

Université de Montréal

L'itinéraire philosophique d'Hilary Putnam
Des mathématiques à l'éthique

par
Pierre-Yves Rochefort

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de doctorat
en philosophie

Septembre 2014

© Pierre-Yves Rochefort, 2014

Résumé

Dans cette thèse, je propose une lecture renouvelée de l'itinéraire philosophique d'Hilary Putnam concernant la problématique du réalisme. Mon propos consiste essentiellement à défendre l'idée selon laquelle il y aurait beaucoup plus de continuité, voir une certaine permanence, dans la manière dont Putnam a envisagé la question du réalisme tout au long de sa carrière.

Pour arriver à une telle interprétation de son oeuvre, j'ai essentiellement suivi deux filons. D'abord, dans un ouvrage du début des années 2000, *Ethics without Ontology* (2004), Putnam établit un parallèle entre sa conception de l'objectivité en philosophie des mathématiques et en éthique. Le deuxième filon vient d'une remarque qu'il fait, dans l'introduction du premier volume de ses *Philosophical Papers* (1975), affirmant que la forme de réalisme qu'il présupposait dans ses travaux des années 1960-1970 était la même que celle qu'il défendait en philosophie des mathématiques et qu'il souhaitait défendre ultérieurement en éthique.

En suivant le premier filon, il est possible de mieux cerner la conception générale que se fait Putnam de l'objectivité, mais pour comprendre en quel sens une telle conception de l'objectivité n'est pas propre aux mathématiques, mais constitue en réalité une conception générale de l'objectivité, il faut suivre le second filon, selon lequel Putnam aurait endossé, durant les années 1960-1970, le même type de réalisme en philosophie des sciences et en éthique qu'en philosophie des mathématiques. Suivant cette voie, on se rend compte qu'il existe une similarité structurelle très forte entre le premier réalisme de Putnam et son réalisme interne.

Après avoir établi la parenté entre le premier et le second réalisme de Putnam, je montre, en m'inspirant de commentaires du philosophe ainsi qu'en comparant le discours du réalisme interne au discours de son réalisme actuel (le réalisme naturel du commun des mortels), que, contrairement à l'interprétation répandue, il existe une grande unité au sein de sa conception du réalisme depuis les années 1960 à nos jours.

Je termine la thèse en montrant comment mon interprétation renouvelée de l'itinéraire philosophique de Putnam permet de jeter un certain éclairage sur la forme de réalisme que Putnam souhaite défendre en éthique.

Mots-clés : Hilary Putnam, réalisme, réalisme interne, réalisme métaphysique, réalisme naturel du commun des mortels, philosophie des mathématiques, éthique, métaéthique, objectivité, objectivité sans objets

Abstract

In this dissertation I propose a new reading of the philosophical itinerary of Hilary Putnam on the matter of realism. In essence, my purpose is to argue that there is much more continuity than is normally understood, and even a degree of permanence, in the way in which Putnam has viewed the question of realism throughout his career.

To arrive at this interpretation of Putnam I essentially followed two veins in his work. First, in a volume published in the early 2000s entitled *Ethics without Ontology* (2004), Putnam establishes a parallel between his conception of objectivity in the philosophy of mathematics and in ethics. The second vein comes from a comment he made in the introduction to the first volume of his *Philosophical Papers* (1975) to the effect that the kind of realism he presupposed in his work of the 1960s and 70s was the same that he upheld in the philosophy of mathematics and wished to argue for at a later date in ethics.

Following the first vein makes it possible to better grasp Putnam's general conception of objectivity, but in order to understand how such a conception of objectivity is not unique to mathematics but is instead a general conception of objectivity one must follow the second vein. There, in the 1960s and 70s, Putnam adopted the same kind of realism in the philosophy of science and in ethics as he had in the philosophy of mathematics. Following this path, one realises that there exists a very strong structural similarity between Putnam's first realism and his internal realism.

After establishing this connection between Putnam's first and second realism, I draw on Putnam's remarks and compare the internal realism discourse to his current realism (the natural realism of ordinary people) to demonstrate, contrary to the prevalent interpretation, that there has been a great deal of consistency in his conception of realism from the 1960s to the present day.

I conclude the dissertation by demonstrating how my new interpretation of Putnam's philosophical itinerary makes it possible to shed light on the kind of realism he wishes to champion in ethics.

