cette idée, il est clair, ne correspond pas à ce qu'avançait Carnap, pour qui l'acceptation d'une forme de langage n'emportait pas d'implications ontologiques sérieuses[613]. Selon Goodman, nous devons reconnaître l'existence ou la réalité de ce sur quoi les versions vraies quantifient, en un sens qui n'a rien de trivial ou d'insignifiant. Accepter une version dont les valeurs des variables liées sont des F, c'est admettre qu'il existe vraiment, dans le monde correspondant à cette version, des F. Cette dimension proprement ontologique du *worldmaking* a souvent été négligée, faute d'avoir prêté suffisamment attention au fait que « Goodman, mais pas Carnap, prend au sérieux l'engagement ontologique (Haack, in Elgin, 1997, 202)[614]. Bien sûr, le critère d'engagement ontologique n'est pas en lui-même une

[613] « L'admission d'un schème linguistique ne doit pas être tenu pour impliquant une doctrine métaphysique concernant la réalité des entités en question » (1950, 31-32).

[614] C'est un point, d'ailleurs, que Goodman avait pris soin de rappeler à Schefffler, en remarquant que les versions emportent avec elles un « engagement existentiel » (SM 212) qui ne saurait être passé sous silence.

thèse métaphysique, mais plutôt un réquisit méthodologique, qui n'engage en lui-même à rien ontologiquement parlant. Son acceptation, en revanche, implique de prendre au sérieux les implications existentielles de nos théories ou versions. Selon nous, c'est parce que Goodman est armé de ce critère que le *worldmaking* recouvre une thèse métaphysique, concernant à la fois ce qui existe (existe tout ce qu'une version vraie requiert pour être vraie) et la manière d'être de ce qui existe (ce qui existe dépend *en son être* de la version qui le décrit).

Ce qui serait antimétaphysique, en fait, serait plutôt l'interprétation versionnelle de l'irréalisme, qui rejoindrait la volonté carnapienne de s'en tenir à une pluralité de schèmes linguistiques ou de versions, plutôt qu'à une pluralité de *mondes*. Si Goodman défendait cette lecture versionnelle, il en irait alors peut-être en effet d'une « disparition de l'ontologie » (Cohnitz & Rossberg, 2006, 194). L'acceptation de versions ne serait qu'une affaire de choix pragmatique, sans qu'il y ait jamais lieu de lieu de s'interroger sur la réalité de ce à quoi ces versions réfèrent. Mais ceci est précisément ce que ne dit *pas* l'irréalisme : il est au contraire une question substantielle que de savoir si nous devons admettre une version qui s'engage à reconnaître des nombres, des propositions, des choses matérielles, des ondes, ou ce qu'on voudra, puisqu'il s'agit rien moins que de la question de savoir quels mondes actuels existent.

Mais comment expliquer, alors, que Goodman puisse afficher son « indifférence » envers certaines disputes métaphysiques classiques, ou affirmer que « l'irréalisme [...] considère que l'ontologie est évanescente ? » (MOM 29). La réponse est ici encore que Goodman mène de front la critique d'une certaine métaphysique (Réaliste ou absolutiste) et la défense d'une nouvelle forme de métaphysique, qui intègre, comme on l'a vu, certains principes du kantisme, du pragmatisme lewisien, et de la compréhension quinienne des questions d'existence. Si l'ontologie est « évanescente », c'est parce qu'il n'y a plus, dans le cadre de l'irréalisme, une seule bonne théorie l'ameublement dernier du monde. Le discours sur l'être n'est plus unique, puisqu'il existe plusieurs versions vraies mais conflictuelles, qui sont plusieurs mondes. Il n'est plus permanent, puisque des versions conflictuelles vraies ou correctes peuvent être réconciliées, réduites, voire abandonnées au fil du temps. Il n'est plus, enfin, un discours sur l'être indépendant de la cognition humaine, puisqu'il n'existe plus de réalité primordiale qui puisse être saisie ou pensée indépendamment de versions.

Mais pluraliser l'ontologie de la sorte, en la relativisant aux versions, ne revient pas à la faire disparaître. Il reste bien un sens et un intérêt, pour Goodman, à mettre au jour et examiner ce à quoi les versions vraies ou correctes réfèrent, de même qu'il en reste un à vouloir clarifier, réduire, ou même disputer, leurs engagements ontologiques. Ceci marque, précisément, la différence de Goodman (et Quine) avec le déflationnisme (néo-)carnapien. Selon Sider, les tenants de cette dernière position défendent que « quelque chose ne tourne pas rond avec les questions ontologiques elles-mêmes [et que], hormis des questions d'analyse conceptuelle, il n'y a pas de questions réelles d'ontologie » (2009, 385–86). Goodman tomberait certainement d'accord sur la première de ces assertions. La tradition, pour lui, s'est bel et bien méprise dans sa façon de poser les questions ontologiques ou d'y répondre, en faisant comme s'il y avait une seule bonne réponse possible à la question : « qu'est-ce qui existe ultimement ? ». Mais cette concession n'implique pas

d'accepter la deuxième clause de la formule de Sider. Cette erreur de la tradition, en effet, ne signifie pas que le discours sur l'être ait pour vocation de se réduire, voire de se dissoudre, dans des questions d'analyse conceptuelle ou de sémantique. En somme, et à la différence de Carnap, Goodman ne considère pas que la perte de l'en soi ait pour nécessaire corrélat l'abandon du discours métaphysique. Il y voit plutôt le *leitmotiv* de son recommencement ou de sa reconception : il existe des questions réelles et sérieuses d'ontologie, quoiqu'elles ne puissent jamais être comprises comme la quête d'une unique théorie de l'ameublement dernier du monde.

Concluons. Goodman, avons-nous dit, retrouve indéniablement certains accents sceptiques ou critiques dans MFM. S'en tenir à cette remarque, toutefois, serait une erreur, puisque l'irréalisme contrevient à plusieurs égards aux programmes déflationnistes concernant la métaphysique. Ce que défend Goodman dans MFM est une position proprement ontologique, irréductible aux analyses de Carnap concernant la pluralité des schèmes linguistiques, et fort différente du projet cherchant à réduire les schèmes linguistiques à des conventions dépourvues de portée ou d'implications existentielles. Ceci, bien sûr, n'annule pas la forme d'indifférence, voire d'hostilité affichée, de Goodman envers les disputes métaphysiques traditionnelles. Mais l'on doit prendre garde, une fois de plus, à ne pas tomber dans le « sophisme méréologique » identifié lors de notre premier chapitre. Si l'irréalisme récuse, avec Carnap et d'autres, l'absolutisme de la tradition –la métaphysique « aristotélicienne » ou Réaliste–, il rejoint néanmoins Quine pour remettre les questions ontologiques au premier plan. Nous proposons maintenant de vérifier cette même conclusion d'une autre manière, en démontrant que le pluralisme goodmanien est une thèse proprement et indubitablement métaphysique.

4.2.2- Quel pluralisme ?

L'irréalisme, puisqu'il reconnaît l'existence de plusieurs mondes actuels, se prétend une forme de « pluralisme » (MFM 20 ; RP 25). Cette étiquette appelle toutefois commentaire, pour plusieurs raisons. La première est que le terme de « pluralisme » recouvre, dans l'espace logique, un grand nombre de thèses non-équivalentes, qui peuvent varier en nature ou en force. On peut être pluraliste quant à un certain domaine –disons en morale ou en esthétique– sans devoir l'être quant à d'autres –par exemple, en épistémologie, en logique, ou en métaphysique. Cette étiquette, ensuite, a l'inconvénient de figurer parmi les « mots valise » de la philosophie contemporaine, ce qui est sans doute une conséquence du fait qu'on la retrouve chez (ou qu'on l'emploie pour lire) des auteurs aussi différents que James, Russell, Husserl, Cassirer, Whitehead, Dewey, Kuhn, Wittgenstein, Putnam, Carnap, et d'autres encore. Nous ne chercherons pas à retracer ici cette histoire complexe de la notion de pluralisme, dont Goodman ne dit rien. Mais à tout le moins ceci rend-il nécessaire la spécification exacte de ce que ce terme recouvre dans MFM. Enfin, et c'est le plus important, la relation du pluralisme à la métaphysique est fort ambiguë. Nous verrons que ce terme, dans certains cas, sert à désigner des positions revendiquées comme métaphysiques, mais qu'il peut tout aussi bien être le nom d'une forme de déflationnisme.

Ceci, là encore, requiert de spécifier plus précisément de quoi il en retourne chez Goodman.

En quoi consiste, alors, le pluralisme de MFM ? Une bonne manière d'aborder la question est de considérer la distinction proposée par Lynch entre pluralisme « vertical » et « horizontal » :

> Le pluralisme vertical est l'idée qu'il existe plus d'un type de fait dans le monde et donc que les différents « niveaux » de discours qui énoncent des faits ne peuvent être réductibles à un discours plus basique [...] Le pluralisme vertical, par exemple, ne voit pas de raison de tenter une réduction de tous les faits à des faits physiques mais défend plutôt que les faits à propos, par exemple, de l'esprit, de l'art ou de la morale, ont des prétentions également bonnes à la primauté ontologique. Le pluralisme horizontal, quant à lui, défend qu'il peut exister des faits incompatibles dans un seul et même niveau de discours. Un pluraliste horizontal peut soutenir qu'il existe des faits moraux, physiques incompatibles mais également corrects (2001, 6)

L'irréalisme, comme le reste de la philosophie goodmanienne, est solidaire de ce que Lynch appelle un pluralisme « vertical ». Il existe en effet, pour Goodman, différentes sortes de systèmes symboliques, de modalités référentielles, ou de normes épistémiques dans les arts, la philosophie, et les sciences, sans qu'il soit jamais possible de ramener cette multiplicité à un seul et unique socle[615]. Il est particulièrement clair, en ce sens, que le philosophe américain assimile son pluralisme à une forme d'« antiréductionnisme », c'est-à-dire, à un refus catégorique de considérer que la multiplicité des versions puissent jamais être rapportées « à un unique fondement » (MFM 20). De ce point de vue, Goodman s'oppose avant tout au « matérialisme et au physicalisme monopolistique » (*ibid*) de Quine ou de Carnap, qui pensent pouvoir réduire l'édifice entier de la connaissance à une base ou un langage purement physicaliste. Ce type de projets est voué à l'échec, puisqu'il existe une foule de versions qui peuvent s'avérer contextuellement éclairantes et pragmatiquement indispensables, sans pourtant être exprimables en des termes physicalistes[616]. Les faits esthétiques, par exemple, ne sont pas réductibles aux faits physiques (MFM 20). Plus généralement, lorsque nous portons notre attention sur une certaine région de l'être, une multiplicité de caractérisations correctes mais non-équivalentes nous sont toujours disponibles (SA 133, MFM 106). Le pluralisme vertical de Goodman, en somme, consiste à dire qu'il existe différents schèmes descriptifs ou niveaux de discours qui, tout en étant

[615] Cette idée trouve sans doute sa source dans le pragmatisme américain, puisqu'on la retrouve aussi bien chez Dewey, James, Rorty, Scheffler, et Putnam. James défendait explicitement, par exemple qu' « il existe de nombreux systèmes conceptuels, incluant les catégories du sens commun, les théories scientifiques, les critiques philosophiques [...] quant savoir lequel de ces systèmes est plus vrai dans l'absolu, Dieu seul le sait » (1902–1910, 562-9, cité in Baghramian, 210).

[616] A noter que Putnam a pu défendre exactement la même idée : « je nie que le monde puisse être complètement décrit en termes du jeu de langage de la physique théorique, non parce qu'il existerait des régions dans laquelle les principes physiques sont faux, mais plutôt, pour recourir à un vocabulaire artisotélicien, parce que le monde possède de nombreux niveaux formels, sans qu'aucune possibilité réaliste de les réduire tous au niveau de la physique fondamentale soit envisageable » (in Baghramian, 2013, 29).

irréductibles et parfois incompatibles, sont également corrects.

A ceci, Goodman ajoute toutefois ce que Lynch appelle un pluralisme « horizontal », soit l'idée qu'il existe des faits antagonistes dans un même domaine ou niveau de discours. C'est bien là, en réalité, le cœur de l'argument des mondes en conflit, qui s'articule autour de l'idée qu'il existe des vérités rivales à propos de mêmes entités au sein d'un *même* domaine théorique. En physique, par exemple, la lumière peut être décrite véridiquement aussi bien en termes corpusculaires qu'en termes ondulatoires, alors que ces caractérisations sont, du moins *prima facie*, incompatibles. De même les points géométriques peuvent-ils être définis comme des intersections de lignes, mais aussi comme des classes de volumes, quoiqu'ils ne puissent être les deux à la fois. Dans ces exemples discutés par Goodman, il n'en va pas de schèmes descriptifs non-équivalents, ou de discours fonctionnant à différentes échelles. La pluralité est, au contraire, rapportée à l'intérieur d'un seul et unique domaine théorique, de sorte que nous serions en présence, dans le même schème descriptif, de faits rivaux concernant de même objets.

La distinction de Lynch permet donc de départager deux éléments souvent entremêlés dans le propos de Goodman. La part « verticale » de son pluralisme n'est pas, à l'évidence, une thèse métaphysique, mais plutôt une thèse épistémologique, relative aux méthodes, modes et critères de la connaissance. Comme le suggère le fait qu'elle soit défendue dans d'autres textes de Goodman, cette thèse est logiquement indépendante de l'idée d'une pluralité de mondes telle que la développe MFM. Pour cette raison, nous ne la discuterons pas plus avant. Horizontalement compris, le pluralisme se trouve en revanche sur le devant de la scène dans l'irréalisme. Il s'agit du motif qui à la fois initie l'argument des mondes en conflit, mais aussi de ce qui permet, ultimement d'établir la thèse plurimondiste (Irr1). C'est en effet *parce qu'il* existe des versions vraies mais conflictuelles, ou des faits incompatibles à propos de même objets, que Goodman défend qu'il existe plusieurs mondes actuels.

Nous entendons démontrer, dans ce qui suit, que ce pluralisme « horizontal » de MFM est une thèse métaphysique de part en part. Afin d'établir cette idée, il convient avant tout de déterminer ce que peut être un pluralisme proprement « métaphysique ».

Il pourrait être tentant de répondre à cette question en cherchant qui, parmi les auteurs qui ont influencé Goodman, aurait pu défendre une thèse de ce genre. A ce titre, la théorie pluraliste de l'univers de William James, parfois directement qualifiée de « métaphysique » par son auteur (2007, 271), semble être un bon candidat. Selon cette thèse, les êtres du monde sont des individus distincts, connectés par un nombre indéfini de relations (externes), qui ne peuvent jamais être réduits à une seule image ou détermination[617]. Le

[617] «Le pluralisme, ou la doctrine selon laquelle il y a du multiple, veut simplement dire que les diverses parties de la réalité peuvent être reliées de manière extérieure. Quelle que soit la chose à laquelle vous pensez, si vaste ou si inclusive soit-elle, elle a, d'après la conception pluraliste, un environnement réellement 'extérieur', quelle qu'en soit la nature ou la grandeur. Les choses sont les unes 'avec' les autres de multiples manières; mais aucune ne les inclut ou ne les domine toutes. Une phrase traîne toujours après elle le mot 'et' qui la prolonge. Il y a toujours quelque chose qui échappe » (James, 1909, cité par Madelrieux :

<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2006-3-page-375.htm#re18no18>

pluralisme, ainsi compris, met donc l'accent sur l'existence du *multiple* : la réalité est un réseau infiniment complexe d'individus et de relations, résistant de ce fait à toute explication qui se voudrait omni-inclusive. Le pluralisme jamésien possède, toutefois, une autre dimension, qui consiste à insister cette fois moins sur l'existence du multiple que sur celle de l'inachèvement ou du devenir perpétuel de la réalité[618]. A suivre James, le monde ne saurait consister en un ensemble préformé et figé d'objets, de propriétés, ou de faits, qui n'attendraient que d'être mis à jour. Loin que le livre de la nature soit une totalité close, une « édition de luxe, complète et de toute éternité », le pluraliste y voit « une édition inachevée, qui croît de toute part » (2007, 270). Le monde, autrement dit, « est toujours en procès de fabrication » : il est un devenir, un processus changeant et constamment renouvelé.

Parmi ces thèmes pluralistes, certains –comme l'antiréductionnisme ou la critique du monde *ready-made*– ne sont pas sans recouper l'irréalisme de MFM. Il n'est sans doute pas fortuit, en ce sens, que Goodman mentionne, fût-ce brièvement, le pluralisme jamésien à l'orée de MFM. Mais le parallèle entre les deux auteurs ne devrait pas être exagéré. Le contexte dans lequel écrivit James, avant tout, était très particulier, puisqu'il entendait avant tout opposer son pluralisme aux thèses monistes hégéliennes comme celles, notamment, de Bradley. Son pluralisme métaphysique, de ce point de vue, se voulait avant tout une critique de la thèse selon laquelle les individus du monde n'entretiennent que des relations *internes*, ne figurant ainsi que des affections ou modes d'une seule réalité absolue et englobante. Goodman, bien sûr, ne s'inscrit en rien dans ce genre de disputes. D'autre part, le pluralisme de James impliquait ou débouchait sur des considérations éthiques, voire religieuses (voir Madelrieux 2006) dont Goodman n'a évidemment que faire.

La piste jamésienne n'est donc sans doute pas la meilleure pour définir ce que « pluralisme métaphysique » signifie exactement, du moins dans le cadre de la philosophie analytique contemporaine. Plus prometteuse nous semble la caractérisation proposée plus récemment par Lynch. Selon lui, le pluralisme métaphysique (horizontal) consiste à défendre qu'il existe des faits et théories incompatibles mais également vrais dans le domaine de la métaphysique :

> Le pluralisme métaphysique est l'idée qu'il peut y avoir plus d'une vraie métaphysique, soit la thèse qu'il (1) existe une pluralité de schèmes conceptuels incompatibles, mais également acceptables. Ces schèmes conceptuels sont (2) des manières concurrentes de diviser la réalité en objets et en sortes d'objets. Il s'agit de manières de catégoriser le monde. L'intuition pluraliste est (3) que le monde ne nous dicte pas laquelle de ces catégorisations est la meilleure, la plus correcte, ou celle qui correspond à ce que le monde est réellement, « en lui-même ». Le pluraliste nie qu'il y ait des faits absolus à propos de la réalité ultime ; les faits eux-mêmes reflètent des points de vue conceptuels (Lynch, 2001, 10-11, numéros ajoutés).

[618] « [Le monisme] contredit le caractère de la réalité telle qu'elle est donnée dans nos expériences perceptuelles. Le changement paraît être un ingrédient essentiel de notre monde. Il y a de l'histoire. Il y a des nouveautés, des luttes, des pertes et des gains. Mais le monde de l'Absolu est représenté comme immuable, éternel ou 'hors du temps', et il demeure étranger à nos pouvoirs aussi bien d'appréhension que d'appréciation » (James, 1911, cité par Madelrieux, *ibid.*).

A suivre cette définition, il n'y aurait pas une seule bonne manière de dresser la liste de ce qui existe, ou d'unique théorie vraie concernant la nature ultime de la réalité. Nous devrions, plutôt, reconnaître plusieurs images métaphysiques concurrentes mais correctes du monde, aucune ne pouvant prétendre à la prééminence sur les autres. Une telle position s'oppose à ce que Lynch appelle, à la suite de James et Goodman, l'« absolutisme », lequel consiste à affirmer « qu'il existe des faits absolus à propos de la réalité dernière, et que ceux qui sont ce qu'ils sont indépendamment de nos contributions conceptuelles » (2001, 11). Or, à suivre cette caractérisation, Goodman est incontestablement un pluraliste métaphysique. Il défend mot pour mot, en effet, les différentes clauses avancées par Lynch : il existe (1) une pluralité de versions incompatibles et irréductibles mais également acceptables, qui sont (2) autant de manières distinctes de catégoriser le réel, et (3) dont aucune ne peut prétendre être plus fondamentale ou primitive que les autres.

Il est une autre façon de montrer que le pluralisme de MFM est proprement métaphysique. Goodman défend que l'existence d'une pluralité de versions vraies en conflit entraîne l'existence d'une multiplicité de *mondes* actuels : « un monde dans lequel la terre tourne n'est pas un monde dans lequel elle est immobile » (RP 50-51). Il existerait, autrement dit, plusieurs *réalités* concurrentes[619] . Il ne s'agit donc pas pour Goodman de défendre qu'il y a différents inventaires existentiels corrects d'un même monde, mais plutôt, de prétendre que divers ameublements correspondent à différents mondes. La thèse (Irr1) signifie donc que les versions vraies en conflit ne réfèrent pas aux mêmes *choses* –ce qui place directement le propos de Goodman sur le plan de l'ontologie. Selon Lynch, un pluralisme proprement métaphysique défend que « les faits [incompatibles mis au jour par différents schèmes] concernent la nature de la réalité –ce sont des faits à propos de Dieu, de l'esprit, et de l'univers » (2001, 3). Or ce que propose Goodman répond bien à cette exigence : les multiples mondes actuels représentent autant de faits rivaux concernant la structure ou le contenu de la réalité. Ce qui existe et la nature des choses qui existent ne sera pas la même d'un monde à l'autre. Le pluralisme de MFM porte bien, dès lors, sur l'ameublement du ou des monde(s), position qui ne peut être comprise autrement que comme une thèse métaphysique.

A notre sens, c'est donc à raison que la critique a pu fréquemment parler du « pluralisme métaphysique » ou « ontologique » de Goodman[620] , étiquette que ce dernier a d'ailleurs pu utiliser à au moins un endroit[621]. Cette lecture, toutefois, pourrait se voir opposer une sérieuse objection. Celle-ci consiste à relever que le pluralisme (horizontal) peut être l'instrument d'une critique de la métaphysique. Goodman serait alors moins un pluraliste

[619] Que (Irr1) ne soit pas réductible à une thèse sur le langage ou la connaissance est bien, d'ailleurs, ce qui rend cette thèse éminemment polémique. Scheffler y a assez insisté : « Ne pourrions-nous pas adopter une stratégie plus sûre, en tombant d'accord [avec Goodman] sur le pluralisme et la construction des versions, tout en évitant la création de mondes parallèles ? » (SM 176)

[620] Quoique la signification de cette étiquette soit rarement explicitée, on la retrouve par exemple Shottenkirk (2009, 89) ; Cohnitz & Rossberg (2006, 22), Hellman (in Goodman, 1977, Préface) ; Morizot & Pouivet, 2010 (138-139) ; Elgin (1983, 190), et d'autres encore.

[621] Dans un texte ultérieur à MFM, Goodman caractérise en effet son « pluralisme à propos des mondes » comme un « pluralisme métaphysique (RP 54).

métaphysique qu'un pluraliste déflationniste, pour ainsi dire.

Que le pluralisme puisse être utilisé en un tel sens est une idée qui, là encore, trouve sa source chez Carnap, aussi bien dans son fameux « principe de tolérance » (1934, §17), ou dans l'idée qu'il existe une multiplicité de « schèmes linguistiques » acceptables, dont l'acceptation est déterminée sur un terrain purement pragmatique. Ces motifs « pluralistes » carnapiens ont été redéployés récemment sous le nom de « variance quantificationnelle » (Hirsch, 2002, 2004, 2005, 2007) ou de « relativité conceptuelle » (Putnam, 2013). Pour résumer ce que nous avons exposé lors de notre premier chapitre, les défenseurs de cette doctrine prétendent qu'il y a plusieurs manières distinctes de spécifier la signification du quantificateur existentiel (∃) et des idiomes apparentés, aucune d'entre elles n'étant métaphysiquement privilégiée, ou objectivement meilleure que les autres[622]. Le pluralisme, ainsi compris, consiste à soutenir qu'il existe une multiplicité de vocabulaires quantificationnels non équivalents mais également corrects.

Cette thèse néo-carnapienne, comme nous l'avions vérifié, est souvent utilisée afin de « désamorcer les débats ontologiques » (Fine, in Chalmers, 2009, 171). Reprenons l'opposition entre universalistes et nihilistes méréologiques concernant la composition matérielle. Selon les variantistes, cette dispute s'évapore une fois que l'on mesure que les adversaires acceptent implicitement des quantificateurs existentiels non équivalents. Au sens (non restreint) de « ∃» auquel recourt l'universaliste, nous pouvons asserter véridiquement qu'il existe une chose composée de la moitié de la Lune et de la Tour Eiffel. Au sens (restreint) de « ∃ » qu'accepte le nihiliste, nous pouvons asserter véridiquement qu'il n'existe rien de tel. Si ceci est juste, le variantiste objectera qu'il n'en va dans cette dispute que d'une affaire de définition ou de choix de langage. Puisque la marque d'une dispute verbale est de survenir sur la simple signification d'un terme[623], ou de se résorber dès lors que l'on prend acte de cette divergence de langage[624], il pourra prétendre que la querelle en considération est une instance de pseudo-dispute. Les adversaires tomberaient en désaccord simplement au sujet de *mots,* ou des manières de parler, plutôt que sur des faits ontologiques substantiels[625].

---

[622] Certains considèrent même que Carnap soutenait déjà cette thèse : « Il est courant de faire de Carnap ce que j'appellerai un pluraliste ontologique [....] Ce que [cette thèse] implique est, *grosso modo*, la chose suivante : il existe un certain nombre de langages distincts que nous pourrions parler, tels que (a) des énoncés d'existence différents seraient vrais dans ces langages, en vertu du fait que les expressions ontologiques (les contreparties de 'il y a', 'il existe', etc.) au sein de ces langages expriment des concepts d'existence différents ; et (b) ces langages peuvent d'une façon ou d'une autre décrire les faits du monde de manière également satisfaisante et également complète » (Eklund, in Chalmers, 2009, 137).

[623] « Une dispute concernant S est verbale lorsque, pour une expression T dans S, les parties en question entrent en désaccord au sujet de la signification de T ; et lorsque la dispute concernant S survient entièrement en vertu de ce désaccord au sujet de T » (Chalmers, 2011, 522).

[624] Selon moi, un problème en ontologie (ou ailleurs) est « purement verbal », ou se réduit à une affaire de choix linguistique, si la condition suivante est satisfaite : chaque camp peut plausiblement interpréter l'autre comme parlant un langage où les énoncés qui y sont assertés sont vrais » (Hirsch, in Chalmers, 2009, 231).

[625] Hirsch utilise cette stratégie précisément pour montrer que « de nombreuses questions familières concernant l'ontologie des objets physiques sont purement verbales. Rien de substantiel n'est en jeu dans ce débats, sinon l'usage correct du langage (Hirsch, 2005, 67). On trouvera à peu de choses près la même idée chez Putnam (2013, 66-67)

Comme le suggère cet exemple, la thèse de la variance quantificationnelle conduit assez naturellement à une forme de déflationnisme. Un travail d'analyse conceptuelle permettrait de résorber les disputes ontologiques, en montrant qu'elles surviennent sur des ambiguïtés logiques ou sémantiques. Or le problème est que rien ne garantit *a priori* qu'il ne s'agit pas là du sens que Goodman confère à son pluralisme. Il se pourrait, autrement dit, que le discours sur la pluralité des mondes de MFM ne soit qu'un moyen de défendre une thèse variantiste. Les versions vraies en conflit, en ce cas, recouvreraient des notions non équivalentes d' « existence » ou d' « objet ». Le corrélat en serait la dissolution des oppositions doctrinales en métaphysique, concernant ce qui existe « réellement ». Il n'en irait que d'une différence de vocabulaire quantificationnel, et donc d'une affaire de choix de langage. Si cette hypothèse est juste, la thèse pluraliste (Irr1), loin de figurer une position proprement métaphysique comme nous le proposions plus haut, serait au contraire la marque d'une stratégie déflationniste, pour laquelle les disputes ontologiques sont dénuées de fondement ou de pertinence.

Cette lecture aurait pour principal attrait de rendre compte de l'attitude d' « indifférence » que Goodman oppose parfois à l'encontre des disputes philosophiques traditionnelles. Elle est pourtant, selon nous, totalement invalide. La thèse plurimondiste (Irr1), en effet, ne rejoint en rien la variance quantificationnelle et est même en tous points incompatible avec celle-ci. La preuve en est la suivante. Imaginons une version V_1 pour laquelle il existe des F, et une version conflictuelle V_2 pour laquelle il n'existe pas de F. Supposons en outre que ces versions soient vraies, irréductibles, et que toutes les tentatives de réconciliation aient échoué (de sorte qu'elles soient irrémédiablement antagonistes à l'instant présent). Considérons maintenant les énoncés suivants :

(1) $\exists x\,(F)x$

(2) $\sim\exists x\,(F)x$

L'énoncé (1) est vrai d'après V_1, et faux d'après V_2 ; tandis que l'énoncé (2) est vrai d'après V_2, et faux d'après V_1. Puisque ces énoncés ne peuvent être conjointement vrais dans un même monde, il s'ensuit, en vertu de l'argument des mondes en conflit déployé par Goodman, qu'il existe (au moins) deux mondes : le monde m_1, qui répond à V_1, et qui comporte des F ; et le monde m_2, qui répond à V_2 et qui ne comporte pas de F.

Imaginons maintenant que Goodman défende la thèse de la variance quantificationnelle, comme Hirsch ou le dernier Putnam. Pour ces auteurs, le vocabulaire de l'existence est toujours compris de manière relationnelle, relativement à un schème linguistique ou un autre : il n'existe aucun concept d'existence « métaphysiquement privilégié » (Hirsch, 2011, 84). Si Goodman défendait cette thèse, il devrait alors dire que le quantificateur existentiel ($\exists$), tel qu'il apparaît dans (1) ou V_1 recouvre un concept d'existence différent que le quantificateur qui apparaît dans (2) ou V_2. Nous pourrions supposer, par exemple, que V_1 recourt à une notion d'existence plus permissive, notée $\exists_{V1,}$ et que V_2 recourt à une notion plus austère, $\exists_{V2}$.

Mais si tel était le propos de Goodman, l'argument des mondes en conflit ne pourrait tout

simplement pas fonctionner. En effet, tandis que (1) et (2) sont des assertions incompatibles, qui ne peuvent pas être conjointement vraies dans le même monde, les énoncés :

(3) $\exists_{V1}x$ (F)x

et

(4) $\sim\exists_{V2}$ (F)x

ne sont nullement incompatibles. Ce que la conjonction de (3) et (4) exprime, c'est qu'en un certain sens de « existence », mais pas en un autre, il y a des F. Mais il n'en irait alors que d'une manière de parler : adoptez $\exists_{V1}$, et il y aura des F ; choisissez $\exists_{V2}$, il n'en existera pas. Il n'y aurait alors plus rien de contradictoire entre les deux versions. Nous pourrions simplement choisir l'une des deux et éliminer l'autre.

Goodman ne peut en aucun cas défendre une telle idée, dans la mesure où celle-ci entraînerait que les énoncés antagonistes au sujet des F n'entrent plus, à proprement parler, en conflit. Il s'agirait simplement de deux conventions également acceptables pour traiter d'une même région de l'être. En ce sens, rien n'empêcherait de dire que les versions V_1 et V_2 sont vraies au sujet d'un même monde. La variance quantificationnelle, dès lors, ruine le pluralisme (horizontal) défendu par Goodman. En rapportant les énoncés conflictuels à des notions non équivalentes d' « existence », la stratégie variantiste fournit un moyen de réconcilier ces énoncés. Or ceci ne fait pas bon ménage avec la thèse plurimondiste de MFM, qui justement souligne qu'il ne peut y avoir plusieurs mondes que pour autant qu'il existe des versions vraies irrémédiablement en conflit : « pour leur existence les mondes semblent dépendre du conflit » (MFM 165). Sans énoncés vrais mais irrémédiablement conflictuels, autrement dit, il ne peut exister plusieurs mondes, et s'il n'existe pas plusieurs mondes, c'est la plus grande part de l'irréalisme qui passe à la trappe. En bref, le philosophe américain ne saurait embrasser ce que Sider appelle la *no-conflict view* (2001, xvvii) des néo-carnapiens, précisément dans la mesure où il faut qu'il y ait un conflit entre versions pour que la thèse (Irr1) puisse être établie. Il est donc essentiel, pour Goodman, que les énoncés vrais mais conflictuels ne puissent être interprétés comme des instances de pseudo-disputes, portant sur de simples manières de parler[626].

Que Goodman ne puisse embrasser la thèse de la variance quantificationnelle indique, en retour, qu'il est présupposé dans l'argument des mondes en conflit que le quantificateur existentiel « ∃ », ainsi que les termes d' « objet » ou d' « existence » ont une signification *univoque*, c'est-à-dire, commune à toutes les versions[627]. L'irréalisme, autrement dit, ne

[626] En réalité, cette incompatibilité entre le pluralisme goodmanien et la variance quantificationnelle aurait déjà être dû palpable du fait que les variantistes entendent résoudre les disputes métaphysiques en *relativisant* les assertions contentieuses à des cadres de référence distincts. Or nous avons vu que Goodman considère cette stratégie de la relativisation comme « une façon spécieuse de résoudre le conflit » entre versions (MFM 160).

