La vérité peut-elle survivre à la post-vérité ?

A Jacky Dahomay.
A Stéphane Chauvier et Pascal Engel.

« Il doutait, cependant, des faits les mieux prouvés, niait l'histoire, et contestait les choses les plus positives, jusqu'à s'écrier au mot géométrie : « Quelle blague que la géométrie[1] »

Introduction

Nous avons eu la post-modernité, puis la post-démocratie et voici maintenant la post-vérité. Par post-vérité on entend désigner une attitude globale relative « aux circonstances dans lesquelles les faits objectifs ont moins d'influence sur la formation de l'opinion que l'appel aux émotions et aux croyances personnelles ». Cette définition de l'*Oxford Dictionary* est elle-même à l'image d'une époque où la confusion règne : en effet, par définition la formation de l'opinion générale prend appui sur les émotions et les convictions personnelles. Et l'influence des « faits objectifs » lorsqu'ils interviennent dans la formation des pensées a pour mission de transformer une croyance et une opinion en une connaissance ou un savoir justifié. Il s'agit alors de la distinction classique que nous faisons entre la connaissance d'un part et l'opinion de l'autre. La connaissance étant par définition objective et vraie et l'opinion subjective et non justifiée.

Or cette distinction fondamentale, à notre époque de triomphe de la science et de la technique dont elle semble inséparable, se trouve pourtant très largement brouillée. Et ce brouillage constitue le terreau favorable à l'inflation des croyances les plus aberrantes se déployant dans une totale indifférence à l'esprit scientifique dont on peut dire qu'il consiste en l'impitoyable obligation de se confronter aux faits. Comment expliquer dès lors que dans une époque qui doit beaucoup au développement des techno-sciences on puisse en même temps assister au « triomphe de la foutaise et du cynisme[2] » ? Comment expliquer qu'en lieu et place des droits à la vérité qui exigent la correspondance des paroles aux faits, à l'exigence de la preuve donc, on en soit venu à *préférer* une posture d'indifférence absolue à l'égard de la différence entre le vrai et le faux ? Ainsi Sébastian LeBeau[3] affirmait : « Nous descendons du peuple Bison. Les Bisons sont sortis des profondeurs de la terre, après que des esprits surnaturels ont rendu ce monde habitable pour les hommes. Si les Non-Indiens *préfèrent croire* qu'ils descendent du singe, c'est leur affaire. » Et Bruno Latour[4] n'hésitait pas à dire, lors de la découverte des causes de la mort de Ramses II, que celui-ci ne pouvait pas être mort de la tuberculose parce qu'elle a été créée au XIX siècle. Il vaut la peine d'y insister : ces deux exemples

[1] G Flaubert *L'Education sentimentale*, II,Chap 4, p. 325. éd. Le Livre de Poche.

[2] Cf Pascal Engel in journal *Le Monde* du 17/11/2016.

[3] Un des représentants officiel de la tribu des Sioux dans le Dakota du sud.

[4] Un des représentants de la tribu des constructivistes vivant à Paris.

ne sont pas hasardeux puisqu'ils sont, à mon sens, l'illustration parfaite des deux postures qui nourrissent cette époque de post-vérité. Il s'agit d'une part du relativisme et d'autre part du constructivisme radical. L'attitude de ceux qui épousent cette posture se nourrit donc à deux sources, deux sources qui constituent ainsi une tenaille à deux pinces : non pas le relativisme seul, ou le constructivisme seul mais l'articulation des deux.

Dans cette présentation je voudrais tenter d'établir l'inconsistance d'une telle tenaille en en proposant tout d'abord la reconstruction rationnelle avant de lui substituer les droits de la vérité, la correspondance des paroles aux faits et les vertus de la preuve. Ce qui doit en passer par l'affirmation d'un réalisme robuste.

I

La méfiance à l'égard de la vérité : le triomphe du relativisme.

On peut définir la vérité comme une propriété que l'on reconnait à certaines propositions lorsqu'elles se trouvent bien décrire ce qui est ; propriété qu'on leur refuse lorsqu'elles ne parviennent pas à décrire la réalité dont elle parlent. Ainsi Aristote :

> « … Quand donc y a-t-il ou n'y a-t-il pas ce qu'on appelle vrai ou faux ? Il faut en effet considérer la signification de ces termes. Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité »[5].

Cette définition minimale suppose alors plusieurs thèses : (i) qu'il existe une réalité indépendante de l'esprit ou du langage. (ii) Que la réalité est ce qui détient la capacité de rendre vraie une proposition ou une pensée. (iii) Enfin que la réalité est composée d'entités qui se trouvent dotées de propriétés telles que la taille, la localisation spatio-temporelle, la distance, le poids, le mouvement, la texture, la couleur, etc. Or comme le relativiste, le partisan de la post-vérité entretient une relation franchement hostile à cette notion de vérité. Et il se donne explicitement pour tâche de diluer, ou plutôt de faire éclater *La Vérité* (singulière et unique) en en contestant la notion sur plusieurs points. Il entend donc, comme le dit H. Putnam, contester au moins trois points qu'il attribue à son adversaire :

> (1) Le monde est constitué d'un ensemble fixe d'objets indépendants de l'esprit. (2) Il n'existe qu'une seule description vraie de « comment est fait le monde ». (3) 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.[6] »

Seulement je pense que ces trois présupposés sont indépendants les uns des autres ce qui fait qu'en réfutant l'un on n'aura pas pour autant réfuter l'autre. Soutenir par exemple qu'il existe à l'extérieur de l'esprit des substances et des événements, des personnes et des actions,

---

[5] Aristote (384-322), *Métaphysique*, Livre 9, chap. 10, tr. Tricot, Paris, Vrin, 1991, Livres H-N, p.68-69.

[6] *Raison, Vérité et histoire,* éd. de Minuit. Page 61.

n'entraine pas qu'il n'existe qu'une seule description vraie de « comment est fait le monde ». Mais le partisan de la post-vérité est convaincu du contraire, il s'attachera alors avant tout à montrer qu'on ne peut accéder à aucune réalité indépendante de l'esprit. Ce qui laisse la possibilité libre d'affirmer ce qu'on veut de la réalité puisque dès lors la vérité telle qu'on l'a définie ne peut plus se proposer comme norme du discours. Comment procèdera-t-il alors pour nous faire accepter, en dépit du bon sens, que la Guyane est une île, que l'Australie se trouve en Europe, ou bien encore que le centre de la terre contient une très grande quantité de confiture de cassis ? En fait il tirera sa force tout d'abord du relativisme qui est sa première source, la première branche d'une pince à deux tenailles. Je propose pour cette raison de reconstruire rationnellement le raisonnement des pères du relativisme que sont les Sophistes, dont la posture représente en même temps un modèle pour tous leurs héritiers contemporains. L'un des plus célèbres sophistes est Protagoras, dont Platon nous expose la théorie dans son dialogue le *Théétète.* En *151 e* du dialogue, on assiste à une discussion qui s'engage entre Socrate et Théétète, discussion qui prend justement pour objet la *science et le savoir*. Socrate demande alors à son interlocuteur une définition de la science, c'est-à-dire une définition du *logos* qui est réputé ouvrir le chemin d'accès « au pays des vérités », pour parler comme Malebranche. Théétète fournit alors une première réponse qui est la suivante : « Celui qui sait *sent* qu'il sait et, à dire la chose *telle du moins qu'actuellement elle m'apparaît*, science n'est pas autre chose que sensation. » Or, en soutenant une telle position, Théétète se fait le défenseur de Protagoras, et il faut être particulièrement attentif aux termes mêmes au moyen desquels il introduit la formulation de sa réponse. (i) Tout d'abord la réponse de Théétète est marquée par le relativisme qu'il tente de soutenir puisqu'il y introduit le signe même d'un relativisme conséquent : en effet, Théétète n'affirme point *avec certitude* qu'il possède une définition vraie de la science, car il prend soin de dire que sa réponse est recevable seulement « telle *qu'actuellement elle [lui] apparaît* ». Cela signifie que si cette réponse vaut quelque chose, si cette interprétation vaut quelque chose c'est seulement « ici et maintenant », mais plus tard, ce ne sera peut-être plus vrai. Théétète, en relativiste conséquent, *relativise* sa propre opinion, ou plutôt pour introduire son relativisme il doit le relativiser. Et en relativisant son relativisme il reste conséquent, c'est-à-dire qu'il s'emploie à ne pas se contredire lui-même en affirmant posséder par là la vérité. (ii) Mais ensuite il faut considérer le *contenu* de sa réponse qui est encore plus important pour notre propos, puisqu'il a pour objet le *statut* même de ce que nous appelons vérité. Quel est ce contenu ? Théétète soutient, en effet, que la science, c'est la sensation. Dire cela, revient à dire que la *sensation subjectivement éprouvée* doit être tenue pour la *mesure même* de *la vérité*. Or, c'est précisément ce que voulait dire Protagoras, lorsqu'il soutenait que « L'homme est la mesure de toute chose. De celles qui sont, au sens où elles sont, de celles qui ne sont pas, au sens où elles ne sont pas. » Ainsi, réduire la science à la sensation et aux impressions, c'est reconnaître non pas seulement l'inaccessibilité de *La Vérité*, mais c'est surtout en reconnaître le caractère relatif et privé puisque la seule réalité à laquelle nous avons accès est celle de nos expériences privées. S'il y a vérité alors elle doit être reconnue pour ce qu'elle est : c'est-à-dire relative à chaque sujet et à ses impressions. Relative et incertaine la vérité est aussi provisoire : puisqu'elle dépend de l'état actuel du sujet qui en parle, la vérité doit être réputée fragile, transitoire et évanescente, fantomatique en somme. Et en effet, d'un instant à l'autre, « le sujet supposé savoir », celui qui énonce *actuellement* ce qu'il pense, se trouve soumis à