Keywords : Hilary Putnam, realism, metaphysical realism, internal realism, natural realism of the common man, philosophy of mathematics, ethics, metaethics, objectivity, objectivity without objects

Table des matières

1. Introduction 1
2. Réalisme interne 14
3. Théorie causale de la référence et réalisme métaphysique 24
4. Philosophie des mathématiques 38
5. Quasi empirisme 54
6. Des mathématiques sans ontologie et sans fondements 68
7. Actualité de la philosophie des mathématiques de Putnam 83
8. Permanence du réalisme putnamien des années 1960 aux années 1980 96
9. Putnam et le réalisme métaphysique 102
10. Concordance du réalisme interne et du réalisme naturel du commun des mortels 120
11. La question du réalisme en éthique 144
12. L'indispensabilité des valeurs et de l'éthique 152
13. La remise en question de la dichotomie fait/valeur 164
14. La défense contemporaine de la dichotomie fait/valeur 175
15. Attrait du réalisme putnamien en éthique 186
16. Conclusion 200
17. Bibliographie 207

Abréviations et références des œuvres de Putnam citées

- PL *Philosophy of Logic*, Harper & Row, New York, 1971, repris dans *Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers, vol. 1*, Cambridge/New York, 2^e édition, 1979, pp.
- PP1 *Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers, vol. 1*, Cambridge/New York, 2^e édition, 1979.
- MWF « Mathematics without Foundations », *The Journal of Philosophy*, vol. 64, no. 1, 1967, pp. 5-22, repris dans *Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers, vol. 1*, Cambridge/New York, 2^e édition, 1979, chap. 3.
- WMT « What is Mathematical Truth? », dans *Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers, vol. 1*, Cambridge/New York, 2^e édition, 1979, chap. 4.
- PP2 *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, vol. 2*, Cambridge/New York, 1975.
- RR « Realism and Reason », dans *Meaning and Moral Sciences*, Londre, Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 123-138.
- MMS *Meaning and Moral Sciences*, Londre, Routledge & Kegan Paul, 1978.
- RTH *Reason, Truth and History*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1981.
- PP3 *Realism and Reason, Philosophical Papers, vol. 3*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1983.
- TMFR *The Many Faces of Realism*, Open Court, Lasalle, Ill, 1987.
- RR88 *Representation and Reality*, Cambridge Mass. MIT Press, 1988.
- RHF *Realism with a Human Face*, J. Conant (éd.), Cambridge Mass. Harvard University Press, 1990.
- RPh *Renewing Philosophy*, Cambridge Mass. Harvard University Press, 1992.
- WL *Words & Life*, J. Conant (éd.), Cambridge Mass. Harvard University Press, 1994.
- DL « Sens, Nonsens and the Senses: an Inquiry into the Powers of the Human Mind », The Dewey Lectures, 1994, *The Journal of Philosophy*, vol. 91, no. 9, 1994, p. 445-517.
- POQ *Pragmatism, an Open Question*, Oxford, Blackwell, 1995.
- HCF « A Half Century of Philosophy, Viewed from Within », *Daedalus*, Vol. 126, no. 1, hiver 1997, pp. 175-208.
- CFVD *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002.
- EWO *Ethics without Ontology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004.
- JP *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.
- PAS *Philosophy in an Age of Science*, M. DeCaro & C. McArthur (éd.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2012.
- FQE « From Quantum Mechanics to Ethics and Back Again », originellement publié comme prologue dans Baghrarian, Maria (éd.) *Reading Putnam*, Londre, Routledge, 2012, repris dans *Philosophy in an Sage of Science*, M. DeCaro & C. McArthur (éd.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2012, chap. 2.

À ma femme, Catherine, ma famille et mes amis
qui m'ont accordé leur patience.

Remerciements

Un tel accomplissement n'aurait jamais été possible sans le support de mes parents, Pierre et Hélène, qui m'ont aussi transmis la valeur de la culture et de l'éducation.

J'aimerais aussi remercier mon directeur, Yvon Gauthier, pour sa grande disponibilité et son empressement à répondre à mes demandes tout au long de mon cheminement.

Plusieurs idées constituant ce travail ont été soumises sous forme de communications dans divers congrès. J'aimerais remercier mes évaluateurs, mes commentateurs, ainsi que ceux et celles qui ont assisté à ces présentations et qui, par le biais de leurs commentaires, ont su stimuler ma réflexion.

J'aimerais aussi remercier les professeurs Yvon Gauthier, Michel Seymour, Christine Tappolet, Frédéric Bouchard, Daniel Laurier, François Lepage et Jean-Pierre Marquis, qui m'ont initié à chacun des domaines qui m'ont intéressé dans le cadre de cette thèse.

Merci aussi à tous mes collègues et amis, avec qui j'ai eu la chance de discuter directement ou indirectement des questions sur lesquelles porte cette thèse.

J'aimerais remercier tout spécialement ma femme, Catherine, qui m'a épaulé tout au long de ce long périple, et dont le support m'a été essentiel à la fin de mon parcours.

Enfin, merci à ma famille et à ma belle-famille, ainsi qu'à mes amis, qui ont su m'accorder leur patience.