[627] Goodman serait donc à ranger au rang des « univocalistes » quant à la quantification, ce qui est d'ailleurs généralement la position adoptée par les (néo-)quiniens, comme Sider ou Van Inwagen.

saurait défendre qu'il y a plusieurs manières de définir l'existence, ou plusieurs quantificateurs existentiels non-équivalents, qui changeraient de version en version. Au contraire, chaque version vraie doit posséder un seul et unique quantificateur, à l'aune duquel nous devons mesurer ses engagements ontologiques. Dans le monde *m1* qui répond à V_1, par exemple, « ∃x (F)x » est catégoriquement et absolument vrai, et sa négation « ∼∃x (F)x » est catégoriquement et absolument fausse. En revanche, dans le monde *m2* qui répond à V_2, c'est l'inverse. Mais le sens de « existence » ou de « ∃ » est, dans les deux cas, le même. Dire le contraire impliquerait de nier la réalité du conflit entre V_1 et V_2, qui ne pourraient alors plus être vraies dans des mondes différents, comme le veut l'irréalisme.

S'il est une convergence entre le propos Goodman et celui des néo-carnapiens, elle ne peut donc que être partielle. Le philosophe américain tomberait bien sûr d'accord avec les variantistes pour dire qu'il n'y a pas de réponse *absolue*, c'est-à-dire, indépendante de toute version, à la question de savoir s'il existe des F. Il ajouterait cependant que ceci n'oblige en rien à croire que chaque version aurait sa propre définition de ce qu'est l'existence, ou sa compréhension idiosyncrasique de ce qu'est un objet. Pour les Carnap, Hirsch ou Putnam, nous pouvons *décider*, en fonction de considérations purement pragmatiques, d'employer une forme de langage plutôt qu'une autre. Il est clair que ce n'est pas du tout ce que soutient l'irréalisme. Sans quoi, la plupart des exemples de versions en conflit évoqués dans MFM seraient résolus on ne peut plus simplement. Plutôt que de considérer, avec Goodman, que les définitions des points géométriques en termes de lignes sécantes ou en termes de classes de volumes répondent à deux mondes différents (MFM 25), nous pourrions simplement élire, plus ou moins arbitrairement, l'une de ces deux caractérisations. Face à un cas d'énoncés vrais en conflit, il suffirait alors de dire « il n'en va ici que d'une différence de langage », et le tour serait joué. Or Goodman rejette résolument ce type de solution au problème des vérités en conflit (MFM 159-161). Ce qu'il affirme à propos des paires d'énoncés vrais mais conflictuels n'est pas que ceux-ci figurent des conventions alternatives mais également acceptables, mais bien que ces énoncés sont catégoriquement vrais dans des mondes différents.

Goodman reconnaîtrait sans doute, avec Putnam (2013, 66) qu'il est « stupide » de demander si les sommes méréologiques existent réellement, si par « réellement » on veut dire « indépendamment de toute version ». Mais il existe pourtant un sens où cette question devient, pour l'irréalisme, tout à fait sérieuse. En effet, si nous avons de bonnes raisons d'admettre une ou des versions qui quantifient sur des sommes méréologiques, il faut alors dire les sommes méréologiques existent réellement, dans le ou les mondes qui répondent à ces versions. La question de savoir s'il existe réellement des sommes méréologiques, c'est-à-dire, de savoir s'il y a un ou des mondes où il existe de telles choses, devient alors aussi substantielle qu'importante, puisqu'il ne s'agit rien moins que de demander si les sommes méréologiques figurent dans l'ameublement d'un ou des mondes que nous sommes présentement engagés à reconnaître. Accepter les sommes méréologiques, dès lors, ne revient pas simplement à adopter pragmatiquement, voire arbitrairement, le langage de la méréologie, comme le diraient Carnap ou Putnam. C'est plutôt dire qu'il existe une version vraie qui recourt à ce langage, et que cette version réfère à un monde où les sommes méréologiques existent de plein droit. Et ceci, à l'évidence, n'est en rien une affaire de *stipulation* : nous ne décidons pas du fait de savoir

quelles versions sont vraies, pas plus que nous ne choisissons quels mondes existent ou ce qu'ils contiennent.

Pour les variantistes, les disputes ontologiques proviennent du fait que les adversaires mobilisent des notions distinctes d' « existence » ou d' « objet ». Si ce qui précède est juste, Goodman ne peut en rien embrasser ce type de déflationnisme. L'irréalisme, pour reprendre le même exemple, laisse au contraire ouverte la possibilité que deux métaphysiciens puissent débattre de l'existence des sommes méréologiques en un sens non trivial. L'un comme l'autre peuvent avancer des raisons permettant de penser, ou de nier, qu'une version quantifiant sur des sommes méréologiques est vraie, et donc, de dire que leur existence est requise ou dispensable dans (au moins) un monde. Puisque les versions possèdent nécessairement, pour Goodman, des engagements ontologiques, défendre que telle ou telle version est vraie impliquera de reconnaître tel ou tel monde qui y répond. Bien sûr, il ne s'agit plus dans ce cas de prétendre –avec le *RM*– tirer le portrait d'une réalité unique et *ready-made*. Mais le métaphysicien peut toujours défendre une version, et donc une ontologie plutôt qu'une autre[628]. En bref, le fait qu'il n'y ait pas, pour Goodman, de point d'Archimède extra-versionnel à partir duquel dresser la liste de ce qui existe ne signifie pas que nos inventaires ontologiques se dissolvent dans la convention ou la trivialité. Là réside la ligne de partage, parfois difficile à saisir mais absolument essentielle, entre le pluralisme goodmanien et le pluralisme déflationniste de type néo-carnapien

Ce que nous avons dit précédemment tend à montrer que l'opposition de Goodman (et Quine) aux analyses néo-carnapiennes se cristallise autour de la question de l'engagement ontologique. Comme l'a remarqué Bricker, leurs divergences de vues sur ce point les conduit à comprendre le problème des désaccords théoriques ou ontologiques de manières complètement différentes :

> Une conséquence de la thèse de Carnap est que des théories avec des engagements ontologiques distincts ne devraient pas être conçues comme conflictuelles. Ceci contraste fortement avec le propos de Quine. Puisque ce dernier emploie un unique cadre logico-linguistique bon à tout faire –l'austère calcul des prédicats du premier ordre– dans lequel toutes théories sont exprimées afin d'examiner leurs engagements ontologiques, des théories avec des présuppositions existentielles distinctes entrent réellement en conflit. Le philosophe doit choisir quelle théorie accepter [parmi d'autres]. Pour Carnap, des théories avec des engagements ontologiques distincts sont *ispo facto* exprimées dans des schèmes linguistiques différents. Si un désaccord survient, il ne peut porter que sur les vertus pragmatiques relatives des schèmes en question. En ce sens, l'approche déflationniste de Carnap envers l'ontologie emporte avec elle une approche déflationniste de l'engagement ontologique. Carnap est un pluraliste. Le philosophe peut accepter de multiples théories, possédant des engagements ontologiques différents, et sans avoir à se contredire ("Ontological Commitment", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014)

[628] Preuve en est, Goodman caractérise dans MFM les systèmes métaphysiques des présocratiques comme quelques « mondes anciens », précurseurs « des campagnes actuelles menées par les amis et les ennemis des objets physiques, des phénomènes, des choses concrètes et des qualités, de l'esprit ou de la matière » (MFM 139). Si les théories présocratiques figurent des « mondes », et puisque celles-ci sont métaphysiques (concernent l'ameublement ou la structure de la réalité), il s'ensuit que les théories métaphysiques peuvent « faire » des mondes.

Si ce que dit Bricker est correct, l'insistance de Goodman sur le conflit entre versions, et la manière dont il propose de le résoudre, ne peut faire sens que dans un cadre quinien, ou du moins, non-carnapien. Mais comment expliquer, alors, que Goodman soit, tout comme Carnap, un pluraliste pour qui diverses versions « possèdent des engagements ontologiques différents » ?

La réponse est que Goodman est pluraliste en un sens fort différent de Carnap. L'auteur de MFM résout le problème des vérités en conflit par le biais d'un pluralisme proprement *ontologique* : les énoncés problématiques n'entrent plus en conflit, puisqu'ils portent sur des *mondes* différents. Carnap et ses héritiers, quant à eux, règlent ce problème en recourant à une forme de pluralisme *linguistique* ou *logique* : les énoncés problématiques n'entrent plus en conflit, puisqu'ils sont le produit de diverses formes de langages, de différentes conventions, ou d'apparats logiques et quantificationnels non équivalents, qu'il n'y a pas lieu, à l'analyse, de vouloir opposer. Alors que cette dernière option implique de désamorcer les querelles métaphysiques par une simple relativisation aux schèmes logico-linguistiques, Goodman tient à conserver le caractère substantiel des désaccords ontologiques entre versions. C'est ce qui explique que les vérités en conflit, pour Goodman, nous engagent envers plusieurs *mondes* ; tandis que pour Carnap, elles ne nous engagent sérieusement envers rien du tout. A cet égard, il nous semble tout à fait égarant de tenir la thèse variantiste pour une forme de pluralisme *ontologique*, comme on le fait parfois[629]. Cette thèse, en effet, a pour corrélat d'interdire l'idée d'une pluralité de mondes en un sens goodmanien, qui est autrement plus ontologique que la simple idée qu'il existe des schèmes linguistiques concurrents.

Là où Carnap se cantonnait à affirmer qu'il existe des schèmes linguistiques non équivalents, dont les conséquences ontologiques ne peuvent importer en un sens sérieux[630], l'irréalisme défend que les versions vraies en conflit ne décrivent tout simplement pas les mêmes *choses*. En refusant de cantonner son pluralisme aux seules formes de langage et en l'étendant aux *denotata* des versions, Goodman fait donc un pas supplémentaire qui fait du pluralisme une thèse proprement métaphysique, direction que les néo-carnapiens, au demeurant, prennent soin d'éviter :

> Si le pluralisme de Carnap était compris comme un pluralisme à propos de l'ontologie *per se,* il ressemblerait à une thèse métaphysique de plein droit : un pluralisme à propos de l'ameublement du monde, pourrait-on dire. Aussi devons-nous insister sur le fait qu'il s'agit d'un pluralisme à propos du langage (Price, in Chalmers, Manley & Wasserman, 2009, 325)

[629] « Le pluralisme ontologique est la doctrine selon laquelle il existe des modes d'être différents. En termes contemporains, il s'agit de l'idée qu'une description logiquement adéquate de la réalité utilisera de multiples quantificateurs et ne pourra pas être comprise comme portant sur un seul domaine » (Turner, 2012, 419). On trouvera la même idée chez Eklund (in Chalmers et al., 2009, 137).

[630] « Si quelqu'un décide d'accepter le langage des choses [*thing language*], il n'y a pas d'objection à faire si l'on veut dire qu'il a accepté le monde des choses [*world of things*]. Mais ceci ne doit pas être compris comme s'il en allait d'une acceptation de la croyance dans le monde des choses [...] Accepter le monde des choses en revient à rien d'autre qu'à accepter une certaine forme de langage » (Carnap, 1950, 23).

Puisqu'elle ne se réduit pas, justement, à un pluralisme à propos du seul langage, la thèse plurimondiste (Irr1) est une thèse métaphysique, incompatible avec –ou du moins très différente de– ce que défendent les néo-carnapiens. Les versions de MFM ne sont pas simplement des formes de langage conventionnelles, dont il n'y aurait pas de sens ou d'intérêt à interroger les implications existentielles. Au contraire, celles-ci peuvent et doivent impérativement être évaluées à l'aune de leurs engagements ontologiques. Il est donc tout un monde, et pour tout dire plusieurs, entre le pluralisme de Carnap et ses héritiers et celui de Goodman.

4.2.3- Pluralisme métaphysique et relativisme.

Reste, maintenant, à écarter une inquiétude supplémentaire concernant la viabilité du pluralisme métaphysique que nous imputons à Goodman. On pourrait penser que l'idée qu'il existe des théories ontologiques rivales mais également vraies est difficilement soutenable pour un métaphysicien. Cette position, en effet, interdit qu'il puisse exister un ameublement dernier du monde ou une seule bonne image de la réalité. Or intuitivement, la vérité d'une théorie ontologique semble impliquer la fausseté des théories concurrentes : ou bien les objets endurent, par exemple, ou bien ils perdurent, mais il semble incompréhensible de dire que les deux sont vrais à la fois, puisqu'il s'agit d'images incompatibles du mode de persistance des choses. S'il existe des théories métaphysiques antagonistes mais également vraies, comme le veut le pluraliste, il s'ensuit alors que la plupart des discours métaphysiques sont illusoires, au sens où ils présupposent, justement, qu'il existe une seule et unique manière d'être –ou nature dernière– des choses[631]. Ce qui reviendrait à faire du pluralisme métaphysique tout le contraire de ce qu'il prétend être, à savoir, une forme d'antimétaphysique.

Cette objection peut être redoublée si l'on considère que le pluralisme métaphysique semble paraît réduire à néant la notion de vérité objective, c'est-à-dire, l'idée que nos discours puissent saisir ce que les choses sont « en elles-mêmes », indépendamment de la façon dont nous nous les représentons. Le pluralisme métaphysique défend au contraire que les « propositions vraies tout comme les faits sont relatifs à des schèmes conceptuels ou visions du monde » (Lynch, 2001, 3), ce qui implique d'indexer la vérité aux versions, plutôt qu'aux objets eux-mêmes. La plupart des métaphysiciens voudront alors opposer au pluraliste le dilemme suivant : « ou bien il y a des perspectives différentes mais également vraies sur le monde et la vérité n'est pas objective, ou bien la vérité est objective et il ne peut y avoir qu'une seule perspective sur le monde » (Lynch, 2001, 3). Pour le dire autrement, ou bien nous pouvons saisir ce que sont les choses en elles-mêmes, auquel cas *exit* le pluralisme, ou bien le pluralisme est vrai mais ne pouvons pas saisir ce que sont les choses en elles-mêmes, auquel cas *exit* l'objectivité. Le pluralisme métaphysique, dès lors, pourrait être attaqué comme une espèce insidieuse de relativisme[632].

---

[631] On se rappellera que Putnam fait de cette idée l'une des trois clauses du Réalisme Métaphysique (1984, 61)

[632] Les pluralistes, comme les parents trop laxistes, semblent toujours sur le point d'autoriser toute chose, de dire que tout se vaut, ou que tout peut être vrai [...] Trouver une solution à la question de savoir comment les philosophies pluralistes peuvent être réconciliées avec une notion objective de

Ce type de critique, toutefois, se rend coupable du « sophisme méréologique » identifié au premier chapitre, selon lequel la critique d'une *partie* de la métaphysique, ou d'un certain genre de métaphysique, équivaudrait à son rejet *in extenso*. Inutile de s'arrêter à nouveau sur le fait que ce type de raisonnement est intenable. Il est certain que si l'on comprend la métaphysique en termes strictement Réalistes, la position de Goodman ou celle de Lynch n'ont guère de sens à être tenues pour métaphysiques. Comme nous l'avons déjà défendu, le RM ne saurait pourtant s'octroyer ce type de monopole, étant donnée la grande diversité des approches concurrentes actuelles en métaphysique. Le fait que le pluralisme goodmanien contrevienne à la conception traditionnelle (Réaliste) de la métaphysique n'empêche donc pas qu'il puisse s'agir d'une thèse métaphysique, ni ne prouve que le propos de MFM devrait se comprendre comme une forme généralisée de déflationnisme. Tout ce que cela est que les questions ontologiques, pour Goodman, sont comprises et décidées, d'une autre façon.

Dire ceci, toutefois, n'annule pas le caractère contre-intuitif de la thèse pluraliste en métaphysique. Comment donner sens, en effet, à l'idée qu'il puisse exister des théories métaphysiques rivales quoiqu'également vraies? N'est-il pas contradictoire dans les termes, par exemple, d'asserter qu'il est une version vraie pour laquelle il existe des entités abstraites, et qu'il en est une autre pour laquelle il n'en existe pas[633] ? La réponse, évidemment, est que l'irréalisme évite cette contradiction en assignant les versions vraies en conflit à des mondes différents. Si nous avons une raison de penser qu'une version nominaliste pour laquelle tout ce qui existe est concret est vraie, nous devrons alors admettre un monde de *concreta*. Mais si nous devons, pour d'autres raisons, admettre une version qui quantifie sur des *abstracta*, nous devrons reconnaître au moins un monde où il existe des entités abstraites. Dès lors, nominalisme et platonisme peuvent être tous deux vrais sans contradiction, puisqu'ils le sont dans des mondes différents.

Cette réponse, toutefois, ne convaincra certainement pas le métaphysicien non pluraliste. Ne pourrait-on pas dire, en effet, qu'une telle position a pour corrélat de faire du choix entre des théories métaphysiques une simple affaire de préférence, et donc de rendre les disputes en ce domaine tout à fait triviales ? Affirmer que nominalisme et platonisme tous deux vrais, fût-ce dans des mondes différents, semble revenir à ne rien dire du tout, puisque nous ne pouvons alors imaginer que toutes les théories métaphysiques, quelles qu'elles soient, sont vraies dans au moins un monde. Cette nouvelle objection, toutefois, a pour tort d'oublier deux choses.

---

vérité reste l'une des problématiques les plus profondes et difficiles associées à ce type de positions » (Lynch, 2001, 1-2).

633 Ce qui est bien le type de propos que Lynch défend sous le nom de pluralisme métaphysique : « nous pouvons dire [...] que relativement à un schème aristotélicien, il y a plus d'une substance, mais que relativement à un schème spinoziste, il n'y en a qu'une. Ou encore, que selon un certain point de référence il y a une centaine d'objets dans mon bureau, tandis que pour un autre (celui du méréologiste) il y en a des millions de plus » (2001, 22-23)

(1) Tout d'abord, il existe, pour Goodman, des versions fausses ou incorrectes, qui échouent à faire monde[634]. Nous n'acceptons pas des versions (et donc des mondes) au petit bonheur, mais bien plutôt suivant une forme de principe d'indispensabilité. Autrement dit, nous ne devons nous engager à admettre que les entités qui sont requises ou indispensables pour la vérité de nos meilleures théories. En vertu de ce principe, Goodman peut déjà écarter toutes sortes d'ontologies fantaisistes ou théoriquement stériles, comme le seraient par exemple des mondes où il existerait des lutins et des fantômes, des pouvoirs causaux *ad hoc*, des entités invisibles et causalement inertes, ou des objets impossibles comme le carré rond. Puisque de telles entités ne sont en aucun cas requises pour la vérité de nos meilleures versions, les mondes qui s'engageraient à les accepter ne nous sont pas indispensables. Il n'est donc pas de raison d'admettre ce genre de mondes dans notre inventaire existentiel global, c'est-à-dire dans la liste des mondes actuels que nous habitons.

(2) Toutes les versions, ensuite, doivent répondre à certaines normes d'évaluation et de correction. C'est ce qui, d'après Goodman, permet de distinguer l'irréalisme d'un relativisme irresponsable, qui accepterait toutes les versions : « que les versions correctes et les mondes actuels soient multiples n'oblitère pas la distinction entre versions correctes et incorrectes, ne permet pas d'admettre comme simplement possibles les mondes qui répondent à des versions incorrectes » (MFM 41, MFM 135). Mais quels sont alors ces critères de correction, dans le cas plus précis des théories métaphysiques ?

Une version logiquement *inconsistante*, tout d'abord, ne saurait être acceptée –que ce soit en métaphysique ou ailleurs[635]. Aussi, si l'on parvient à montrer qu'une théorie pour laquelle il y a des F produit une contradiction logique, il s'ensuit que cette version ne peut « faire-monde », et donc, qu'il n'existe pas de monde dans lequel il y a des F (à supposer qu'aucune autre version vraie ou correcte ne s'engage envers les F). Le réquisit de consistance logique est toutefois loin d'être le seul que les métaphysiciens peuvent et doivent prendre en compte pour départager des versions concurrentes. Le *pouvoir explicatif* d'une théorie métaphysique est un autre facteur important dans son évaluation, et ultimement, son acceptation[636]. Etant données deux versions consistantes, celle qui permet d'articuler le plus de phénomènes, ou de résoudre le plus grand nombre de difficultés, devra normalement être préférée. Si le perdurantisme, par exemple, permet de régler davantage de problèmes philosophiques que l'endurantisme, il s'agit là d'une solide argument pour choisir d'adopter cette version plutôt que sa rivale.

---

[634] « Les mondes possibles, ou impossibles censés répondre à des versions fausses, n'ont pas de place dans ma philosophie » (MFM 136).

[635] « Une version est considérée comme vraie si elle ne blesse aucune croyance inébranlable *ni aucun de ses propres préceptes* » (MFM 36, nous soulignons).

[636] Comme le relève Armstrong que « le pouvoir explicatif est une vertu et le manque d'explication un défaut, en métaphysique comme en science » (1978, 49).

Une ontologie peut aussi être jugée supérieure à une autre quant à sa *simplicité*, critère auquel Goodman accorde un place prééminente[637]. En présence de deux théories métaphysiques rivales mais également satisfaisantes sur le plan logique, nous devrons généralement accepter celle qui est syntaxiquement plus simple, c'est-à-dire, celle qui admet le plus petit nombre d'hypothèses, ou les hypothèses les moins complexes. En ce sens, une théorie scientifique ou métaphysique qui prendrait pour référentiel temporel les battements du cœur du Dalai Lama doit être rejetée, puisqu'elle interdirait une formulation simple des lois de la nature, que d'autres versions proposent (SM 145). Ce réquisit de simplicité se retrouve également sur le plan ontologique (on parle alors de *parcimonie*). De deux versions métaphysiques rivales, celle qui possède l'ontologie la plus restreinte doit être préférée, toutes choses égales par ailleurs. Considérons par exemple le réalisme modal de David Lewis, selon lequel « tout ce qui pourrait être, *est* » (in Nef & Garcia, 2007, 217). Cette théorie rend compte d'une manière élégante et satisfaisante du discours modal ou contrefactuel, mais a pour inconvénient majeur de nous engager à accepter l'existence d'un nombre infini de *possibilia*. Si nous possédons une version capable de rendre compte du discours modal dans les seuls termes d'un nombre fini d'entités actuelles, comme le pense Goodman (FFP 74), la version qu'est le réalisme modal peut être rejetée sur le terrain de la parcimonie.

Il n'est pas de raison de nier, enfin, que le réquisit d'*implantation* mis à jour dans FFP puisse jouer un rôle dans l'évaluation de théories métaphysiques concurrentes. Goodman donne crédit à cette idée, en affirmant que la « correction de catégorisation [...] dérive de l'implantation plutôt qu'elle ne la sous-tend » (MOM 37-38). Puisque la construction de systèmes catégoriels est pour Goodman au cœur –sinon *le* cœur– de la métaphysique, faire dépendre la correction catégorielle de l'implantation (fût-ce en partie) revient à dire que la correction d'une théorie métaphysique peut aussi être déterminée par le fait qu'elle réponde à ou s'accorde avec nos projections passées. Autrement dit, Goodman suggère qu'étant données deux versions métaphysiques rivales, celle qui possède la plus grande implantation devrait être préférée, toutes choses étant égales par ailleurs (RP 171). En présence d'hypothèses métaphysiques également explicatives, consistantes, simples, etc., il faudra alors normalement préférer celle qui s'accorde le mieux avec nos catégorisations antérieures. Ceci revient à créditer le « sens commun » d'un certain pouvoir normatif. Une théorie métaphysique qui impliquerait d'abandonner ou d'amender certaines de nos catégories familières de pensée (comme par exemple le nihilisme méréologique) se trouve désavantagée, s'il existe une théorie rivale et également satisfaisante qui rejoint davantage nos intuitions.

Tout comme la décision entre hypothèses inductives symétriques doit, pour Goodman, se faire sur le terrain de l'usage passé du langage (FFP 104), la métaphysique devrait prendre acte des décisions projectives de la tradition. Ce qui est une thèse moins incroyable qu'elle y paraît, puisque ceci revient seulement à dire qu'une théorie métaphysique doit éviter, *si*

[637] « La simplicité est en effet un critère majeur parmi ceux qui permettent de choisir entre des théories, et donc de chercher la vérité : la simplification est systématisation, et la systématisation est en pratique l'âme de la science » (SM 146).

possible, de violer nos croyances et intuitions les plus établies[638]. L'implantation d'une théorie ou catégorisation, du reste, est aussi le signe de sa réussite passée, puisque ne sont implantées que celles qui ont survécu au test de l'expérience. Des croyances ou propositions n'auraient jamais été tenues pour vraies si elles n'avaient démontré leur fécondité théorique ou leur efficacité pratique. En ce sens, Goodman ne fait rien d'autre de dire que nous devrions éviter d'abandonner des catégorisations ou théories qui fonctionnent bien, *lorsque nous pouvons faire autrement*. Cette idée ne signifie pas non plus, dès lors, que nous devrions sanctifier l'usage passé, de sorte à ne jamais accepter de nouvelle théorie métaphysique, ou à rejeter toute version qui violerait nos intuitions[639]. Il est toujours possible, en effet, d'abandonner ou d'amender nos intuitions et croyances d'arrière-plan, c'est-à-dire, de sacrifier une ou des versions bien implantées en faveur d'une nouvelle théorie plus simple, parcimonieuse, puissante, etc. La seule chose que suggère Goodman est qu'un tel remaniement ne doit donc pas être pris à la légère.

Il semble donc plausible de dire que le réquisit d'implantation joue un rôle, selon Goodman, en métaphysique. Pourquoi prétendrait-il, autrement, que la correction d'une version dépend en partie de sa capacité à s'intégrer à nos croyances antérieures ?

> Une version est considérée comme vraie si elle ne blesse aucune croyance inébranlable ni aucun de ses propres préceptes. Parmi les croyances inébranlables à un moment donné il peut y avoir les considérations qui ont la vie lingue des lois de la logique, les considérations qui ont la vie courte des observations récentes, les autres convictions et préjugés enracinés selon des degrés variables de solidité » (MFM 36-7)

Comme le remarque ici Goodman, une version n'est généralement acceptée que si elle s'agence, d'une façon ou d'une autre, avec le reste des théories implantées que nous acceptons, soit avec les autres versions et mondes que nous reconnaissons présentement. En métaphysique comme ailleurs, c'est alors une forme d' « ajustement mutuel » (FFP 80) qui permet d'adopter ou de rejeter certaines théories : nous pouvons modifier voire abandonner nos théories préexistantes pour en accommoder une nouvelle, ou à l'inverse, estimer que la nouvelle théorie ne vaut pas la peine de chambouler nos théories les mieux établies. C'est bien ce processus d'équilibre réfléchi que recouvre la notion d' « ajustement » [*fit*], qui apparaît à plusieurs reprises dans MFM, et que Goodman considère comme la norme la plus fondamentale de correction[640]. Adopter une nouvelle

[638] Ce type d'approches « conservatistes » connaît d'ailleurs un certain succès en métaphysique contemporaine. Voir par exemple Hirsch (1993, 2002a, 2005), Markosian (1998a, 2008, 2014), Elder (2004, 2011), Lowe (2007), et Korman (2010, 2015b).

[639] « Le fait de souligner le rôle que l'habitude, la tradition, l'adoption à long terme jouent dans la correction, ne revient en aucune façon à privilégier la conservation par rapport à l'innovation. Car non seulement le cadre établi se modifie continuellement, mais une relative stabilité est également une précondition nécessaire de la nouveauté. L'innovation, après tout, réside dans l'altération de pratiques, de penchants ou de principes établis » (RP 171-172)

[640] « La vérité des énoncés [...] est donc avant tout une affaire d'ajustement : ajustement à ce à quoi on réfère, d'une façon ou d'une autre, ou à d'autres rendus, ou à des modes ou manières d'organiser. Les différences entre ajuster une version à un monde, un monde à une version, une version à une autre ou à d'autres versions, s'efface quand on reconnaît le rôle des versions dans la production des mondes » (MFM 189).

version, c'est pouvoir l'ajuster à nos croyances établies, soit à un édifice de versions-mondes préexistant[641] . Et ceci, comme y insiste ailleurs Goodman, fait peser une forme de contrainte sur l'adoption de nouvelles versions :

> L'ajustement [...] ne consiste pas seulement à ajuster mutuellement les éléments qui bénéficient d'un statut égal, mais à ajuster chaque élément nouveau à un cadre, un dispositif ou une structure préalablement adoptés. Opérer l'ajustement peut en effet exiger une altération du cadre préalable, l'abandon ou la révision d'adoptions vénérables ; mais le cadre cède moins volontiers que les nouveaux desseins. C'est ce qui fournit une certaine constance à la reconstruction et différencie les diverses versions de statut égal pour des raisons de seule cohérence (RP 171)

Comme en atteste ce passage, l'irréalisme confère bien une forme de pouvoir normatif au « cadre » ou domaine auquel une version se trouve ajustée. Pour illustrer, imaginons que nous envisagions d'adopter version universaliste V_u, qui recourt au calcul des individus et quantifie donc sur des sommes méréologiques. Disons ensuite que nous acceptions présentement un certain monde actuel m_1, qui admet seulement des objets ordinaires, et donc, pas de sommes méréologiques arbitraires. Si nous essayons d'ajuster V_u à m_1, plusieurs options sont envisageables. Une première est de procéder à l' « intégration » de V_u dans le monde m_1. Nous enrichissons alors l'ontologie de m_1, en intégrant dans notre univers de discours les sommes méréologiques des objets contenus dans ce monde. Cette première option conduit à la modification et au remplacement de m_1, produisant un monde que l'on peut appeler m_1*. Dans le cas où cette intégration serait impossible, si par exemple V_u entre en conflit avec la version qui a construit m_1, nous pouvons accepter V_u *en sus* de m_1. Dans ce cas, nous nous engageons envers un monde supplémentaire m_2, qui ne recouvre que partiellement m_1, puisqu'il comporte plus d'entités que ce dernier. Enfin, si ni l'intégration, ni l'acceptation d'un nouveau monde ne sont possibles ou souhaitables, une dernière option possible, est de tout bonnement rejeter V_u, ce qui revient à laisser m_1 intact sans accepter m_1* ou m_2.

En somme, l'ajustement d'une version peut aboutir (1) à la modification domaine d'ajustement, (2) à la modification de la version ajustée, ou (3) à l'abandon du domine d'justement ou de la version ajustée. Mais quel que soit le cas de figure, Goodman défend que le domaine d'ajustement « cède[ra] moins volontiers » que la version ajustée (RP 171). Le monde m_1, dans notre exemple, est le domaine d'ajustement que nous devrons modifier ou peut-être abandonner en fonction de la version que nous y ajustons. Mais puisqu'il s'agit là d'un monde déjà adopté, celui-ci ne doit pas être modifié ou sacrifié sans bonne raison. Tout dépendra alors de ce que l'intégration de V_u dans m_1, ou l'acceptation de m_2, permettront de faire. S'il nous importe au plus haut point d'obtenir l'ontologie la plus parcimonieuse qui soit, ou de préserver le sens commun, alors m_1 doit être préféré à m_1* ou m_2, puisque ce monde contient un nombre plus restreint d'entités tout à fait ordinaires. Cependant, si notre objectif est de pouvoir référer à des entités composites sans avoir à

[641] « L'adoption est une affaire de mise en fonctionnement, d'ajustement ou de tentative d'ajustement. Adopter un symbole, c'est l'incorporer au dispositif dont on se sert, à l'étoffe que l'on est en train de tisser, au travail en cours » (RP 170)

introduire des entités abstraites comme les classes, alors nous pouvons accepter m_1* ou m_2 , plus satisfaisants de ce point de vue que m_1.

Cette « priorité tentative » (Huschle, 2000, 25) du domaine d'ajustement est importante, puisqu'elle indique que nous ne pouvons pas adopter des versions arbitrairement, et donc construire des mondes comme nous le voulons. Ce que suggère Goodman, autrement dit, c'est qu'il existe, des théories adoptées, des catégorisations implantées, et donc certains « mondes anciens » (MFM 139), qui exercent un contrôle sur les versions que nous pouvons construire et accepter, en métaphysique comme ailleurs. Ceci révèle que les mondes, une fois construits, ont pour Goodman un poids normatif sur le plan épistémique. Il ne suffit pas de croire qu'il y a des F, ou de construire une version pour laquelle il y a des F, pour qu'il apparaisse, comme par magie, un monde contenant F. Au contraire, nous devons ajuster cette version à d'autres versions et mondes préexistants. Ce processus –qui n'est autre chose que le *worldmaking*– possède toujours un prix, que nous pouvons vouloir ne pas payer, et qui nous permet donc de rejeter certaines versions ou certains mondes.