un changement non encore actualisé et qu'il ne peut anticiper. Ainsi, aussitôt qu'il changera d'état il changera d'opinion ou de croyance. Peut-on encore parler de *La Vérité* si la notion n'en est pas soustraite au caprice d'un changement aussi brusque qu'imprévisible ? Non. Or, la science qui est souvent tenue pour le discours même de la vérité est ici relativisée, ou plutôt il ne faudrait plus la tenir pour le discours vrai sur le monde, mais comme une simple interprétation, parmi d'autres, du monde fuyant et évanescent dans lequel nous sommes plongés.

Or ce raisonnement dans sa forme actualisée contemporaine soutient une sorte « *d'internalisme* » pour lequel la vérité est une sorte d'acceptabilité idéalisée qui suppose la cohérence généralisée de toutes mes croyances entre elles ; du moins telles qu'elles existent au sein d'un système déterminé de croyances mais sans pour autant qu'il soit possible de les confronter à quelque réalité extérieure que ce soit. Et il n'est en aucun cas question d'en vérifier, en quelque sens que ce soit, la correspondance avec des états de choses extérieures à l'esprit ou au discours. « La Guyane est une île » est vrai si cette croyance n'entre pas en conflit avec mes autres croyances géographiques, voilà tout. Et celui qui soutient qu'il est possible de procéder à la vérification empirique du discours, de mesurer donc la correspondance du discours avec des faits indépendants, prétend embrasser le point de vue de Dieu sur le monde et de s'extraire ainsi de tout contexte particulier de compréhension. Or, il n'y a pas moyen d'accéder à un tel de point de vue de Dieu sur le monde parce qu'il n'y a pas de « point de vue de nulle part » sur le monde. Ainsi il n'existe aucun faits qui soit indépendant d'un contexte, d'un système d'interprétation. Bien plus : des faits tout nus n'existent pas, ils sont *constitués* au moyen d'une activité interprétative qui leur confère leur sens et leur portée. Il n'existe pas d'oeil innocent, comme le disait l'historien de l'art E Gombrich, puisque toute perception ou toute description d'objets se trouvent toujours déjà enchâssées au sein d'un certain cadre conceptuel, d'une certaine compréhension contextuelle, culturelle, etc. C'est nous qui découpons le monde en fonction de notre cadre conceptuel et qui introduisons les distinctions que nous croyons y découvrir. On aboutit ainsi à un pluralisme radicale où toutes les interprétations semblent aussi légitimes les unes que les autres puisque nous ne disposons plus d'une extériorité fixe et stable susceptible de les mesurer et de les départager selon le vrai ou le faux.

J'aimerai m'attarder un instant sur un exemple tiré d'un des chefs-d'œuvre les plus marquants de Kurosawa, *Dersou Uzala*[7], film magnifique sur l'amitié, où Kurosawa nous présente un capitaine de l'armée tsariste, Vladimir Arseniev, parti en expédition à la tête d'une petite équipe dans la vallée de l'Oussouri, au confins de la frontière chinoise, pour y effectuer des relevés topographiques. Il y fait la connaissance d'un chasseur de zibelines d'origine mongole, une sorte d'ermite passé maître dans la connaissance intime des pièges de la taïga qui va leur servir de guide et les sauver, lui et son équipe, à plusieurs reprises d'une mort certaine. Cet homme, qu'il faut bien dire des bois, qui donne son titre au film, est dépeint par Kurosawa comme une âme simple, n'ayant eu jusque-là aucun contact, ou presque, avec le monde

[7] Nous suivons ici la présentation qu'en a fait Cl. Romano dans *Au cœur de la raison*, éd. Gallimard, 2010, pages 905 et suivantes.

occidental, vivant de sa seule sagacité et du commerce de peaux, mais héritier d'une culture ancestrale qu'il s'efforce sans succès de faire partager aux soldats. L'un d'eux lui demande un jour : « Dersou, tu sais ce qu'est le soleil ? » A quoi il répond : « Le soleil, tout le monde sait. Toi, jamais avoir vu le soleil ? Si tu ne sais pas, regarde ! » Ce qui ne manque pas de susciter un éclat de rire général. Le soldat est naturellement le porteur d'une *interprétation copernicienne* du soleil : *pour lui* cet astre visible *est* l'étoile centrale du système solaire autour de laquelle gravitent la Terre et les autres planètes du système ; et c'est un composé d'hydrogène et d'hélium en fusion qui se trouve soumis aux lois de la mécanique newtonienne. Le chasseur ne *comprend* même pas sa question parce qu'ils ne partagent pas le même horizon, le même arrière-plan de compréhension (le même *background*). A ses yeux le soleil est la source de toute vie, il est le foyer de lumière qui se lève et se couche à l'horizon, qui change d'intensité et de tonalité au cours du cycle de la journée ou des saisons, et qui permet de s'orienter dans la forêt sibérienne. Le soleil il suffit de *voir* ce qu'il est pour *savoir ce que c'est*. Dans la perspective qui est la sienne il n'y a *aucun sens*, pour Dersou, à établir une distinction entre « une image manifeste et une image scientifique du monde ». Mais, sûr de la supériorité que lui confère un savoir scientifique de manuels scolaires, le soldat en devient incapable de penser autrement qu'on ne lui a appris et juge la réponse du chasseur naïve, voire stupide. Dersou ne sait pas de quoi il parle quand il dit que regarder le soleil suffit pour savoir ce qu'il est. Il serait prisonnier d'une *illusion* que seule la science peut dissiper. Mais qui est dans le vrai, qui dans l'erreur ? Demande alors le partisan de la post-vérité. N'y a-t-il pas là des interprétations valables chacune selon sa perspective ? C'est en ce sens très précis qu'il faut comprendre le relativisme dans sa forme contemporaine. « Il n'y a pas de fait, il n'y a que des interprétations » disait Nietzsche. En ce sens la science doit être tenue pour une interprétation du réel, parmi d'autres, une vision humaine, trop humaine du monde, forgée par des catégories que notre esprit a reçu comme un héritage de notre évolution biologique et/ou de notre culture. Mais en aucun cas nous ne pouvons nous appuyer sur elle pour prétendre découvrir la vérité. C'est pourquoi tous les postmodernes, qui sont aussi des partisans de la post-vérité, sont prêts à reconnaître avec Nietzsche « qu'aujourd'hui nous sommes au moins éloignés de la ridicule immodestie de décréter à partir de *notre angle* que l'on ne peut avoir de *perspective valable* qu'à partir de cet angle. Le monde nous est bien plutôt redevenu 'infini' : dans la mesure où nous ne saurions ignorer la possibilité qu'il *renferme une infinité d'interprétations*[8]. »