Avant-propos

Quand j'ai commencé ma thèse en 2007, je venais de lire *Ethics without Ontology* (2004). Dans ce petit livre, Putnam établit un parallèle entre sa conception de l'objectivité en philosophie de la logique et des mathématiques et sa conception de l'objectivité en éthique. Je venais aussi de terminer un mémoire de maîtrise au sein duquel je m'étais intéressé de manière générale au réalisme de Putnam et à sa conception de la vérité, au sein duquel j'avais flairé l'unité au sein de la pensée de Putnam concernant la question du réalisme, mais je restais convaincu qu'il y avait bel et bien trois Putnam, un premier qui avait défendu un robuste réalisme métaphysique dans les années 1960-1970, un second qui avait défendu une forme de réalisme enchâssé dans une posture globalement antiréaliste et finalement une forme de réalisme « grammatical » inspiré du travail de Wittgenstein et des pragmatistes classiques.

Mon projet initial était donc d'étudier sa philosophie des mathématiques pour mettre en lumière sa conception de l'objectivité en éthique, pour ensuite en faire un examen critique. En présentant mes travaux dans le cadre de congrès, je me suis rapidement rendu compte qu'il existait une grande mécompréhension au sein de la communauté philosophique des thèses de Putnam et que cette dernière était principalement due à l'interprétation répandue selon laquelle il n'y aurait aucune unité au sein de sa pensée. En philosophie des mathématiques, cela faisait en sorte que l'on avait tendance à associer Putnam au platonisme. Dans la mesure où Putnam avait défendu le réalisme métaphysique au moment où il avait formulé cette dernière, lui attribuer une telle posture semblait tout à fait cohérent. Cependant, la conséquence d'une telle interprétation était que l'on avait tendance à penser que Putnam avait délaissé sa philosophie des mathématiques des années 1960-1970 lors de l'adoption du réalisme interne. En métaéthique, parce que Putnam a développé sa conception de l'objectivité éthique durant la période du réalisme interne, on a eu tendance à l'interpréter davantage comme un antiréaliste que comme un véritable réaliste.

Plus je travaillais sur la philosophie des mathématiques de Putnam, plus je me rendais compte à quel point le type de réalisme qu'il y a développé dans les années 1960-1970 partageait les mêmes caractéristiques fondamentales que son réalisme interne des années 1980. J'ai donc formulé l'hypothèse selon laquelle ce serait dans le cadre de sa philosophie des mathématiques qu'avaient pris forme les idées maitresses de son réalisme interne que j'ai commencé à tenter de vérifier. Mais, au courant de mes recherches, il m'est apparu comme étant de plus en plus clair qu'il n'y avait rien dans sa philosophie des sciences des années 1960-1970, qui mettait en question l'idée selon laquelle il aurait présumé une forme de réalisme similaire au réalisme interne à cette époque et, dans la mesure où Putnam disait, dans le premier volume de ses *Philosophical Papers*, qu'il avait présumé la même forme de réalisme dans ses travaux de philosophie des sciences que dans sa philosophie des mathématiques durant cette période, j'ai fini par me convaincre de la fausseté de mon hypothèse de départ. Il est faux de penser que les idées maitresses du réalisme interne ont pris forme dans le cadre de sa philosophie des mathématiques des années 1960-1970. Ce qui est juste par contre est que le type de réalisme qu'il défend dans le cadre de sa philosophie des mathématiques à cette époque, est simplement représentatif de la forme de réalisme qu'il présumait de manière générale et la conséquence inédite de cela est que, si ce que je dis est juste, alors Putnam n'a jamais véritablement changé d'avis concernant la question du réalisme des années 1960 aux années 1980.

Cela a un impact assez direct sur l'interprétation de son réalisme interne. Dans le cadre de son réalisme interne, Putnam cherche à trouver une position intermédiaire entre le réalisme métaphysique et l'antiréalisme (idéalisme, relativisme). Parce que Putnam a développé ce dernier tout de suite après avoir publié sa fameuse critique du réalisme métaphysique, on a eu l'impression qu'il souhaitait prendre ses distances par rapport au réalisme. Établir qu'il n'a pas véritablement changé d'avis entre 1960 et 1980 sur la question du réalisme, permet aussi de montrer l'importance de la dimension réaliste dans le projet du

réalisme interne, mais surtout que, en réalité, la conception de l'objectivité qu'il défendait en philosophie des mathématiques dans les années 1960-1970 n'était pas propre à ce domaine. Plutôt, elle constituait la conception générale de l'objectivité que Putnam souhaitait mettre de l'avant dans le cadre de son réalisme. Cela m'a amené à approfondir ma compréhension du type d'objectivité que Putnam avait souhaité développer dans le cadre de sa philosophie des mathématiques. Je me suis rendu compte que, si le type d'objectivité qu'il souhaitait défendre en éthique était le même que le type d'objectivité qu'il défendait de manière générale dans le cadre de son réalisme interne, alors l'objectivité éthique n'était pas pour lui un type particulier d'objectivité. Putnam concevait donc l'objectivité éthique de la même manière que l'objectivité en philosophie des mathématiques, mais aussi dans les sciences empiriques et dans les autres domaines de la réflexion rationnelle.