Nous avons vérifié, dans ce qui précède, que des versions métaphysiques concurrentes peuvent selon Goodman être évaluées et départagées sous une multiplicité de dimensions. S'il est difficile de fournir une liste exhaustive ou invariante de ces critères de correction (RP 168), à tout le moins est-il clair qu'il serait tout à fait erroné de comprendre le pluralisme métaphysique de MFM comme l'idée que l'on pourrait « choisir son ontologie comme on fait son marché » (Tiercelin, 2011, 23). Il est vrai, cependant, que cette position implique un certain remaniement de la tâche qui incombe à la métaphysique :

Tout d'abord, et dans la droite lignée de ce que SQ et SA affirmaient au sujet des systèmes constructionnels, le pluralisme métaphysique de MFM implique de conférer aux théories métaphysiques une valeur principalement exploratoire. La construction, l'analyse, ou la réfutation de ces dernières n'a pas pour finalité de mettre à jour la nature ultime de la réalité, mais plutôt de voir comment ces théories fonctionnent, ce qu'elles permettent de faire, et lesquelles nous sont théoriquement indispensables. Les ontologies ou mondes n'ont, en ce sens, de valeur qu'instrumentale, et ne sont acceptés que pour autant –et aussi longtemps– qu'ils répondent à nos besoins et intérêts. Il nous semble à cet égard que Goodman injecte une forte dose de pragmatisme dans sa conception de la métaphysique. C'est peut-être ce point que Seibt voulait souligner, en remarquant qu'« en adoptant une posture pragmatiste, Goodman prend acte des problèmes traditionnels de la métaphysiques, tout en les tournant en questions d'utilité » (1997, 327). Les théories métaphysiques, tout comme les théories scientifiques, ne sont que pour Goodman des outils, et peuvent toujours être amendées, voire abandonnées, si le contexte ou nos intérêts l'exigent. Ceci indique, en retour, que la métaphysique doit s'accommoder d'une forme de faillibilisme[642]. La métaphysique, telle que la conçoit le pluralisme, perd ainsi son statut d'anhistoricité ou de permanence figée. Les ontologies ou les mondes ne sont jamais que des *posits*, qui peut-être s'avéreront dispensables ou amendables à un certain temps futur.

[642] Ceci n'est en rien une spécificité ou un défaut de la position pluraliste, puisqu'une métaphysicienne réaliste comme Claudine Tiercelin défend qu'« il faut admettre en métaphysique, science jadis tenue pour universelle, nécessaire et apodictique, le principe du faillibilisme » (2011, 67).

Le pluralisme métaphysique, ensuite, implique bien d'abandonner l'idée de la seule et unique bonne ontologie, qui serait le miroir de ce que le monde est « en lui-même ». La correction des versions métaphysiques ne peut alors être comprise comme une forme « correspondance » à un monde *ready-made* (MFM 36, 135). Elle réside plutôt dans tout un ensemble de déterminants internes aux versions[643]. Mais il est important de mesurer que l'adoption de cette position ne change en fait pas grand chose à la *pratique* de la métaphysique telle qu'elle a lieu aujourd'hui. Thèses et arguments, dans ce cadre, peuvent et doivent continuer d'être construits, débattus, et réfutés. La seule chose que le pluralisme implique est de renoncer à l'espoir de produire une théorie métaphysique infaillible, qui entrerait dans une relation de correspondance univoque et exclusive avec un monde préexistant. Or le pluraliste, de ce point de vue, a plutôt l'évidence de son côté : la métaphysique d'hier et d'aujourd'hui est un *kampfplatz*, où tous se prétendent peut-être victorieux, mais sans pourtant jamais réussir à écraser les différentes factions en présence[644]. Il serait donc peut-être possible de défendre que le pluralisme métaphysique est le cadre méthodologique (ou méta-métaphysique) qui correspond le mieux à la pratique réelle de la métaphysique.

Nous pouvons désormais mesurer qu'il n'existe absolument pas de tension, pour Goodman, entre le pluralisme métaphysique et l'exigence d'objectivité, puisqu'il existe de multiples normes d'évaluation des versions, qui déterminent leur correction ou incorrection. Sans doute est-il vrai, toutefois, que cette position implique de faire un pas en direction du relativisme, au sens où il s'agit d'admettre une pluralité de perspectives correctes, et de défendre que les mondes n'ont d'existence qu'en vertu de leur relation à nos activités théoriques et intérêts pratiques. Lynch concède d'ailleurs ce point, en relevant que « le pluralisme métaphysique est un relativisme concernant l'ontologie dernière » (2001, 22). De même Goodman a-t-il proposé d'apparenter son irréalisme à un « relativisme » (MFM 12). Mais il convient de bien s'entendre sur ce que ce terme signifie dans ce contexte précis. Comme l'a remarqué Cometti (2001), il semble que l'étiquette de « relativisme » puisse recouvrir au moins deux types de positions ou d'attitudes tout à fait divergentes :

> Si être relativiste signifie affirmer que les choses (toute chose) sont à ce point « relatives » qu'aucune ne vaut plus ou mieux qu'une autre, alors personne ne peut être relativiste, le philosophe pragmatiste pas plus que quiconque. Il est à peine besoin de dire qu'une position comme celle-là est auto-réfutante, quel que soit le niveau auquel on entend se placer. En revanche, si être relativiste signifie admettre ou affirmer : 1) qu'il n'y a rien, de

[643] « Nous devons évidemment comprendre la vérité non comme une relation d'une version à quelque chose d'extérieur à quoi elle réfère, mais plutôt dans les caractéristiques de la version elle-même ou sa relation à d'autres versions » (MOM 37).

[644] « Une raison commune de prendre le pluralisme métaphysique au sérieux est l'apparent caractère intraitable des disputes métaphysiques [...] La plupart des philosophes, même les absolutistes, font l'expérience d'une frustration étant donné l'impossibilité apparente de résoudre une question métaphysique ou une autre. C'est pour cette raison que [...] l'homme du commun est souvent dérouté par la sous-détermination des faits métaphysiques par l'expérience. Il ne semble tout simplement pas exister de manière objective de résoudre certaines disputes métaphysiques » (Lynch, 2001, 12).

> tous les objets possibles de la pensée, qui ne soit de nature relationnelle et tombe sous une description ; 2) qu'il n'existe pas de description unique ou de description de toutes les descriptions ; 3) qu'aucune possibilité n'est par conséquent donnée de les hiérarchiser, hormis les possibilités qui s'offrent à nous en fonction de nos besoins et de nos préférences, alors il devient difficile de ne pas être relativiste[645].

Comme le souligne ce texte à juste titre, on serait bien en peine de trouver un philosophe défendant un relativisme grossier pour lequel tout se vaut. Ce n'est évidemment pas ce type de thèse intenable que défend Goodman sous le nom de « relativisme », puisqu'il indique aussitôt que celui-ci est placé « sous contrainte de rigueur » (MFM 12, 135). Le propos de MFM, à notre sens, rejoint bien plutôt le second sens de « relativisme » identifié par Cometti, c'est-à-dire, le rejet de l'absolutisme et l'affirmation que les choses ne peuvent être comprises que dans la relation que nous leur entretenons[646].

Mais, objectera-t-on, cette position ne conduit-elle pas en définitive à considérer que les faits sont relatifs ou internes à des versions ? Et en ce cas, ne retrouve-t-on pas nécessairement le spectre d'un relativisme aléthique, pour lequel ce qui est appelé « vrai » dépendra de la personne, communauté, version, ou perspective adoptée ? A première vue, c'est bien ce que semble soutenir Goodman, qui souligne que « la valeur de vérité de nombreux énoncés [...] varie selon le système qui est en jeu » (RP 125-126, voir aussi MFM 156 sq.). Or ce type d'idée est difficilement tenable. Si l'on affirme que la vérité est relative aux schèmes conceptuels ou versions, il s'ensuit que l'expression « ... est vrai » serait, en réalité, implicitement relationnelle. Il faudrait, autrement dit, analyser ce prédicat comme une relation dyadique, « *x* est vrai pour *y* », *y* prenant pour valeur une personne, une communauté, ou une version particulières. Or, parmi les divers problèmes que soulève ce type de relativisme aléthique, se trouve le risque de rendre la *signification* du concept de vérité en elle-même relative aux versions (Lynch 2001, 136-7). Chaque version aurait, pour ainsi dire, son propre concept de vérité, aucun ne valant mieux qu'un autre. Cette position conduirait donc, au pire à la contradiction performative[647], et au mieux à l'impossibilité d'évaluer différentes versions, chacune possédant sa propre définition ou norme du vrai.

---

[645] https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2001-1-page-21.htm

[646] Ce qui d'ailleurs, selon Cometti, la signature des philosophies pragmatistes : « le pragmatisme est une philosophie *pluraliste*, en ce qu'elle n'accorde aucun crédit à quelque *a priori* ou à quelque fondement que ce soit, en ce qu'elle refuse d'admettre l'existence de choses qui ne soient pas *relationnelles »* (ibid.).

[647] Ce type d'objection a parfois été déployé à l'encontre du pluralisme goodmanien : « la théorie de Goodman est elle-même une version concernant les versions. Il s'agit, autrement dit, d'une [...] méta-version. Dans celle-ci, il est supposé exister des critères de correction [...] par lesquels les versions peuvent être évaluées ou jugées. Mais, comme Goodman le reconnaît, sa méta-version n'est qu'une parmi un nombre indéfini de méta-versions possibles (MFM 152) [...] Mais alors, les contraintes qu'il impose sur son relativisme radical sont elles-mêmes relatives à sa propre méta-version [...] Puisque Goodman admet que sa méta-version n'est une parmi d'autres -peut-être incompatibles-, il doit alors admettre l'égale correction ou légitimité des méta-versions qui posséderaient des critères alternatifs de correction, de même que des méta-versions sans critère du tout. Dès lors, les critères goodmanien ne peuvent servir de base pour une évaluation objective » (Chokhr, 1993, 70).

Comme l'a remarqué Lynch, il se trouve cependant une confusion dans cette objection. Affirmer que chaque proposition vraie ou fausse l'est relativement à un schème ou une version ne signifie pas que le concept de vérité (ou de fausseté) serait-lui même relatif ou changeant : « du seul fait que chaque *vérité* soit relative à un schème, il ne s'ensuit pas que notre *concept* de vérité soit le concept 'vrai-pour-*y*'. Toutes les vérités sont relatives, en effet, mais notre concept de vérité ne doit pas s'entendre comme un concept relatif » (2001, 147). Selon Lynch, il existe donc une différence importante entre l'idée que toutes les propositions vraies sont relatives à des schèmes (ou versions) et le relativisme aléthique, qui affirme que le concept de vérité lui-même est relatif.

Une analogie permettra d'illustrer ce point (Lynch, 2001, 138-9). Considérons le concept ordinaire de simultanéité, que nous utilisons pour dire que *x* a eu lieu en même temps ou au même moment que *y*. Nous savons, depuis la relativité einsteinienne, que ce genre d'assertions courantes renferme un problème. Sur le plan physique, le fait que *x* et *y* soient simultanés est en effet toujours relatif à un certain état de mouvement uniforme, ou à un certain référentiel. Or ceci ne empêche évidemment pas d'employer quotidiennement le concept de simultanéité en un sens non relatif. A cet égard, et même si des faits ne peuvent être simultanés que relativement à référentiel donné, notre *concept* ordinaire de simultanéité n'est pas lui-même relatif. De la même façon, dit Lynch, il est possible de tenir que « toutes les propositions vraies sont relatives à des schèmes conceptuels [...] sans pourtant dire que les concepts de 'vérité' ou de 'proposition' sont des concepts relatifs » (2001, 139). Le fait que toute proposition vraie le soit par relation à un certain schème, autrement dit, ne signifie pas que la notion de vérité doit être elle-même déterminée par, ou relative à, ce schème.

Il nous semble, de fait, que Goodman reprend exactement le même type de raisonnement à son compte. Comme nous l'avions vu, le fait que mouvement et repos soient nécessairement relatifs à des référentiels ne signifie pas, selon lui, que nos assertions quotidiennes, ou nos concepts ordinaires de « mouvement » ou « repos », le soient également (MFM 41, 49 ; RP 103-4). Dans les faits, et quelles que soient nos visées, il nous est indispensable d'adopter un cadre de référence qui ne soit pas lui-même compris comme relatif. Hormis certains contextes exceptionnels, nous considérons donc qu'une version qui impute mouvement ou repos à certains corps est catégoriquement et exclusivement vraie, *au moment où nous l' utilisons*. Nous transformons alors le relationnel en catégorique (RP 104). Mais alors, tout comme les faits à propos du mouvement, du repos, ou de la simultanéité sont relatifs sans pourtant que ces concepts le soient eux-mêmes, les vérités et faussetés peuvent être relatives aux versions sans que les concepts de « vrai » ou « faux » le soient également. Autrement dit, et bien que Goodman soutienne que les propositions vraies ou fausses le sont nécessairement par relation à des versions, il ne s'ensuit pas que la signification de l'étiquette « vrai » soit elle-même relative à chaque version. Nous ne pouvons pas appeler vrai ce que bon nous semble, ou stipuler que le concept de « vérité » prendra un sens différent selon les mondes que nous considérons. Bien au contraire, l'irréalisme propose d'appliquer une seule et même formule, ou un unique schéma, à toutes les versions :

> « 'La neige est blanche' est vrai si et seulement si la neige est blanche » doit être révisé en quelque chose comme « 'la neige est blanche' est vrai si et seulement si la neige est

> blanche dans ce monde » [...] ce qui revient simplement à « 'la neige est blanche' est vrai selon une version vraie si et seulement si la neige est blanche selon cette version » (MFM 167, voir aussi Elgin, 1991, 10)

Comme on le voit ici, Goodman reprend à son compte une théorie « sémantique » de la vérité, parfois appelée « disquotationnelle » ou « déflationniste », originellement formulée par Tarski. Il y ajoute toutefois une sorte de clause relationnelle. Plutôt que de dire : *« 'p'* est vrai si et seulement si *p* » ; Goodman affirme que « '*p'* est vrai *dans un monde* si et seulement si *p dans ce monde* »[648]. Ce que dit ici Goodman entraîne que la valeur de vérité d'une même proposition peut varier d'une version à l'autre. Une même assertion pourra être vraie dans un monde mais pas dans un autre –ce qui est, bien sûr, la façon dont MFM propose de résoudre le problème des vérités en conflit.

Mais ceci, il est clair, n'implique pas de dire que la *signification* ou définition du concept de vérité serait elle-même relative aux versions. C'est même tout le contraire qui est requis. Pour pouvoir dire que la proposition *p* est vraie dans une version V_1 et que la proposition $\sim p$ est vraie dans une version rivale V_2, par exemple, il faut bien avoir une même compréhension de « vrai » dans les deux cas. Sans cela, les propositions *p* et $\sim p$ ne sauraient pas même être considérées comme conflictuelles ou contradictoires[649], comme le requiert expressément l'argument des mondes en conflit. Si « vrai » n'avait pas le même sens de version en version, ce serait donc la thèse pluraliste (Irr1) qui tomberait à l'eau. Il se peut, certes, que le propos de Goodman rencontre un problème autoréférentiel sur le plan des critères de correction, qui semblent quant à eux pouvoir varier de version en version, ou plutôt, de méta-version en méta-version (Chokr 1993). Mais la norme de vérité elle-même ne peut pas connaître de telle variation, sans quoi Goodman ne saurait plus défendre qu'il existe une pluralité de mondes actuels.

Comme nous l'avons défendu plus haut, le pluralisme goodmanien est inconsistant avec une compréhension variantiste de la quantification. La même chose vaut à propos de la vérité. Les versions (verbales, assertives, et littérales[650]) doivent être évaluées d'après une seule et même notion de vérité, soit la conception sémantique présentée ci-dessus. Le pluralisme métaphysique doit, autrement dit, adopter une norme aléthique transversale qui permette de mettre sur un même plan toutes les versions. En ce cas, même si ce qui est vrai l'est toujours relativement à une version, le concept de vérité lui-même ne sera pas relatif.

---

[648] Cette théorie déflationniste ou sémantique de la vérité qui ne nous engage pas nécessairement, comme Goodman le rappelle, à réintroduire une forme insidieuse de correspondance : « Une partie du problème remonte à la suggestion malheureuse de Tarski, selon laquelle la formule « 'La neige est blanche' est vraie si et seulement si la neige est blanche » nous engage à une théorie-correspondance de la vérité. Mais en fait, dire ceci nous laisse libre d'adopter toute théorie (correspondance, cohérence, ou autre) qui délivrera à « 'la neige est blanche' est vrai » et à « La neige est blanche » la même valeur de vérité » (MOM 49)

[649] Lynch a bien vu ce point : « le pluraliste doit maintenir une notion de vérité qui demeure constante à certains égards entre les schèmes conceptuels. Sans une telle stabilité, il ne pourra pas dire que certaines propositions sont vraies dans plus d'un schème, et que d'autres ne le sont pas » (2001, 125).

[650] Cette précision est due au fait que Goodman considère que la vérité n'est que l'une des normes, et donc un sous-genre, de la notion plus générale de correction, laquelle prend en compte des symboles non linguistiques, métaphoriques, ou non assertifs (MFM 182 ; RP 168-170).

Admettons, pour prendre un exemple, que l'énoncé « la Terre se meut » est vrai relativement à une version donnée, et faux relativement à une autre. Une fois adoptée l'une de ces deux versions, la vérité ou fausseté de l'énoncé ne saurait être comprise en un sens différent de ce qui a cours dans la version rivale. *Pour toute version*, « la Terre se meut » est vrai si et seulement si la Terre se meut dans le monde correspondant à cette version, et faux autrement. Ce qui rejoint parfaitement la réponse de Lynch à l'imputation de relativisme aléthique :

> Selon le type de pluralisme que je défends [...] les conditions sous lesquelles une proposition est vraie sont déterminées par le schème conceptuel dans lequel la proposition est exprimée. Mais ce qui fait qu'une proposition est vraie n'est pas sa relation au schème mais le fait que les conditions en question soient ou non remplies. Pour qu'un énoncé soit vrai (ou faux), les conditions doivent être relatives à un schème. Pourtant la vérité de la proposition ne *consiste* pas dans le fait qu'elle soit relative à un schème. Minimalement parlant, la raison qui fait qu'une assertion est vraie n'est pas le fait qu'elle soit relative à un schème (comme le soutient le relativiste aléthique) mais simplement le fait qu'elle *soit* le cas (2001, 139)

Goodman, à notre sens, rejoint en tous points ce que suggère ici Lynch. Il est vrai que l'irréalisme affirme que nous construisons des versions, qui à leur tour construisent des faits ou des mondes. Mais que ceci ou cela soit ou non le cas, *une fois adoptée telle ou telle version*, n'est pas quelque chose qu'il est en notre pouvoir de décider ou de faire advenir. En effet, ce qui est vrai une fois posée telle ou telle version est simplement ce qui est le cas dans le monde que cette version décrit. Si Goodman défend bien une thèse de ce genre, on peut alors rapporter la distinction des deux formes de relativisme, proposée par Cometti, à ce que MFM affirme à propos de la vérité. Goodman ne défend pas que tout et n'importe peut être appelé « vrai », ou que chaque version aurait sa compréhension idiosyncrasique de la vérité. Il soutient plutôt que toutes les assertions vraies sont relatives à des versions, au sens où elles n'ont de sens que par *relation* à celles-ci. En ce sens, et même si l'irréalisme défend que ce qui est vrai ou faux, dans une version ne le sera pas nécessairement dans une autre, il ne s'agit pas de prétendre que nous pouvons simplement décider de ce que signifient les étiquettes « vrai » ou « faux ». Comme le résume Baghramian « le pluralisme de Goodman [...] respecte la distinction entre vérité et fausseté en son sens traditionnel, ou du moins cherche à le faire, et ne peut donc être assimilé à un relativisme aléthique » (2004, 178)[651].

Le pluralisme métaphysique de Goodman, ainsi, a cherché à incarner une *via media* entre l'absolutisme et le relativisme, c'est-à-dire, entre l'idée d'un monde si indépendant de l'homme qu'il en devient inconcevable, et une réalité dissoute dans l'arbitraire de la subjectivité. MFM propose ainsi de penser qu'il demeure un sens à dire, même une fois abandonnée l'idée d'un unique monde indépendant de la cognition, que nos croyances,

[651] Comme l'ajoute Baghramian, l'étiquette de « pluralisme » est peut-être, de ce point de vue, plus appropriée que celle de « relativisme » : « les analyses de Goodman peuvent être comprises comme pluralistes plutôt que relativistes. Le pluraliste, comme le relativiste, accepte qu'il existe plus d'une théorie vraie ou correcte de la façon dont sont les choses dans un domaine. Il rejette cependant la conclusion relativiste selon laquelle la vérité ou la correction sont relatives aux normes de chaque domaine. Le pluraliste défend que nous sommes toujours en position de distinguer entre les versions corrects et incorrectes » (*ibid.*).

théories, et énoncés, sont soumis à différentes formes de contraintes. Ce n'est pas parce qu'il y existe plusieurs théories rivales correctes du monde, ou plusieurs mondes, que nous devons embrasser un irrationnalisme renonçant à toute exigence d'objectivité. Que cette prétention soit irrémédiablement problématique est, bien sûr, une idée qu'il reste possible de défendre, et dont l'examen excède de loin la présente étude. A tout le moins, ce que nous avons dit montre que le pluralisme métaphysique de Goodman peut se prémunir d'être un relativisme autoréfutant, qui conduirait à la mort de la métaphysique, et *a fortiori* de la vérité et (MFM 135, 139, 152) [652].

4.2.4- Irréalisme, nominalisme, méréologie.

Ce que nous avons dit jusqu'ici a permis d'établir que l'irréalisme n'est en rien une forme antimétaphysique de déflationnisme ou de relativisme. Au contraire, ce que défend Goodman est un pluralisme métaphysique substantiel, qui implique de prendre au sérieux l'engagement ontologique des versions. Il devrait donc être maintenant clair que l'irréalisme est une thèse métaphysique de part en part. Maintenant, il reste toutefois à mesurer en quel sens celui-ci s'accommode avec, ou reprend à son compte, quelques-unes des thèses métaphysiques soutenues par Goodman dans ses travaux antérieurs.

Considérons avant tout la question du *nominalisme*. Le discours sur la pluralité des mondes soulève un problème évident chez un auteur qui s'est revendiqué tout au long de son œuvre d'un « nominalisme obstiné et déflationniste » (MFM 41), compris au sens large comme l'attitude philosophique qui consiste à préférer les paysages désertiques aux jungles ontologiques. Comme on l'a vu, Goodman n'a eu de cesse, dans ses travaux précédents, de défendre que les théories philosophiques les moins prodigues ontologiquement devaient, toutes choses égales par ailleurs, être retenues. C'est aussi pour cette raison que son œuvre a systématiquement refusé d'en appeler aux intensions, aux propositions, aux classes, et aux *possibilia*, soit autant de choses qui impliqueraient de se départir d'un univers de discours confiné à des objets concrets et actuels[653]. Mais comment un philosophe si profondément hostile à toute forme d'inflation ontologique pourrait-il soutenir conséquemment qu'il existe une multiplicité de mondes actuels ? De ce point de vue, l'irréalisme goodmanien semble ne pas mieux s'en tirer que le réalisme modal de David Lewis, qui s'engage à admettre l'existence réelle d'une infinité de mondes possibles. La thèse (Irr1), autrement dit, semble directement contrevenir à l'esprit du nominalisme, puisqu'elle produit une démultiplication ontologique massive.

Comment alors concilier la thèse (Irr1) et le nominalisme qui se déploie dans le reste de l'œuvre goodmanienne ? Il est intéressant de remarquer que Goodman a répondu à cette

[652] « Pour des philosophes comme Rorty, Kuhn ou Feyerabend, la perte du monde conduit à un scepticisme qui désespère de distinguer le vrai du faux, et réduit toute science et toute recherche à un discours inutile. Pour nous, l'importance d'une distinction entre les versions correctes et celles qui ne le sont pas est accrue par le rejet des idées intenables de monde tout fait et de vérité prédéterminée par celui-ci. Nous pouvons faire les versions que nous voulons, mais faire des versions correctes (et donc des mondes) suppose des capacités et de la rigueur, comme faire des canapés et des soufflés » (RP51).

[653] Ce rejet des *abstracta* est toutefois à prendre avec des pincettes, puisque les systèmes de SQ et SA admettaient pour base des universaux répétables et abstraits, plutôt que des entités concrètes comme les *erlebs*, ainsi nous l'avions vu lors de notre second chapitre.

objection en renversant la charge d'accusation : ce qui viole les *desiderata* de l'esprit nominaliste, dit-il, n'est pas d'admettre l'existence d'une pluralité de mondes, mais au contraire de supposer qu'il n'en existe qu'un seul :

> Tout cette folle prolifération de mondes ne nous invite-t-elle pas maintenant à revenir des jugements plus sains ? Ne devrions-nous pas arrêter de parler des versions correctes comme si chacune était, ou avait, son propre monde, et ne devrions-nous pas plutôt toutes reconnaître toute comme versions d'un seul et même monde neutre et sous-jacent ? On le remarquait plus haut, le monde ainsi reconquis n'a plus ni genres, ni ordre, ni mouvement, ni repos, ni structure- c'est un monde qui ne mérite pas plus qu'on lutte pour que contre lui » (MFM 39-40)

Comme le suggère ce passage, c'est justement dans un souci de parcimonie que Goodman refuse d'admettre l'existence d'une réalité indépendante de toute version. L'argument qui sous-tend cette affirmation, comme nous l'avons vu, consiste à soutenir qu'un tel monde « neutre et sous-jacent » n'aurait pas de propriétés et donc nulle valeur heuristique. Il devient alors un simple et inutile postulat. En ce sens, Goodman soutient que ce monde unique et indépendant, s'il n'a certes « pas besoin d'être nié pour ceux qui l'aiment » (MFM 19), peut être éliminé sans grave conséquence. Ironiquement, ce n'est alors pas le pluraliste, mais l'unimondiste qui se trouve enfreindre le principe du rasoir d'Ockham. Comme le résume bien Huglo :

> Dire qu'il y a plusieurs mondes n'est pas dire que plusieurs mondes, indépendamment des descriptions que nous en faisons, existent, mais au contraire, qu'il n'existe aucun monde indépendamment des descriptions que nous en faisons [...] Loin qu'elle implique une prise de distance à l'égard d'un principe de parcimonie ontologique, l'affirmation selon laquelle « plutôt qu'il y ait un et un seul monde, il se peut qu'il y en ait plusieurs », doit donc se comprendre comme une autre façon de mettre en œuvre de ce principe, puisqu'elle revient à considérer comme superflue la position d'un monde transcendant par rapport aux versions-mondes que nous élaborons » (2012, 4)

Le rejet du monde unique est donc conforme, de ce point de vue, à l'esprit nominaliste souvent exemplifié chez Goodman.

Cela dit, prétendre que la thèse unimondiste est ontologiquement dispendieuse n'implique pas que la position pluraliste ne le soit pas autant, voire davantage. On pourrait en effet rétorquer à Goodman que dire qu'il existe plusieurs mondes revient par principe à s'engager envers un nombre d'entités supérieur à ce que l'unimondiste aura besoin d'admettre. La thèse (Irr1) emporterait alors bien, quoiqu'il en veuille, une forme d'inflation ontologique.

Cette nouvelle objection, toutefois, néglige le fait que l'acceptation d'une multiplicité de mondes figure une *nécessité* théorique et non un postulat gratuit et arbitraire. L'argument des mondes en conflit consiste en effet à démontrer qu'il est impossible de jouir des bénéfices explicatifs du pluralisme tout en conservant une ontologie restreinte à un monde unique. L'introduction d'une pluralité de mondes, autrement dit, est pour Goodman la seule manière consistante de rendre compte de l'existence de versions vraies mais conflictuelles du réel. Le pluralisme métaphysique de MFM est donc motivé par un argument d'*indispensabilité*. Nous affirmons qu'il existe plusieurs ontologiques concurrentes mais adéquates, ou plusieurs mondes, simplement parce que nous n'avons pas d'autre moyen de rendre compte des vérités en conflit. L'unimondiste, s'il veut défendre sa position sur le

terrain de la parcimonie ontologique, devra donc ou bien montrer qu'il est une version omni-inclusive qui permet d'englober toutes les versions en conflit, ou bien établir qu'il est possible d'accommoder les versions vraies mais conflictuelles dans un seul et même monde. Or Goodman, comme on l'a assez dit, juge que de telles tentatives échouent complètement.

Même à concéder que l'unimondiste s'engage envers un plus petit nombre d'entités que ne le fait le pluralisme goodmanien, reste que la parcimonie ne saurait se penser en seuls termes quantitatifs (Baker, 2003, 147)[654]. Il est d'ailleurs crucial de remarquer que le principe méthodologique qu'est le rasoir d'Ockham n'interdit pas la multiplication ontologique *per se*, mais plutôt la multiplication *indue* d'entités. De ce point de vue, et même si Goodman accepte un inventaire existentiel quantitativement plus dispendieux que l'unimondiste, la violation du principe de parcimonie réside davantage dans l'acceptation d'une entité superflue (le monde infra-versionnel ou extra-versionnel) que dans la démultiplication ontologique consubstantielle à (Irr1). C'est que le pluralisme, au contraire de l'unimondisme, est pour Goodman entièrement justifié : il s'agit seulement d'admettre l'existence des entités (ou mondes) qui sont indispensables pour la vérité des versions vraies ou correctes que nous acceptons, et rien de plus. Goodman, aussi, pourrait rétorquer que la différence est grande entre les engagements ontologiques multiples mais indispensables du pluraliste, et ceux, peut-être moindres mais injustifiables, de l'unimondiste.

Quelques éléments supplémentaires permettent de tempérer l'apparente exubérance ontologique du pluralisme métaphysique de MFM. Goodman rappelle tout d'abord que son propos ne revient en rien à accepter l'existence de « mondes possibles », entités qui sont absolument proscrites dans le cadre de l'irréalisme (MFM 16-17). En ce sens, le nominalisme de Goodman est palpable en ce qu'il reprend, jusque dans MFM, la doctrine *actualiste* défendue dans FFP, dont nous avons précédemment montré les implications métaphysiques. Ensuite, Goodman rappelle que son propos n'est pas de défendre que n'importe quoi peut être une version ou que nous pouvons appeler « monde » tout ce que nous souhaitons. Seules les versions vraies ou correctes, comme on l'a assez dit, peuvent « faire-monde », toute version fausse ou impossible étant donc par principe exclue (MFM 136). En dernier lieu, rien ne permet de penser que le projet de MFM soit par principe hostile à un programme nominaliste de réduction en matière d'ontologie. Le pluralisme de Goodman est certes incompatible avec toute forme réductionnisme qui se voudrait intégrale ou exhaustive. Il n'implique pas, en revanche, de nier la valeur méthodologique et heuristique de la réduction : « je suis la dernière personne susceptible de sous-estimer construction et réduction [...] Réduire un système à un autre peut constituer une contribution authentique à l'effort de comprendre les interrelations entre versions du monde » (*ibid.*). Selon Goodman, la tâche consistant à restreindre au maximum les engagements ontologiques de nos diverses versions est donc théoriquement louable et digne d'être poursuivie, fût-elle condamnée à demeurer partielle.

[654] Goodman a d'ailleurs pu longuement discuter de la définition de la notion « simplicité » en logique et en philosophie des sciences (PP 275-354). Celle-ci est en fait fort complexe et doit intégrer une pluralité de facteurs. Elle ne saurait donc pas se mesurer en simples termes du nombre total d'entités envers laquelle une théorie s'engage, quoiqu'il puisse bien sûr s'agir de l'un des aspects qui permettent de penser un canon de simplicité.

Pour toutes ces raisons, il est difficile d'attaquer la thèse pluraliste (Irr1) sur le terrain de la parcimonie ontologique. Loin de figurer une violation du nominalisme de Goodman, le discours sur la pluralité des mondes en serait plutôt l'expression conséquente.

Le nominalisme, comme on se le rappellera, ne se réduit toutefois pas chez Goodman à une exigence de parcimonie ontologique, ou à une forme de méfiance envers les *abstracta*. Comme il a été établi lors de notre second chapitre, le philosophe américain considère –du moins à partir de SA– que le nominalisme consiste essentiellement dans la thèse selon laquelle « les entités ne diffèrent que si leur contenu diffèrent au moins partiellement » (SA 49). Cette compréhension particulière du nominalisme, avions-nous vérifié, est par principe liée à l'adoption du calcul méréologique des individus. Le principe « d'extensionnalité » en méréologie stipule en effet que les individus qui possèdent exactement les mêmes parties sont identiques, ce qui a pour corrélat qu'il est impossible, dans ce cadre, de produire un nombre indéfini de nouvelles entités à partir des mêmes constituants (contrairement à ce que fait le calcul des classes[655]). Le nominalisme goodmanien devrait donc se comprendre comme l'adoption d'un principe méréologique de Distinction, selon lequel il n'est « pas de distinction d'entité sans distinction de contenu » (Van Inwagen, 2016, 20). La relation de génération d'un système ou d'une version, autrement dit, ne doit jamais produire deux entités à partir d'une même base : étant donné *n* individus atomiques, un système constructionnel (ou une version) nominaliste ne pourra alors jamais générer plus de 2^n-1 entités (PP 161).

Le nominalisme, compris comme ce réquisit technique, pourrait sembler incompatible avec le propos de Goodman dans MFM. En effet, et puisque l'irréalisme consiste à admettre une multiplicité de versions-mondes conflictuelles mais également vraies ou correctes, on voit mal ce qui empêcherait d'adopter une version qui violerait ce réquisit nominaliste. Comme le demande Goodman, « pourquoi un tel relativisme ne serait-il pas ouvert à des versions-mondes platonistes, aussi bien que nominalistes ? Puisque pour l'irréaliste tout, incluant les individus, est un artefact, pourquoi ne pas admettre les classes de classes, par exemple, comme des individus ? » (MOM 29). Autrement dit, l'auteur de MFM semble confronté à un dilemme : ou bien il maintient une forme de pluralisme, mais le nominalisme devient alors optionnel, ou bien il défend que le nominalisme s'applique à toutes les versions, auquel cas il retrouve une forme d'absolutisme contraire à l'esprit même du pluralisme.