Ainsi, et pour prendre un autre exemple bien réel cette fois-ci, le 22 octobre 1996, un article du *New York Times* relatait des événements tout à fait inhabituels et de ce fait philosophiquement troublants : sous le titre « la fronde *créationniste* des tribus indiennes contre les archéologues[9] », le journaliste décrivait comment des tribus indiennes d'Amérique du Nord s'opposaient systématiquement aux travaux des archéologues, notamment lorsque ces derniers se trouvaient en face de preuves, souvent des restes d'ancêtres indiens, pouvant faire progresser la connaissance des origines de ce peuple. À l'appui d'une loi Fédérale de 1990, plusieurs tribus indiennes réclamaient les restes des défunts afin de pouvoir les enterrer à nouveau, sans parfois

[8] *Gai savoir* § 374

[9] Johnson, Georges, « Indian Tribes' Creationists Thwart Archeologists », New York Times, 22 octobre 1996. 5

qu'eux-mêmes ou les archéologues soient réellement sûrs de leur authentification ou de leur filiation avec la tribu en question. Les archéologues étaient dès lors contraints d'abandonner certaines recherches ou de conserver certaines datations à titre de simples hypothèses. Mais ces faits-divers ont pris une tournure bien plus polémique : c'est en fait la place même du discours scientifique dans l'explication des origines du peuple indien qui fût l'objet d'attaques. En effet, la théorie largement acceptée par les archéologues veut que les Indiens soient venus d'Asie centrale, en passant par le Détroit de Béring, il y a plus de 10 000 années. Toutefois, les mythes indiens des origines contredisent cette théorie : la plupart pensent qu'ils sont les ancêtres du peuple bison qui a vécu depuis toujours en Amérique, peu après avoir surgi d'un monde souterrain peuplé d'esprits. Le journaliste fait remarquer qu'après la loi de 1990, un mouvement *créationniste* indien, fort semblable à celui des chrétiens, pris alors un poids politique considérable dans l'arrêt ou la suspension quasi-systématique des chantiers archéologiques qui pouvaient fournir des preuves aux thèses migratoires et évolutionnistes. Les tribus *créationnistes* en venaient ainsi à nier la théorie de l'évolution et à refuser catégoriquement le travail de la science, perçue alors comme intrinsèquement mauvaise, comme en témoigne la déclaration de Sébastian LeBeau un des représentants officiels de la tribu des Sioux vivant au Dakota du Sud : « nous n'avons jamais demandé à la science de faire une détermination de nos origines, dit-il. Nous savons parfaitement d'où nous venons. Nous descendons du peuple Bison. Les Bisons sont sortis des profondeurs de la terre, après que des esprits surnaturels ont rendu ce monde habitable pour les hommes. Si les Non-Indiens *préfèrent croire* qu'ils descendent du singe, c'est leur affaire. Mais essayez seulement de me trouver cinq Lakotas[10] qui croient dans la théorie de l'évolution ![11] ».

Un tel relativisme peut bien susciter en nous un élan de sympathie, surtout à l'égard de ceux qui furent l'objet d'une véritable extermination en masse et dont la culture se trouve désormais étouffée sous l'hégémonie de celle des anglo-saxons. Pour nous qui sommes donc des démocrates spontanés, un tel relativisme charrie en effet un relent de tolérance à l'égard des croyances d'autrui ainsi que des formes de vie dont elles sont solidaires. Seulement, la vertu de tolérance suppose-t-elle forcément l'impossibilité d'atteindre la vérité ? Et suppose-t-elle l'égalisation *de fait* de toutes les croyances ? Absolument non ! Or si on prend vraiment au sérieux la thèse post-moderniste d'après laquelle « il n'y a pas de fait, il n'y a que des interprétations », si l'on prend au sérieux quelqu'un comme Rorty qui affirme que la vérité n'est qu'une sorte « de petite tape amicale » que nous adressons à des croyances lorsque nous les aimons bien, alors il ne reste plus que les intérêts sociaux ou encore les rapports de pouvoir arbitraires pour décider de la justesse, de la validité ou de l'hégémonie d'un discours sur un autre. La science elle-même n'est alors plus qu'un simple folklore parmi d'autres qui a pris le masque d'une religion dominante. On peut dès lors mettre sur le même plan les affirmations

[10] Tribu Sioux vivant à Eagle Butte dans la réserve de la rivière Cheyenne.

[11] Pour le récit de ces faits je suis dépendant ici de P Boghossian *La peur du savoir.* éd. Agon. Ainsi que l'étude de D Cunty *Les postures contemporaines du relativisme de la connaissance.* Mémoire en ligne sur archives-ouvertes.fr ici pages 5-6.

scientifiques et les récits mythiques de chaque peuple. Il s'agit simplement de discours différents qui requièrent des ontologies différentes.

Pourtant l'ère de la post-vérité ne peut triompher, comme c'est le cas aujourd'hui, sur la seule base du relativisme. Le relativiste suppose que s'il existe une réalité extérieure, elle est comme un flux instable et capricieux, et de toute façon il prétend qu'il est impossible de l'atteindre en s'extrayant de toute forme de pré-compréhension, cadre conceptuel, et autre forme de vie. La post-vérité advient en fait pleinement lorsque le relativisme participe à la constitution d'une forme coalisée avec le constructivisme qui est l'autre source à laquelle elle puise ses forces. Or, que dit le constructiviste ? Il soutient bien qu'il n'y a pas de faits, qu'il n'y a que des interprétations, mais alors sa posture est bien plus radicale encore : c'est nous qui *construisons* les faits, les états de choses, et la réalité n'est que le produit de nos activités pratiques et épistémiques. Et comme chaque culture, ou chaque époque sont différentes, alors les réalités le sont aussi, voire complètement incompatibles, et c'est la thèse de l'incommensurabilité des paradigmes qui se trouve alors associée à celle de la construction sociale de la réalité.

II

La défiance à l'égard de la science : le constructivisme radical.