Suivant ce filon, je me suis ensuite demandé ce qui changeait dans sa posture lors de son adoption du *réalisme naturel du commun des mortels* dans les années 1990. Putnam a repris chacune de ses thèses concernant l'objectivité axiologique au début des années 2000, alors qu'il avait soi-disant encore changé d'avis concernant la question du réalisme. La question se posait donc de savoir comment ce changement de posture affectait sa position en métaéthique. Une lecture diligente de ses écrits de cette période m'a finalement convaincu que le réalisme naturel du commun des mortels n'était en réalité qu'une reformulation du même type de réalisme qu'il endossait depuis les années 1960 et que, par conséquent, il n'y avait pas lieu de percevoir une différence entre la conception de l'objectivité éthique qu'il met de l'avant dans le cadre de son réalisme interne et celle qu'il défend au début des années 2000.

Cela dit, si c'est bien dans le cadre du réalisme interne que prend forme véritablement sa conception de l'objectivité éthique, alors cette dernière n'est pas la conception de l'objectivité enchâssée dans une posture globalement antiréaliste qu'on eut tendance à lui attribuer la plupart des commentateurs.

L'erreur qu'ont fait les commentateurs a été d'assumer une interprétation antiréaliste du réalisme interne. Mais, dans la mesure où l'on comprend mieux l'importance de la dimension réaliste du réalisme interne (en le rapprochant du réalisme des années 1960-1970), on se rend compte que le réalisme éthique de Putnam constitue en réalité une véritable forme de réalisme.

À travers cette réflexion, mon projet initial s'est donc trouvé en partie modifié. Me rendant compte de l'importance de la question de la continuité et de l'unité au sein de la pensée de Putnam concernant la question du réalisme pour comprendre le véritable sens de ses thèses en philosophie des mathématiques et en éthique, j'ai dû accorder l'essentiel de mon temps au traitement de cette question. L'œuvre de Putnam est vaste et n'est pas dénuée de contradictions. On y retrouve des thèses stimulantes, mais pour arriver à les transmettre, Putnam a souvent employé la stratégie consistant à concéder à ses commentateurs une partie de leur interprétation de son propos (même si cette dernière était erronée) dans le but d'en mettre en lumière une autre, ce qui vient parfois à dérouter son lecteur qui, ayant d'abord été convaincu qu'il endossait une thèse lors de la lecture d'un de ses essais, fini par avoir l'impression qu'il l'a aussitôt laissé tomber dans l'essai suivant. Entre autres pour cette raison, la lecture de son œuvre est quelque chose de très ardu pour le lecteur qui tente de se faire une représentation cohérente de son propos. Parce que j'ai dû passer beaucoup de temps à la lecture de l'œuvre vaste de Putnam, j'ai dû laisser en plan mon projet initial de faire un examen critique de sa philosophie des mathématiques et de son éthique, réservant ce travail pour des publications futures. Néanmoins, même si mon lecteur ne trouvera pas, dans cette thèse, une défense en bonne et due forme de sa pensée dans ces deux domaines, je pense qu'il y trouvera matière à éclairer considérablement sa compréhension autant de son réalisme en général que de sa philosophie des mathématiques et sa métaéthique.

1. Introduction

Dans cette thèse, je propose une lecture renouvelée de l'itinéraire philosophique d'Hilary Putnam concernant la problématique du réalisme. Mon propos consiste essentiellement à défendre l'idée selon laquelle il y aurait beaucoup plus de continuité, voir une certaine permanence, dans la manière dont Putnam a envisagé la question du réalisme tout au long de sa carrière.

Pour arriver à une telle interprétation de l'œuvre de Putnam, j'ai essentiellement suivi deux filons. D'abord, dans un ouvrage du début des années 2000, *Ethics without Ontology* (2004), Putnam établit un parallèle entre sa conception de l'objectivité en philosophie des mathématiques et en éthique. Le deuxième filon vient d'une remarque qu'il fait, dans l'introduction du premier volume de ses *Philosophical Papers* (1975), disant que la forme de réalisme qu'il présupposait dans ses travaux des années 1960-1970 était la même que celle qu'il défendait en philosophie des mathématiques et qu'il souhaitait défendre ultérieurement en éthique.

En suivant le premier filon, il est possible de mieux cerner la conception générale que se fait Putnam de l'objectivité, mais, pour comprendre en quel sens une telle conception de l'objectivité n'est pas propre aux mathématiques, mais constitue en réalité une conception générale de l'objectivité, il faut suivre le second filon, selon lequel Putnam aurait endossé, durant les années 1960-1970, le même type de réalisme en philosophie des sciences et en éthique qu'en philosophie des mathématiques. Suivant cette voie, on se rend compte qu'il existe une similarité structurelle très forte entre le premier réalisme de Putnam et son réalisme interne.