Ce type de difficulté, suggère immédiatement Goodman, procède toutefois d'une mauvaise compréhension de la sorte de nominalisme qu'il défend (*ibid.*). Celui-ci ne s'oppose pas au pluralisme, dans la mesure où il accepte de « prendre n'importe quoi comme individu » (MFM 136, SA 52). Ce qui caractérise le nominalisme goodmanien est son refus de composer des non-individus, c'est-à-dire, d'engendrer des entités distinctes à partir de même constituants basiques (SA 52). Mais cette exigence, comme en attestait déjà l'élection d'entités abstraites à titre de primitifs des systèmes de SQ et SA, « laisse le choix de cette base tout à fait libre » (MFM 136). En ce sens, et conformément à l'esprit du pluralisme, le nominalisme ne semble guère imposer de limitation sur les *types* d'entités que nous pouvons accepter. Une version peut aussi bien s'engager envers des entités concrètes que

[655] Voir Cohnitz & Rossberg (2006, 88).

des entités abstraites, du moment qu'elle respecte le principe de Distinction.

Mais ce nominalisme, quoiqu'en dise Goodman, possède bien une dimension normative sur le plan ontologique. Il a pour corrélat, en effet, d'interdire « tout discours sur les classes » (MFM 136), du fait que celles-ci permettent la composition d'un nombre infini d'entités à partir des mêmes primitifs[656]. En ce sens, les versions qui s'engagent envers l'existence des classes, c'est-à-dire qui quantifient sur ces dernières, doivent être exclues. Le nominalisme est donc bien une norme intransigeante quant au type de monde que nous devons accepter : « le nominalisme [...] impose une restriction sur la façon dont une version correcte peut être construite depuis une certaine base. Une version correcte doit être bien-faite, et ceci, pour le nominalisme, requiert de construire toutes les entités comme des individus » (MOM 52-53). Goodman laisse donc à bien entendre que nous ne devons pas admettre de versions platonistes. Les seules versions acceptables seront nominalistes : « le même philosophe qui ici contemple métaphilosophiquement une vaste variété de mondes trouve que seules les versions qui font faces aux réquisits d'un nominalisme déflationniste et obstiné respectent son projet de construction de systèmes philosophiques » (MFM 41).

Il semble, dès lors, que Goodman tienne le réquisit nominaliste pour une contrainte transversale, qui doit s'appliquer à toutes les versions et donc à tous les mondes. Ceci, comme nous l'avons dit, semble contrevenir au pluralisme de MFM, et réintroduire insidieusement une forme d'absolutisme. Mais il convient de ne pas oublier que le propos de Goodman n'équivaut pas à un relativisme pour lequel tout se vaut: « l'irréaliste insiste pour distinguer les mondes bien faits, mal faits (ou non-faits). Le nominalisme s'inscrit contre une certaine manière de faire » (MOM 29). En ce sens, nominalisme et pluralisme n'entreraient en conflit que si ce dernier était compris comme une forme de laisser-aller ontologique. Or nous avons vu précédemment que c'est loin d'être le cas. Si Goodman rejette le platonisme, c'est parce que celui-ci viole une norme centrale de correction qu'il juge fondamentale : la parcimonie. Admettre un monde qui contiendrait des classes conduira en effet une à inflation ontologique incontrôlable, puisque nous pourrons construire des classes de classes, des classes de classes de classes, et ainsi de suite, jusqu'à obtenir un univers de discours infini.

L'exigence nominaliste s'impose jusque dans l'irréalisme parce Goodman juge métaphysiquement incompréhensible –et même incorrecte – l'acceptation d'un univers de discours infini. C'est exactement pour la même raison, du reste, que MFM proscrit les mondes possibles : si l'on admet un *possibile*, on les admettra tous, entraînant l'acceptation d'un nombre infini d'entités[657]. Tout ceci confirme à nouveau que le propos de Goodman doit bien être situé sur un terrain métaphysique, puisqu'il se trouve ici mise en lumière une corrélation entre l'engagement ontologique, le nominalisme, et l'actualisme. Ces deux

[656] Il est important de remarquer, toutefois, que Goodman ne verrait pas d'objection à accepter les classes, si l'on trouvait un moyen de leur faire respecter le principe de distinction. Le problème n'est pas le type d'entités, mais ce qu'elles permettent de produire.

[657] C'est bien ce que reprochait Quine aux partisans des *possibilia* : « le gros homme possible dans l'embrasure de la porte, et en même temps cet homme chauve possible dans la même embrasure. Sont-ils le même homme possible, ou deux hommes possibles ? Comment en décidons-nous ? Combien d'hommes possibles dans cette embrasure de porte ? » (2003, 28).

dernières positions jouent en fait un rôle régulateur vis à vis du pluralisme, puisqu'elles prescrivent de ne retenir que les ontologies ou mondes les plus parcimonieux.

Ce n'est donc pas un problème pour Goodman que de défendre conjointement une forme de pluralisme métaphysique et un strict nominalisme. Le premier consiste à admettre l'existence d'une grande variété de mondes, tandis que le second vient tempérer cette ouverture du champ ontologique. Il convient toutefois de noter que la thèse pluraliste (Irr1), en droit, est logiquement indépendante du principe nominaliste de Distinction. Comme le concède Goodman, « irréalisme et nominalisme sont indépendants mais entièrement compatibles. En effet, le nominalisme n'entre pas en conflit avec mes autres vues philosophiques, et ne l'impliquent pas plus qu'elles ne sont impliquées par lui » (MOM 29-30)[658].

Ce que nous venons de dire montre que le nominalisme n'est pas sans conséquences ontologiques pour l'irréalisme, au sens où il limite les versions que nous pouvons construire, et donc les mondes actuels que nous devons reconnaître. En ce sens, on voit à nouveau que le nominalisme fonctionne, chez Goodman, comme une thèse métaphysique en plein (Van Inwagen, 2016, 20). Mais alors, et puisque ce type nominalisme est intrinsèquement lié à la méréologie, comme nous l'avons dit, il devrait y en avoir trace de cette dernière dans MFM. A première vue, ce n'est pas le cas. Rien n'indique en effet que l'irréalisme reprenne à son compte l'édifice logique du calcul des individus. Mais la méréologie, bien sûr, possède également un sens plus ordinaire, savoir le discours sur les touts et les parties. Ainsi comprise, la méréologie fait bien une apparition dans MFM, lorsque Goodman présente les différentes manières par lesquelles des versions peuvent, justement, faire des mondes, (MFM 23-26). Parmi elles, se trouve la « composition et décomposition », qui, comme le remarque Goodman se laisse comprendre ainsi:

> Principalement, faire le monde consiste à séparer et à réunir, et souvent les deux ensemble : d'un côté, diviser les totalités en leurs parties, diviser les genres en espèces, analyser les complexes en les traits qui les composent ; de l'autre, recomposer les totalités et les genres à partir de leurs membres, parties et sous-classes, combiner les composants en des complexes, et faire des connexions » (MFM 23)

Ce qu'écrit ici Goodman indique que la construction de mondes peut consister, généralement ou même « principalement » en des opérations méréologiques, comme le fait de diviser ou d'additionner des touts et des parties. La plupart des versions, de fait, recourent à ce type de procédés. SQ et SA, par exemple, proposent de reconstruire (ou de *composer*) l'ordre phénoménal par addition d'objets méréologiquement simples, les *qualia*. Dans une direction inverse, les versions scientifiques ou philosophiques atomistes affirment que les objets matériels ordinaires peuvent être analysés (ou *décomposés*) en éléments ultimement indivisibles. En réalité, il n'est pas de monde qui ne soit, d'une façon ou d'une autre, organisé en différentes sortes de touts et de parties. Ceux-ci, bien sûr, pourront varier en nombre ou en nature d'un monde à un autre. Les versions de « l'homme de la rue » (MFM 40) admettront certains touts, mais pas d'autres. Elle diront, par exemple, qu'une table est

[658] Ce qui est vraisemblablement la raison pour laquelle Goodman laisse ouverte à d'autres la possibilité d'admettre des mondes platonistes, qu'il rejette pour sa part : « Malgré tout, dans cette discussion générale, je n'impose pas de restrictions nominalistes, car je veux permettre un certaine différence d'opinion quant à ce qui existe à titre de mondes réels » (MFM 137).

un tout dont les parties sont un plateau et quatre pieds, mais refusera d'avancer qu'il existe un tout réel dont les parties seraient la Lune et le Taj Mahal. Une version nihiliste, pour laquelle il n'existe fondamentalement que des simples (Unger 1979), n'admettra aucun tout, même si elle pourra reconnaître que les simples sont « arrangés » de différentes façons. Enfin, d'autres versions, comme celles de SQ et SA, admettent un nombre infini de touts, en vertu de leur acceptation de l'axiome de Composition Non-Restreinte, selon lequel « toute paire d'individus a une somme » (SA 61). Différentes versions, en ce sens, admettront des principes de composition[659] non équivalents. Mais dans tous les cas, il semble que le *worldmaking* implique toujours, d'une façon ou d'une autre, des opérations méréologiques consistant à identifier des touts et des parties, à les diviser ou les additionner.

Il nous semble qu'il y a toutefois plus à dire à propos de la méréologie. En effet, Goodman défendait dans ses premiers travaux que celle-ci est par principe solidaire de la thèse *universaliste* selon laquelle « tout ensemble d'objets disjoints, quel qu'il soit, forme un objet composite réel » (Rea, 1998, 348). Cette position, comme nous l'avions vu, découle directement de l'acceptation du calcul des individus, puisqu'il s'agit, du dire même de Goodman, de l'un de ses axiomes ou « postulats » (SA 51). Or la thèse universaliste se trouve au cœur de la métaphysique défendue dans les travaux antérieurs de Goodman. Elle est pourtant, du moins en apparence, étrangement absente de MFM. Serait-ce donc le signe que Goodman dissocie désormais complètement son nominalisme de l'adoption d'un calcul méréologique ? Faudrait-il alors dire que la méréologie n'est, pour l'irréalisme, qu'une version (ou méta-version) parmi d'autres ? Dans ce qui suit, nous entendons faire l'hypothèse qu'il s'agit, au contraire, du cadre à partir duquel l'irréalisme prend tout son sens.

Il pourrait sembler, à première vue, que Goodman ne confère pas de statut spécial à la méréologie, et partant, à la position universaliste. Cette dernière, pourrions-nous penser, est sans doute vraie dans certains mondes (savoir, ceux qui « répondent » aux versions vraies qui recourent au calcul des individus) mais pas dans d'autres. McCormick suggère ainsi que la méréologie et son principe de Composition Non-Restreinte ne concernent qu'une famille restreinte de versions ou de mondes : « tout comme il existe des mondes héliocentriques et des mondes géocentriques, il existerait des versions ordinaires [*commonsensical*] et méréologiques, et donc des mondes ordinaires et méréologiques » (SM, xiii). Putnam soutient à peu près la même idée, puisqu'il affirme que la méréologie est un « langage optionnel » (2013, 74), que nous pouvons ou non décider d'adopter. La méréologie ne serait donc qu'une version du monde, parmi tant d'autres.

Cette lecture, à notre sens, est insuffisante. Elle oublie tout d'abord que Goodman, comme nous l'avons dit, considère que le réquisit du nominalisme est transversal à toutes les versions. Or celui-ci est indissociable de l'adoption d'un calcul méréologique. La méréologie doit donc, d'une façon ou d'une autre, recouvrir toutes les versions, sans quoi il serait possible de réintroduire une forme de platonisme, ou d'accepter des univers de discours infinis. Faire de la méréologie une simple version, ensuite, a l'inconvénient de passer sous

[659] Nous référons ici à la réponse à ce que les métaphysiciens contemporains appellent la question de « composition spéciale » qui demande à quelles conditions nécessaires et suffisantes plusieurs entités peuvent en composer une autre (Van Inwagen, 1995, 31 ; Markosian 1998, 213).

silence le fait que la thèse universaliste que Goodman défendait dans ses travaux antérieurs ne se prétendait en rien « optionnelle ». Le philosophe américain faisait au contraire de l'universalisme méréologique la *condition* de son pluralisme : c'est *parce qu*'il existe une multiplicité d'entités simples ou composites qui peuvent être liées les unes aux autres d'un nombre incalculable de manières, que diverses systématisations non équivalentes mais correctes sont toujours envisageables. Cette même idée, à notre sens, pourrait également valoir concernant l'irréalisme de MFM.

Avant que de considérer ce qui permet d'asseoir cette hypothèse, synthétisons brièvement ce que nous avons dit dans les chapitres précédents. L'universalisme méréologique consiste à accepter l'existence d'une multiplicité d'entités composites et étranges, telles la somme de la Lune et de la Tour Eiffel, ou celle « de l'océan Arctique et d'un grain de poussière dans le Sahara » (SA 62, SQ 190). C'est cette thèse qui permet également, comme nous l'avons défendu, de donner sa pleine signification métaphysique à l'énigme du « vleu » : c'est *parce qu'il* existe réellement des choses vleues, aussi bien que des choses vertes et bleues, que la nouvelle énigme fonctionne si bien. Le paradoxe de FFP a ainsi permis d'établir que, pour toute espèce ou entité ordinairement acceptées (comme « vert », « bleu », « canard », « orange », etc.), il existe un nombre indéfini d'espèces ou d'entités symétriques mais aberrantes (« vleu », « carange »), qui peuvent certes être rejetées pour des raisons pragmatiques, mais qui existent pourtant bel et bien sur le plan *ontologique*. Aussi avons-nous défendu que la métaphysique de Goodman, de SQ à FFP, faisait fond sur une acceptation de l'universalisme méréologique, soit d'un monde où « il y a un objet pour chaque région d'espace-temps [...] quoiqu'il en soit du fait de savoir si nous sommes ou non accoutumés à ou désireux de vouloir en parler ou y penser (Varzi, 2003, 208). Ce monde universaliste est foisonnant au-delà de toute imagination, puisque nous pouvons, pourrions, ou aurions pu, le « découper » de manières totalement différentes, mais également correctes.

La position universaliste, telle que nous venons de la résumer à grands traits, semble très proche de ce que défend l'irréalisme goodmanien. En effet, dire que nous pouvons agencer le monde d'un nombre incalculable de manières, qu'il n'y a pas d'organisation métaphysiquement privilégiée de la nature, que la réalité est toujours plus riche que ce qu'une théorie ou catégorisation donnée prétendra en dire, tout ceci semble rejoindre l'idée d'une pluralité de versions-mondes que développe MFM. Faudrait-il alors penser que l'irréalisme fait fond sur l'universalisme de SQ, SA, et FFP ? Cette lecture nous semble appuyée par au moins deux éléments.

(1) Tout d'abord, la méréologie pourrait être comprise comme la trame de fond de MFM, puisqu'elle est, en quelque sorte, pluraliste en son principe. Nous avons dit qu'il est un axiome du calcul des individus que toute paire, triplet, ou *n*-uplet de choses ont une somme (SA 51). Les moustaches de mon chat et de votre chaussure droite, par exemple, peuvent être tenues comme une entité en propre. Mais ces mêmes éléments pourront aussi, à leur tour, être considérés comme des touts composés de parties plus simples, aussi bien que comme des parties d'un nombre incalculable d'autres touts. L'intuition pluraliste, selon laquelle il existe une multiplicité quasi-inépuisable de manières différentes d'agencer le réel, trouve donc un support technique dans les systèmes méréologiques. Adopter le calcul des

individus, c'est admettre que toute région d'espace-temps peut être additionnée ou mise en relation avec une ou de nombreuses autres, formant à chaque fois une nouvelle entité. Or ceci s'accorde bien avec le propos de MFM, puisqu'il ne s'agit de rien que de l'idée qu'il existe un grand nombre de manières possibles de « découper » la réalité.

Le calcul des individus rend également possible une forme de pluralisme en vertu de sa *neutralité* de principe. La méréologie ne s'engage en effet en rien quant à la question de savoir ce que *sont* les individus admissibles en premier lieu dans le système ou la version[660]. C'est bien là d'ailleurs que gît la spécificité du nominalisme goodmanien, qui entend laisser « tout à fait libre » (MFM 136) le choix entres différentes bases ontologiques. La méréologie, dès lors, permet de laisser libre cours à la construction de versions non équivalentes, puisqu'elle n'indique pas en elle-même quelle découpe vaut mieux qu'une autre[661]. En, en ce sens, elle s'accommode parfaitement de la critique qu'opère Goodman du fondationnalisme, c'est-à-dire, de la possibilité d'élire d'une base ontologique à l'exclusion de toutes les autres.

(2) Une autre raison de penser que l'irréalisme fait fond sur une thèse universaliste est que ceci permettrait également d'expliquer ce que Goodman affirme au sujet de la *pondération*, qui est selon lui l'une des « manières de faire des mondes » :

> Il est possible de dire que certains genres pertinents dans un monde manquent dans un autre ; mais nous ferions peut-être mieux de dire que les deux mondes contiennent exactement les mêmes classes et diffèrent par leurs arrangements en genres pertinents et non pertinents. Ainsi, certains genres pertinents d'un monde, plutôt qu'absent de l'autre, seront présents à titre de genres non pertinents ; les différences entre mondes ne proviennent pas tant des entités retenues que de la force ou du relief qu'elles prennent (MFM 27)

Ce que défend ici Goodman est que certains mondes peuvent différer non en termes de leur *contenu* mais plutôt quant à la manière dont ce dernier s'y trouve catégorisé ou agencé. Ce qui signifie que nous pourrions avoir deux versions qui, tout en ayant des engagements ontologiques parfaitement identiques, construiraient pourtant des mondes différents[662] : « il peut être frappant et lourd de conséquences que deux versions diffèrent principalement *et même uniquement* par leur pondération relative des *mêmes entités* » (MFM 145, nous soulignons). Un exemple possible de deux mondes différents possédant le même contenu est

[660] « La thèse selon laquelle il y a un objet méréologique pour toute pluralité arbitraire d'objets, est généralement considérée comme neutre quant à la question de savoir *quels* sont les objets qui doivent être conjoints dans des sommes méréologiques. Peut-être ceux-ci ne comprennent-ils que les microparticules de la physiques. Peut être s'agit-il juste de ces derniers et des personnes. Peut-être faut-il y inclure également les objets inanimés familiers dans lesquels croit le sens commun » (Elder 2008, 434).

[661] Il est vrai que rien n'interdit à un métaphysicien d'adopter un calcul méréologique, mais d'y ajouter un principe métaphysique qui permette de tenir certains configurations ou entités pour métaphysiquement plus fondamentales que d'autres. Pour ne donner qu'un exemple, David Lewis, tout en acceptant l'universalisme méréologique, soutient pourtant qu'il existe des « propriétés d'élite » parfaitement naturelles, qui découpent l'être aux jointures (1986).

[662] Ceci, comme l'a remarqué Scheffler, semble violer le réquisit nominaliste qu'est le principe de Distinction, mais Goodman s'en est défendu (SM 165). Nous ne discuterons pas ce point plus avant.

le suivant. Imaginons deux versions-mondes qui admettraient l'existence des mêmes espèces animales. Supposons ensuite que l'une de ces versions, mais pas l'autre, ajoute à cette taxonomie une distinction entre espèces protégées et nuisibles. A la manière de deux tableaux dans la Série des Cathédrales de Rouen, qui présentent une même chose sous des jours différents, ces versions, tout en portant sur de mêmes objets, ne disent pas exactement la même chose à leur sujet. L'une pourra mettre en lumière des faits ou des traits que l'autre ne considère pas comme signifiants. Il en va bien alors d'une différence de pondération: certains genres seront considérés pertinents dans une version, mais pas dans l'autre. Il en irait pour cette raison de deux mondes différents[663].

Un autre exemple est suggéré par Goodman (MFM 28). Prenons une version vraie V_1 pour laquelle il existe des émeraudes et des saphirs, et qui caractérise ces objets à l'aide du couple de propriétés vert/ bleu. Considérons maintenant une autre version vraie V_2, qui s'engage envers exactement les mêmes entités, mais qui applique toutefois la catégorisation vleu/blert aux émeraudes et aux saphirs[664]. Si l'on prend une émeraude et un saphir donnés, V_1 dira qu'ils sont respectivement vert et bleu, tandis que V_2 affirmera qu'ils sont respectivement vleu et blert (si nous nous situons avant *t*). Or il est clair que ces versions ne peuvent être correctes ou tenables en même temps. En effet, et quoique V_1 et V_2 soient symétriques avant *t*, une émeraude ne peut pas être à la fois verte *et* vleue, ni un saphir bleu *et* blert[665]. La raison en est qu'être vleu après *t*, c'est être bleu, de même qu'être blert après *t*, c'est être vert. V_2 affirme quelque chose de différent que V_1, puisqu'elle donne crédit à l'idée selon laquelle toutes les émeraudes, après *t*, seront bleues, ainsi qu'à la prédiction que tous les saphirs, après cette date, seront verts. V_1 et V_2, quoiqu'ils reconnaissent exactement les mêmes objets, déploient donc des catégorisations incompatibles. Pour cette raison, Goodman suggère que ces versions ne peuvent porter sur le même monde : « une émeraude verte et une vleue, *même s'il s'agit de la même émeraude* [...] appartiennent à des mondes différents qui sont organisés selon des genres différents » (MFM 28-9, nous soulignons). Ici encore, nous aurions donc un exemple de mondes possédant le même contenu, mais distincts en vertu de leur différence de pondération. Il s'agit, dit Goodman, de « deux systèmes imposant des ordres différents sur un même domaine » (RP 13).

Ces cas de *worldmaking* par sélection de genres pertinents, à notre sens, s'expliquent très simplement dans le cadre de l'universalisme méréologique. Un partisan de cette doctrine considérerait que l'étiquette « espèce protégée », par exemple, réfère à un *patchwork* spatio-

[663] Ce type d'exemple, toutefois, ne doit pas s'entendre comme l'idée que le simple fait de catégoriser les choses d'une nouvelle manière pourrait *suffire* à faire advenir, ou à construire, un monde. Comme le souligne Goodman, « nous ne faisons pas un nouveau monde chaque fois que nous prenons les choses séparément et les assemblons d'une nouvelle manière » (MFM 25). On se rappellera en effet que seules les catégorisations *correctes*, pour Goodman, peuvent réussir à construire un monde.

[664] Pour rappel, ces termes se définissent comme suit : *x* est vleu si et seulement x est vert et examiné avant *t* ou si x est bleu ; et *x* est blert si et seulement si *x* est examiné avant le temps *t* et bleu ou *x* est vert

[665] Ce que nous avons dit au chapitre précédent permettrait de remettre en cause cette assertion. Mais même à admettre une compréhension universaliste du « vleu », il reste que nous ne pouvons adopter en même temps une catégorisation du monde en termes de vert et bleu et une catégorisation en termes de vleu et blert.

temporel[666], c'est-à-dire à la somme méréologique de tous les rhinocéros blancs individuels, *plus* la somme méréologique de tous les éléphants d'Afrique individuels, *plus* ... etc. Mais cette même portion de réalité, ajouterait-il, peut être agencée d'une multiplicité d'autres manières. Elle est à son tour une partie d'autres touts plus inclusifs, comme ceux que dénotent les termes « animal », « organisme », ou « objet terrestre ». De même, les parties du tout « espèce protégée » peuvent être requalifiées différemment. Par exemple, en lieu et place d'y mettre rhinocéros et les éléphants, nous pourrions y placer les « rhinophants », cette étiquette désignant toute entité qui consiste en un rhinocéros blanc observé avant *t*, ou un éléphant d'Afrique par ailleurs. Les rhinophants, assure l'universaliste, existent réellement (et ils sont en voie de disparition) quoique nous ne leur ayons jamais prêté attention. Il s'agit en fait simplement de portions de la réalité que nous acceptons d'ores et déjà, quoique nous ne les considérions pas sous cet angle particulier[667].

Comme l'illustre cet exemple, parmi bien d'autres possibles[668], accepter l'axiome de Composition Non-Restreinte conduit aussitôt à défendre qu'il existe une multiplicité de manières non-équivalentes d'organiser un même contenu. Ce qui est précisément l'idée que défend Goodman lorsqu'il évoque le cas de la pondération. L'universalisme méréologique pourrait donc fort bien être à l'arrière-plan du propos goodmanien, dans la mesure où il permet de donner sens à l'idée –relativement cryptique– selon laquelle deux mondes distincts puissent contenir exactement les mêmes entités. La pondération serait alors une simple mise en exergue de cette thèse universaliste sous-jacente.

A notre sens, les points précédents peuvent conférer un certain crédit à l'idée que l'irréalisme de Goodman se déploie sur fond de cette thèse métaphysique qu'est l'universalisme méréologique. Ceci n'aurait en fait rien de surprenant, puisque cette position se trouve après tout défendue dans ses travaux antérieurs. Surtout, nous aurions une explication de la raison pour laquelle il existe, d'après Goodman, autant de versions-mondes incompatibles mais également vraies ou correctes : celles-ci sélectionneraient tout simplement différentes sortes de parties ou de touts. Les mondes seraient donc distincts les uns des autres en vertu de la manière dont ils diviseraient ou additionneraient différentes portions de la réalité matérielle. Quoiqu'elle soit attrayante, cette lecture rencontre toutefois au moins deux difficultés.

La première est que la pondération n'est que l'un des modes du *worldmaking*. Certains

[666] Goodman ne verrait pas de problème à admettre des objets ainsi éparpillés dans le temps et l'espace, puisqu'il avance qu'« il se peut qu'appartiennent au même monde des entités bigarrées se recoupant les unes les autres en des motifs compliqués » (MFM 25).

[667] Ce qui rejoint l'idée de Lewis selon laquelle la méréologie, ou la thèse universaliste, est « ontologiquement innocente » et n'engage à rien d'autre qu'à ce que nous admettons déjà par ailleurs : « étant donné un engagement préalable, disons, envers les chats, un engagement envers les fusions de chats n'est pas un engagement supplémentaire. La fusion n'est rien en plus des chats qui la composent. Elle est simplement eux. Ils sont simplement elle. Pris ensemble ou pris séparément, les chats sont la même portion de Réalité » (2007, 81).

[668] De la même façon, les étiquettes « vleu » et « blert » peuvent être comprises comme référant à des entités réelles, savoir des sommes méréologiques complexes d'objets bleus et verts à différents moments du temps. Comme nous l'avons établi dans notre précédent chapitre, l'universaliste pourrait dire que « vleu » [blert] réfère à la somme méréologique de tous les objets verts [bleus] et examinés avant *t*, et de tous les objets bleus [verts] par ailleurs.

mondes, selon Goodman, diffèrent non pas en vertu des catégories qu'ils déploient, ou des genres qu'ils tiennent pour pertinents, mais en fonction des individus qu'ils reconnaissent comme basiques. Si une version admet pour primitifs des *elerbs*, par exemple, et une autre des *qualia*, il n'en va pas d'une simple différence de « découpe », mis plutôt, d'un engagement vers des *types* d'individus différents : « le monde dont la structure prend pour atomes des phénomènes concrets minimaux ne peut y admettre des qualités comme parties élémentaires » (MFM 25). Ces deux systèmes ne pourront donc jamais être compris comme des manières distinctes d'agencer un même contenu.

D'autre part, la thèse universaliste semble correspondre à la métaphore du *cookie-cutter*, laquelle consiste à dire que « nous découpons le monde en objets lorsque nous introduisons tel ou tel cadre descriptif (Putnam, 1984, 64). Le monde en lui-même, autrement dit, ne serait qu'une sorte de pâte informe et indifférenciée, que nos concepts/versions viendraient découper de différentes manières. Si l'idée qu'il existe *un* monde pouvant être saisi de différentes manières non équivalentes s'applique aisément à ce que Goodman défendait dans ses travaux précédents[669], il fonctionne en revanche assez mal une fois décliné « monde » au pluriel. Comme on l'a dit, il ne s'agit plus, pour l'irréalisme, de défendre qu'il existe une multiplicité de points de vue possibles et corrects sur une réalité unique, mais plutôt, de prétendre qu'il existe à proprement parler plusieurs réalités distinctes, ou plusieurs mondes. De fait, Goodman rejette ce modèle du *cookie-cutter* dans MFM, au motif qu'il supposerait de réintroduire une partition –qu'il juge intenable– entre « schème » et « contenu », ou entre le monde et les versions. Cette image implique en effet d'admettre l'existence d'une base ontologique unique et indépendante de la cognition, que nous pourrions venir découper ou agencer de différentes manières. Or c'est précisément cette idée que l'argument du « monde perdu » vient attaquer, comme nous l'avons vu. S'il pourrait donc sembler qu'il n'y a qu'un pas à faire depuis l'universalisme jusqu'à l'irréalisme, il s'agit toutefois d'un pas de géant, puisqu'il implique de dire que certaines, parmi les multiples manières également acceptables de découper le réel, sont des *mondes* différents.

En ce sens, il semble finalement y avoir une incompatibilité de principe, ou une rupture, entre l'irréalisme et la métaphysique universaliste défendue dans les travaux antérieurs de Goodman. Mais celle-ci n'est peut-être pas irréversible. Dans ce qui suit, nous tenterons de montrer que l'irréalisme pourrait et même devrait, pour des raisons de cohérence, reprendre à son compte le modèle universaliste tout juste discuté. Ceci impliquera, il est vrai, de tempérer à plusieurs égards la thèse plurimondiste de MFM. Mais celle-ci, comme nous proposons de l'établir maintenant, est de toute façon problématique à plusieurs égards.

4.2.5. Trois arguments contre le plurimondisme.

Plusieurs éléments nous semblent établir que l'idée d'une pluralité de mondes actuels, comprise littéralement, suscite de tels problèmes qu'elle doit être amendée sinon abandonnée. Parmi toute la variété des critiques adressées à l'irréalisme, nous sélectionnerons en particulier trois arguments, qui permettent de penser que Goodman

[669] Goodman écrivait ainsi en 1960 : « Il existe de nombreuses descriptions différentes mais également vraies du monde [...] Aucune d'entre elles ne nous dit quelle est *la* manière dont le monde est, mais chacune nous révèle *une* manière dont le monde est » (PP 30-1).

devrait, d'une façon ou d'une autre, admettre l'existence d'une base ontologique unique, ou d'un seul et unique monde. Etablir ce point permettra en retour de donner un certain crédit à la lecture « réaliste » de l'irréalisme que nous défendrons plus loin.

Nominalisme ou plurimondisme.

Un premier argument contre la thèse (Irr1) peut être déployé à partir de la définition que propose Goodman du nominalisme. Nous avons dit plus haut que le philosophe américain comprend ce dernier comme un réquisit transversal. Le principe de Distinction, selon lequel il n'est pas de distinction d'entité sans distinction de contenu, devrait ainsi s'appliquer à toutes les versions, ceci afin d'éviter d'introduire les « monstres ontologiques » du calcul des classes. Or cette prescription suscite un problème pour la thèse plurimondiste de MFM (Dutra, 1999, 101-102).

Supposons qu'il existe une pluralité de mondes actuels, comme le soutient Goodman. Etant donné que le nominalisme consiste en un « refus d'admettre toute autre entité que des individus » (SA 50), ces mondes doivent eux-mêmes être des individus, c'est-à-dire, des entités qui répondent au principe de Distinction. En effet, si ces mondes étaient des non-individus (comme le sont les classes), nous pourrions produire un univers de discours infini, puisqu'il nous pourrions alors construire, dans chaque monde, un nombre infini d'entités –la classe de la classe de ce monde, et ainsi de suite. Dire que les mondes sont des individus, comme doit donc le faire Goodman, c'est admettre que chaque monde consiste dans la somme méréologique de tout ce qu'il contient, et que rien de plus ne peut être produit à partir de là. Or rappelons-nous qu'il est axiome du calcul des individus –le principe de Composition Non-Restreinte– que toute collection d'individus ont une somme (SA 61). Dès lors, et puisque Goodman accepte ce principe, il devrait y avoir un individu qui soit la somme de tous les mondes actuels. Si le nominalisme est vrai, les mondes ne peuvent donc pas être entièrement discrets, comme le prétend l'irréalisme (MOM 32). Dès lors, ou bien Goodman doit renoncer à son affirmation selon laquelle il n'existe pas de monde unique et omni-inclusif dont les parties seraient d'autres mondes, ou bien il doit abandonner son nominalisme. Nous avons donc ici une première raison possible de croire que Goodman (du moins s'il ne veut pas renoncer au nominalisme) doit renoncer au plurimondisme, c'est-à-dire, admettre l'existence d'une structure ontologique unique et omni-inclusive.

L'impossible pluralité des mondes.

Le plurimondisme de Goodman rencontre un second et plus grave problème, également identifié par Dutra (1999, 90sq). Comme nous l'avons vu, MFM propose d'établir cette thèse à l'aide de l'argument des mondes en conflit. Goodman affirmait alors que deux énoncés sont conflictuels si et seulement s'ils (a) portent sur de même objets et (b) attribuent des propriétés ou qualités incompatibles à ces objets. Prenons par exemple les deux énoncés suivants et supposément vrais :

(1) La Terre est en rotation

et

(2) La Terre est fixe sur son axe.