Depuis près de 40 ans s'est affirmée une sociologie critique des sciences au miroir de laquelle l'activité scientifique apparaît comme une construction sociale[12]. Cela serait un truisme s'il s'agissait seulement de contester la conception classique d'après laquelle la science ne serait qu'une recherche désintéressée de la vérité, et de déconstruire un tel mythe en en manifestant la dépendance vis-à-vis des mêmes forces qui agissent sur l'ensemble du monde social. Le problème surgit lorsque cette sociologie critique des sciences soutient l'idée selon laquelle la science ne vise pas en fait la vérité mais le pouvoir et la domination d'un groupe sur les autres. Il ne s'agit alors plus d'affirmer que l'activité scientifique, lorsqu'elle se met en peine d'atteindre du vrai, se trouve aussi soumise à des rapports de forces, il s'agit plutôt de soutenir que cette activité *n'est que* le produit des rapports de forces sociaux. En ce sens, la science n'apparaît plus que sous la forme d'une construction sociale issue d'un ensemble de conventions et d'institutions occidentales hégémoniques. D'où il suit que les concepts de vérité, de connaissance, de fait et de réalité ne sont eux-mêmes que des conventions fabriquées par l'institution et le langage scientifiques. En ce sens, est vrai ce que cette institution et ce langage tiennent pour vrai, réel ce qu'ils tiennent pour réel. Vérité et réalité ne seraient donc plus que l'ombre portée du discours scientifique, d'où il suit qu'elles sont aussi des constructions sociales. Selon cette approche, la définition de la vérité n'est pas celle d'une quelconque correspondance entre des énoncés et des faits, puisque les énoncés constituent - mieux, *construisent* - les faits. Ainsi, lorsqu'on fait appel à la vérité, on ne fait pas autre chose que de recourir à un

[12] Pour cette présentation je me suis, en partie, réglé sur P Engel « *La vérité malgré tout. » pp. 3-4 In Mots pour Maux, ed. N. Martin, 2003.*

instrument de pouvoir (savoir-pouvoir, disait Foucault). L'alliance de la vérité, de l'objectivité et de la réalité participerait donc à l'installation d'un ordre liberticide.

Néanmoins, il n'est pas question pour moi de rejeter en bloc la thèse constructiviste, mais seulement d'en refuser l'extension indéfinie. Je pense que le constructivisme porte en effet une exigence légitime qui se trouve d'ailleurs très bien rappelée par le philosophe britannique Bernard Williams sous la forme d'un exigence de véracité qui, dit-il, est « un souci de ne pas se laisser abuser, une détermination à crever les apparences pour atteindre les constructions et les motivations réelles qui se cachent derrière elles : (…) un refus d'être dupe[13] ». Ainsi l'exigence légitime de véracité qui anime toute une partie de la pensée contemporaine me semble susceptible d'être reconstruite autour de plusieurs points[14] : lorsque quelqu'un soutient qu'une idée ou une certaine réalité est une construction sociale, il entend souligner : 1) qu'elle *paraît naturelle* du fait qu'on y a longtemps cru, mais en *réalité* elle n'est qu'un produit d'un monde social-historique donné ; 2) si elle est historiquement construite, alors elle est contingente : elle aurait donc pu ne pas exister, ou exister autrement qu'elle n'est ; 3) que ce qui contribue, au fond, à l'élaboration d'une telle construction social-historique, est un ensemble de rapports de forces et d'intérêts sociaux qui restent bien souvent cachés aux agents eux-mêmes, de sorte qu'ils leur paraissent naturels (à tous les sens de ce terme d'ailleurs) ; 4) enfin, en s'employant à déconstruire une telle construction, on la fait paraître pour ce qu'elle est, une construction justement ; du coup, on s'ouvre la possibilité a) de mieux la comprendre ; b) de la critiquer et de la repousser comme illégitime si l'on estime qu'elle l'est ; c) de la combattre et de la faire disparaître au profit d'un ordre social perçu comme plus légitime. On pense alors à des notions comme la nation, la race, la classe, le genre, etc., qui toutes paraissent naturelles, mais qui sont en *réalité* des produits contingents issus d'une construction sociale, elle-même soutenue par des rapports de dominations. Seulement dans sa version radicale et extensive, le constructivisme épistémologique « récuse globalement la possibilité de la vérité, écarte absolument l'idée que la vérité fasse partie de notre enquête[15] ». D'après ses partisans, ce qui demeure n'est alors plus que rapports de forces et intérêts de classes, savoir-pouvoir, et dominations arbitraire. Comme on le voit, c'est l'extension du constructivisme aux concepts de vérité, de réalité et d'objectivité qui pose problème. Ainsi et pour ne prendre qu'un exemple, quelqu'un comme Bruno Latour a pu soutenir des thèses allant dans cette direction. Dans un de ses articles fameux[16] dont il a le secret, le Professeur à Science Po. Paris, de renommée mondiale, affirme sans broncher que *Ramsès II* n'a pas pu mourir de la tuberculose. Ce Pharaon égyptien a vécu en effet entre 1300 et 1235 (environ) avant J.-C. Or, en 1976, des analyses pratiquées sur sa momie, transportée pour l'occasion depuis le musée du Caire jusqu'à l'hôpital du Val-de-Grâce à Paris, ont établi qu'il est vraisemblablement mort de la tuberculose. Mais Bruno Latour n'est pas d'accord, il lui est difficile d'accepter un tel diagnostic, puisqu'il s'exclame : comment le Pharaon « a-t-il pu décéder d'un bacille découvert par Robert Koch en 1882 » ? Pour un réaliste et pour

[13] B Williams *Vérité et véracité*. Gallimard 2006, P. 13.

[14] Cf B Williams *Opus cit.*, P Boghossian *La peur du savoir*. Agon et la préface de JJ Rosat.

[15] B Williams *Vérité et véracité. op. cit.* p. 13.

[16] B Latour « *Ramsès II est-il mort de la tuberculose ?* » in *La Recherche*, mars 1998, n° 307, pp. 84-85.

quelqu'un de sensé tout simplement, il n'y a là aucune sorte d'énigme ni de difficulté : le bacille *existait* antérieurement à sa découverte et *produisait depuis très longtemps ses effets* ; puis, un jour, Koch l'a tout simplement *découvert* ; où se trouve le problème ? (*What else ?*) « Naïveté ! », répond Bruno Latour, qui développe alors une forme radicale et sophistiquée de constructivisme des faits : « Avant Koch, affirme-t-il, le bacille n'a pas de réelle existence. [...] Les chercheurs ne se contentent pas de "dé-couvrir" : ils *produisent*, ils *construisent*. [...] Affirmer, sans autre forme de procès, que Pharaon est mort de la tuberculose revient à commettre *le péché cardinal* de l'historien, celui de *l'anachronisme*. » Tout se passe donc comme si, soutient Bruno Latour, un historien affirmait que le Pharaon était mort d'une rafale de mitraillette : or la mitraillette n'existait pas avant qu'on la fabrique ; le bacille n'existait pas non plus avant que la science ne le « construise[17] ». Bruno Latour refuse donc de distinguer ce qu'il convient pourtant de séparer : le système de concepts au moyen duquel Koch parvient à mettre en évidence le bacille, et la tuberculose en tant que réalité distincte du concept. « Pour *attacher* le bacille au roi d'Égypte, écrit Latour, il faut un travail énorme de liaison et de rapprochement ». Seulement Koch *construit* le concept et non le bacille. Il n'y a donc pas de sens à affirmer que les chercheurs parisiens ont, dans leur laboratoire, « attaché » le bacille au Pharaon, ils ont simplement *mis en évidence* un lien qui existait au préalable. Mais c'est précisément cela que refuse le constructiviste en épistémologie. Or c'est cette thèse constructiviste qui, associée à celle du relativisme, a contribué à la constitution d'un terreau entièrement favorable au déploiement de la post-vérité. Il n'est dès lors pas étonnant que des thèses qui ont pu recevoir la faveur de chercheurs éminents se trouvent plus tard reprises par qui veut en tirer des bénéfices primaires ou secondaires. Car l'ère de la post-vérité ne doit pas être confondue avec le classique mensonge en politique. Le mensonge est, en effet, une sorte d'hommage que le vice rend à la vertu. Le menteur pense qu'il existe une vérité, le menteur est même quelqu'un qui connaît la vérité, mais il la recouvre par ses mensonges, qui doivent être extrêmement rares s'il tient à rester crédible. Le menteur fait alors passer le mensonge pour la vérité. Mais l'ère de la post-vérité est celle au regard de laquelle l'opposition entre le mensonge et la vérité est devenue superflue. Ce qui compte surtout ce sont les *effets perlocutoires* produits par le discours, sur tout ou partie du corps politique, dans les circonstances de son énonciation ; mais son contenu lui-même importe peu.