Après avoir établi la parenté entre le premier et le second réalisme de Putnam, je montre, en m'inspirant de commentaires du philosophe ainsi qu'en

comparant le discours du réalisme interne au discours de son réalisme actuel (le réalisme naturel du commun des mortels), que, contrairement à l'interprétation répandue, il existe une grande unité au sein de sa conception du réalisme depuis les années 1960 à nos jours.

Finalement, je crois qu'une telle perspective renouvelée sur le traitement de la question du réalisme par Putnam permet d'éclairer sa conception de l'objectivité en éthique. Parce que cette dernière a été développée dans le cadre de son réalisme interne et que ce dernier a souvent été perçu comme constituant une forme d'idéalisme qui s'ignore, sa conception de l'objectivité éthique a habituellement été interprétée comme étant enchâssée dans une perspective globalement antiréaliste. Pour cette raison, à la fin de la thèse, je tente de montrer, à partir de mon interprétation du réalisme putnamien, qu'il y a plutôt lieu d'interpréter le réalisme éthique de Putnam comme constituant une véritable forme de réalisme.

Selon l'interprétation la plus répandue de la philosophie de Putnam, ce dernier aurait commencé, dans les années 1960-1970, par défendre un robuste réalisme métaphysique pour ensuite remettre en question, à l'aide d'un puissant argument inspiré de la théorie des modèles, sa propre posture à la fin des années 1970 pour endosser, au début des années 1970, une forme de « réalisme » enchâssée dans une posture globalement antiréaliste, le réalisme interne. Succombant à la critique qui lui reprochait de défendre une forme d'idéalisme qui s'ignore, il aurait par la suite laissé tomber son réalisme interne au profit d'une forme de réalisme du sens commun inspiré du second Wittgenstein.

Lorsqu'il critique le réalisme métaphysique à la fin des années 1970, Putnam définit ce dernier comme la posture qui endosse conjointement les thèses selon lesquelles 1) la réalité est constituée d'un ensemble fixe d'objets indépendants de l'esprit, 2) qu'il n'existe qu'une seule et unique description vraie

de « la manière dont le monde est fait » et que 3) la vérité serait une sorte de correspondance entre des mots ou des symboles de pensée et des choses ou des ensembles de choses extérieures. Selon l'interprétation la plus répandue de sa pensée, ce serait précisément cette forme de réalisme métaphysique qu'il aurait endossé dans les années 1960-1970 et qu'il aurait laissé tomber au tournant des années 1980.

La principale raison pour laquelle on associe Putnam au réalisme métaphysique durant la période des années 1960-1970 est due à sa défense de ce que l'on a pris l'habitude d'appeler sa fameuse « théorie causale de la référence ». L'idée principale de cette « théorie » consiste à mettre en évidence le fait que nous attribuons un rôle à l'environnement lorsqu'il s'agit de déterminer la signification des concepts fondamentaux de nos théories scientifiques (termes d'espèces naturelles et de grandeurs physiques). Pour cette raison, plusieurs philosophes ont cru que Putnam croyait que les concepts de nos théories pouvaient référer directement à la structure fondamentale de la nature. Dans la mesure où cette théorie constituait un élément central de sa philosophie des années 1960-1970, il apparaît encore comme étant évident que Putnam devait défendre, durant cette période, la forme de réalisme métaphysique qu'il a remis en question au tournant des années 1980.

Gary Ebbs a cependant montré en 1992, que l'objectif de la philosophie de la « théorie causale de la référence » n'était pas d'établir la correspondance *directe* de nos concepts théoriques avec les différentes composantes de l'univers (conçue comme une totalité fixe d'objets indépendants de l'esprit), mais davantage d'élaborer une sorte d'*heuristique* des mécanismes normatifs sous-jacents à nos pratiques référentielles issues de la pratique scientifique effective.

Déjà à cette époque, pour Putnam, la composition que nous attribuons à la réalité était quelque chose qui prend forme à l'intérieur d'un schème conceptuel. Et, dans la mesure où le point essentiel de sa critique du réalisme

métaphysique (de la fin des années 1970) consistait à montrer que le fait que nous ayons besoin d'adopter un schème conceptuel pour nous représenter la réalité nous empêche d'avoir accès au point de vue de Dieu privilégié par le réalisme métaphysique, il ne semble pas y avoir de contradiction entre le point de vue à partir duquel il a élaboré sa théorie causale de la référence et le point de vue à partir duquel il a par la suite développé sa critique du réalisme métaphysique.