Ces deux assertions, dirait Goodman, sont conflictuelles, au sens où elles affirment une chose et son contraire à propos d'une même entité. Selon lui, le seul moyen d'éviter la contradiction logique, de laquelle tout s'ensuit, serait d'admettre que ces énoncés sont vrais dans des mondes différents : « un monde dans lequel la terre tourne n'est pas un monde dans lequel elle est immobile » (RP 50). Mais alors, survient un problème. Car, demande Dutra, « comment une chose numériquement une peut-elle être le sujet de vérités en conflit ? » (1999, 94). Comment, autrement dit, la *même* Terre pourrait-elle se trouver dans différents mondes ? Si (1) et (2) portent bien sur le même objet, comme le défend Goodman, alors la Terre dont il est question dans (1) doit nécessairement se trouver dans le même monde que la Terre dont il est question dans (2). Mais alors, il faut admettre que (1) et (2) sont vrais dans *un même monde*. Ce qui n'est pas possible, pour Goodman, puisque ceci impliquerait d'admettre une contradiction vraie. En somme, si des énoncés en conflit portent sur une chose numériquement une, comme le défend MFM à plusieurs endroits[670], il s'ensuit que ces derniers ne peuvent pas porter sur des mondes différents. Mais alors, c'est l'argument des mondes en conflit qui s'effondre, puisqu'aucune paire d'énoncés en conflit ne pourrait jamais être vraie, sous peine de contradiction.

La solution à cette difficulté, bien sûr, serait de nier que des énoncés comme (1) et (2) portent sur une seule et même entité. « La Terre », dans l'un, référerait alors à tout autre chose que « La Terre » dans l'autre. Nous aurions deux Terres distinctes, chacune existant dans un monde différent et possédant des propriétés que l'autre n'a pas. Dans ce cas, il n'y aurait en effet plus de problème à dire que (1) et (2) peuvent être vrais en même temps. Goodman, dans ses derniers travaux, a semblé envisager cette solution :

> Le confit apparent entre des descriptions correctes montre qu'elles ne sont pas des descriptions de la même chose. Ce n'est pas la même Terre qui est décrite tantôt en mouvement et tantôt immobile. Dans le monde de l'une, il n'y a pas de place pour l'autre planète. Donc si les deux descriptions sont vraies, elles sont vraies dans des mondes différents (RP 51, voir aussi RP 54)

Si l'on admet ce que dit ici Goodman, la difficulté susmentionnée est évitée, puisque les versions vraies en conflit porteraient sur des entités existant dans des mondes différents. Mais alors, un nouveau problème surgit : si (1) et (2) ont pour objet deux Terres distinctes, il n'est plus aucune de raison de penser qu'ils entrent en conflit. En effet, il n'est pas contradictoire d'affirmer qu'une Terre T_1 est immobile et qu'une Terre T_2 se meut, pas plus qu'il ne l'est de dire que mon voisin du dessus est sympathique, mais que celui du dessous est désagréable. Des énoncés qui prédiquent des propriétés incompatibles à des objets différents ne peuvent pas être inconsistants. Si Goodman défend que la Terre d'un monde n'est pas celle de l'autre, il ne peut donc plus parler de contradiction entre (1) et (2). Dès lors, l'argument des mondes en conflit s'effondre : il n'est plus aucune raison de nier qu'un seul et même monde puisse contenir ces entités. Une seule et même version-monde, autrement dit, pourrait accommoder les deux énoncés vrais (1) et (2).

Si ce qui précède est juste, Goodman se trouve donc confronté à un dilemme, que Dutra résume de la manière suivante :

---

[670] « Alors même que les versions géocentrique et hélioncetrique *parlent des mêmes objets singuliers* –le Soleil, la lune, les planètes–, elles attribuent des mouvements très différents à ces objets » (MFM 134, nous soulignons). Voir aussi MFM 145.

> Si le conflit implique des énoncés à propos d'une ou plusieurs même(s) entité(s), alors cette ou ces entité(s) ne peuvent exister dans des mondes distincts. Si le conflit implique des énoncés à propos d'entités différentes, il ne peut s'agit d'un conflit réel. Autrement dit, le dilemme est le suivant : il ne semble pas y avoir besoin de mondes multiples s'il n'existe pas de conflit authentique, mais s'il existe des mondes multiples, il semble qu'il ne puisse exister de conflits authentiques (1999, 98-99)

Il est crucial de relever que, dans les deux branches de ce dilemme, la thèse plurimondiste est réfutée. Si Goodman comprend les énoncés en conflit comme portant sur de mêmes entités, il se trouve alors contraint de les rapporter à un seul et unique monde, et partant, d'admettre l'impossible, savoir l'existence de contradictions vraies. Si au contraire il les comprend comme portant sur des choses différentes, il s'ensuit que ces énoncés, ainsi que ce à quoi ils réfèrent, peuvent être intégrés dans un même monde. Si le plurimondisme est vrai, les énoncés vrais mais conflictuels n'entrent plus en conflit. Mais s'ils n'entrent plus en conflit, ils peuvent alors être vrais du même monde.

L'argument du « premier monde ».

Venons-en à un dernier argument, qui prend cette fois plus directement pour cible la notion de *worldmaking*, et lui impute une régression vicieuse. Searle en proposé la formulation suivante :

> Toute réalité socialement construite présuppose une réalité indépendante de toute construction sociale, puisqu'il doit y avoir quelque chose à partir de quoi la construction se construit. Pour construire de l'argent, des propriétés privées, et du langage, par exemple, il faut des matériaux bruts comme des morceaux de papier, du terrain, des sons ou des marques. Et ces matériaux bruts ne peuvent pas eux-mêmes être construits socialement sans que cela suppose d'autres matériaux, encore plus primitifs, à partir desquels ces choses sont construites, et ainsi de suite, jusqu'à ce que nous atteignons un socle de phénomènes bruts indépendants de toute représentation. La subjectivité ontologique de la réalité socialement construite implique qu'il existe une réalité ontologiquement objective à partir de quoi la première se construit (1995, 190)

On trouve une objection du même genre chez Boghossian:

> La thèse de Goodman semble être quelque chose de ce genre : nous construisons les faits en recourant à des concepts qui regroupent certaines choses entre elles. Ces concepts fonctionnent comme des moules à gâteaux : ils découpent le monde en différents faits en y fixant des délimitations d'une sorte ou d'une autre [...] Si, cependant, il s'agit là de l'image de la façon dont les faits sont construits, ne trouverons-nous pas à un certain point un certain « machin chose » [*stuff*] dont les propriétés ne sont pas déterminées de cette manière ? Si nos concepts découpent une sorte de pâte mondaine primitive et lui attribuent une structure qu'elle n'aurait autrement pas possédée, ne doit-il pas alors y avoir une pâte mondaine pour que les concepts puissent procéder à la découpe ? Et les propriétés basiques de la pâte ne doivent-elles pas être déterminées indépendamment de cette activité de constitution des faits ? (2006, 34-35)

L'argument mobilisé par Searle et Boghossian est de type transcendantal, puisqu'il affirme que toute construction a pour condition de possibilité une base, ou un « premier monde », qui ne peuvent eux-mêmes être construits. Une variante de cet argument peut également être construite d'un point de vue chronologique. Goodman affirme, on l'a dit, que tout monde *m* est le produit d'une version *V*. Mais qu'en est-il, maintenant, du statut de *V* ?

Puisqu'une version ne peut évidemment être indépendante de la cognition humaine, Goodman défend que « la construction de monde commence toujours avec une version et finit avec une autre » (MFM 139). En ce sens, il doit exister, pour toute version *V*, une version chronologiquement antérieure V_1. Et V_1, bien sûr, répond à son tour à un monde m_1. Or il est clair que Goodman refusera de dire que m_1 est une réalité ontologiquement indépendante ou préexistante à V_1, puisque ceci reviendrait à donner raison au *RM.* Il faut donc dire que V_1 construit m_1. Mais alors, il suffit de répéter ce raisonnement pour produire une régression vicieuse. V_1 requiert elle-même, pour les mêmes raisons, une version chronologiquement antérieure V_2, qui construit un monde m_2, puis une version V_3, et ainsi de suite.

A adopter un point de vue chronologique ou génétique, se pose donc également le problème du premier monde. Goodman défend qu'une version et son monde sont toujours produits à partir d'autres versions et d'autres mondes[671]. Mais alors, il semble impossible que la réalité ait pu jamais commencer à exister, tout simplement puisque ceci supposerait encore une version (et donc un monde, ou *a fortiori* des êtres humains) préalable pour la construire. Prétendre que le *worldmaking* court « tout du long » [*all the way down*] (MOM, 106) est donc contradictoire, si l'on pousse le raisonnement à son terme dernier. Le monde primordial, puisqu'il ne peut lui-même avoir été construit[672], doit ainsi refléter un état de chose indépendant de l'esprit. Le *making* doit donc s'arrêter quelque part : il doit exister un socle ontologique ultime et lui-même non construit. Si ceci est juste, le Réaliste pourrait résister donc à l'argument goodmanien du monde perdu. Il pourrait admettre, par exemple, que les molécules, atomes, protons, neutrons, quarks, et leptons, sont les « constructions théoriques » de versions, plutôt que des réalités naturelles, tout en maintenant que celles-ci doivent être le reflet d'une configuration élémentaire de la réalité, sans laquelle nos théories ne pourrait même pas se déployer.

Goodman a répondu à ce type d'objection (sous sa variante chronologique), en relevant que « la construction d'une histoire concernant le développement successif des mondes entraînerait quelque chose comme l'application d'un principe régulateur kantien. Alors, la recherche d'un monde premier apparaîtrait aussi déplacée que la recherche d'un premier moment du temps » (MFM 196). La notion de « principe régulateur » servait, chez Kant, à désigner un certain nombre d'Idées (comme par exemple celle de Dieu) qui guident nécessairement l'investigation rationnelle, mais sans recevoir d'usage « constitutif », c'est-à-dire, le pouvoir de produire une connaissance réelle de leurs objets. Le point important est que ce sont justement ces Idées qui permettaient de sortir, pour Kant, des « antinomies » dans lesquelles la raison se trouve inévitablement plongée dès lors qu'elle commence à interroger la nature de l'espace, le problème du commencement du temps, ou encore, la possibilité de la liberté. Ce que suggère ici Goodman est alors peut-être la chose suivante : le paradoxe du « premier monde » comme les antinomies kantiennes, ne peut être tempéré que par le recours à certains « postulats de la raison ». On pourrait supposer que l'idée d'un monde primordial figure un postulat de ce genre. Tout en possédant un usage « régulateur »,

[671] « Pour construire un monde comme nous savons le faire, on démarre toujours avec des mondes déjà à disposition ; faire, c'est toujours refaire » (MFM 22).

[672] Nous excluons bien sûr ici l'idée d'une création divine, puisque Goodman ne prétend en rien se situer sur le terrain de la philosophie de la religion. Cette hypothèse serait de toute façon hors propos dans le cas présent, puisque l'acte créateur de Dieu ne saurait être compris comme une forme de construction dépendante de l'esprit humain.

sans doute propre à orienter la pensée ou la conduite pratique, il n'aurait pas d'usage « constitutif », susceptible de délivrer une connaissance objective. Si c'est bien là ce que Goodman cherche à défendre, la quête d'un premier monde, tout en figurant une croyance naturelle et pour tout dire logiquement inévitable, deviendrait pourtant une sorte d'impasse théorique, une question à reléguer en dehors du champ d'étude de la philosophie. C'est ce que suggère en tout cas l'affirmation qu'« il vaut mieux laisser à la théologie la recherche d'un commencement universel et nécessaire » (MFM 19).

Il faut dire, toutefois, que cette réponse reste trop évasive pour pleinement convaincre. Tout d'abord, s'il s'agit là d'un contre-argument, il ne concerne que la variante « génétique » ou « chronologique » de l'argument, et non l'argument de type transcendantal formulé par Searle et Boghossian. Ensuite, et comme ne manquera pas de le faire remarquer un Réaliste, ce que dit ici Goodman ne permet en rien de démontrer qu'il *n'existe pas* de socle ontologique primitif et lui-même non construit. Tout ce qui est impliqué, plus minimalement, est que nous ne pouvons rien en connaître. Dès lors, le Réaliste pourra toujours imputer à Goodman une obligation de reconnaître cette *materia prima* du *worldmaking*, qu'il la juge utile ou non étant une autre question. Mais alors, s'il existe un socle ontologique premier et indépendant de toute version, ne retrouve-t-on pas le « monde » unique et absolu, que MFM n'a eu de cesse de rejeter ? L'acceptation d'une base de construction, première dans le temps ou dans l'ordre logique, semble avoir pour conséquence de miner le plurimondisme de Goodman. Car à quoi pourraient bien nous servir ces mondes multiples, s'il est établi qu'il existe une structure ontologique sous-jacente à toutes nos versions ? Ici encore, la thèse pluraliste (Irr1) se trouve donc menacée.

4.2.6- Irréalisme, réalisme, unimondisme.

Les arguments précédents, parmi d'autres, ont en commun de montrer que Goodman s'expose à de graves difficultés dès lors qu'il prétend qu'il existe littéralement une pluralité de mondes actuels. Ceci, en retour, suggère que le philosophe américain ferait mieux d'admettre l'existence d'un monde unique, maximalement compréhensif. Cette conclusion, bien sûr, pourrait être comprise comme une réfutation pure et simple des thèses développées dans MFM, puisqu'il semble que c'est alors l'un des deux piliers de l'irréalisme –la thèse (Irr1)– qui s'effondre. Nous proposerons toutefois de montrer que Goodman pourrait accommoder, peut-être au prix de quelques sacrifices mineurs, son pluralisme métaphysique, ainsi que la notion de *worldmaking*, à une forme d'unimondisme, et même, à un certain « réalisme » (qui n'est bien sûr pas le *RM*). Ceci nous permettra de faire plus loin l'hypothèse que l'irréalisme peut sans guère de difficulté s'intégrer dans un cadre qui est celui des travaux précédents de Goodman : l'universalisme méréologique.

Une lecture réaliste et unimondiste de l'irréalisme, bien sûr, semble à première vue contradictoire dans les termes, puisque Goodman définit sa position comme l'idée qu'il existe plusieurs mondes, dépendants en leur être de nos versions. Elle nous semble pourtant rendue possible au vu de ce que défend MFM.

Considérons, avant tout, la question du réalisme. L'argument du « premier monde » que nous venons d'examiner contraint Goodman, s'il est juste, à admettre l'existence d'un socle ontologique basique, premier dans le temps ou dans l'ordre logique, et indépendant de toute

construction. Cette base ontologique primordiale ressemble pour beaucoup à ce que le *RM* propose de reconnaître sous le nom de « monde sous-jacent ». Or nous avons vu que Goodman ne prétendait pas tant *nier* l'existence d'une telle réalité infra-versionnelle, que montrer qu'il s'agit d'un postulat inerte sur le plan théorique et donc inutile : « pour autant que ce monde sous-jacent, dépouillé de ces versions, n'a pas besoin d'être nié pour ceux qui l'aiment, il est peut-être après tout un monde bien perdu » (MFM 19, MFM 39-40).

Ceci, à notre sens, est un point dont on rate souvent l'importance, et qui ouvre la voie à une réconciliation du propos de MFM avec une forme de réalisme. Confronté à l'argument du premier monde, Goodman pourrait admettre que l'itération de la notion de « construction » entraîne une régression vicieuse, et donc concéder qu'il existe, à un niveau ou un autre, un point de départ ontologique qui ne soit pas lui-même le produit d'une version. Mais accepter une base à partir de laquelle toute construction se déploie, pourrait-il ajouter, revient simplement à dire qu'il existe « quelque chose » de sous-jacent aux versions. Or cette idée, on vient de le dire, est une hypothèse que l'irréalisme ne prétend pas *réfuter*, quoiqu'il la juge stérile et finalement négligeable d'un point de vue épistémologique ou métaphysique. Pour cette raison, Goodman pourrait concéder que le *making* trouve un point d'arrêt, tout en continuant à soutenir que nous n'avons accès à rien d'autre qu'à ce que nous construisons.

Cette réponse entraînerait, certes, un léger remaniement de la stratégie argumentative que MFM oppose au *RM*, puisqu'elle supposerait de faire du monde « sous-jacent » un postulat *nécessaire*, plutôt qu'un simple et négligeable *credo*. Mais cette concession, il est clair, serait à mille lieues de figurer une adhésion au *RM*. Prendre acte de l'existence d'une réalité sous-jacente aux versions ne revient pas nécessairement à accepter l'image d'un monde pré-structuré. En effet, admettre que toute construction commence à partir de « quelque chose » ne suppose en rien de croire que ce point de départ devrait en lui-même être structuré d'une façon plutôt que d'une autre. L'existence nécessaire d'un « premier monde », ou d'un niveau de la réalité indépendant de la cognition, n'équivaut donc pas, du moins sans un argument additionnel, à la preuve que cette réalité possède des propriétés intrinsèques. Ce que Goodman n'a eu de cesse de défendre, depuis ses premiers travaux, est qu'il n'y a pas une seule théorie ontologique correcte, qui serait plus fidèle à ce que sont les choses en elles-mêmes : « aucune organisation en termes d'unités n'est unique ou obligatoire » (MOM 34). En ce sens, l'existence d'une base à partir de laquelle toutes les versions sont construites n'empêche pas que celle-ci puisse être multiplement qualifiée : nous pouvons, selon les contextes et nos intérêts, découper ce *stuff* primitif en termes de particules, d'énergie, de régions d'espace-temps, d'*erlebs*, d'universaux, d'événements, etc.

Le partisan du *RM*, bien sûr, répondra que l'une seule de ces ontologies concurrentes est la bonne et correspond à ce que le monde est « en lui-même ». Mais Goodman n'a ici qu'à réitérer l'argument du monde perdu, qui démontre qu'il est autoréfutant de prétendre saisir par le biais d'une version ce que sont les choses indépendamment de toute version. Nous ne pouvons tout simplement pas discourir sur l'être sans les lentilles d'une théorie ou d'une autre, ni prétendre distiller ce qui, dans la connaissance, reflète la nature ou les propriétés aborigènes du monde. Ceci supposerait, pour fonctionner, de pouvoir formuler une distinction fixe entre la convention et le contenu, dont Goodman n'a eu de cesse, avec

d'autres[673], de montrer la difficulté. L'acceptation d'un *stuff* originaire et infra-versionnel, en ce sens, ne revient donc pas nécessairement à trahir le mot d'ordre de l'irréalisme. Goodman est tout à fait à même d'admettre une telle chose, mais de maintenir que nous ne pouvons rien en dire : « qu'est-*ce* qui est ainsi organisé ? Quand nous enlevons une à une les manières de *le* décrire comme autant de couches de conventions, qu'est-ce qui reste ? L'oignon est pelé jusqu'à son cœur vide » (MFM 164).

Une lecture réaliste de l'irréalisme semble donc possible, dans la mesure où l'argument du monde perdu ne suppose pas de *nier* l'existence d'états de choses indépendants de la cognition, mais souligne plus minimalement que nous sommes incapables d'y avoir *accès*, toute tentative cherchant à prouver le contraire étant autoréfutante : « il n'est pas question de mettre en facteur les multiples systèmes afin de découvrir les caractéristiques communes qui leur servent de base. Factoriser tout ce qui dépend d'une version, c'est tout factoriser » (RP 50-51). Dès lors, Goodman pourrait admettre qu'il existe un matériau premier à partir duquel toute construction se déploie, mais continuer à défendre que, puisque nous ne pouvons rien connaître ni rien asserter à son sujet (hormis le fait qu'il existe), tout ce qui importe est l'examen de la manière dont nos versions construisent le ou les mondes. Que l'existence d'une *Ding an Sich* soit requise pour faire sens de la notion de « construction » ne signifie pas, après tout, que nous puissions dire quoi que ce soit à son sujet (Langton 1998)[674].

Cette concession réaliste, en bref, n'entache donc pas la thèse du *worldmaking*. Goodman peut continuer de maintenir que tout ce qui peut être affirmé au sujet du monde est la construction ou la créature d'une version ou d'une autre. L'idée d'un monde aborigène, si elle figure une exigence théorique sans laquelle le constructionnalisme verse dans la contradiction, n'en demeure pas moins une clause dénuée de valeur explicative et donc finalement négligeable en pratique. En résumé, la réponse que Goodman pourrait faire à l'objection de Searle et Boghossian consisterait à dire que le fait qu'il doive y avoir une réalité extra-versionnelle ne signifie pas automatiquement qu'il doive y avoir une ontologie privilégiée ou plus fidèle à l'être « en soi ».

La lecture que nous défendons ici implique que l'irréalisme, tout en s'opposant au *RM*, doit admettre l'existence d'une frange de la réalité qui ne dépende pas en son être de l'existence d'intelligences humaines. Ce qui signifie bien que Goodman devrait admettre une forme, très minimale, de réalisme, d'après laquelle un *stuff* indifférencié, informe, et inconnaissable, se situe à l'horizon de toutes nos versions[675]. Cette idée, si elle semble

[673] « Bien qu'il y ait un aspect conventionnel et un aspect factuel vrai dans tout ce que nous disons, nous tombons dans une erreur philosophique désespérante si nous commettons la 'faute logique de la division' et concluons qu'il doit y avoir une partie de la vérité qui est la' partie conventionnelle' et une partie qui est 'la partie factuelle' » (Putnam, 2011,13).

[674] Goodman rejoindrait donc Putnam pour dire que l'idée d'un monde indépendant de la cognition, pour indéracinable ou inéliminable qu'elle soit, n'en reste pas moins hors du domaine d'étude de la (bonne) philosophie : « Les philosophes analytiques ont toujours essayé de répudier le transcendantal comme une forme de non-sens, mais il possède une étrange manière de toujours réapparaître [...] Puisqu'on ne peut en parler ou même nier son existence sans paradoxe, l'attitude qui convient à son égard est peut-être davantage un souci religieux qu'un problème appartenant la philosophie rationnelle » (Putnam, 1982, 163).

contraire à la lettre du texte goodmanien, devient tout à fait plausible lors que l'on convoque la distinction, proposée par Rorty (1998), entre l'indépendance *causale* et l'indépendance *représentationnelle*. Puisque Goodman défend que nous ne pouvons jamais mettre de côté nos versions afin de contempler le monde dans sa pureté aborigène, il s'agit bien de dire que toute entité ou réalité est *représentationnellement* dépendante d'une version ou d'une autre. Mais l'auteur de MFM, comme le remarque Rorty, n'a jamais nié qu'il existe des choses *causalement* indépendantes des versions[676]. Si Goodman est assurément un ennemi du *RM*, son antiréalisme ne doit pas se comprendre, selon nous, comme le refus de l'existence d'une réalité extérieure à l'esprit.

Pour le prouver, rappelons que la thèse du *worldmaking*, pour Goodman, ne doit pas se comprendre littéralement, comme s'il s'agissait de faire de nous des démiurges (MOM 42). Elle signifie plutôt que toutes les entités que nous identifions, et toutes les caractéristiques que nous leur attribuons, sont dépendantes d'une version ou d'une autre, et ne peuvent être identifiées ou pensées hors de cette médiation. Mais dire ceci, il est clair, n'équivaut en rien à défendre que la construction en question serait de nature *causale*[677]. Goodman ne prétend pas que nous pouvons faire apparaître, par la seule force de la pensée, les portions d'espace-temps qui pourront être rangées, une fois nos versions déployées, sous une catégorie ou une autre. Pas plus ne décidons-nous pas, *une fois adoptée* telle ou telle version, du fait de savoir comment ou à quoi elle s'applique. La vérité ou fausseté des énoncés d'une version, comme le reconnaît Goodman, sont déterminés par des processus ou états de choses qui sont *causalement*, quoique non *représentationnellement*, indépendants d'elle. C'est un point qu'a fort bien remarqué Chauvier. Lorsque Goodman affirme que les choses sont blanches parce qu'elles sont ainsi nommées (MOM 50), il faut entendre

> ... que nous faisons ce qu'il y a en l'étiquetant et qu'en conséquence être blanc, c'est être étiqueté « blanc ». Cela ne veut pas dire que nous faisons la couleur blanche, que nos étiquettes sont des pots de peinture, mais cela veut dire que nous faisons que nous nous arrêtons sur cette région du spectre des couleurs, que nous tenons qu'il y a dans le monde des choses blanches et d'autres qui ne le sont pas [...]
>
> Lorsqu'il est dit que la neige est blanche, parce qu'elle est étiquetée « blanche », ce à quoi l'on songe n'est donc pas au fait que la neige pourrait être bleue, si on l'étiquetait « bleue », mais au fait qu'elle pourrait être blache ou violanche si l'on re-schématisait l'ensemble du domaine des couleurs. Par contre, à l'intérieur du schème qui fait que la neige est blanche, il serait évidemment faux de dire que la neige est noire. Si nous sommes donc libres, jusqu'à un certain point, de créer des schèmes, de les reprendre, de

[675] Comme le remarque toutefois Devitt, cette position, qui se contente de dire que *quelque chose existe* indépendamment de l'esprit, n'a pour un partisan du *RM* de réaliste que le nom : « le monde du réaliste faible est un que même Nelson Goodman pourrait accepter [...] Quelle différence la croyance en ce monde pourrait-elle faire ? Ce n'est pas un monde dont nous pouvons parler ou que nous pouvons connaître. Il ne peut jour aucun rôle dans l'explication des phénomènes. Il s'agit d'une addition stérile à l'idéalisme : de l'antiréalisme avec un cache-sexe » (1984, 17).

[676] Rorty a insisté sur ce point, en remarquant que lui et Goodman « n'ont jamais douté que la plupart des choses dans l'univers sont causalement indépendantes de nous. Ce que nous mettons en cause est de savoir si elles sont représentationnellement indépendantes de nous » (1998, 86).

[677] Putnam nous semble avoir bien vu ce point, en relevant que « Goodman [défend] que, bien qu'il y ait un sens dans lequel nous n'avons pas fait les étoiles [...], il est un autre sens où nous avons bel et bien fait les étoiles » (SM 181)

> les reformer, nous ne sommes manifestement pas libres, à l'intérieur d'un schème fixé, de procéder à n'importe quel étiquetage. Il y a dans ce cas manifestement des descriptions fausses et même le constructiviste doit reconnaître que la neige n'est pas noire quoiqu'il soit fort possible de soutenir qu'elle n'est pas blanche mais blache (1999, 228-229)

Chauvier, à notre sens, saisit parfaitement comment Goodman peut tenir ensemble la thèse du *worldmaking* et une forme minimale de réalisme. La raison en est simplement que rien, dans l'irréalisme, n'implique de nier qu'il existe certaines configurations ontologiques extérieures ou sous-jacentes à nos versions, qui exercent un pouvoir causal, ou une forme de contrainte, sur ce que nous disons et pensons. Bien sûr, nous ne pouvons jamais saisir cette structure infra-versionnelle *comme telle*, soit hors la médiation d'apparats théoriques ou conceptuels. Mais cela ne revient pas à dire qu'elle n'*existe* pas.

Si tout ceci est juste, la position défendue par Goodman ne consiste donc pas à dire que tout ce qui existe est causalement produit par le langage ou de l'esprit humain, ce qui serait une forme radicale de relativisme ou d'idéalisme. Rien ne permet de croire qu'il n'existe pas, pour l'auteur de MFM, un « quelque chose » d'extérieur et d'indépendant des versions. Goodman, cependant, refuse de penser que cette réalité extérieure et première soit pré-structurée et, plus encore, qu'elle puisse fournir un étalon de mesure auquel nous pourrions directement comparer nos versions. Ceci est une autre façon de dire que l'irréalisme a cherché une *via media* entre idéalisme (ou relativisme) et *RM*. Tout en admettant un être extérieur et causalement indépendant des versions, Goodman nie que nous puissions le saisir sans le travail des versions, ce qui conduit en effet à dire penser que tout ce que tout nous appelons le monde est *représentationnellement* dépendant de la cognition. Il est intéressant de remarquer que c'est ainsi qu'Elgin propose de lire Goodman :

> La thèse de Goodman ne consiste pas à prétendre que le monde ne contribue en rien aux représentations que nous en avons, mais plutôt, à dire que ce dont nous faisons l'expérience dépend de ce que nous y apportons. Plutôt que de simplement enregistrer [*process*] tous les *inputs* qui se présentent à nous, nos esprits exercent une mesure de contrôle sur ces derniers (2008 , 17)[678]

Ce que dit Elgin dans ce texte suggère que Goodman ne nie pas l'existence d'*inputs*, soit d'états de choses extérieurs à l'esprit et indépendants de lui. Ces derniers sont requis si nous voulons éviter de faire de la construction de versions-mondes une affaire de caprice ou de préférence. Il y a bien, dans le monde, *quelque chose* qui s'impose à nous, qui résiste à nos constructions, et qui, pour le dire comme Philip K. Dick, *doesn't go away.* Mais accepter cette idée, comme le souligne aussitôt Elgin, ne suppose absolument pas de croire que nous pourrions départager ce « donné » de nos contributions conceptuelles. Pour Goodman, ce projet est voué à l'échec, puisqu'il impliquerait une distinction rigide entre version et

[678] Elgin a également formulé la chose comme suit : « Pour Goodman, il n'y a pas d' 'en dehors', au sens de quelque que nous pourrions identifier comme gisant hors de nos référentiels conceptuels [...] Mais tout dépend de ce que l'on veut dire par 'en dehors'. Une fois une version établie, nous pouvons mesurer qu'il existe un *quelque chose* d'indépendant de l'esprit qui contrôle et fait fonctionner ou dysfonctionner cette version. Goodman n'a jamais dit le contraire. Nous ne faisons pas tout ce que nous voulons. Ce qu'il conteste, c'est que ce que nous disons reflète quelque chose de primordial ou de fondé en nature (communication privée).

monde, perception et cognition, convention et contenu, autant de partitions dont il conteste moins le principe que l'absoluité (RP 104). Il ne s'agit pas de nier qu'il existe un *contenu* indépendant de notre volonté qui vient réguler et orienter nos constructions, mais plutôt de refuser que celui-ci puisse être saisi ou qualifié sans la médiation d'une version.

Si la lecture que nous proposons est juste, l'irréalisme peut s'accomoder d'une forme de réaalisme. Mais alors, un problème se fait jour : il semble qu'accepter un socle ontologique infra-versionnel implique d'abandonner l'idée d'une pluralité de mondes actuels. En effet, s'il existe une base ou structure ontologique sous-jacente, toutes les versions doivent, *in fine*, s'y rapporter ou l'avoir comme sujet dernier. Mais tout invite alors à tenir cette configuration sous jacente comme le seul et unique monde. En ce sens, l'imputation à Goodman d'un réalisme minimal semble avoir pour possible conséquence de réintroduire une forme d'unimondisme, contraire par principe à la thèse pluraliste (Irr1).

Selon nous, Goodman pourrait continuer à maintenir une forme de pluralisme métaphysique jusque dans ce cadre minimalement réaliste, à condition de bien s'entendre sur ce qu'il convient d'entendre par « monde ». Si l'on caractérise la structure sous-jacente et ontologiquement première comme étant « le monde », et puisqu'il n'en existe par hypothèse qu'une seule, il s'ensuit aussitôt qu'il ne peut pas y avoir plusieurs mondes, comme le veut MFM. Toutefois, cette conclusion n'est vraie que si « monde » signifie, dans les deux cas, « totalité exhaustive ». Rien n'empêcherait Goodman de reconnaître l'existence d'une réalité unique, sous-jacente aux versions, et en elle-même inaccessible, tout en continuant à maintenir qu'il existe plusieurs mondes, au sens que nous avons qualifié de « schématique » au début de ce chapitre. Un monde, schématiquement compris, est un univers de discours. Affirmer qu'il y a plusieurs mondes en ce sens précis, c'est dire qu'il existe plusieurs ontologies rivales ou incompatibles, mais également correctes, qui répondent aux versions vraies mais conflictuelles que nous adoptons.

Le fait d'admettre une pluralité de mondes au sens schématique, nous semble-t-il, n'implique en rien de refuser qu'il puisse y avoir une base ontologique indépendante de toute construction, qui se situerait à l'horizon de toute version. Ces deux affirmations sont compatibles, puisque l'existence d'un *stuff* primitif auquel toutes les versions se rapportent n'empêche pas que celui-ci puisse être caractérisé, découpé, ou organisé d'une foule de manières incompatibles. Comme nous l'avons dit, admettre un premier étage de la réalité ne signifie pas nécessairement que nous devrions conférer de structure à ce dernier, ou à tout le moins, ne nous oblige pas à défendre que sa structure est connaissable. Dès lors, il n'est pas logiquement contradictoire d'admettre l'existence d'un unique « monde sous-jacent », en lui-même informe, mais de continuer à affirmer que les versions vraies en conflit construisent des mondes différents. C'est que le sens de « monde », dans les deux cas, n'est pas le même. Goodman, voulons-nous dire, pourrait défendre qu'il n'existe un seul monde, au sens *métaphysique* de totalité omni-inclusive, mais ajouter qu'il existe toutefois plusieurs mondes au sens *schématique*, soit plusieurs images incompatibles mais correctes de ce qu'est la facture ou la nature ultime de la réalité.