On connaît, bien sûr, l'objection classique, qui peut et doit être opposée au relativiste d'abord : dire que rien n'est vrai revient à affirmer une vérité absolue, mais alors cette phrase se contredit elle-même puisqu'elle dit une chose et fait son contraire. En effet si la proposition selon laquelle « rien n'est vrai » est vraie, alors nous ne pouvons tenir cet énoncé lui-même pour vrai ; si elle est vraie alors elle est fausse, et si elle est fausse alors elle vraie. Le relativiste ne dit pas ce que pourtant il fait bien, et ne fait pas ce qu'il dit, ce qui a pour effet, à nos yeux du moins, de disqualifier son discours ainsi que la posture qu'il adopte. Mais c'est précisément ce qui laisse parfaitement indifférent le partisan de la post-vérité, et qui en fait justement un adepte de la foutaise, laquelle se distingue de tout autre acte de discours par son indifférence à peu près totale à l'égard de la fausseté ou de la vérité de ce qu'il dit. Si *nous* ne voulons donc pas courir le risque de sombrer à *notre tour* dans la foutaise ou encore dans l'art plus subtil de

[17] Je suis ici la présentation de JJ Rosat dans sa préface au livre de P Boghossian *La peur du savoir. Op. Cit*

dire des « conneries de haut vol », *nous* sommes alors obligés de reconnaître que nos pensées, comme nos discours, doivent se référer à la valeur de vérité, ou plutôt à la vérité comme norme fixe du discours.

Pourtant nous savons que le partisan de la post-vérité récuse qu'il puisse exister des faits « *ready-made* » sur lesquels devrait se régler notre discours, puisqu'à tout fait, dit-il, il est en droit d'opposer des « faits alternatifs » qu'il s'emploie à faire exister en les nommant. Il semble ainsi adhérer à une sorte de philosophie de Manitou. Ainsi, je pense que le relativisme, le constructivisme et la somme qui les réunit, trouvent leur fondement dans ce que Quentin Meillassoux appelle le « *corrélationisme »*. Afin d'abattre cette posture et cette idéologie de Manitou, je pense qu'il faut abattre ce qui justement leur sert d'assise. Il faut donc montrer comment on peut et doit sortir du « *corrélationisme »*, montrer ensuite qu'il est possible de connaître la réalité extérieure aux ensembles phrastiques au moyen desquels nous cherchons à l'appréhender. Qu'enfin l'on doit faire la différence entre la construction sociale d'un *monde* (social-historique) et la *réalité* extérieure et indépendante de nos croyances et pensées. Bref, il y a bien construction d'une pluralité de *mondes* (social-historique, culturels, etc.) mais non construction de la *réalité* qui existe indépendamment de nos activités épistémiques et pratiques.

III

Sortir du « *corrélationisme* ».

Il vaut la peine que l'on s'attarde à mettre en évidence l'inconsistance de la thèse adverse, celle qui soutient que rien de ce que nous pensons exister dans la réalité elle-même n'est indépendant de nos élaborations épistémiques et pratiques. Nous posons alors un principe qui trouvera progressivement sa justification : tout ce qui peut être pensé de l'objet en termes mathématiques, *nous sommes en droit de* l'attribuer à l'objet tel qu'il est en soi, indépendamment de nous. Tout ce qui, de l'objet, peut trouver une formulation en termes numériques, et non pas sensoriels et subjectifs, appartient à la chose en soi et sans moi qui, en ce sens, existe à l'extérieur de ma pensée[18]. Ce qui emporte l'idée selon laquelle il m'est parfaitement possible de connaître la réalité extérieure à ma pensée et qu'il n'est donc pas possible d'en dire n'importe quoi. Mais alors, qu'est-ce qui peut bien nous fonder à procéder à une telle attribution ? N'est-ce pas franchir indûment un pas qui semble nous être fermé, depuis Kant au moins ? Par exemple, un scientifique comme A. Einstein, que l'on ne peut pas soupçonner d'être relativiste ou constructiviste radical, soutient clairement que :

> Dans l'effort que nous faisons pour comprendre le monde, nous ressemblons quelque peu à l'homme qui essaie de comprendre le *mécanisme* d'une montre fermée. Il voit le cadran et les aiguilles en mouvement, il entend le tic-tac, mais il n'a aucun moyen d'ouvrir le boîtier. S'il est in-

[18] Je suis sur ce point le livre de Quentin Meillassoux *Après la finitude*, éd Seuil, 2006, Chapitre I et II. Je ne partage pas du tout « le réalisme kitch » de Meillassoux mais je partage son diagnostic sur le *corrélationisme*. Pour la critique de ce réalisme kitch voir l'article de Pascal Engel *Le réalisme kitch.*

> génieux il pourra *se former quelque image* du *mécanisme*, qu'il rendra responsable *de tout ce qu'il observe*, mais il ne sera jamais sûr que *son image* soit *la seule capable d'expliquer* ses observations. *Il ne sera jamais en état de comparer son image avec le mécanisme réel, et il ne peut même pas se représenter la possibilité ou la signification d'une telle comparaison*[19].

Comment surmonter une telle objection, qui prend justement sa source dans le *corrélationisme* ? Pour cela, je propose que l'on admette de partir d'une distinction très classique : à savoir que, depuis Descartes et Galilée, on distingue « les *qualités premières* » des « *qualités secondes* ». De quoi s'agit-il exactement ? Pour le faire comprendre je propose qu'on s'attarde sur un exemple très simple[20] : si je me brûle à une chandelle par exemple, spontanément, ma première démarche est de considérer que la sensation de brûlure se trouve, non pas dans la chandelle elle-même, mais dans mon doigt. Il est évident, en effet, que ce que je touche en touchant la flamme, ce n'est point une douleur, comme si celle-ci était une propriété inhérente à la flamme. En ce sens, nous devons affirmer que la flamme n'a pas chaud quand elle brûle, et par conséquent elle ne *se brûle* pas. Pourtant, j'ai aussi l'habitude de dire que la flamme *est* chaude, que le feu *est* chaud et choses semblables. Ce que je dis là est alors radicalement absurde. De même, la saveur d'un aliment n'est pas goûtée par l'aliment lui-même ; par conséquent, la saveur n'en est pas une propriété intrinsèque, car elle n'existait pas avant que je ne le goûte. Par exemple, la saveur de l'ananas n'est, rigoureusement, pas *dans* l'ananas, mais *en moi,* qui le mange. Par conséquent, si je dis, et je le dis le plus souvent, « l'ananas *est* sucré ! », je soutiens une absurdité. En effet, quand je suis malade, l'ananas n'a pas la même saveur que quand je suis bien portant, pourtant l'ananas n'a nullement changé. Sauf que moi, j'ai changé. En fait, l'ananas n'est rigoureusement ni bon ni mauvais, puisque sur le plan de la sensation qualitative tout se passe en moi. Il nous arrive donc de projeter sur le monde des propriétés qui appartiennent à notre subjectivité, propriétés que nous prenons pourtant pour celles des choses, nous les prenons pour des propriétés indépendantes de nous. Bref, il n'y a strictement rien de *sensible* - *qualité*s affectives ou perceptives - qui existe réellement dans les choses telles qu'elles se donnent à moi. Ôtez donc le *sujet sentant*, et le monde entier se vide de ses qualités sonores, visuelles, olfactives, tactiles, etc. En fait, la présence d'un *sujet sentant* (doté d'organes sensoriels) est l'opérateur unique au moyen duquel trouve à apparaître ce qu'on appellera en philosophie des « *qualités secondes* », justement. Qualités secondes, qui expriment non une propriété de l'objet senti mais de la subjectivité du sujet sentant.