Dans les années 1960-1970, Putnam se revendiquait d'une forme de réalisme qui soutenait l'idée selon laquelle la vérité de nos théories est relative à leur capacité d'entretenir une certaine *adéquation* (globale et partielle) à la réalité. Néanmoins, il ne concevait pas une telle adéquation dans les termes d'une sorte de *correspondance biunivoque* entre des concepts et des objets bien circonscrits dans une réalité qu'il nous serait possible de nous représenter indépendamment de tout schème conceptuel. À ce moment-là, la raison qui amène Putnam à défendre une telle forme de réalisme est ce que nous pouvons appeler *l'argument du succès* qui consiste à dire que le réalisme est la seule philosophie qui ne fasse pas du succès de la science un miracle. Cela dit, cette correspondance n'en est pas une que nous pouvons définir en adoptant un point de vue externe et, pour cette raison, on ne peut pas dire que Putnam endossait la forme de réalisme qu'il critiquait à la fin des années 1970.

Une des raisons pour lesquelles il est difficile de percevoir l'adoption d'une telle posture par Putnam dans ses travaux des années 1960-1970 est qu'il n'a jamais, durant cette période, pris le temps de rendre son réalisme explicite. Comme nous l'apprend l'introduction du premier volume de ses *Philosophical Papers* (1975), il s'est plutôt contenté, à cette époque, d'aborder diverses problématiques de philosophie des sciences en présupposant le réalisme. Il faudra donc attendre la fin des années 1970 pour qu'il commence à aborder plus sérieusement la problématique du réalisme dans ses travaux et, malheureusement, c'est durant cette même période qu'il a formulé sa critique du réalisme métaphysique. Une lecture attentive des textes clés de cette période (la

fin des années 1970) nous montre qu'en réalité, sa critique du réalisme métaphysique ne s'adressait pas à sa propre posture (à sa propre forme de réalisme), mais à la forme particulière de réalisme métaphysique identifiée plus haut.

Le texte le plus important de cette période est certainement « Realism and Reason » (1976) qui a été publié comme quatrième partie de *Meaning and the Moral Sciences* (1978). Dans ce texte, Putnam continue à soutenir la forme de réalisme que je viens de lui attribuer pour les années 1960-1970 tout en formulant sa critique du réalisme métaphysique. Toutefois, il nomme cette forme de réalisme « réalisme interne » et associe la même appellation à sa critique du réalisme métaphysique. Pour cette raison, la plupart de ses lecteurs semblent avoir associé l'appellation de « réalisme interne » à sa nouvelle posture, associant de manière réductrice sa posture antérieure à la forme de réalisme métaphysique qui remettait en question dans ce même article. Je vais tenter de démêler cette confusion au chapitre 8, mais avant d'aborder ce sujet je vais développer un argument plus substantiel pour établir la continuité dans la pensée de Putnam concernant la question du réalisme des années 1960 aux années 1980. Cet argument se fonde sur l'étude de la philosophie des mathématiques de Putnam, laquelle a été essentiellement développée durant les années 1960-1970.

La philosophie des mathématiques de Putnam a reçu assez peu d'attention. Un des ouvrages les plus connus du philosophe dans ce domaine défend une forme de platonisme inspiré de la philosophie de Quine. Il s'agit de *Philosophy of Logic*. Dans ce petit livre, publié en 1971, Putnam reprend le raisonnement de Quine visant à montrer l'indispensabilité des mathématiques pour la physique et plaide ouvertement en faveur de la reconnaissance de l'existence d'entités mathématiques abstraites. Cet argument a connu une certaine fortune critique et est encore discuté comme étant le meilleur argument connu en faveur du platonisme en philosophie des mathématiques. L'argument n'a jamais été développé en détail par Quine et, parce que Putnam en fournit une

démonstration plus étoffée dans PL, on a pris l'habitude d'associer l'argument conjointement à Quine et Putnam. Pour cette raison, on a souvent tendance à associer Putnam au platonisme en philosophie de mathématiques. Toutefois, David Liggins a montré en 2008 que Putnam n'a jamais personnellement endossé les conclusions platoniciennes de PL. En réalité, PL devait servir de manuel pour les cours d'introduction à la philosophie de la logique et des mathématiques de Putnam et, c'est pour cette raison que ce dernier décida d'y présenter la version classique de l'argument d'indispensabilité. Pour cela, il est préférable, pour comprendre la véritable posture de Putnam en philosophie des mathématiques, de se tourner vers ces autres essais sur le sujet, rassemblés dans le premier volume de ses *Philosophical Papers*.

À la lecture de ces autres essais, on se rend compte que l'argument d'indispensabilité des mathématiques demeure au cœur de la philosophie des mathématiques de Putnam, mais que ce dernier n'en tire pas la même conclusion que Quine. La raison en est que, pour faire valoir l'indispensabilité des mathématiques, nous avons besoin d'avoir recours à la thèse de Duhem-Quine ou de l'holisme de la confirmation selon laquelle les énoncés de nos théories ne rencontrent jamais l'expérience en pièces détachées, mais toujours en corps constitués, et cette dernière a deux corollaires qui nous empêchent de conclure au platonisme, la thèse de l'indétermination de la référence et la thèse de la relativité de l'ontologie. En faisant valoir à la fois l'argument du succès en faveur du réalisme, l'indispensabilité des mathématiques et l'holisme, Putnam en vient à défendre une forme de *réalisme sans platonisme* qui ressemble de manière surprenante au réalisme interne.