Si l'on admet cette distinction entre ces deux sens de « monde », le pluralisme métaphysique de MFM peut donc vraisemblablement être sauvé. Cette lecture, à notre sens, a pour mérite d'éviter l'idée fort cryptique, selon laquelle il existerait *actuellement* plusieurs espace-temps causalement isolés. Elle est d'autant plus convaincante, ensuite, que Goodman

emploie déjà le terme de « monde » en un sens schématique, comme nous l'avions signalé au début de ce chapitre. Enfin, rien de ceci n'implique pas d'adopter la position, que Goodman rejette explicitement (MOM 32) selon laquelle les multiples mondes seraient des *parties* d'un tout plus inclusif et maximalement englobant[679]. Deux mondes au sens schématique ne peuvent être compris ainsi, puisqu'ils procèdent de versions qui ne peuvent être vraies conjointement. Il ne s'agit donc pas de dire que dans telle ou telle région de l'être, telle ontologie est correcte, et que dans telle autre, elle ne l'est pas. Les mondes, schématiquement compris, sont plutôt des façons irréconciliables de caractériser une même structure sous-jacente.

Aussi, il nous semble que l'acceptation d'un réalité infra-versionnelle ne change pas grand chose au pluralisme défendu par Goodman dans MFM. Même à admettre une telle structure ou entité, il n'en reste pas moins que nous ne pouvons tout simplement pas y comparer nos versions, comme l'a établi Goodman. Le monde unique et sous-jacent est en lui-même incapable de démarquer une ontologie plutôt qu'une autre, et donc, d'élire une seule version-monde parmi toutes celles que nous construisons et acceptons. Dire ceci, ce n'est pas non plus retomber dans une lecture purement versionnelle de l'irréalisme, pour laquelle nous n'aurions que des *descriptions* incompatibles d'un même règne ontologique. En effet, défendre que la réalité ne peut être caractérisée indépendamment de versions ne signifie pas qu'il n'existe que des descriptions, mais plutôt que l'*être* ne peut être saisi indépendamment d'elles (Putnam, SM 189). Un monde, même au sens schématique, reste bien un univers de discours, soit un règne d'objets, de propriétés, de relations, etc. Affirmer l'existence d'une pluralité de mondes au sens schématique demeure donc bien une thèse *ontologique*, d'après laquelle il existe différents catalogues de l'être, ou plusieurs manières incompatibles de spécifier le contenu, la nature, ou la structure de la réalité.

L'irréalisme, à notre sens, pourrait donc tout à fait (et en fait, devrait) s'accommoder de l'existence d'un étage de primitif de la réalité, d'un unique monde « sous-jacent », qui échappe à toute construction. Si cette idée implique d'accepter une certaine forme d'unimondisme et de réalisme, nous avons défendu qu'elle n'est pas logiquement incompatible avec les analyses que déploie MFM. Il nous semble maintenant important d'insister sur le fait que cette lecture trouve un certain support textuel chez Goodman et ne figure donc pas une interprétation entièrement fantaisiste de son propos.

Pour établir ce point, considérons tout d'abord la critique que Goodman opérait de la notion épistémologique de « donné », à l'encontre de C. I. Lewis, de Carnap, et d'autres. A y regarder à deux fois, il nous semble clair que Goodman n'a jamais cherché à défendre qu'il n'*existe pas* de donné, si celui-ci est compris comme une forme de matière brute qui se

[679] De ce point de vue, il pourrait sembler que notre analyse retrouve le conflit évoqué ci-dessus entre plurimondisme et nominalisme : ou bien Goodman maintient son nominalisme et il existe donc une somme méréologique de tous les mondes, ou bien il y renonce, mais c'est alors beaucoup de sa pensée qui passe à la trappe. La réponse à cette objection est incertaine. Toutefois, il nous semble qu'adopter une compréhension schématique de « monde » pourrait résoudre le problème. Chaque monde schématiquement compris reste en effet ontologiquement distinct de tous les autres et ne peut être mis en rapport avec eux. Aussi, et quoique toute collection d'entités, *dans* un monde, devra répondre au réquisit du nominalisme, les mondes eux-mêmes ne sauraient être additionnés puisqu'ils ne font tout simplement pas partie d'une même réalité englobante. Goodman pourrait alors peut-être continuer à défendre une forme de nominalisme transversale à toutes les versions, à condition de préciser qu'il ne s'applique que de manière *interne* à un monde.

donne à nous dans la perception ou l'expérience. Sa critique consisterait plutôt à faire remarquer que nous n'avons pas, et ne pouvons avoir, accès à ce dernier en tant que donné :

> [Pour Lewis], aucun argument ne peut atténuer le fait que l'expérience et la connaissance ne sont pas des inventions arbitraires, produites par seule délibération. Même les idéalistes les plus radicaux, dit-il, reconnaissent que l'entêtement de l'expérience est la preuve qu'il existe *quelque chose*, là dans l'expérience, c'est-à-dire un élément qui n'est pas constitué mais donné. Personne ne saurait nier ce fait, quelles que soient les difficultés que l'on trouve à l'articuler plus précisément.
>
> Mais tout ceci me semble indiquer, ou du moins être compatible, avec l'idée que *tandis que quelque chose est donné, rien de donné n'est vrai* [...] Ce que nous sommes poussés à admettre n'est rien de plus que ceci : les matériaux qui constituent les particules de l'expérience sont donnés, les qualités sensorielles, les événements ou d'autres éléments ne sont pas créés par la seule volonté mais nous sont présentés, et l'expérience a un contenu même si les descriptions qu'on en propose peuvent êtres artificielles, fausses, ou même si la différenciation entre ce qui est donné et ce qui ne l'est pas peut être virtuellement impossible (PP 61-62).

Comme l'illustre bien ce texte, ce que Goodman reproche aux épistémologies fondationnalistes n'est pas d'admettre l'existence d'éléments ou de motifs qui, dans la perception et l'expérience, ne relèvent pas de notre fait. Ce qu'il conteste, c'est que la notion de « donné » puisse jamais jouer de rôle constructif dans l'édification de systèmes épistémologiques, puisqu'il est selon lui contradictoire dans les termes de prétendre saisir le donné *comme donné*. Ce qui justifie cette assertion est la thèse du « contenu conceptuel de la perception ». L'expérience, pour Goodman, est toujours informée par une foule de médiations cognitives et conceptuelles qui font que nous ne voyons jamais les choses d'un œil innocent, comme si elles étaient « déjà-là » (MOM 35). Goodman concéderait donc sans doute, avec James qu'il existe une matière sensible, « une vaste et bruyante confusion » du monde (1890, 462), qui n'est le produit ni de notre volonté ni de nos versions. Mais il ajouterait aussitôt que ce pur contenu ne peut être appréhendé comme tel : la perception n'est jamais un enregistrement passif, mais plutôt un travail de mise en forme, un encodage symbolique et conceptuel. C'est pour cette raison précisément que Goodman, tout en admettant que *quelque chose* est donné, refuse de considérer qu'il y ait plus à dire à ce sujet :

> [Les épistémologies du donné] ne diffèrent pas quant à la question de savoir ce qui est contenu dans le donné, ou ce qui peut être trouvé. Une présentation visuelle particulière, comme tout le monde l'admet, contient certaines couleurs, certains lieux, certains schémas [*designs*], etc. Elle contient jusqu'aux particules les plus imperceptibles et est un tout. La question n'est alors pas de savoir *ce qui* est donné mais de savoir *comment* il est donné. Le donné est-il donné comme un comme un tout unique ou bien est-il donné *comme* une collection de particules infimes ? Ceci capture très bien le problème et met en même temps à jour sa vacuité. Car je ne peux tout simplement pas trouver de signification à l'expression « donné comme » (PP 26, voir aussi SA 146)

Comme le montre ce passage, ce que Goodman oppose aux partisans du donné n'est pas l'idée que rien n'est donné, mais plutôt, l'idée qu'il est impossible d'en dire quoi que ce soit. En effet, discourir sur le donné revient immédiatement à l'abolir comme donné, en faisant intervenir une médiation versionnelle ou cognitive (PP 9). Selon nous, c'est exactement la

même idée que l'argument du monde perdu oppose au *RM*, cette fois sur le plan métaphysique. Il ne s'agit pas tant de démontrer qu'il n'y a pas de monde extérieur indépendant de la cognition que de refuser toute pertinence, ou tout pouvoir constructif, à la notion de « réalité indépendante ». L'argument de Goodman ne consiste pas à dire qu'il n'y a pas d'être indépendant des versions, mais plutôt de prétendre que nous ne pouvons départager, dans nos représentations, ce qui relève de la contribution des versions et ce qui appartient à cette structure sous-jacente et indépendante du monde (MFM 19). Que le monde soit construit ne signifie pas, en ce sens, qu'il n'y ait rien à quoi nos constructions s'appliquent. S'il s'agit de refuser le *RM* pour lequel le monde est ce qu'il est indépendamment de nous, il ne s'agit pas plus de prétendre que nous pourrions simplement faire ou construire ce que nous voulons. Pour Goodman, le monde est autant construit qu'il est découvert (MFM 43), dans la mesure où nous devons toujours construire ce que nous découvrons (MOM 36).

Ainsi, et comme les passages examinés ci-dessus en attestent, il semble que l'objet de l'irréalisme –et plus largement de la philosophie goodmanienne– n'a jamais été de refuser l'existence d'un « donné », ou d'une réalité sous-jacente. L'objection de Goodman à ces notions a plutôt consisté à dire qu'il était impossible, sur le plan épistémologique, de distinguer ce qui est donné de ce qui ne l'est pas ; et, sur le plan métaphysique, de départager ce qui est le cas indépendamment des versions et ce qui relève du travail de mise en forme de ces dernières. Si ceci est juste, il n'est donc pas de raison de nier que le propos de Goodman puisse s'accommoder d'une forme minimale de réalisme ou d'unimondisme. Mais ceci implique, en revanche, de réévaluer la relation de l'irréalisme à d'autres positions parentes.

Tout d'abord, il est clair que notre lecture modifie quelque peu la situation de l'irréalisme goodmanien à l'égard de la tradition kantienne. Les différences entre les analyses de Goodman et de Kant, bien sûr, sont aussi massives que nombreuses (voir Huglo 2012). Il serait cependant faux de penser, défendons-nous, que le *worldmaking* implique nécessairement d'abolir le postulat d'un règne nouménal. Sur ce point au moins, Goodman serait donc moins loin du kantisme qu'on ne le dit parfois, mais aussi, de C.I. Lewis, qui défendait une thèse similaire à celle que envisageons de rapporter à l'irréalisme :

> Le monde de l'expérience n'est pas donné dans l'expérience, il est construit par la pensée à partir des données des sens. Cette réalité que tout le monde connaît reflète la structure de l'intelligence humaine tout autant que la nature du contenu sensoriel donné indépendamment d'elle. Il s'agit d'un tout dans lequel l'esprit et ce qui est donné à l'esprit se rencontrent toujours déjà, et se trouve inextricablement liés (1929, 29-30)

Si le parallèle que nous proposons est juste, Goodman reprendrait donc à son compte une position globalement kantienne, quoique relue à travers la médiation du pragmatisme lewisien. Cette parenté, bien sûr, admet des limites, puisqu'il se trouve chez Goodman une foule de « thèmes non kantiens » (MFM 21) et, ajoutons-nous « non lewisiens ». Le pluralisme ontologique en est un. Au contraire de Lewis (et de Kant), Goodman rejette

ensuite toute distinction entre synthétique et analytique, *a priori* et *a posteriori*[680]. Il reproche également à son professeur de conférer au donné une valeur épistémologique outrancière, en y voyant le fondement de certitudes empiriques (PP 60-68). Lewis, surtout, ne prétendait pas que le donné est en lui-même informe ou dénué de structure, comme le défend selon nous Goodman[681].

Une certaine continuité Kant/Lewis/Goodman est donc rendue possible une fois Goodman tenu pour un réaliste minimal. Considérons maintenant le « pluréalisme » de Scheffler (1999). Cette position se veut à mi-chemin entre le *RM* et l'irréalisme goodmanien, ce qui revient, dit Scheffler, à « tomber d'accord, avec Peirce, pour dire qu'il existe des objets indépendants de nos constructions [...] mais à nier, avec Goodman, que l'enquête sur ces objets converge vers une seule et unique version-monde » (2001, 643). Tout en reconnaissant qu'il existe plusieurs mondes, le pluréaliste défend donc que ces derniers sont *indépendants* de la cognition, contrairement à ce qu'affirme Goodman[682]. Cependant, et si la lecture que nous proposons de l'irréalisme est correcte, Scheffler et Goodman tombent en fait bien moins en désaccord qu'il ne semble. Il est clair que dernier refuserait de penser qu'il existe des *objets* indépendants de nos versions. En effet, l'identification d'objets suppose un découpage qui ne peut, pour Goodman, qu'être que le fait d'une version ou d'une autre. Il n'existe pas d'objets auto-identifiants, puisque toute identification ontologique est faite à partir d'une version (MFM 24). Mais dire ceci n'implique pas de refuser, comme semble le croire Scheffler, l'idée qu'il existe *quelque chose* d'indépendant de nos constructions ou versions. Et c'est bien là un point, selon nous, qu'accepte l'irréalisme.

La forme faible de réalisme que nous imputons à Goodman permet alors de relire sa controverse avec Scheffler. Il nous semble que ce dernier se trompe en partie de cible, en reprochant à l'irréalisme de ne rien admettre d'indépendant des versions. L'objet de Goodman pour répéter, n'est pas d'affirmer que le monde est causalement dépendant de l'esprit, mais plutôt de dire qu'il l'est nécessairement sur le plan représentationnel. De ce point de vue, les deux collègues entrent dans une forme de dialogue de sourds. Scheffler ne cesse d'objecter qu'il doit bien se trouver *quelque chose*, à un étage ou un autre, qui ne

[680] Catherine Elgin, dans une communication privée, nous a même suggéré qu'il serait possible de dire que « Goodman, c'est en quelque sorte C.I. Lewis sans la distinction entre analytique et synthétique, ou a priori et a posteriori ».

[681] « Nous devrions prendre garde de ne pas concevoir le donné comme un flux uni et indifférencié [...] La manière selon laquelle une présentation visuelle ou une certaine durée se laisse décomposer en différentes parties reflète nos intérêts et nos attitudes, mais l'attention seule ne peut pas opérer des disjonctions dans un champ indifférencié [...] Les interruptions et les différences, qui forment les frontières des éléments et des choses, sont tout à la fois données et constituées par interprétions » (Lewis, 1929, 58-59).

[682] « Goodman suppose que les Réalistes doivent être monistes, et donc, assure que rejeter le monisme revient à rejeter le pluralisme. Puisque les mondes sont selon lui multiples, chacun d'entre eux doit être tenu pour identique avec, ou comme étant le produit, d'une version-monde correcte. Mais l'hypothèse selon laquelle le réalisme implique le monisme est-elle juste ? Si elle ne l'est pas, il reste une place pour un réalisme pluraliste, soit une position qui tombe d'accord avec [Goodman] pour rejeter la notion d'un monde mais tombe en désaccord avec lui en affirmant que les mondes qui existent, quels qu'il soient, sont indépendants [des]versions vraies qui les décrivent » (Scheffler, 2001, 647).

dépende pas des versions, tandis que Goodman lui répond inlassablement que vouloir identifier ce *stuff* indépendant est par principe voué à l'échec. Mais ces analyses sont alors, pour une grande part, compatibles : là où Scheffler objecte à l'irréalisme de ne pas reconnaître l'*existence* d'une réalité indépendante, Goodman parle seulement de l'*accès* que nous y avons.

Si ceci est juste, le désaccord entre Scheffler et Goodman est bien moins important qu'on le pense souvent. Le pluréalisme, certes, n'est pas l'irréalisme, puisqu'il défend que nous pouvons saisir, via nos multiples versions, ce que sont les choses en elles-mêmes. Mais il n'en reste pas moins que l'irréalisme, tout comme le pluréalisme, admet l'existence d'une réalité indépendante.

Considérons ensuite le « réalisme interne » de Putnam. Cette doctrine, qui se voulait une position intermédiaire entre *RM* et relativisme, consiste à soutenir que « l'esprit et le monde construisent conjointement l'esprit et le monde » (1984, 9) [683]. Cette formule énigmatique peut être comprise comme la défense de deux points distincts. Le premier est que nous ne pouvons jamais, selon Putnam, considérer la réalité hors la médiation d'un schème descriptif ou d'un autre. Les objets, leurs propriétés, relations, en ce sens, sont toujours *internes* à une version donnée. Mais un second élément permet de tempérer cette dernière affirmation. Le réalisme interne reste bien « réaliste » en ceci qu'il maintient l'existence d'une réalité extérieure et indépendante de l'esprit, qui vient réguler nos discours et nos croyances. L'image qui résulte de ces deux clauses et la suivante : « l'internalisme ne nie pas que le savoir reçoit des *inputs* de l'expérience, le savoir n'est pas une histoire bâtie sur la seule cohérence interne. Mais l'internalisme nie qu'il y a des *inputs* qui ne soient pas dans une certaine mesure influencés par nos concepts […] ou qu'il y ait des *inputs* qui admettent une description unique, indépendante de tout choix conceptuel » (1984, 66). La thèse que nous imputons à Goodman n'est rien d'autre que celle ici avancée par Putnam. Tout comme ce dernier, Goodman conjoint une forme d'internalisme à l'acceptation d'un « en-dehors » causalement et ontologiquement indépendant des versions. De même affirme-t-il qu'il est toutefois impossible de départager, dans nos représentations, ce qui relève de la contribution des versions et ce qui appartient à cette structure sous-jacente et indépendante. Comparons ce que défend Putnam

> Les « objets » sont autant construits que découverts, [...] sont autant le fruit de notre invention conceptuelle que le produit de la composante objective de l'expérience qui est indépendante de notre volonté » (1984, 66)

et certaines déclarations de Goodman :

> Les mondes sont autant faits que trouvés, [...] connaître, c'est autant faire que rendre compte (MFM 43)
>
> Nous devons construire ce que nous découvrons (MOM 36)

[683] Putnam est revenu sur cette formule d'un œil critique à plusieurs reprises dans la suite de sa carrière. Voir Baghramian (2013, 28-9).

Ces assertions pourraient avoir été le fait d'un seul et même auteur, puisqu'elles disent exactement la même chose : il y a *quelque chose*, dans le monde, qui s'impose à nous et qui n'est pas de notre ressort, même si nous devons nécessairement en passer par une version ou une autre pour lui donner une forme ou une structure. L'irréalisme, en ce sens, rejoint le réalisme interne de bien plus près qu'on ne le pense d'ordinaire[684]. Bien sûr, cette parenté admet elle aussi des limites, principalement au sens où Putnam, mais pas Goodman, tend à orienter sa position vers une forme de réalisme « ordinaire ». C'est, du moins, sur ce terrain que l'auteur de MFM a tenu à se démarquer de Putnam[685].

Goodman est donc plus proche d'auteurs comme Scheffler ou Putnam qu'on ne le pense généralement. C'est, peut-être, faute d'avoir prêté attention à ce réalisme minimal de la pensée goodmanienne que la critique a manqué ces rapprochements. Quelles que soient leurs différences (importantes) par ailleurs, il nous semble qu'il n'existe pas de si grand écart qu'on ne le pense entre Goodman, Putnam, Scheffler, ou Quine sur la question du réalisme. L'irréalisme, le réalisme interne, le pluréalisme, et même le « réalisme robuste » (1981, 2) dont se revendique Quine, tendent tous à dire à peu près la même chose, à savoir, que le *RM* est un programme philosophique intenable, et qu'il convient de trouver un moyen de tenir ensemble une forme d'antifondationnalisme ou de pluralisme et un réalisme envers les choses extérieures, garantie minimale qui permet de se prémunir d'un relativisme autoréfutant. La parenté de ces analyses –ce que l'on pourrait peut-être appeler le *Harvard Realism*– n'est, après tout, pas très surprenante, puisque tous ces auteurs ont fait leurs armes à la même école : le pragmatisme américain (et kantianisé) de C.I. Lewis[686].

Notre lecture ne s'arrête pas à l'identification d'une convergence entre des auteurs comme Goodman, Quine Putnam, et Scheffler sur la question du réalisme. Elle permet également de réévaluer la situation de l'irréalisme goodmanien dans le paysage métaphysique contemporain. On l'a dit, cette position y est généralement attaquée de toutes parts (lorsqu'elle n'est pas simplement passée sous silence), au motif qu'il s'agirait d'une forme de relativisme extrême, ou alternativement, d'une thèse ontologiquement invraisemblable, en vertu de son acceptation de multiples mondes actuels.

Lynch, par exemple, prétend distinguer son propre pluralisme métaphysique de celui de Goodman, en ce qu'il admet d'une part, une forme de réalisme concernant la vérité, et

[684] L'affirmation de Haack, au vu de ce que nous défendons, nous semble par exemple incorrecte : « Selon la thèse de la relativité conceptuelle que défend Putnam, il y a, contre Goodman, un seul et unique monde réel, mais celui-ci ne consiste pas, contrairement à ce que défend le Réaliste métaphysique, à une totalité fixe d'objets indépendants de l'esprit » (2000, 153)

[685] « Le réalisme interne entretient un lien de parenté avec l'irréalisme : les deux désapprouvent le discours sur un supposé 'monde unique'. Mais ces positions restent toutefois éloignées. L'irréalisme ne peut en aucun cas souffrir de prendre le sens commun pour argent comptant, mais le considère, au mieux, comme un discours présystématique qui requiert de manière urgente un examen critique et une organisation en versions correcte » (Goodman, SM 205)

[686] Morizot écrit que la formation de Goodman, « porte aussi l'empreinte d'un postkantisme relu à travers une version instrumentaliste des catégories, très attentive à la variabilité de l'expérience et de ses cadres d'appréhension » (2011, 8)

refuse, de l'autre, d'hypostasier les mondes comme des sortes de dimensions parallèles et causalement isolées les unes des autres (2001, 95). Mais si ce que nous avons dit est juste, cette attaque peine à toucher le propos de MFM. Tout d'abord, ce que dit Goodman ne contrevient pas aux théories réalistes de la vérité, du moins si celles-ci consistent, comme le pense Lynch, à défendre « qu'une proposition est vraie en un sens réaliste quand les choses sont telles que la proposition dit qu'elles sont. [...] Si c'est le cas, la proposition est vraie, sinon, elle est fausse » (2001, 101). Goodman, il est vrai, considère que la vérité n'est que l'un des aspects d'une norme plus englobante de correction. Mais il n'en pense pas moins, comme on l'a dit, que la vérité est une notion centrale, et doit se comprendre en termes sémantiques, soit exactement de la manière dont le prescrit Lynch. Ensuite, il n'est pas certain non plus que le pluralisme métaphysique de Goodman soit nécessairement engagé à admettre une pluralité d'espace-temps concurrents. Si ce que nous avons dit ci-dessus est juste, une compréhension schématique de « monde » permettrait à Goodman de régler ce problème. Lynch s'en prend donc peut-être à un homme de paille, lorsqu'il prétend se distancier du pluralisme métaphysique de MFM. A tout le moins les deux positions sont-elles plus difficiles à distinguer que ce qu'il suggère.

La même remarque nous semble valoir à propos du « conventionnalisme » métaphysique de Varzi (2011). Selon ce dernier, les divisions que nous voyons ou établissons dans la nature sont de notre propre fait, plutôt qu'inhérentes au monde lui-même. Les frontières ou délimitations entre différents types d'êtres, comme il le dit, seraient ainsi *de dicto* (ou de notre propre fait) plutôt que *bona fide* (soit préétablies ou fondées en nature). Le conventionnalisme métaphysique, pour cette raison, implique de rejeter tout réalisme des espèces naturelles, d'après lequel il existerait des jointures ou structures inhérentes à la réalité. Mais cette thèse, comme y insiste Varzi, ne suppose pas d'embrasser une forme de relativisme :

> Il se peut que toutes les frontières, à y regarder à deux fois, soient *de dicto*. Mais il ne s'ensuit pas qu'elles sont parfaitement arbitraires, ou qu'elles n'ont aucun ancrage dans la réalité [..] Peut-être n'y a-t-il pas de chemins obligatoires, ou de voie à sens unique dans le règne de l'Être. Mais cela ne veut pas dire que tout se vaut. Certains chemins continueront de se voir apposer un panneau « sens interdit ». Certaines contraintes ou « lignes de résistance » pourront continuer à s'imposer à nous, tout ceci rendant difficile de découper la bête comme nous le voulons (in Campbell, 2011, 143)

Ce que défend ici Varzi rejoint, à grands traits, ce que nous présentions plus haut : il existe un *stuff* indépendant de la cognition, dont l'organisation ou la découpe procède pour l'essentiel d'un *fiat* humain, mais qui vient en même temps réguler, orienter, ou parfois interdire, les différents mises en forme que nous tentons de lui apposer. Cette configuration sous-jacente peut, selon Varzi, être tenue comme le monde auquel toutes les versions se rapportent, ou que toutes les découpes doivent avoir pour objet. C'est sur ce terrain précis que son conventionnalisme, dit-il, se distingue du propos de Goodman :

> ... Le conventionnalisme ne devrait pas être confondu avec l'irréalisme. Pour Goodman, et Rorty, tout ce que nous apprenons du monde est contenu dans les versions vraies à son sujet et « tandis que le monde sous-jacent dépouillé de ses versions, n'a pas besoin d'être nié pour ceux qui l'aiment, c'est peut-être après tout un monde bien perdu » [MFM 19]. Pour un conventionnaliste, le monde est dénué de structure, appauvri, presque en faillite,

> mais notre amour pour lui n'est pas en jeu [...] Toutes les cartes que nous établissons sont des cartographies d'une seul et même réalité (*ibid.*, 145)

A suivre Varzi, le conventionnalisme rejoint l'irréalisme pour refuser l'idée d'un monde entièrement *ready-made*, prédécoupé en « espèces naturelles ». Il prétend cependant s'en distancier au sens où il reconnaît l'existence d'un unique monde sous-jacent, doté de propriétés intrinsèques, et que tous nos découpages doivent, d'une façon ou d'une autre retrouver. Toutefois, si ce que nous avons dit précédemment est correct, il est clair que Varzi fait une mauvaise lecture de l'irréalisme et impute à Goodman une thèse qu'il ne défend pas réellement. Ce dernier, à notre sens, n'a pas à tomber en désaccord quant au fait que nos versions sont des cartographies d'une seule et même réalité indépendante et sous-jacente. La seule chose qu'il dit refuser, c'est de croire que nous pourrions, en découpant le monde de diverses manières, le contempler tel qu'il est en lui-même. Le propos de Goodman, autrement dit, ne consiste pas à nier que toutes les versions soient des cartes d'une même réalité, mais à dire qu'il n'est pas de réalité que nous pouvons saisir sans une carte ou une autre. Si ceci est juste, le conventionnalisme de Varzi, est lui aussi éminemment plus proche de ce que défend Goodman qu'il ne pourrait sembler.

Considérons un dernier exemple. Stéphane Chauvier a prétendu démontrer contre Goodman que réalisme et constructivisme sont, à certaines conditions, compatibles :

> L'idée que je voudrais établir est que même si l'on admet que nous faisons le monde en le pensant et que connaître, c'est, en un sens, faire ou fabriquer des faits, nous sommes en même temps obligés d'admettre, malgré ce que Goodman affirme, qu'il y a quelque chose que nous pensons ou construisons et quelque chose dont on peut décrire la structure ontologique d'une façon qui valent comme une sorte de justification ou de fondation réaliste du constructivisme. Autrement dit, je voudrais montrer, aussi paradoxal que cela puisse paraître, que le constructivisme peut être présenté comme une forme raffinée de réalisme et sans doute comme la seule forme acceptable d'une théorie externaliste de la vérité (1997-1998, 217).

Proposant d'appeler « accidents singuliers » ces éléments sous-jacents à nos constructions, qui ne dépendent pas de notre activité conceptuelle, Chauvier prétend que ceux-ci sont absolument requis pour rendre compte du fonctionnement ou dysfonctionnement de nos versions. Admettre ces accidents singuliers serait ainsi le seul moyen d'empêcher que les thèses constructivistes à la Goodman dérivent vers une forme inacceptable de relativisme:

> Une théorie constructiviste du vrai qui voudrait s'expliquer la limitation de son pouvoir constructif devrait poser qu'il y a un socle des mondes, formé par une trame d'accidents singuliers. Un accident singulier n'est ni un objet, ni un fait, ni une essence. Si le monde est l'ensemble des objets ou l'ensemble des faits, et si le monde est en même temps la référence de nos phrases, il reste vrai de dire que la vérité n'est pas la conformité de nos phrases à un monde *ready-made*. Le monde est fait en même temps que nos versions vraies. Ce qui est *ready-made* par contre, c'est la trame des accidents singuliers qui sert d'assise à nos mondes possibles. C'est là, en un sens, la chose en soi, parce qu'il n'est évidemment rien possible d'en dire. Dire, c'est étiqueter, c'est-à-dire faire des objets, des

> classes d'objets et un accident n'est pas une classe d'objets. Un accident est ce qui sert à dire mais ne peut être dit (Chauvier 1997-1998, 233-4).

Pour Chauvier, le constructivisme évite donc de tomber dans un relativisme à tout va, à condition d'admettre un socle ontologique minimal et indépendant de l'esprit. Mais là encore, c'est toujours la même question qui doit être posée : ceci contredit-il vraiment le propos de Goodman ? Si ce que nous avons dit est juste, la réponse est négative. Goodman n'a pas à nier qu'il existe des « accidents singuliers », des configurations ontologiques sous-jacentes, ou une matière indifférenciée et inconnaissable sur laquelle s'apposent nos versions. Tout ce qui importe pour lui, c'est que ceci soit relégué hors du domaine du connaissable. Chauvier, à notre sens, ne formule alors pas tant une position qui s'écarte de manière significative de l'irréalisme goodmanien, qu'il n'en fournit la lecture appropriée, ou la clé de compréhension.

Nous pourrions démultiplier les exemples de penseurs qui ont tenté de se dissocier de Goodman en réinjectant une dose de réalisme dans leur pluralisme, conventionnalisme, ou constructivisme. Si ce que nous proposons est juste, tous ces auteurs attaquent moins l'irréalisme qu'un homme de paille qui ne correspond pas vraiment au propos de MFM. Loin de prendre leurs distances par rapport à Goodman, ces auteurs ne font en fait que redécouvrir (sans bien sûr le présenter comme tel) des hypothèses que ce dernier avait, de fait, tracées dans ses premiers travaux, soit dès les années 1930-1940.

4.2.7- Après l'irréalisme, l'universalisme ?

Nous avons défendu que le propos de Goodman est compatible avec une forme de réalisme unimondiste. Si ceci est juste, il nous semble que se dessine une continuité bien plus forte que celle examinée précédemment entre l'universalisme méréologique et l'irréalisme.

L'idée que nous imputons à Goodman, pour reprendre l'image de James, consiste à dire que « nous recevons le bloc de marbre, mais sculptons nous-mêmes la statue » (2007, 26). Le bloc de marbre, pour filer la métaphore, figure le *stuff* ontologique basique et indifférencié, ou le monde sous-jacent, sans lequel il n'y aurait rien à sculpter. Mais c'est en revanche le *worldmaker* qui réalise la statue, c'est-à-dire l'ontologie ou le monde qui répond à une version. En ce sens, et même si un matériau premier est bien présupposé, reste que ce sont les versions qui construisent leurs objets. Evidemment, le Réaliste voudra arguer que, tout comme la statue était déjà présente dans le marbre, ce que décrit une version est déjà contenu dans le monde. Le sculpteur, ou *worldmaker*, ne ferait ainsi que *découvrir* une chose qui était déjà virtuellement préformée. A quoi Goodman n'aura qu'à répondre que « découvrir ce qui était 'déjà là' peut s'avérer pour beaucoup une affaire de construction » (MOM 35). En un sens trivial, il est vrai que la portion de matière qui compose une statue était déjà présente dans le bloc de marbre. Mais il n'en reste pas moins que c'est le sculpteur qui l'a dégagée et lui a donné sa forme, travail sans lequel nous n'aurions aucune statue mais seulement un grossier bloc de marbre. De la même manière,

Goodman peut admettre qu'il existe une matière première pour le *worldmaking*, mais ajouter que celui-ci n'est rien de déterminé sans le travail constructionnel des versions.

Ce modèle, qui n'en est en fait qu'une variante de la métaphore du *cookie-cutter*, se retrouve bien à certains endroits chez Goodman. Celui-ci affirme par exemple, que

> ...tout comme nous faisons des constellations en sélectionnant et en regroupant certaines étoiles plutôt que d'autres, nous faisons des étoiles en établissant certaines frontières plutôt que d'autres. Rien ne dicte de toute éternité que les cieux doivent être découpés en termes de constellations ou de quoi que ce soit d'autre (SM 156).