On objectera cependant que, sans une chose capable de provoquer en moi, par exemple une sensation de rouge, il n'y aurait pas non plus de perception de rouge. Ce faisant, nous sommes dans l'obligation de reconnaître qu'aux perceptions et affections d'un *sujet,* doit être associé un *objet* qui en serait la cause. Ainsi, on admettra que la « chose en soi », ou plutôt la chose sans moi, ne renferme aucune des qualités secondes dont nous venons de parler. Mais alors, on pourra toujours s'autoriser à parler de « *qualités premières* », cette fois-ci. Qu'est-ce donc que cela ? Il s'agirait des propriétés de la « chose en soi », des propriétés de la chose sans

---

[19] *L'évolution des idées en physique.*

[20] L'exemple est de Meillassoux, mais on trouvera la même analyse et d'autres exemples chez Frege dans *Les re cherches logiques. in Ecrits logiques et philosophiques,* sous la forme d'une distinction entre *les* Représentations d'une part et *la* Pensée d'autre part.

moi. Ce seraient des propriétés indissociables de l'objet, donc indépendantes de moi. Mais en quoi pourraient bien consister de telles propriétés, intrinsèques aux choses mêmes ? Certains philosophes soutiennent que ce sont des propriétés qui relèvent de l'étendue : comme la longueur, la largeur, la profondeur, le mouvement au sein d'un tissu spatio-temporel, la figure, la grandeur, voire la solidité (Locke). Toutes ces propriétés seraient non pas seulement dissociables de la sensibilité humaine, mais également inséparables de l'objet qui subsisterait en soi et sans moi. Il y aurait alors sens à *supposer* que, pour connaître la réalité, il faudrait simplement s'employer à dégager ces *propriétés inhérentes aux choses indépendantes* de nous en les *soustrayant* des *qualités subjectives* que nous y transportons. Pourtant, s'il est facile d'accorder *l'existence* aux qualités secondes comme expression de la subjectivité sensible, il est bien plus difficile de l'accorder aux qualités premières. Mais pourquoi cela ? C'est que pour pouvoir dire, ou penser, les propriétés de la choses en soi ou sans moi, il faudrait que ma pensée sorte d'elle-même pour comparer le monde tel qu'il est « en soi », au monde tel qu'il est « pour moi ». Et ainsi, il faudrait s'employer à différencier ce qui revient à notre *rapport* au monde d'une part, de ce qui n'appartient *qu'au monde en soi* d'autre part. Il faudrait donc parvenir à soustraire notre part de subjectivité du monde tel qu'il est en soi. Mais, cela semble *auto-contradictoire* puisque, au moment même où nous croyons qu'une propriété *x* appartient à la chose en soi et *sans moi*, c'est *moi-même* qui le *pense* précisément comme intrinsèque à la réalité. D'où il suit que cette propriété *x,* que l'on croyait *appartenir en propre* à la réalité en soi, se révèle inséparable de *nous* qui la pensons. Penser « l'en soi » c'est donc forcément le penser « pour nous ». Ce n'est pas qu'il n'y a pas « d'en soi », mais c'est plutôt qu'il n'y a « d'en soi » que « pour nous » qui le posons, c'est un « en soi » certes, mais toujours « pour nous ». Ainsi, lorsque la pensée se trouve chargée de penser la chose en soi, elle ne peut que la penser pour nous, c'est inévitable. Nous ne pouvons surprendre l'objet par derrière, en sorte de savoir ce qu'il serait en lui-même, et sans nous, en l'absence de toute pensée témoin[21]. Il s'ensuit la conséquence suivante : il n'est pas possible de sortir de notre propre pensée, de notre propre perception, puisque ce serait comme sauter par dessus son ombre ou vouloir laver la peau sans la mouiller. Ce que nous appelons alors *réalité extérieure*, et qui est supposée rendre vraies nos propositions et nos pensées, et qui accomplit « *l'instanciation* d'une proposition » (comme le souligne Paul Boghossian) - la réalité, donc - se réduirait à notre perception, à la *représentation* que nous en avons, puisqu'il nous serait impossible de sortir de nous-mêmes pour pouvoir vérifier que ce qui se trouve là, à l'extérieur de nous, correspond bien à ce que nous nous en représentons. Il s'agit dès lors de ce que Quentin Meillassoux appelle le « *corrélationisme »* : c'est l'idée d'après laquelle nous n'avons accès qu'à la corrélation de l'être et de la pensée, du langage et du monde, et jamais à l'un des deux termes pris isolément[22]. C'est l'idée selon laquelle la corrélation est absolument indépassable du fait même de la finitude de la raison humaine, trop humaine. Or les partisans de la post-vérité, et tous les négateurs de la vérité[23], font justement reposer leur posture quant à la vérité et à la

---

[21] « La conscience fournit son critère en le prenant chez elle-même, en sorte que l'examen sera une comparaison de soi avec soi-même ; car c'est à elle qu'échoit la distinction qui vient d'être faite. » (*Phénoménologie de l'esprit.* P.15 ; ou trad. 87).

[22] Meillassoux *Après la finitude* page 18, Fr. Wolff *Dire le monde*. éd Puf, chap. 1, ainsi que Cl Tiercelin *Le ciment des choses*, Introduction. 2011, éd. Ithaque.

[23] B Williams *Vérité et véracité*. éd. Gallimard

réalité sur un tel « *corrélationisme* ». C'est pourquoi il faut montrer qu'ils se trompent fondamentalement sur ce point stratégique, et que finalement leur posture n'est ni tenable ni durable.
Mais alors, comment maintenir la possibilité d'une *connaissance* de la chose en soi, de la réalité hors de nous, de l'absolu (c'est-à-dire dans son sens premier : ce qui est séparé) ? Comment la vérité peut-elle encore survivre à la post-vérité ? A-t-on vraiment des raisons qui nous obligeraient de réviser de fond en comble nos concepts de vérité, de connaissance scientifique et de réalité comme le suggèrent les négateurs et autres vériphobes[24] ? Je pense que non. En fait, afin de sortir du « *corrélationisme* » on doit philosophiquement accepter de faire face à certains faits scientifiques - qui ne sont en rien les produits d'une construction sociale - et s'interroger, donc, *en philosophe,* sur *leur sens et leur bien-fondé*. Il s'agit donc de se demander sérieusement, à leur propos, si on y a affaire à de la foutaise, à du baratin, à du vent, à la manière de tous les baratineurs qui n'ont strictement rien à faire des buts explicites que visent leurs propos mais seulement des effets *perlocutoires* de leur discours sur un public choisi. Voici tout d'abord quels sont les faits en leur précision mathématique[25] : l'origine de l'univers (-13,5 milliard d'années), la période de formation de la Terre (-4,45 milliards d'années), l'origine de la vie terrestre (-3,5 milliard d'années), l'origine de l'homme (-2 millions d'années). Question : comment penser philosophiquement de tels objets posés comme antérieurs à toute pensée, à toute forme humaine de rapport au réel, voire à toute vie ? Cela a-t-il vraiment un sens de dire que c'est *pour nous* que ces objets sont antérieurs à la pensée ? Quelle interprétation le « *corrélationisme* » peut-il donner de ces faits, *mathématiquement établis,* sans tomber dans l'absurdité la plus totale comme c'est le cas de Bruno Latour, ou sans les rejeter pour autant comme extra-philosophiques et sans intérêt pour le discours philosophique ? Ce qui est certain, c'est que pour un « cartésien » il n'y a logiquement aucun sens à affirmer qu'au début de la période d'accrétion de la Terre il faisait très « chaud », ou que le bruit du « Big Bang » était très assourdissant, et autres choses de même farine. Pour un « externaliste » comme je le suis, ces phénomènes relèvent, non point des « *qualités secondes* » et autre *qualia doté de puissance impressive*, mais des « *qualités premières* ». Ils sont d'ordre purement mathématique, ou plutôt, on ne les explique, on n'en peut rendre compte qu'au moyen d'un ensemble de rapports de proportions et de grandeurs. Le langage mathématique se trouve donc chargé de *dire* le réel tel qu'en lui-même, et indépendamment de nous ; réel qui se trouve, dans cet exemple, ressaisi par le moyen des longueurs d'ondes, des mesure de température, des réactions chimiques, etc. De sorte que nous sommes obligés d'admettre que nous nous trouvons ici face à un monde sans pensée ni qualités sensibles dont les propriétés se trouvent pourtant encodées et mises en évidence par le moyen d'un système symbolique construit par nous. Or, cette thèse n'a-t-elle pas plus de sens que celle consistant à affirmer que c'est *pour un sujet transcendantal* que ces faits se trouvent *donnés comme* antérieurs à la conscience que nous en avons ? Et cette antériorité n'est-elle pas *réellement* et *absolument* non-relative à la pensée qui la pense ? La pensée qui pense ces faits, mathématiquement établis, renvoie alors à une *réalité extérieure* à la pensée et au langage qui s'y *réfèrent*. La pensée est donc capable de penser une réalité antérieure à la pensée (la période de formation de la Terre par exemple) ; il faudrait même dire qu'elle se montre capable de penser ce qui a pu la produire

[24] L'expression est de Pascal Engel.