Or, dans l'introduction du premier volume de ses *Philosophical Papers*, Putnam dit que la forme de réalisme qu'il présupposait en philosophie des sciences durant cette période était la même que celle qu'il défendait en philosophie des mathématiques et en éthique. Admettant cette hypothèse, il est possible de montrer que, si son réalisme en philosophie des mathématiques des

années 1960-1970 possède la même structure que son réalisme interne des années 1980 et que le type de réalisme qu'il défendait en philosophie des sciences dans les années 1960-1970 possédait les mêmes caractéristiques que son réalisme de la même époque en philosophie des mathématiques, alors tout porte à croire que le réalisme qu'il présupposait dans les années 1960-1970 présageait le réalisme interne des années 1980. Par conséquent, dans la mesure où le réalisme interne constitue l'antithèse du réalisme métaphysique qu'il critiquait à la fin des années 1970, il semble raisonnable de penser que, non seulement Putnam n'a jamais défendu le réalisme métaphysique qu'il a critiqué à la fin des années 1970, mais surtout que son réalisme interne des années 1980 ne constitue en réalité qu'une *explicitation* des thèses qui étaient déjà présentes dans sa philosophie des années 1960-1970. Sur la base de ce raisonnement, en m'appuyant aussi sur un ensemble de commentaires que Putnam a faits concernant cette période de son itinéraire philosophique, je vais défendre l'idée selon laquelle il n'y a pas lieu de parler d'un *tournant* dans la pensée de Putnam à la fin des années 1970, mais plutôt d'une certaine *permanence* dans sa pensée concernant la question du réalisme.

Une fois cela établi, il est aussi possible de montrer qu'il existe une grande parenté entre le réalisme interne et le réalisme du sens commun que Putnam dit adopter au début des années 1990 et qu'il a défendu dans ses *Dewey Lectures*, publiées en 1994 dans *The Journal of Philosophy*. Ici, l'essentiel de mon propos consistera à montrer qu'en dépit de l'existence d'une contradiction entre les thèses du réalisme interne des années 1980 et son adhésion au fonctionnalisme en philosophie de l'esprit durant la même époque, l'ensemble des thèses fondamentales du réalisme interne reste pratiquement intact dans la nouvelle formulation par Putnam de son réalisme comme *réalisme naturel du commun des mortels* (l'appellation qu'il donne à son *réalisme du sens commun* en 1994). Pour cette raison, il semble que le réalisme des années 1990 constitue davantage une reformulation du réalisme des années 1980 (et, compte tenu de ce qui vient d'être dit, des années 1960-1970) visant à éviter le reproche que l'on faisait au réalisme interne de ne pas constituer une véritable forme de réalisme, mais plutôt d'être

une forme d'antiréalisme (ou d'idéalisme) qui s'ignore. L'objectif des DL consiste à remettre en question la conception traditionnelle de la perception et de la conception qui est à l'origine d'une telle interprétation du réalisme interne. En ce sens, les DL semblent davantage constituer une défense du réalisme interne qu'une remise en question de sa posture des années 1980.

Une autre chose que je vais défendre, et qui est en lien avec la question de la continuité dans la pensée de Putnam concernant la question du réalisme, est que contrairement à ce qu'il prétend dans plusieurs de ses écrits depuis son adoption du réalisme du sens commun, Putnam ne semble pas adopter une conception de la vérité si différente de celle qu'il adoptait dans le cadre du réalisme interne. Là encore, c'est la formulation qui semble avoir changé, mais pas la thèse fondamentale.

L'intérêt d'établir la continuité au sein de la pensée de Putnam concernant la question du réalisme réside dans le fait qu'en adoptant la perspective de l'unité de son réalisme, nous nous rendons compte que, dans la mesure où son réalisme interne des années 1980 partage les mêmes caractéristiques que son réalisme des années 1960-1970 et son réalisme du sens commun des années 1990, il devient plus facile de percevoir en quel sens le réalisme interne se voulait une véritable forme de réalisme et non pas une forme de réalisme enchâssé dans une posture globalement antiréaliste.