Il est bien ici question d'une même structure ou région pouvant être organisée ou découpée de différentes manières, aucune n'étant directement prescrite par la nature elle-même. Le *worldmaking* semble alors consister, en son essence, à tracer des frontières, soit à identifier, séparer ou réunir, différents êtres et types d'êtres. Or cette image, nous semble-t-il, est exactement celle que recouvre la thèse de l'universalisme méréologique : il existe une réalité sous-jacente pouvant être découpée, agencée, divisée, ou recomposée, d'une multiplicité de manière. Etant donné le fait que Goodman défendait cette position dans tous ses travaux antérieurs, il ne nous semble pas inapproprié de penser qu'il continue à déployer ce modèle universaliste, jusque dans MFM. Mais pourquoi, alors, Goodman n'emploie-t-il pas le type d'analogie –la statue et le marbre, la pâte et le moule à gâteaux– qui sert généralement à formuler ce type de thèses ? Surtout, pourquoi rejette-t-il même explicitement l'idée que nous pourrions identifier, sous la couche des versions et des conventions, un reliquat qui serait le monde tel qu'il est ? La réponse à cette question, nous semble-t-il, a été formulée par Rorty :

> Des individus comme Goodman, Putnam et moi-même [...] sommes continûment tentés d'utiliser des métaphores kantiennes énoncés en termes de l'opposition de la forme et du contenu. Nous sommes tentés de dire qu'il n'existait pas d'objet avant que le langage ait donné forme à ce matériau brut (qui est un machin chose en soi, pur contenu indépendant de tout schème). Davidson, cependant, nous a montré comment continuer à dire la même chose sans avancer quoique ce soit qui serait susceptible d'une telle mauvaise interprétation. Il suggère que nous devrions arrêter [...] de prendre au sérieux des problèmes qui ne doivent leur existence qu'à la distinction des schèmes et du contenu (1998, 90)

Si ce que dit Rorty est juste, Goodman reprocherait aux analogies comme celles du *cookie-cutter* de laisser à croire qu'il existerait à un certain niveau, une partition rigide et déterminée entre convention et le contenu, ou les versions et le monde. Or l'irréalisme, on l'a assez dit, refuse catégoriquement ce type de distinctions. Aussi, et même si Goodman admet, selon nous, l'existence d'une réalité sous-jacente, il peut continuer à prétendre que cette affirmation, quoique vraie, est parfaitement creuse. Il ne s'agit là en effet que d'une forme de savoir négatif, qui consiste à dire qu'il doit se bien se trouver, quelque part, un premier niveau qui n'est pas le produit d'une version. Mais puisque nous ne pouvons rien dire ou savoir de cette chose, ni l'analogie du *cookie-cutter* ni celle de la statue et du bloc de marbre ne conviennent, dans la mesure où celles-ci impliquent encore qu'il soit possible de départager, dans la connaissance, entre ce qui relève des versions et ce qui serait le monde

lui-même. Goodman, au contraire de ce modèle, suit Putnam pour dire que « les éléments de ce que nous appelons le 'langage' ou 'l'esprit' pénètrent si profondément dans ce que nous appelons la 'réalité' que le projet même qui consisterait à nous représenter comme des 'cartographes' de quelque chose 'd'indépendant du langage' est fatalement compromis dès le départ » (2011, 144).

Il est clair qu'il n'est pas, selon Goodman, de distinction stable entre convention et contenu, forme et réalité, monde et version, autant de choses que le modèle universaliste tend à accepter par principe. Mais l'irréalisme, toutefois, ne rejette pas tant ces distinctions qu'il n'en conteste la stabilité ou l'invariance (RP 140). Ce qui importe, dès lors, n'est pas de nier l'idée qu'il puisse exister une réalité sous-jacente, que d'épingler l'inutilité complète de ce type de postulat. L'objection n'est alors pas de dire que les théories postulant l'existence d'un monde sous-jacent sont *fausses*, mais plutôt, de souligner qu'elle reposent sur des dichotomies qui ne sont ni absolues ni invariantes[687]. Si le monde sous-jacent est à jamais inaccessible, ce qui importe n'est pas l'étude de la substance première à laquelle se rapportent toutes les versions, mais plutôt les différentes manières par lesquelles celles-ci construisent leurs objets. L'image qui semble alors le mieux convenir, pour saisir le propos de Goodman, est plutôt celle du ruban de Moebius : nous ne pouvons jamais sortir de nos versions, pour mesurer ce à quoi elles s'appliquent, ou spécifier ce qu'est ce *stuff* qu'elles ne construisent pas.

C'est pour cette raison, sans doute, que Goodman affirme parfois qu'« il n'y a pas de matériau brut et informe qui sous-tend les différentes organisations. Tout matériau brut, en effet, est aussi bien la créature d'une version que ce qui est fait de ce matériau » (MOM 34). Ce type d'assertions, à première vue, contrevient à la lecture que nous proposons. Mais il nous semble que ce qui est ici en cause n'est pas tant l'*existence* de ce matériau brut que le projet d'en dire la structure ou la nature, qui est selon Goodman autoréfutant. Affirmer, par exemple, qu'il existe un continuum spatio-temporel que nos versions viennent découper, c'est, pour Goodman, déjà mobiliser une version et donc, échouer à saisir cette substance primitive telle qu'elle est indépendamment de toute version. De même, dire qu'il existe une pâte mondaine, c'est laisser à entendre qu'il doit exister une nature intrinsèque, une structure, ou des parties pré-délimitées de cette chose[688]. Goodman veut éviter de tels sous-entendus, et fait donc comme si nous pouvions, tout simplement, oublier le monde sous-jacent pour nous concentrer sur les versions. Mais ceci, encore une fois, ne démontre pas qu'il n'y a pas de sens ou de nécessité à admettre un *stuff* infra-versionnel.

---

[687] Pour citer à nouveau Putnam, « notre langage ne peut être divisé en deux parties, l'une qui décrirait le monde tel qu'il est quoiqu'on y veuille et l'autre qui décrirait nos contributions conceptuelles. Mais dire ceci ne signifie pas que la réalité est cachée, ou nouménale. Cela signifie simplement que vous ne pouvez pas décrire le monde sans le décrire » (Putnam, SM 190).

[688] C'est une objection que Putnam a également formulée : « prenez cette métaphore [du *cookie-cutter*] au sérieux, et vous vous verrez contraint de répondre à la question de savoir ce que sont les diverses parties de la pâte. Si vous répondez que [...] ses « atomes » sont un nombre *n* de particules élémentaires et que ses autres parties sont les sommes méréologiques de ces atomes, alors vous n'aurez fait qu'adopter une image métaphysique particulière : l'idée selon laquelle les sommes méréologiques existent *réellement* (1987a, 33)

Admettons donc que Goodman, quoiqu'il rejette les métaphores du type *cookie-cutter* pour les raisons tout juste avancées, reconnaîtrait toutefois, peut-être à demi-mots, que « nous ne pouvons tracer de frontières à moins qu'il y ait un territoire sur lequel les tracer » (Searle, 1995, 166). Si tel est le cas, il nous semble que l'irréalisme retrouve finalement en tous points la thèse universaliste défendue dans SQ, SA, et FFP. Comme nous l'avons vu plus haut, l'universalisme permet de penser que, parmi toutes les configurations que nous pourrions trouver dans la réalité, nous ne retenons qu'un nombre infime d'entre elles, pour des raisons essentiellement pragmatiques ou conventionnelles. Selon les universalistes, la réalité comprend une multitude d'entités composites et généralement ignorées, comme les dindes-truites (qui sont des sommes méréologiques de dindes et de truites) ou les caranges (qui sont des sommes méréologiques de canards observés avant *t* ou d'oranges). Il y existe aussi une foule de *kinds* étranges, comme par exemple, le « vleu » et le « blert ». Le monde de l'universalisme, en ce sens, est monde foisonnant où il existe toujours plus de choses et de types de choses, que nous ne pouvons le penser ou l'imaginer. Or il est tout à fait possible que ces configurations alternatives soient précisément ce que Goodman appelle une version ou un monde. Les multiples mondes de Goodman ne seraient alors que les différentes manières de découper un même *stuff* indifférencié et inconnaissable.

A notre sens, ce rapprochement possible entre irréalisme et universalisme a souvent été négligé, en vertu du fait que l'universalisme implique d'accepter une forme, plus ou moins forte, de réalisme, supposément incompatible avec ce qu'avance Goodman. Considérons ce qu'avance Devitt sur la relation entre universalisme et réalisme :

> Le Réaliste tombe d'accord avec [...] l'idée qu'il existe un monde *ready-made*, mais ceci ne revient pas nécessairement à s'engager à dire le monde n'aurait qu'*une seule* structure inhérente. Considérons certains genres [*kinds*] que nous avons pour l'instant omis : le genre d'objets, par exemple, qui suscite l'incrédulité des touristes de Peoria. Introduisons le nom « peorincred » pour ce genre d'objets. De fait, les échidnés sont peorincreds. Mais nos décisions linguistiques n'ont pas fait que ce soit le cas : les échidnés ont toujours été peorincreds, et l'auraient été même si personne n'avait jamais introduit ce terme ni aucun autre. Les peorincreds sont une partie du monde *ready-made* [....]
>
> Nous avons librement choisi de nommer certaines choses pierres, arbres, ou chats, plutôt que peoincreds et blahs. Les constructivistes font deux erreurs à propos de cette liberté : ils la confondent avec quelque chose d'autre, et ils pensent que le Réaliste s'y oppose par principe. Mais la liberté que nous avons ne doit pas être confondue avec celle que nous n'avons pas. Nous pouvons choisir d'appeler certaines choses des pierres plutôt que des peoincreds, mais nous ne pouvons pas décider du fait de savoir si quelque chose est une pierre ou un peoincred (1997, 245).

A suivre Devitt, une fois introduit un terme générique comme « peorincred », il n'est pas de notre ressort de savoir ce qui peorincred et ce qui ne l'est pas. La raison en est qu'il existe, métaphysiquement parlant, quelque chose dans la réalité qui fera ou non fonctionner cette projection, qui permettra d'appliquer cette étiquette à certaines portions de l'espace-temps plutôt qu' à d'autre. Il s'agit là cependant, comme nous l'avons dit, d'une idée que Goodman pourrait entièrement accepter. Nos versions, dit-il, construisent et introduisent des prédicats, à l'exclusion d'autres, comme par exemple, « canard », « orange », « vert », ou « bleu », par exemple, plutôt que « vleu » ou « carange ». Mais, reconnaît Goodman, ce n'est pourtant pas nous qui décidons du fait de savoir comment ces

prédicats s'appliquent, une fois que nous les avons acceptés ou qu'ils devenus implantés. Nos versions ne s'appliquent pas à n'importe quoi et n'importe comment, sans quoi il suffirait de croire ou de dire que *p* est vrai pour qu'il le soit. L'irréalisme, évidemment, ne dit rien de tel. Il est donc erroné de penser, comme le suggère Devitt, que les thèses constructivistes n'admettent pas cette exigence réaliste minimale, qui seul permet de distinguer la catégorisation du pur caprice.

Là où Goodman se distingue de Devitt, toutefois, c'est qu'il comprend ce réalisme comme minimal au possible, et donc, comme quelque chose de très différent de ce qu'affirme le *RM*. Selon Devitt, l'universalisme invite à penser que, quelle que soit la manière dont nous décidons de découper la carcasse de l'être, nous rencontrerons les articulations réelles du monde. Mais pour Goodman, lorsque nous appliquons un terme ou une catégorie avec succès, nous ne pouvons pas dire que nous rencontrons une structure inhérente à la nature, qui attendait simplement d'être mise à jour. Ce à quoi nous accédons alors n'est en effet pas le monde lui-même, mais le monde vu à travers les lentilles d'une version. Pour Goodman, le fait que certaines choses soient peoincreds ou non ne dépend peut-être pas de notre bon plaisir, mais il n'en demeure pas moins que les peoincreds, sans le travail d'une version, n'existent tout simplement pas *comme tels.* Ces configurations n'auraient jamais pu être mises à jour sans la médiation de concepts, et il n'y a donc pas de sens à dire qu'elles étaient « déjà-là », indépendamment de toute version. Les structures que nous discernons sont projetées ou fabriquées, plutôt que purement découvertes. S'il y a bien « quelque chose » qui, ontologiquement parlant, permet cette construction ou la contraint, cette réalité sous-jacente n'est pas connaissable sans le travail constructionnel d'une version (MOM 36).

Varzi, nous semble-t-il, tombe dans le même piège, en jugeant que l'universalisme engage à une forme de *RM*, raison pour laquelle cette thèse serait incompatible avec l'irréalisme. Comme il le présente :

> Le désert [du monde] n'est pas complètement dénué de squelette. C'est plutôt que sa structure est très fine, et qu'elle n'est pas de la sorte que les métaphysiciens Réalistes, traditionnels et contemporains, ou les réalistes scientifiques, tendent à lui attribuer [...] Il s'agit d'une structure méréologique, qui vient avec la relation de tout à partie. Certaines portions du désert sont des parties d'autres portions, plus grandes. Certaines parties se chevauchent, d'autres non [...] Etant donné un nombre quelconque de parties, aussi disjointes et disparates qu'elles soient, il existe une chose composée exactement de ces parties, etc.
>
> Le désert est voué à être structuré ainsi, et de manière objective. Il n'est pas de notre ressort de décider si ou sous quelles conditions *x* est une partie de *y*, tout comme il ne l'est pas de décider que *x* est une partie de *y*. De même [...] il n'est pas de notre ressort de savoir quelles parties ou fusions méréologiques existent. Elles existent toutes. Ce qui relève de notre pouvoir, si nous vivons dans ce désert, est simplement de savoir lesquelles de ces parties viendront jouer un rôle dans nos vies, quelles portions du désert seront sélectionnées et dignifiées par nos *cookie-cutters* cognitifs et sociaux. En ce sens, l'image du désert diffère de l'irréalisme goodmanien aussi bien que de l'anti-réalisme putnamien (2014, http://www.columbia.edu/~av72/papers/CSP_2014.pdf, 10)

Selon Varzi, accepter la thèse universaliste implique de reconnaître l'existence de structures ou de configurations dans le monde, qui seraient indépendantes de ce que disons et faisons. Dans la pratique, nous pouvons certes organiser ce « désert », soit y

tracer des frontières, d'un nombre incalculable de manières. Mais il n'en resterait pas moins que ces choses ou régions que nous sélectionnons à titre de touts et de parties étaient, en fait, *déjà-là*. Si nous décidions demain, par exemple, d'abandonner le discours sur les canards et les oranges, pour parler de caranges, nous ne ferions que mettre à jour une configuration qui était préexistante dans le monde. En ce sens, le fait d'admettre une forme de contingence ou de variabilité dans la manière dont nous organisons ou pouvons organiser les choses n'implique pas de croire que nous construisons, métaphysiquement parlant, les objets que nous sélectionnons. Le mélange d'universalisme et de *RM* que propose Varzi, pour cette raison, se veut une position très différente de celle que peut défendre l'irréalisme goodmanien.

Goodman serait, en effet, réticent à dire que les parties de la pâte ou du désert sont ce qu'elles sont indépendamment de la manière dont nous proposons de les organiser. De même refuserait-il de dire que l'existence des fusions ne dépend pas du travail de nos versions, comme si celles-ci étaient déjà-là et n'avaient qu'à être mise à jour. Ce que l'irréalisme défend, c'est que toute structure que discernons dans le monde est le fait, ou le produit, de notre activité conceptuelle. Nous ne pouvons alors pas dire que *x* est une partie de *y*, ou que la fusion méréologique des *x* et des *y* existe, indépendamment d'une version ou d'une autre. Ce qui justifie cette assertion est que Goodman, à la différence de Varzi, ne considère pas que les versions sont simplement différentes manières de considérer un même objet préconfiguré, mais y voit plutôt des ontologies différentes, qui parlent donc de mondes (schématiquement) distincts. Ce qui signifie, concrètement, que nous pouvons avoir des versions vraies qui diffèrent non seulement en termes des parties et des touts qu'elles reconnaissent, mais plutôt, parce qu'elles admettent des *bases* ontologiques ou des primitifs différents.

Une version donnée pourra considérer, par exemple, que le monde est ultimement composé d'*erlebs*, soit d'unités qui incluent l'intégralité de l'expérience phénoménale d'un individu (possible) à un instant donné. On se rappellera que les *erlebs*, pour Carnap, sont des unités indivisibles, sans parties propres. Mais alors, une version qui admettra pour base ces entités ne pourra pas admettre les mêmes relations méréologiques qu'une version qui, par exemple, admettrait pour base des particules élémentaires. La raison en est, simplement, que les parties et les touts en question ne seront pas les mêmes selon ces deux versions. Comme le suggère cet exemple, il n'y a donc pas, pour Goodman, de relations ou de structures méréologiques transversionnelles et indépendantes de toute construction.

Ce que défend Goodman implique bien, à cet égard, de rejeter le *RM* que revendique Varzi. Mais ce dernier se trompe en pensant que l'universalisme implique nécessairement d'adhérer à une forme aussi forte de Réalisme. Goodman, en effet, peut tout à fait défendre que « quelque chose » sous-tend nous constructions et en détermine l'application, sans avoir pourtant à admettre que cette réalité sous-jacente dicte ce qui devra être compté comme objet, ou ce qui sera un tout ou une partie. En d'autres termes, l'universalisme peut fort bien être conjoint à un réalisme plus minimal, qui s'en tient simplement à affirmer que le monde sous-jacent contraint la manière dont, une fois adoptée une version, celle-ci sera appliquée. Dans ce cas, il n'est en rien présupposé comme une évidence que ceci ou cela sera une partie ou un tout *dans toutes les versions.* Les relations et opérations méréologiques pourront, bien sûr, continuer d'être appliquées dans toutes les versions, mais sans que soit admise une seule et même base ontologique, qui serait la même, quel

que soit le monde considéré. Le *stuff* ontologique infra-versionnel, ainsi compris, ne contraint pas toutes les versions à retrouver une même structure méréologique préexistante. En ce sens, Goodman peut maintenir ensemble l'universalisme et le rejet du *RM*.

En guise de conclusion, nous proposerons trois remarques supplémentaires sur la relation entre universalisme et irréalisme.

(1) Tout d'abord, rapporter le propos de MFM à l'universalisme méréologique possède un avantage majeur. Si ce qu'écrit Goodman fait bel et bien fond sur cette thèse métaphysique, nous pouvons alors expliquer ou justifier son pluralisme d'une manière aussi simple que convaincante. L'existence d'une pluralité de versions irréductibles, et la liberté qui nous échoit dans la division du monde en différentes types d'entités ou d'espèces, ne serait alors que la conséquence du fait qu'il existe bien plus de ressemblances et de configurations possibles dans la réalité que nos concepts et langages ne peuvent saisir et refléter. Les choses qui se ressemblent quant au fait d'être vertes ou bleues, par exemple, se ressemblent également, et par définition, quant au fait d'être vleues ou blertes (PP 338). Dès que nous déployons un schème catégoriel ou une version, nous pourrions alors en construire une multitude d'autres qui seraient tout aussi empiriquement adéquats et potentiellement éclairants. Selon l'universalisme, la réalité est toujours plus riche que ce que nos catégories en disent ou peuvent en montrer, conclusion qui fournit un puissant support au pluralisme. Chauvier, à notre sens, a parfaitement saisi la manière dont le pluralisme et l'universalisme de Goodman pourraient s'articuler :

> [Considérons] ces jeux de dessin pour enfants où des dizaines de petites croix sont réparties sur la page que l'enfant doit relier et dont il voit se dégager une forme familière. On imaginera un jeu plus complexe où un nombre indéfini de croix formeraient l'assise d'un nombre également indéfini de formes, la difficulté étant de relier ensemble celles qui appartiendraient à la même forme, mais que rien ne permettrait de distinguer, sinon nos essais et erreurs.
>
> Les croix sont nos accidents singuliers, les formes sont des mondes, les essais et erreurs nos mises à l'épreuve des mondes. Les formes que nous isolons ne sont qu'un petit nombre des formes possibles, celles qui deviendront familières parce qu'elles furent les premières que nous ayons commencé à isoler. Et si ces formes ne peuvent surgir que du fait des traits que nous traçons entre les croix, si ces formes n'ont à ce titre de réalité qu'en vertu de nos opérations graphiques, elles trouvent bien leur pré-condition dans l'architecture des croix, même si cette architecture ne nous est connue qu'à la faveur et au travers des formes que nous traçons (1997-1998, 234)

Dans l'image métaphysique imaginée par Chauvier, le « monde sous-jacent » consiste, pourrait dire Goodman, dans les croix qui permettent la construction de formes, c'est-à-dire, de versions ou de mondes. Or il existe un nombre incalculable de formes à dessiner, soit de mondes que nous pouvons construire. La seule limite de cette image est qu'elle suppose encore que toute forme est tracée à partir des mêmes croix, qui seraient visibles ou comptables *avant* même que nous commencions à les relier pour tracer des formes. Pour le reste, ce modèle capture exactement comment l'irréalisme pourrait être compris, selon un arrière-plan universaliste.

(2) Il nous semble important de relever, ensuite, que l'acceptation de la thèse universaliste –une pâte sous-jacente, découpée et découpable de multiples manières– ne revient en rien à réintroduire une déflationnisme pour lequel les questions ontologiques sont indécidables ou triviales. Pas plus ne s'agit-il de reprendre une thèse apparentée à celle de la variance quantificationnelle, selon laquelle différents idiomes existentiels délivreront différents jugements sur ce qui existe ou non. Certains, il est vrai, ont pourtant défendu que la thèse universaliste rejoignait de près le programme antimétaphysique de Carnap et de ses successeurs. Eklund, par exemple, écrit que

> Le partisan d'une ontologie robuste défend qu'il existe des jointures métaphysiques réelles dans la nature. Le partisan d'une ontologie déflationniste, au contraire, souscrit à 'l'image de la réalité comme tas informe', selon l'expression de Dummett (1981, 577). La conception déflationniste est parfois aussi décrite à l'aide de la métaphore du *cookie-cutter*, selon laquelle la réalité en elle-même est similaire à une pâte informe, et nos concepts à des moules à gâteaux, qui découpent la réalité en objets [...] La forme la plus importante et connue de déflationnisme à propos de l'ontologie a historiquement été associée avec William James et R. Carnap (in Hawthorne, Sider & Zimmerman, 2007, 383).

Si l'on suit Eklund pour définir le déflationnisme comme le refus d'accepter l'existence d'une structure inhérente ou de joints dans la réalité, alors force est de ranger Goodman parmi ses défenseurs. Mais il s'agit là d'une caractérisation bien trop vague. Un métaphysicien peut en effet reconnaître l'existence de jointures dans la réalité, tout en étant déflationniste. C'est le cas, par exemple, de Hirsch, qui conjoint une forme de *RM* à la thèse de la variance quantificationnelle[689]. A l'inverse, il est tout à fait cohérent de refuser l'existence de structures ontologiques *ready-made* sans pour autant prétendre que les questions d'existence se dissolvent dans la convention ou le langage. C'est précisément ainsi que nous proposons de lire Goodman[690].

Les défenseurs de positions néo-carnapiennes, du reste, se revendiquent rarement de la position universaliste. Celle-ci s'accommode mal avec la prééminence ou la valeur que les néo-carnapiens accordent généralement au sens commun. Surtout, l'universalisme se présente généralement comme une thèse métaphysique substantielle, en cela contraire à l'intention même du déflationniste. Hirsch en a fourni une illustration parfaite :

---

[689] « Ma position est, globalement, carnapienne [....] Mais, là où les formulations de Carnap parfois semblaient suggérer une forme de perspective antiréaliste ou vérificationniste, mais position est celle d'un réalisme robuste. Je prends pour acquis que le monde et les choses qui y existent sont pour la plus grande partie complètement indépendantes de notre connaissance ou du langage. Nos choix linguistiques ne déterminent pas ce qui existe, mais déterminent ce que nous signifions par les mots 'ce qui existe' et autres expressions du genre. Ces mots, qui correspondent aux quantificateurs de notre langage, peuvent varier en signification d'un langage à l'autre » (Hirsch, in Chalmers, Manley & Wasserman, 2009, 231).

[690] Eklund, du reste, reconnaît la limite de sa proposition, puisqu'il ajoute que le fait d'embrasser une thèse « maximaliste » (nom qu'il donne à l'universalisme méréologique) « pourrait sembler impliquer d'abandonner le déflationnisme. Après tout, le maximalisme constitue une réponse définie à la question de savoir quels objets existent [...] Il est clair, en ce sens, que le déflationnisme, compris comme une certaine attitude envers les disputes métaphysiques, ne peut être *identifié* avec le maximalisme : le partisan d'une ontologie robuste peut également embrasser cette thèse » (Eklund, in Hawthorne, Sider & Zimmerman, 2007, 391-392).

> Si nous admettons des parties temporelles ainsi que des sommes méréologiques, nous aboutissons à la position familière, que l'on trouve chez Quine, Lewis, et bien d'autres, pour laquelle toute classe ou série de morceaux de matière constitue un objet
>
> [...] Imaginez qu'un arbre se trouve dans une arrière-cour et que rien d'extraordinaire ne lui arrive. Considérez la succession des segments de matière qui composent l'arbre entier durant la journée, et les segments qui composent simplement le tronc durant la nuit. Pour la position tout juste mentionnée, cette succession correspond à un objet aussi réel que l'arbre ou son tronc. Nous pourrions appeler cette chose « schmree ». Un schmree est un objet brun dans la cour, qui perd ses branches toutes les nuits, et qui les regagne chaque matin. Il me semble évident que l'idée qu'il puisse y avoir un tel objet viole le sens commun au plus haut degré. Les philosophes qui sont attirés par une telle thèse, je pense, doivent consciemment ou non rejeter la possibilité de la variance quantificationnelle, et se croire engagés dans une réflexion de haute volée théorique quant à la question de savoir si le concept métaphysiquement privilégié d'existence, le quantificateur de Dieu, admet les shmrees. Nous qui acceptons la variance quantificationnelle considérons en revanche toute question relative à l'existence des shmrees comme entièrement triviale (2002, 62)

Si l'irréalisme de Goodman reprend à son compte l'universalisme, il s'agit alors d'une preuve de plus que son propos ne consiste pas dans ce que défendent les aujourd'hui les déflationnistes. L'universalisme serait au contraire une thèse métaphysique parfaitement substantielle, au fondement du discours sur la pluralité des mondes et le *worldmaking*.

(3) Considérons, enfin, un dernier point. On pourrait objecter que l'universalisme méréologique s'agence mal à l'irréalisme goodmanien, au motif qu'il est difficile, dans ce cadre, de savoir comment des versions découpant l'être différemment pourraient entrer en *conflit*. Les diverses manières d'organiser le monde sous-jacent, pourrait-on dire, ne semblent pas contradictoires. Affirmer qu'il y a des truites-dindes, plutôt que des truites et des dindes, par exemple, ne sont pas deux choses *incompatibles*, mais plutôt deux façons alternatives et également d'agencer un même contenu. On pourrait alors dire que les truites, les dindes, et les truites dindes existent dans le même monde. Mais alors, et si le conflit entre versions disparaît, il n'y aurait plus de sens à parler, de mondes différents (MFM 165).

La réponse à cette objection nous semble être la suivante : certains découpages méréologiques seront, en effet, inter-compatibles, et pourront donc faire partie du même monde (schématique). Les truites-dindes, par exemple, peuvent exister en même temps, ou dans le même monde, que les truites et les dindes, puisqu'il s'agit tout simplement de mêmes portions de réalité matérielle, agencées différemment. Admettre des truites et des dindes (ou quantifier sur elles), c'est automatiquement admettre (ou quantifier sur) des truites-dindes. En revanche, il est d'autres cas où les choses ne fonctionnent plus ainsi. Goodman, par exemple, affirme qu'un « une émeraude verte et une vleue, *même s'il s'agit de la même émeraude* [...] appartiennent à des mondes différents qui sont organisés selon des genres différents » (MFM 28-9, nous soulignons). A première vue, cette idée est étrange, puisque « vleu » semble simplement être une étiquette qui réfère à un certaine somme méréologique complexe, savoir, à des objets verts examinés avant *t* et d'objets bleus. Tout ce que nous avons jusqu'à présent observé de vert était donc, également, vleu. Pourquoi alors ne dire que « vleu » et « vert » ne peuvent faire partie du même monde ? Si Goodman défend cette idée, c'est qu'une émeraude ne peut pas être *à la fois* verte et vleue. Être vleu après *t*, c'est être bleu et non pas vert. Nous ne pouvons pas adopter ces deux

catégorisations, puisqu'elles donnent lieu à des prédictions contraires et incompatibles. En ce sens, Goodman fournit un moyen de penser que des découpages méréologiques différents peuvent entrer en conflit, et donc, construire des mondes différents (MFM 145).

Concluons. Ce que nous avons dit précédemment permet de dresser une continuité significative entre l'irréalisme et la thèse de l'universalisme méréologique. La seule chose que cette lecture suppose est d'imputer une forme minimale de réalisme à Goodman, option dont nous avons défendu la possibilité et le bien-fondé. Notre but, toutefois, n'était pas de réhabiliter l'irréalisme, qui peut-être rencontre d'insurmontables difficultés. Il se pourrait fort bien, de ce point de vue, que la lecture que nous proposons implique d'amender voire d'abandonner plusieurs éléments auxquels Goodman aurait refusé de renoncer. En ce sens, deux options exégétiques restent ouvertes. La première, dont nous défendons la supériorité, propose de lire MFM dans le prolongement de SQ, SA, et FFP, l'avantage étant la mise au jour une permanence métaphysique insoupçonnée dans l'œuvre goodmanienne.

D'autres, peut-être, défendront que l'irréalisme entre irrémédiablement en rupture avec les travaux précédents de Goodman. Dans ce cas, il existerait alors non pas une mais deux métaphysiques goodmaniennes. La première, antérieure à 1978, consisterait en une position à la croisée du nominalisme, de l'actualisme, de l'universalisme et du perdurantisme. La seconde, postérieure à la rédaction de MFM, impliquerait d'abandonner le modèle universaliste, pour défendre qu'il existe, littéralement (et problématiquement), plusieurs mondes.

***

Nous avons défendu, dans ce dernier, chapitre que l'irréalisme est une doctrine métaphysique de part en part, et que celle-ci peut se comprendre dans le prolongement des travaux antérieurs de Goodman, si l'on y intègre une forme minimale de réalisme.

Le bénéfice de cette lecture nous semble être pluriel. Sur le plan exégétique, elle permet de mieux saisir ce qui fait la spécificité de l'irréalisme, tout en mettant à jour des continuités insoupçonnées dans l'œuvre de Goodman. C'est aussi l'occasion de réévaluer la relation des analyses de MFM à celles d'auteurs tels que C.I. Lewis, Quine, Putnam, mais aussi Scheffler, bien plus proches selon nous de Goodman qu'on ne le croit d'ordinaire. Comprendre l'irréalisme comme nous le faisons, ensuite, permet également d'en discerner bien plus précisément les héritiers contemporains. La plupart des métaphysiciens qui prétendent aujourd'hui combiner une forme d'universalisme, de constructivisme, de pluralisme, à un esprit réaliste –tels Varzi, Lynch, Heller, et d'autres– ne font, d'après nous, que suivre un programme tracé depuis SQ et SA, soit dans les années 1930-1940. Notre analyse, enfin, permet une fois encore d'insister sur le fait que Goodman n'aura eu de cesse de défendre que ce n'est pas parce que l'ontologie est relative, plurielle, et faillible, qu'elle se dissout dans la convention ou la trivialité. L'irréalisme, de ce fait, pose les jalons de ce que peut être une métaphysique non fondationnaliste. Celle-ci peut se comprendre comme la quête d'une *via media* entre *RM* et relativisme, et même, entre le consensus Réaliste actuel et le déflationnisme. C'est sans doute cette idée qui, bien au-delà de la philosophie goodmanienne, est la plus digne d'intérêt pour la métaphysique contemporaine.

Bibliographie.

Sources primaires.

GOODMAN, N., *A Study of Qualities*, New-York & London, Garland Publishing, 1990.

GOODMAN, N., *The Structure of Appearance*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1951; trad. fr. Rauzy J-B. (dir.), Paris, Vrin, 2004.

GOODMAN, N., *Fact, Fiction and Forecast.* London, Athlone Press, 1954; trad. fr. Abran M., Paris, Minuit, 1984.

GOODMAN, N., *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968 ; trad. fr. J. Morizot, Paris, Hachette, 2005.

GOODMAN, N., *Problems and Projects*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1972.

GOODMAN, N. et al., *Basic Abilities Required for Understanding and Creation in the Arts: Final Report,* Cambridge, Harvard University, Graduate School of Education, Project No. 9-0283, Grant No. OEG-0-9-310283-3721 (010), 1972.

GOODMAN, N., *Ways of worldmaking.* Indianapolis, Hackett, 1978, trad. fr. Popelard M-D., Paris, Folio, 2006.

GOODMAN, N., *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Harvard University Press, 1984; trad.fr. (partielle) Cometti J-P. & Pouivet R., *L'art en théorie et en action,* Paris, Folio 2009.

GOODMAN, N., *Reconceptions in Philosophy and other Arts and Sciences* (with Catherine Elgin), Indianapolis, Hackett & London, Routledge, 1988, trad. fr. Cometti J-P. & Pouivet R., Paris, PUF, 1994

GOODMAN, N., *Esthétique et connaissance*. *Pour changer de sujet* (trad. fr. de quelques articles, R. Pouivet), Nîmes, Editions de l'Eclat, 1990.

Nelson Goodman par ailleurs est l'auteur d'une somme considérable d'articles (plus d'une centaine !), la plupart étant repris dans les ouvrages susmentionnés. Nous renvoyons donc par commodité à la bibliographie établie par Cohnitz & Rossberg (2006, 261-276).

Sources secondaires.

Il existe une très vaste littérature critique sur les divers aspects de la philosophie goodmanienne, et elle devient immense en ce qui concerne la métaphysique. On ne saurait donc évidemment fournir ici une liste exhaustive des travaux thématiquement en lien avec notre projet. Nous nous contenterons plutôt de mentionner les textes qui nous

semblent les plus fondamentaux pour interroger le rapport de la pensée de Goodman à la métaphysique[691].