[25] « Dans toute théorie particulière de la nature, il n'y a de scientifique au sens propre du mot que la quantité de mathématique qu'elle contient. » Kant *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature.*

elle-même justement en vertu du *fait* que le réel est absolument indépendant de toute *donation* à un sujet empirique ou transcendantal. Sur ce point, il n'y a donc aucun sens à faire une distinction entre une apparition logique et une apparition chronologique de la naissance de l'univers par exemple, car ce serait une pure absurdité, qui rendrait relatif à nous ce qui est en même temps posé comme mathématiquement déterminé et indépendant de nous. On aboutirait alors à la thèse absurde d'après laquelle la formation de la Terre n'a pas *réellement* précédée l'homme, parce qu'un monde n'a de sens qu'en tant que *donné à* une conscience ou à un sujet transcendantal qui le pense, et que c'est toujours *pour nous* que le monde a précédé l'existence humaine. Ce qui compte alors pour le « *corrélationisme »*, sur lequel prend appui le partisan de la post-vérité, ce n'est pas la *réalité même du passé*, mais le *donné présent pour la conscience* en vertu duquel nous sommes conduits à penser que le passé est *pour nous* comme ceci ou cela. Mais à aucun moment on ne pourra dire, d'après lui, que l'univers a *réellement* précédé l'existence humaine. Et c'est très exactement ce que soutient quelqu'un comme Kant, puisqu'il n'hésite pas à écrire :

> Nous pouvons donc dire que les choses réelles du passé sont données dans l'objet transcendantal de l'expérience ; mais elles sont objets pour moi et réelles dans le passé, seulement tant que *je me représente* (que ce soit par l'histoire ou par une série de causes et d'effets) que des séries régressives de perceptions possibles en accord avec les lois empiriques, en un mot, que le cours du monde, nous conduit à une série temporelle passée comme condition du temps présent - une série qui, toutefois, peut être *représentée comme actuelle non pas en elle-même mais seulement en connexion avec une expérience possible. En conséquence, tous les événements qui ont eu lieu lors des immenses périodes qui ont précédé ma propre existence ne veulent réellement rien dire si ce n'est la possibilité d'étendre la chaîne de l'expérience à partir de la perception présente jusqu'aux conditions qui déterminent cette perception selon l'ordre du temps*[26].

Cette stratégie du transcendantal se donne explicitement pour but de fonder le savoir, elle cherche donc à conférer du sens et une légitimité aux énoncés scientifiques. Pourtant, nous sommes bien obligés de relever toute l'absurdité de sa démarche, en même temps que la manœuvre maladroite au moyen de laquelle elle cherche à s'immuniser contre les résultats scientifiques qu'elle cherche pourtant à fonder. Cet argument transcendantal se déploie en posant deux plans : l'empirique et le transcendantal, le chronologique et le logique, le second étant réputé plus « profond » que le premier, etc. Mais enfin, il faut franchement demander au « *corrélationiste »* : que s'est-il passé il y a 4,45 milliards d'années ? La période de formation de la Terre a-t-elle bien eu lieu *réellement,* oui ou non ? Celui-ci doit affirmer que c'est le cas, mais c'est le cas pour une conscience transcendantale à laquelle se trouvent données, au présent, des éléments de cette antériorité. Le « *corrélationiste »* enferme ainsi la réalité dans un cercle corrélationnel qui l'empêche de reconnaître *l'antériorité effective* de cette réalité sur toute conscience et toute vie sur Terre. La puissance de la raison consiste au contraire à démontrer la réalité de ce qui existait en soi et en dehors de toute pensée-témoin et cela par le moyen du langage mathématique.

Pourtant il ne s'agit pas de dire, en quelque sens que ce soit, que cette réalité, tout à la fois antérieure et extérieure à la pensée, serait de part en part d'ordre *Idéel*, comme le sont les

---

[26] Kant *Critique de la raison pure*, A 495.

mathématiques. Je ne prétends pas du tout, par exemple, que le nombre 100 porte effectivement l'eau à ébullition, pas plus que je ne défends la thèse absurde selon laquelle l'idée de la pesanteur est, en Allemagne, la cause de tous les cas de noyades, même s'il est vrai qu'en Allemagne il y a des idéalistes qui pensent faussement que c'est le cas. Il s'agit plutôt de reconnaître que ces grandeurs mathématiques se *réfèrent,* par le moyen d'une langue formelle rigoureusement construite, à *cette réalité extérieure comme un Grand Dehors*. La thèse « *corrélationiste »* étant manifestement absurde alors même qu'elle est supposée fonder et légitimer le discours scientifique, ce discours du fondement transcendantal, s'appuyant donc sur la *donation à* un sujet transcendantal, doit être repoussé au profit d'un *externalisme* robuste, plus conséquent et moins absurde. Il faudrait donc admettre que nous sommes effectivement dotés d'une pensée et d'un langage propositionnels constitués de termes singuliers. Lesquels rendent possible l'indépendance non situationnelle de la pensée et du langage, en ceci qu'ils permettent à tout locuteur et à tout penseur de se référer à la même réalité *extralinguistique*. Nous nous *référons* ainsi à la réalité spatio-temporelle pour en dire quelque chose à l'aide de prédicats. Et chaque objet auquel on se réfère ainsi appartient à un monde de points spatio-temporels auquel on peut revenir comme à une réalité une et indépendante de la situation de locuteur ou de penseur[27]. Ainsi, penser ces faits revient clairement à penser un monde sans pensée, un monde sans donation à un sujet transcendantal, une réalité non corrélée subsistant sans nous. Ce réel existe donc, que nous existions ou non. Une théorie *externaliste* de la vérité, comme celle que je défends ici, n'implique donc pas du tout que l'on puisse inférer du vrai à l'être. Il implique tout le contraire. Ainsi, c'est bien parce qu'il y a des choses comme des poils roux, des oreilles, des choses grandes et des taches blanches anthropoïdes, qu'il est vrai de dire que « Donald Trump possède une drôle de tignasse rousse et de grandes oreilles », ou encore : « A chaque fois que ça « *trumpise* » ça tignasse *roussement* », et cela en vertu d'une sorte de connexion ontologique de ces objets sur la phrase vraie. Ce qu'il y a dans le monde extérieur ne dépend donc absolument pas de ce que nous disons qu'il y a. Il existe alors un fondement ontologique à nos assertions vraies, et il n'y en a aucun pour nos assertions fausses. Rien dans la réalité ne peut fonder l'assertion selon laquelle « Il y a une grande quantité de confiture de cassis au centre de la Terre », que « François Hollande sait bien se travestir lorsqu'il fait du vélo », « qu'il y a des armes de destruction massive en Irak » ou encore que « Jacky Dahomay a été, même brièvement, l'amant de Marilyn Monroe ». On se retrouve, finalement, devant l'obligation de poser une distinction claire et nette entre trois domaines : il y a nos pensées, il y a la vérité de nos pensées, et il y a la réalité sur laquelle survient la vérité de ces pensées[28]. Si bien que je suis fondé à soutenir que si je suis bien l'auteur de mes pensées (puisqu'elles sont des produits de mes élucubrations théoriques visant à atteindre la réalité), en revanche je ne suis pas l'auteur de la vérité de ces pensées, car ni la vérité ni la réalité ne sont les produits d'une telle élaboration. Ainsi, j'accepte parfaitement l'idée selon laquelle il y a quelque chose que nous fabriquons lorsque nous cherchons à connaître la réalité : nous fabriquons des concepts, ou des systèmes de concepts, nous fabriquons même des *artefacts* que nous employons dans des

---

[27] Ernst Tugendhat *L'homme égocentré et la mystique*, Edition de la maison des sciences de l'homme, pp. 13-14.

[28] Voir sur ces points la très belle conférence de Stéphane Chauvier *La vérité a-t-elle un auteur ?* tenue lors des premières Rencontres Philosophiques de Langres. Consultable en ligne sur Eduscole.

laboratoires au sein d'institutions de recherches, elles-mêmes produits d'élaborations pratiques et institutionnelles. Seulement, en fabriquant ainsi ces pensées et ces théories, ces institutions et ces objets techniques, nous ne construisons pas la *réalité*, n'en déplaise à Bruno Latour ; nous construisons plutôt ce que j'appellerai un *monde* (*social-historique*). Mais, aussitôt que nous posons cela, nous sommes en même temps bien obligés d'admettre que ce *monde* (*social historique*) lui-même tire sa *consistance ontologique* de ce qu'il vient prendre place au sein d'une *réalité* spatio-temporelle indépendante[29]. Il y a donc quelque chose que nous construisons et quelque chose que nous décrivons au moyen de ce que nous construisons. Et ce que nous décrivons au moyen de notre système conceptuel n'est pas lui-même un système conceptuel. Et la réalité ne varie pas lorsque nous changeons les systèmes conceptuels par le moyen desquels nous tentons de la décrire. Comme le dit bien Stéphane Chauvier :

> Un lapin est certes toujours, dès que nous y pensons, ce qui tombe sous notre étiquette de « lapin », mais il ne s'ensuit pas que être un lapin consiste à être étiqueté « lapin ». De ce qu'un microscope électronique est nécessaire pour percevoir une molécule, il ne s'ensuit pas qu'une molécule n'est que l'ombre portée de notre microscope[30].

S'il n'est pas possible de connaître les choses sans les penser, rien ne nous oblige donc à reconnaître que les choses sont des pensées. Ainsi, indépendante du penseur, la vérité de ses pensées ne lui appartient pas comme on est en droit de dire que ses propres pensées lui appartiennent. Si donc le penseur est bien l'auteur de ses pensées, il y a alors un sens à parler d'un droit d'auteur sur ces pensées. En revanche, il n'y a aucun sens à parler d'un tel droit quant à la vérité ou la réalité, et c'est sur un tel fait que repose ce qu'on doit bien appeler un « communisme épistémique » en vertu duquel la connaissance se trouve, *en droit*, accessible à tous. Je suis donc pleinement d'accord avec Frege lorsqu'il écrivait[31] :

> Si la pensée que j'énonce dans le théorème de Pythagore peut être tenue pour vraie aussi bien par d'autres que par moi-même, elle *n'appartient* pas au contenu de *ma* conscience, je ne suis pas *son* porteur et *je* peux cependant la *tenir pour vraie*. Et si ce n'était pas *la même pensée* que moi-même et tel autre considérons comme *le contenu* du théorème de Pythagore, il ne faudrait pas dire « *le* théorème de Pythagore » mais « *mon* théorème de Pythagore », « *son* théorème de Pythagore ».

Or, pour contester le réalisme *externaliste* que je tiens à défendre, il faudrait me refuser le droit qui me fonde à opérer la distinction entre *qualités secondes* et *qualités premières*, entre *Représentations* et *Pensée*. Mais c'est précisément ce que je pense qu'il est impossible de contester.

Dans cette présentation, j'ai cherché à défendre une thèse réaliste quant à la vérité, quant à la science et à la métaphysique. Elle peut se résumer autour de deux points : 1) il s'agit d'une thèse métaphysique quant à l'indépendance du monde par rapport à nos schèmes cognitifs ou constructions mentales. C'est l'existence entièrement indépendante d'un référent qui est alors affirmée. 2) Une thèse épistémologique quant : a) au statut de la vérité : nous

---

[29] Là dessus voir John Searle *La construction de la réalité sociale*. éd. Gallimard

[30] Stéphane Chauvier *La valse des étiquettes* in Cahier de philosophie de l'université de Caen, n° 31-32, 1997-1998, pages 222-223.

[31] Dans ses *Recherches logiques* page 183.

pouvons l'atteindre, elle n'est pas une chimère ; et b) quant à sa nature, qui se détermine comme une connexion ontologique ou comme un type particulier de survenance de la vérité sur la réalité. Seulement, je n'ai nullement cherché à me prononcer sur la nature exacte de la réalité, ni non plus sur ce qui compte comme réalité (substances et accidents singuliers, actions et événements, personnes et agents, relations et prédicats, systèmes d'actualités ou ensemble de virtualités, abstraits et concrets, etc.). Mais je veux simplement dire ici, pour terminer, qu'un tel débat engage un travail tant philosophique que scientifique, et il suppose que nous soyons effectivement capables de dire « ce qui est », en visant à établir la vérité de nos pensées indépendamment de toute culture, société, croyances particulières ou formes de vie. Ce qui, à son tour, suppose qu'on ne peut se défaire de nos concepts de vérité, de connaissances, d'objectivité et de réalité. En effet, en affichant une indifférence totale à l'égard de ces concepts, on se condamne à vouer à l'absurdité toutes dénonciations et toutes critiques que nous serions conduits à porter à l'endroit des manipulations et des mensonges des puissants, puisqu'alors on se sera privé des armes au moyen desquelles une telle critique se trouve justement mise en oeuvre. Tous ceux qui, par exemple, relèvent le fait que, bien trop souvent, l'histoire se trouve écrite par les vainqueurs, se condamneraient alors au silence, puisqu'une telle critique présuppose nos concepts de vérité, de réalité et de connaissance[32]. On ne peut donc pas éternellement dire n'importe quoi, même en manière de plaisanterie. C'est que la vérité est une norme, non pas de toute attitude propositionnelle, mais de la structure prédicative et indicative du langage humain. Ainsi, nous sommes obligés de reconnaître que le règne de la connerie (foutaise, *bullshit*) qui caractérise l'ère de la post-vérité ne peut survivre bien longtemps à la vérité. Bien sûr, je suis parfaitement conscient, comme Spinoza me l'a appris, qu'une idée vraie en tant qu'elle est *seulement* une idée n'a aucune force pour mouvoir, mobiliser les corps. Pour cela, je sais qu'il faut qu'elle soit associée à des *affects-images* qui ont pour mission d'en déployer toute la puissance d'affection et de mobilisation du corps politique. Mais enfin, je sais aussi qu'il n'existe aucune idée, même la plus abstraite, qui ne soit associée à des *images-affects,* et je sais également qu'il faut bien commencer quelque part.

Jenner Bedminster.

[32] « Si les puissants ne peuvent plus critiquer les opprimés parce que les catégories épistémiques fondamentales sont inévitablement liées à des perspectives particulières, il s'ensuit également que les opprimés ne peuvent plus critiquer les puissants. Voilà qui menace d'avoir des conséquences profondément conservatrices. » Paul Boghossian, *La Peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance,* Agone, 2009, p. 164.