1) Sur Nelson Goodman

i) Collectifs et monographies.

AAGAARD-MOGENSEN, L., PINXTEN, R., & VANDAMME, F. (eds)., *Worldmaking's Ways,* Gent, Communication & Cognition, 1987.

ANNE-BRAUN, A., *How does it work ? Une lecture de la théorie des symboles de Nelson Goodman,* PhD Diss., Université Panthéon-Sorbonne, 2016.

COHNITZ, D. & ROSSBERG, M., *Nelson Goodman*, Acumen Publishing, Trowbridge, 2006.

DUTRA, B., *The Problem of Conflicting Truths and Nelson Goodman's Ontological Pluralism*, PhD Diss., University of Purdue, 1999.

ELGIN, C.Z. *The Philosophy of Nelson Goodman*, New York, Garland Publishing, 1997, 4 vol.

ELGIN, C.Z, *Between the Absolute and the Arbitrary*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.

ELGIN, C. Z., *With Reference to Reference*, Indianapolis, Hackett, 1983.

ERNST, G, STEINBRENNER, J., SCHOLTZ, O. (dir.). *From Logic to Art: Themes from Nelson Goodman*, Heusenstamm, OntosVerlag,2009.

GOSSELIN, M., *Nominalism and Contemporary Nominalism: Ontological and Epistemological implications of the work of W.V.O. Quine and of N. Goodman*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1990.

HACKING, I., *Le plus pur nominalisme. L'énigme de Goodman : « vleu » et usages de « vleu »*. trad. fr. Pouivet R., Nîmes, Edition de l'Eclat, 1993.

HUGLO, P-A., *Le vocabulaire de Goodman*, Paris, Ellipses, 2002.

HUSCHLE, B.J., *From Conflicting Versions to Many Worlds: An Examination of Goodman's Irrealism*. PhD. diss., University of Nebraska, Lincoln, 2000.

JUVSHIK, « Realism and the background of worldmaking », M.A Diss., Queen's University, Kingston, Canada, 2013.

KRIPKE, S., *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, trad. fr. Marchaisse T., Paris Seuil, 1996.

KOWALENKO, R., *The Kripke-Goodman Paradox*, PhD Diss., King's College London, 2013.

[691] Nous ne mentionnerons pas, dans ce qui suit, les études portant sur les aspects esthétiques de l'œuvre goodmanienne. Pour une bibliographie plus complète que celle que nous proposerons, quoique maintenant un peu datée, Berka (1991), "An International Bibliography of Works by and Selected Works about Nelson Goodman", Journal of Aesthetic Education, 25, p. 99–112

MCCORMICK, P.J., *Starmaking : Realism, Anti-Realism, and Irrealism*, Cambridge MA, MIT Press, 1996.

MORIZOT J. & POUIVET R., *La philosophie de Nelson Goodman,* Paris, Vrin, 2011.

POUIVET R. (dir.), *Lire Goodman*, Nîmes, Editions de l'Eclat, 1992.

RUDNER, R. & SCHEFFLER I. (eds), *Essays in Honor of Nelson Goodman*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1972.

SCHEFFLER, I., *Worlds of truth: A Philosophy of Knowledge,* Malden MA, Wiley Blackwell, 2009.

SCHEFFLER, I., *Symbolic Worlds*. *Art, Science, Language, Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

SCHULDENFREI, R., "Goodman's Nominalism", PhD Diss., University of Pittsburgh, 1972.

SHOTTENKIRK, D., *Nominalism and Its Aftermath: The Philosophy of Nelson Goodman,* Berlin, SpringerVerlag, 2009.

STALKER, D. (dir.), *Grue! The New Riddle of Induction*, Chicago, Open Court, 1994.

VUILLEMIN, J., *La logique et le monde sensible. Etude sur les théories contemporaines de l'abstraction*, Paris, Flammarion, 1971.

ii) Articles choisis

CHAUVIER, S., « La valse des étiquettes et des choses en soi », *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen* 31-32 (1998), p.217-234.

COHNITZ, D., & ROSSBERG, M., "Nelson Goodman", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/goodman/>.

COX, D., "Goodman & Putnam on worldmaking", *Erkenntnis*, 58, 1 (2003), p.33-46.

DECLOS, A., "Nelson Goodman", *Encyclopédie Philosophique En Ligne* (2017), <http://encyclo-philo.fr/nelson-goodman-a/>.

DE DONATO-RODRIGUEZ, X., "Construction and Worldmaking. The significance of Goodman's pluralism", *Theoria* 65 (2009), p.213-225.

ELGIN, C.Z., "Construction and cognition", *Theoria*, 24 (2009), p.134-146.

ELGIN, C.Z., "What Goodman leaves out", *Journal of Aesthetic Education*, 25 (1991), p.89-96.

ELGIN, C.Z., "Denying a dualism- Goodman's repudiation of the analytic-synthetic distinction", *Midwest Studies in Philosophy*, 28 (2004), p.226-238.

ELGIN, C.Z., "The legacy of Nelson Goodman", *Philosophy and Phenomenological Research*, 62, 3 (2001), p.679-690.

ELGIN, C.Z, "Nelson Goodman's Metaphysics", in *A Companion to Metaphysics*, Kim J. & Sosa E. (eds), Oxford, Basil Blackwell, 197-198.

ELGIN, C.Z., "Worldmaker: Nelson Goodman, 1906-1998", *Journal for General Philosophy of Science*, 31 (2000), p. 1-18.

HELLMAN, G., "Goodman's nominalism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 62, 3 (2001), p.691-705.

HESSE, M., "*Ramifications on 'Grue'*", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 20 (1969), p.13-25

HUGLO, P-A., « Le divers et l'univers. Remarques sur 'Manières de faire des mondes' de Nelson Goodman », *Philopsis* (2012), <http://www.philopsis.fr/IMG/pdf/goodman-huglo.pdf>.

KAHANE, H., "Goodman's entrenchment theory", *Philosophy of Science*, 32, 3-4 (1965), p.377-383.

KUNG, G., "Ontology and construction of systems", *Synthese*, 95, 1 (1993), p.29-53.

LOWE, V., "Professor Goodman's concept of an Individual", *The Philosophical Review*, 62, 1 (1953), p. 117-126

MORIZOT, J., "Phenomenalism in Epistemology, Physicalim in Aesthetics, *Principia* 15, 3 (2011), p.439–452.

MORIZOT, J., « Un, deux, ou trois Goodman ? », *Revue Internationale de Philosophie*, 47, 185 (1993), p.141-149.

POUIVET, R., « L'irréalisme : deux réticences », *Philosophia Scientiae* 2 (1997), p.179-195.

POUIVET, R., « La reconstruction du nominalisme chez Nelson Goodman », in Vienne J-M. (ed.), *Philosophie analytique et Histoire de la philosophie*, Vrin, Paris, 1997, p.267-284.

POUIVET, R., « Existe-t-il une vieille solution à la nouvelle énigme de l'induction ? », 1997, <https://sopha.univ-paris1.fr/fichiers/pdf/1997/32_Pouivet.pdf>.

POUIVET, R., « Goodman dans les années 30: reconstruire l'Aufbau », in Nef F. & Vernant D. (dir.), Le *formalisme en question, le tournant des années 30*, Paris, Vrin, 1998.

ROSSBERG, M., & COHNITZ, D., "Logical Consequence for Nominalists", *Theoria*, 65 (2009), p. 147–68.

RODRIGUEZ-PEREYRA, G., "Resemblance Nominalism and the Imperfect Community", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1999, 59, p.965–82.

SEIBT, J., "The 'Umbau'. From Constitution Theory to Constructional Ontology", *History of Philosophy Quarterly*, 14, 3 (1997), p.305-348.

SCHEFFLER, I., "A plea for Plurealism", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 35, 3 (1999), p.425-436.

SCHEFFLER, I., "My Quarrels with Nelson Goodman", *Philosophy and Phenomenological Research*, 62, 3 (2001), p.665-677.

SCHWARTZ, R., "Goodman and the demise of syntactic and semantic models", in Gabbay, Hartmann & Woods, *Handbook of the History of Logic*, vol.10, Elsevier, p.391-413.

SCHWARTZ, R., "Representation and Resemblance", *The Philosophical Forum*, 7 (1975), p.499-512.

SCHWARTZ, R., "Starting From Scratch: Making Worlds", *Erkenntnis*, 52, 2 (2000), p.151–159.

SHOEMAKER, S., "On projecting the unprojectible", *Philosophical Review*, 84 (1975), p.178-219.

SIEGEL, H., "Goodmanian Relativism", '*The Monist*, 67, 3 (1984), p.359-375.

SIEGEL, H. "Relativism, Truth, and Incoherence", *Synthese*, 68, 2 (1986), p.225-259.

SWINBURNE, R. "Grue", *Analysis* 28, 4 (1968), p.123-128.

TELLER, P., "Goodman's theory of projection", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 20, 3 (1969), p.219-238.

WHITE, M., "The Analytic and the Synthetic: An Untenable Dualism", in Hook S. (ed.), *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, 1950, New York, Dial Press, p. 316–30.

WORLTERSTORFF, N., "Are concept-users worldmakers?, *Philosophical Perspectives*, 1 (1987), p.233-267

ZABLUDOWSKY A., "Concerning a fiction about how facts are forecast", *Journal of Philosophy*, 71, 4 (1974), p.97-112.

iii) Symposia et numéros d'hommage.

"The New Riddle of Induction", *Journal of Philosophy*, 63 (1966), p.281-331.

"The Philosophy of Nelson Goodman Part 1", *Erkenntnis*, 12 (1978), p.3-179.

The Philosophy of Nelson Goodman Part 2", in *Erkenntnis*, 12 (1978), p.181-291.

"Symposium: Goodman's Ways of Worldmaking", *Journal of Philosophy*, 76 (1979), p.603-619.

"More Ways of Worldmaking", *Journal of Aesthetic Education* 25, 1 (1991), p.1-112.

"Probing into Reconceptions", *Synthese*, 95, 1 (1993), p.1-128.

« Actes du Colloque Nelson Goodman, "Manières de faire les mondes" », *Philosophia Scientiae*, 2, 1-2 (1997).

"The Legacy of Nelson Goodman", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 58, 3 (2000), p.213-253.

"Nelson Goodman", *Erkenntnis*, 52, 2 (2000), p. 149-212.

2) Sur la métaphysique et l'ontologie.

i) Ouvrages

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. fr. Tricot J., Paris, Vrin, 1986.

ARMSTRONG, D.M., *Universals and Scientific Realism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 2 vol.

ARMSTRONG, D.M., *A Combinatorial Theory of Possibility*, Cambridge University Press, 1989.

ARMSTRONG, D.M., *Les universaux. Une introduction partisane*, 1989, trad. fr. Dunand S. (et al.), Paris, Ithaque, 2010.

BACCHINI, F., CAPUTO, S. et DELL'UTRI, M. (eds.), *Metaphysics and Ontology without Myths*, Newcastle, Cambridge Scholars, 2014

BAGHRAMIAN, M., *Relativism*, Londres & New York, Routledge, 2004.

BLACKBURN, S., *Reason and Prediction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, réed. 2009.

BLATTI, S. & LAPOINTE, S. (eds.), *Ontology after Carnap*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

BERKELEY, G., *Principes de la connaissance humaine*, trad. Berlioz D., Paris, Garnier-Flammarion, 1991.

BERKELEY, G., *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, trad. Brykman G. & Degrémont R., Paris, Garnier-Flammarion, 1998.

BENOVSKY, J., *Meta-metaphysics. On Metaphysical Equivalence, Primitiveness, and Theory Choice*, Springer, 2016.

BERGMANN, G., *The Metaphysics of Logical Positivism*, Madison WI, University of Wisconsin Press, 1954.

BOGHOSSIAN, P., *Fear of knowledge*: *Against Relativism and Constructivism*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

BROAD, C.D,. *The Mind and its Place in Nature*, Londres, Routledge, 2000.

CAMPBELL, J.K., O'ROURKE, M., & SLATER, M.H. (eds), *Carving Nature at Its Joints ,Natural Kinds in Metaphysics and Science*, Cambridge MA, MIT Press, 2011

CARNAP, R., *The Logical Syntax of Language*, New York, Harcourt, Brace and Co., 1937.

CARNAP, R., *La construction logique du monde*, trad. Rivain T., Paris, Vrin, 2002.

CARROLL, J. & MARKOSIAN, N., *An Introduction to Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

CHALMERS, D. (dir.), *Metametaphysics*: *Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

CHAUVIER, S., *Le sens du possible,* Paris, Vrin, 2010.

DE LIBERA, A., *La Querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996.

DEVITT, M., *Realism and Truth*, Princeton University Press, 1997.

DEVITT, M., *Putting Metaphysics First*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

DYKE, H., *Metaphysics and the Representational Fallacy*, New York, Routledge, 2007.

DURING, E., *La métaphysique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1998.

DUDAU, R., *The Realism/Anti-Realism Debate in the Philosophy of Science*, Berlin, Logos, 2002

DUMMETT, M., *Truth and Other Enigmas*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1978.

DUMMETT, M., *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1991.

DUPRÉ, J., *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1993.

ENGEL, P., *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF, 2000.

ELDER, C., *Real Natures and Familiar Objects*, Cambridge MA, MIT Press, 2004.

FRIEDMAN, M., *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

GNASSOUNOU, B. & KISTLER, M., *Les dispositions en philosophie et en sciences*, Paris, CNRS éditions, 2006.

HACKING, I., *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi ?*, trad. fr. Jurdant B., Paris, La Découverte, 2001.

HEIL, J., *Du point de vue ontologique*, trad. fr. Berlioz D. & Loth F., Paris, Ithaque, 2011.

HELLER, M., *The Ontology of Physical Objects: Four-Dimensional Hunks of Matter*, New York, Cambridge University Press, 1990.

HIRSCH, E. *Dividing Reality*, New York, Oxford University Press, 1993.

HIRSCH, E., *Quantifier variance and realism: Essays in metaontology*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

HUME, D, *Traité de la nature humaine*, Paris, Garnier-Flammarion, 3 vol (1993-1995-1999).

HUME, D., *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 2006.

JACOB, P., *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1980.

JAMES, W., *Philosophie de l'expérience*. *Un univers pluraliste*, trad. fr. Galectic S., Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2007.

JAMES, W., *Le pragmatisme*, trad. fr. Ferron N., Paris, Flammarion, 2011.

JAMES, W., *Essais d'empirisme radical*, trad. Girel M & Garreta G., Paris, Agone, 2005.

Kant, I., *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues A. & Pacaud B., PUF, 1975.

KANT, I., *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. fr. Guillermit L., Paris, Vrin, 1997.

KIM, Jaegwon, SOSA, E. & ROSENKRANTZ G.S (eds.), *A Companion to Metaphysics*, Malden, Wiley-Blackwell, 2009.

KIRK, R., *Relativism and Reality : A Contemporary Introduction*, London & New York, Routledge, 1999.

KORMAN, D., *Objects: Nothing out of the Ordinary*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

KRIPKE, *La logique des noms propres*, trad. Jacob P. & Recanati F., Paris, Minuit, 1982.

KUKLA, A., *Social Constructivism and the Philosophy of Science,* London, Routledge, 2000.

LADYMAN, J. & ROSS, D., *Everything must go*. *Metaphysics Naturalized*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

LANGTON R., *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

LAURENCE, S. & MACDONALD C. (eds.), *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, Oxford, Blackwell, 1998.

LAUGIER, S. (dir.), *Carnap et la construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2001.

LEPOIVEDIN, R., *Questions of Time and Tense,* Oxford, Oxford University Press, 1998.

LEPOIVEDIN, R., SIMONS P., MCGONIGAl A. & CAMERON, R.P. (eds.), *The Routledge Companion to Metaphysics*, Routledge, 2009.

LEWIS, C.I, *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge*, Dover Pulications, 1991.

LEWIS, D., *Conterfactuals*, Oxford, Blackwell, 1973.

LEWIS, D., *Philosophical Papers Vol I*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

LEWIS, D., *Parts of Classes*, Oxford, Blackwell, 1991.

LEWIS, D., *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

LEWIS, D., *De la pluralité des mondes*, trad. Cometti J-P. & M. Caveribère, Paris, Editions de l'Eclat, 2007.

LOCKE, J., *Essai sur l'entendement humain*, trad. Vienne J-M., 2 vol, Paris, Vrin, 2001, 2006

LOUX, M.J. (ed.), *The Possible and the Actual*, Ithaca, Cornell University Press, 1979.

LOUX, M.J., *Metaphysics : An Introduction*, 3ed, New-York & London, Routledge, 2006.

LOUX, M.J. & GALLUZO, G., *The Problem of Universals in Contemporary Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

LOUX, M.J. & ZIMMERMAN D. (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

LOWE, E.J., *The Possibility of Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

LOWE, E.J., *A Survey of Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

LOWE, E.J, *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

LYNCH, M.P., *Truth in Context: an essay on Pluralism and Objectivity*, Cambridge MA, MIT Press, 1998, réed. 2001.

MACDONALD, C., *Varieties of Things: Foundations of contemporary Metaphysics*, Oxford, Blackwell, 2005

MCTAGGART, J. M. E., *The Nature of Existence: Volume I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

MELLOR, D.H., *Real Time,* Cambridge University Press (1981)

MELLOR, D.H., *Matters of Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

MELLOR, D.H. & OLIVER A., *Properties*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

MUMFORD, S., *Dispositions*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

MUMFORD, S., *Russell on Metaphysics*, London, Routledge, 2003.

NEF, F., *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Folio, 2004.

NEF, F. *Les propriétés des choses*, Paris, Vrin, 2006.

NEF, F., *Traité d'ontologie pour les non philosophes (et les philosophes*), Paris, Folio, 2009.

NEF & GARCIA (dir.) *Métaphysique contemporaine: propriétés, mondes possibles et personnes*, Paris, Vrin, 2007.

O'GRADY, P., *Relativism*, Chesham, Acumen, 2002

PANACCIO, C., *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guilllaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal, Bellarmin et Paris, Vrin, 1992.

PANACCIO, C., *Le nominalisme. Ontologie, langage et connaissance*, Paris, Vrin, 2012.

PARSONS, T., *Nonexistent Objects*, New Haven, Yale University Press, 1980

PEACOCKE, C., *Being Known*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

PUTNAM, H. *Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers,* vol. 1, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 1979.

PUTNAM, H., *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers*, vol. 2. Cambridge & New York, Cambridge University Press, 1975.

PUTNAM, H., *Realism and Reason, Philosophical Papers* vol. 3. Cambridge & New York, Cambridge University Press, 1983.

PUTNAM, H., *Raison, vérité et histoire,* trad. Gerschenfeld A., Paris, Minuit, 1984.

PUTNAM, H., *The Many Faces of Realism*, La Salle, Open Court, 1987.

PUTNAM, H., *Renewing Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992.

PUTNAM, H., *Le réalisme à visage humain*, trad. Tiercelin C., Paris, Gallimard, 2011.

PUTNAM, H., *L'éthique sans l'ontologie*, trad. Erhsam R., Paris, Cerf, 2013.

PROUST, J., *Questions de forme. Logique et proposition analytique de Kant à Carnap*, Paris, Fayard, 1986.

QUINE, W.V.O, *Theories and Things*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1981

QUINE, W.V.O, *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques,* trad. Laugier S. (dir.), Paris, Vrin, 2003

QUINE, W.V.O, *La relativité de l'ontologie et autres essais,* trad. Laugier S., Paris, Aubier, 2008.

QUINE, W.V.O, *Le mot et la chose,* trad. Dopp J. & Gochet P., Paris, Flammarion, 2010

QUINE, W.V.O & Ullian, J., *The Web of Belief*, New York, McGraw-Hill, 1978.

REA, M. C, *Arguing about Metaphysics*, New York, Routledge, 2009.

RODRIGUEZ-PEREYRA, G., *Resemblance Nominalism. A Solution to the Problem of Universals*, Oxford University Press, 2002.

RICHARD S., *Analyse et ontologie: le renouveau de la métaphysique dans la tradition analytique*, Paris, Vrin, 2010.

RORTY, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

RORTY, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982,

RUSSELL, B., *La méthode scientifique en philosophie*, trad. Devaux P., Paris, Payot, 2002.

RUSSELL, B., *Problèmes de philosophie*, trad. Rivenc F., Paris, Éditions Payot, 1989.

RUSSELL, B., *Écrits de logique philosophique*, trad. Roy J-M., Paris, PUF, 1989

SCHMITZ, F., *Le Cercle de Vienne*, Paris, Vrin, 2009.

SEARLE, J., *The social construction of reality*, New-York, Free Press, 1997.

SOAMES, S., *Analytic Philosophy in America, and Other Historical and Contemporary Essays,* Princeton & Oxford, Princeton University Press,2014.

SIDER, T., HAWTHORNE J. & ZIMMERMAN, D.W., (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics,* Blackwell, 2007.

SIDER, T. *Four-Dimensionalism*: *An Ontology of Persistence and Time*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

SIDER, T., *Writing the Book of the World*, Oxfrod, Oxford University Press, 2011.

SIEGEL, H., *Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1987.

SIMONS, P., *Parts : A Study in Ontology*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

STRAWSON, P.F., *Les Individus. Essai de métaphysique descriptive*, Paris, Seuil, 1973.

STRAWSON, P.F., *Analyse et métaphysique*, Paris, Vrin, 1985.

STROUD B., *Engagement and Metaphysical Dissatisfaction*, *Modality and Value,* Oxford, Oxford University Press, 2011.

SOULEZ, A., (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, 1985.

TAHKO, T.E. (ed.), *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

TAHKO, T.E., *An Introduction to Metametaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

THOMAS-FOGIEL, I., *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, Seuil, 2015.

THOMASSON, A., *Ontology made easy*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

TIERCELIN, C., *C. S. Peirce et le pragmatisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

TIERCELIN, C., *La connaissance métaphysique,* Paris, Editions Fayard, 2011.

TIERCELIN, C., *Le ciment des choses*, Paris, Ithaque, 2011.

TIERCELIN, C., *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste,* Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

VANFRAASEN, B., *The scientific image*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

VAN INWAGEN, P., *Material Beings*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

VAN INWAGEN, P., *Metaphysics*, 3ed, Boulder, Westview, 2009.

VAN INWAGEN, P., *Existence: Essays in ontology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

VAN INWAGEN, P. & Zimmerman, D.W., *Metaphysics : The Big Questions*, Malden MA, Blackwell, 1998.

VARZI, A.C., *Ontologie*, Paris, Ithaque, 2010.

VUILLEMIN, J., *La logique et le monde sensible. Etude sur les théories contemporaines de l'abstraction*, Paris, Flammarion, 1971.

WIGGINS, D., *Sameness and Substance,* Oxford, Blackwell, 1980.

WITTGENSTEIN, L., *Recherches philosophiques*, trad. fr. Dastur F. et al., Paris, Gallimard, 2004.

ZIMMERMAN, D. Z., (dir.), *Oxford Studies in Metaphysics*, 5.vol, Oxford, Oxford University Press, 2004-2010.

ii) Sélection d'articles

ADAMS, R.M., "Theories of Actuality", *Noûs* 8, 3 (1974), p.211-231.

BENNETT, K., “Two Axes of Actualism”, *Philosophical Review*, 114, 3 (2005), p.297–326.

A. BIRD,& E. TOBIN, "Natural Kinds", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/natural-kinds/>.

BOUVERESSE, J., « Essentialisme, réduction, et explication ultime », *Revue Internationale de Philosophie*, 117-118 (1976), p.411-434.

BURKE, F.T., “Qualities, Universals, kinds, and the new riddle of induction”, in Burke, Hester & Talisse (eds.), *Dewey's Logical Theory: New Studies and Interpretations*, Vanderbilt University Press, 2002, p.

BRICKER, P., "Ontological Commitment", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition) <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ontological-commitment/>.

CARNAP, R., “Empiricism, Semantics”, and Ontology », *Revue internationale de philosophie,* 4 (1950), p.20-40 ; trad. fr De Rouilhan P. & Rivenc F., in *Signification et nécessité,* Paris: Gallimard, 1997.

DAVIDSON, D., “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47, (1973), p.5-20.

DESCOMBES, V., « Latences de la métaphysique », in Apel K-O., *Un siècle de philosophie*, Paris, Folio, 2000.

DEVITT, M., “Aberrations of the Realism Debate”, *Philosophical Studies*, 61, 1-2 (1991), p.43-63.

DEVITT, M., « Pourquoi il est si difficile de faire un monde », in Monnoyer J-M. (ed.), *La Structure du Monde: Objets, Proprietes, Etats de Choses: Renouveau de la Metaphysique dans L’Ecole Australienne*, Paris, Vrin, 2004, p.421-444.

DORR C. & ROSEN G., “Composition as Fiction”, in Gale R. (ed.) *The Blackwell Companion to Metaphysics*, Blackwell, 2002, p.151-174

DORR, C., ‘What We Disagree About When We Disagree About Ontology’, in Kalderon M. (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 234-286.

DYKE H. & MACLAURIN J., “What is analytic metaphysics for ?”, *Australasian Journal of Philosophy* 90, 2 (2002), p.291-306

ELDER, C., “Alexander’s Dictum and the Reality of Familiar Objects,” *Topoi*, 22 (2003), p.163-71.

ENGEL, P., « Dispositions, contrefactuels et potentialités », 1996, <https://www.unige.ch/lettres/philo/enseignants/pe/Engel%201996%20Dispositions%20contrefactuels%20et%20potentialites.pdf>

EKLUND, M., “Carnap’s Metaontology”, *Noûs*, 47 (2013), p.229-49.

GILMORE, C. “Time Travel, Coinciding Objects, and Persistence”, in Zimmerman D. (ed.), *Oxford studies in metaphysics*, Vol.3, 2007, p.177-198

HAACK, S., “Reflections on relativism: from momentous tautology to seductive contradiction”, *Philosophical Perspectives*, 10, (1996), p.297–315

HACKING, I., “Putnam's Theory of Natural Kinds and their Names is Not the Same as Kripke's”, *Principia*, 11, 1 (2010), p.1-24.

HACKING, I., “Natural kinds: Rosy Dawn, Scholastic Twilight”, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 61 (2007), p.203–239.

HACKING, I., “A tradition of Natural Kinds”, *Philosophical Studies*, 61 (1991), p.109–126.

HACKING, I., “Natural Kinds”, in Barrett R.B. & Gibson R. (eds.), *Perspectives on Quine*, Oxford, Blackwell, 1990, p.129–141.

HAWLEY, C. "Temporal Parts", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2015 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/temporal-parts/>.

HEIL J. &MARTIN C.B., “The ontological turn”, *Midwest Studies in Philosophy*, 23, 1 (1999), p.34–60.

HEIL, J., “On saying what there is”, *Philosophy* 56, 216 (1981), p.242-247.

HIRSCH, E., “Quantifier Variance and Realism”, *Philosophical Issues*, 12 (2002), p.51-73.

HIRSCH, E., “The Vagueness of Identity”, *Philosophical Topics*, 26 (1999), p.139-159.

KORMAN, D., & CARMICHAEL, C., “Composition,” (2015), à paraître.

KORMAN, D., “Ordinary Objects”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* (Spring 2016 Edition), *<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/ordinary-objects/>.*

LOWE, E.J., « La connaissance métaphysique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (2002), p.453-471.

LOWE, E.J., "Essentialism, Metaphysical Realism, and the Errors of Conceptualism", *Philosophia Scientiae*, 2008, 12, p.9-33.

LOWE, E.J., "The Rationality of Metaphysics", *Synthese*, 178, 1 (2011), p.99-109

LYCAN, W. G., "The Metaphysics of Possibilia", in Gale R.M. (ed.), *The Blackwell Guide to Metaphysics*, Blackwell, 2002, p. 303-316.

MARKOSIAN, N., "Restricted Composition," in Hawthorne J., Sider T., & Zimmerman D. (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Blackwell, 2008, p. 341-363.

MCGRATH, C., "Four Dimensionalism and the Puzzles of Coincidence", in Zimmerman D. (ed.), *Oxford Studies in Metaphysics*, vol.3, 2007, p.143-176.

MICHON, C., « Réalisme épistémologique et réalisme ontologique des universaux », in *Cahiers de l'Université de Caen*, 38-39, (2002), p.229-248.

MOZERSKY, J., "The B-Theory in the 20th Century", in Dyke H. & Bardon A. (eds.), *The Blackwell Companion to the Philosophy of Time,* Blackwell, 2013, p.167-182

MULLIGAN, K., « Métaphysique et ontologie », in Engel P. (dir), *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF, 2000, p.5-33.

NANAY, B., "What If Reality Has No Architecture?", *The Monist*, 94, 2, (2011), p. 181-196

NOLAN, R., "The Parsing of `Possible", in *The Journal of Philosophy*, 69, 6 (1972), p.157-168

PAUL, L.A., "The Puzzles of Material Constitution", *Philosophy Compass*, 5, (2010), p.579–590.

PAUL, L.A., "Realism about Structure and Kinds", in Mumford S. & Tugby M., *Metaphysics and Science*, Oxford University Press, 2012, p.203-221.

PUTNAM, H., "Why there isn't a ready-made world", *Synthese*, 51, 2 (1982), p. 141-167.

QUINE, W.V.O, "Relativism and absolutism", *The Monist* 67, 3 (1984), p.293-296.

REA, M., "In Defense of Mereological Universalism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 58, 2 (1998), p.347-360.

ROSEN, G., "Nominalism, naturalism, epistemic relativism", *Noûs*, 35, 15, p.69-91.

ROSEN G. & DORR C., "Composition as a Fiction", n Gale R.M. (ed.), *The Blackwell Guide to Metaphysics*, Blackwell, 2002, p.151-174

SCHAFFER, J., "Is There a Fundamental Level?", *Noûs*, 37 (2003), p.498-517.

SMART, J. J. C., "The tenseless theory of time" In Sider T., Hawthorne J. & Zimmerman D. (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Blackwell, 2008, p. 226-238

SIDER, T., "Four-dimensionalism", *Philosophical Review*, 106, 2 (1997), p.197-231.

TIERCELIN, C., « La métaphysique et l'analyse conceptuelle », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 4 (2002), p.529-554.

TIERCELIN, C., "Metaphysics without Ontology?", *Contemporary Pragmatism* 3, 2 (2006), p.55-66.

TIERCELIN, C., « La métaphysique », in Kambouchner D. (dir.), *Notions de Philosophie II*, Paris, Folio, 1995, p.387-500.

VAN INWAGEN, P., "Meta-ontology", *Erkenntnis*, 48 (1998), p.233–250.

TURNER, J., "Ontological pluralism", *Journal of Philosophy*, 107, 1 (2011), p.5-34.

VAN CLEVE, J., "Mereological Essentialism, Mereological Conjunctivism, and Identity Through Time", *Midwest Studies in Philosophy*, 1, 11 (1986), p.141-156.

VAN CLEVE, J., 'The Moon and Sixpence: A Defense of Mereological Universalism', in Sider T., Hawthorne J., & Zimmerman D. (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Oxford, Blackwell, p.321-340.

VAN FRAASSEN, B.C., " 'World' Is Not a Count Noun", *Noûs* 29, 2 (1995), p.139-157.

VAN INWAGEN, P., "Neo-Carnapians", *Synthese*, 193, 1, (2016), p.1-26.

VAN INWAGEN, P., "The New Anti-Metaphysicians", *Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association*, 83, 2 (2009), p.45-61.

VAN INWAGEN, P., "Was George Orwell a Metaphysical Realist?", *Philosophia Scientae*, 12-1 (2008), p.161-185.

VAN INWAGEN, P., "The Doctrine of Arbitrary Undetached Parts", *Pacific Philosophical Quarterly*, 62 (1981), p.123-137

VARZI, A., "Realism in the Desert", in Bacchini, F., Caputo, S. et Dell'Utri, M. (eds.), *Metaphysics and Ontology without Myths*, Newcastle, Cambridge Scholars, 2014, p.16-31.

VARZI, A., "On Doing Ontology without Metaphysics", *Philosophical Perspectives*, 25 (2011), p.407–423.

VARZI, A., “From Language to Ontology: Beware of the Traps” in Aurnague M., Hickmann, M. & Vieu L. (eds.), *The Categorization of Spatial Entities in Language and Cognition*, Amsterdam: John Benjamin, 2007, p. 269–284.

VARZI, A., “Perdurantism, Universalism, and Quantifiers”, *Australasian Journal of Philosophy*, 81 (2003), 208–215.

VARZI, A., ‘Universalism Entails Extensionalism’, *Analysis*, 69, 4 (2009), p.599–604.

VARZI, A., “Boundaries, Continuity, and Contact”, *Noûs*, 31 (1997), p.26–58.

VARZI, A., “Vagueness In Geography”, *Philosophy and Geography*, 4, 1 (2001), p.49-65

VICKERS, J., "The Problem of Induction", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition)<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/induction-problem/>.

WIELAND, J. W.,“Carving the World as We Please,” *Philosophica*, 84 (2012), p.7–24

WILLIAMS, D.C., “On the Elements of Being”, *The Review of Metaphysics*, 7, 1 (1953), p. 3-18

YABLO, S., & GALLOIS, A., “Does Ontology Rest on a Mistake?”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 72 (1998), p. 229-283.

ZIMMERMAN, D., “Metaphysics After the Twentieth Century”, in *Oxford Studies of Metaphysics*, vol.1, Clarendon Press, 2004.