Ce qui est au cœur du réalisme putnamien, et cela même durant la période des années 1980, est l'idée selon laquelle la vérité et la fausseté des énoncés de notre langage doivent être pensées en fonction de leur capacité à *contribuer* au développement de notre conception globale de la réalité. Puisque ce n'est que notre schème conceptuel dans sa totalité qui rencontre le tribunal de l'expérience, nous ne pouvons jamais vérifier chacun des énoncés qui le constituent de manière indépendante. Et, dans la mesure où certains types d'énoncés s'avèrent être *indispensables* à l'élaboration de notre représentation globale de la réalité, nous

sommes forcés de reconnaître que l'évidence que nous obtenons à travers l'expérience en faveur de la validité de notre schème conceptuel constitue du même coup une évidence en faveur de la validité de l'ensemble de ses parties. Mais, dans la mesure où nous ne pouvons pas avoir accès à la réalité indépendamment de notre adoption d'un schème conceptuel global, nous ne pouvons pas décider de la vérité de nos énoncés autrement qu'en nous appuyant sur la *cohérence* globale nos croyances. Cela ne nous empêche pas de remettre en question la vérité de certains énoncés lorsque nous sommes confrontés à des expériences récalcitrantes, mais comme l'a fait remarquer Quine, lorsque nous sommes confrontés à ce genre d'expérience, le mieux que l'on puisse faire est de nous en remettre à ce que nous pouvons appeler vaguement des considérations pragmatiques, ou, pour employer le vocabulaire de Putnam, à nos critères d'acceptabilité rationnelle. Dans la mesure où il n'est pas possible de formaliser la rationalité, il y a une part d'intuition qui entre en ligne de compte dans notre application de ces critères et au fur et à mesure qu'avance l'enquête, nous sommes amenés à réviser nos critères d'acceptabilité rationnelle, ce qui fait dire à Putnam que la question qui consiste à demander quels sont les critères sur la base desquels nous devons évaluer la vérité des différents énoncés qui constituent la toile de notre croyance n'est pas une question qui possède de réponse définitive. Nous apprenons à reconnaître la vérité ou la fausseté de différents types d'énoncés en nous familiarisant avec les *pratiques* en cours dans les différents domaines de l'activité humaine. Par exemple, pour reconnaître la vérité mathématique, nous devons nous familiariser avec la pratique des mathématiques, pour reconnaître la vérité en physique, nous devons nous familiariser avec la pratique des physiciens, pour apprendre à reconnaître la vérité morale, nous devons nous familiariser avec la réflexion morale, etc., mais, dans la mesure nous obtenons un certain succès dans l'élaboration de notre représentation globale de la réalité en ayant recours à ces diverses pratiques, nous sommes justifiés d'y avoir recours.

D'une telle conception de la vérité comme quelque chose qui nous est accessible par le recours à nos meilleurs critères d'acceptabilité rationnelle se dégage une conception de l'objectivité que Putnam qualifie d'*objectivité sans objets*. Cette objectivité est bel et bien une forme d'objectivité en ce sens qu'elle dépend ultimement de l'adéquation de notre schème conceptuel global à la réalité. Mais, elle est *sans objets* en ce sens qu'elle ne peut pas être conçue dans les termes d'une correspondance un à un entre nos concepts et énoncés et des objets bien circonscrits dans une réalité conçue comme une totalité fixe d'objets indépendants de l'esprit.

C'est cette conception de l'objectivité que Putnam mettait de l'avant à plus petite échelle dans sa philosophie des mathématiques dans les années 1960-1970 lorsqu'il nous disait que la vérité des mathématiques était relative à leur application en physique. Dans la mesure où le recours à des énoncés mathématiques est indispensable à l'établissement d'une représentation adéquate de la réalité physique et, que la justification de nos théories se fait de manière holistique, nous sommes obligés de reconnaître que l'évidence empirique en faveur de nos théories constitue autant d'évidence en faveur de la vérité des énoncés mathématiques que des énoncés empiriques qui les constituent. Par conséquent, même si la vérification en mathématique se fait essentiellement en ayant recours à des méthodes *analytiques*, nous devons reconnaître que ces méthodes produisent des énoncés objectivement vrais dans la mesure où ces derniers se voient confirmés par l'expérience à travers leur application dans le cadre de théories *empiriques*.

La comparaison de la forme de réalisme que Putnam défendait dans les années 1960-1970 avec le réalisme interne permet de mettre en évidence le fait qu'une telle conception de l'objectivité n'est pas propre aux énoncés mathématiques, mais s'applique, au sein du réalisme putnamien, à l'ensemble des énoncés qui contribuent à l'échafaudage de nos connaissances. Bien qu'elle s'oppose à la conception de la vérité du réalisme métaphysique qui la conçoit

comme une sorte de correspondance entre des mots et des objets bien circonscrits dans une réalité indépendante de l'esprit, cette conception demeure résolument réaliste en ce sens qu'elle se fonde sur l'idée de l'adéquation de notre système de croyances à la réalité. Or, s'il est vrai que Putnam n'a pas rejeté une telle conception de l'objectivité avec son réalisme interne, alors nous pouvons dire que même son réalisme interne ne constituait pas une forme d'antiréalisme ou d'idéalisme qui s'ignore.

Enfin, c'est la même conception de l'objectivité que Putnam met de l'avant pour les énoncés de l'éthique en montrant leur caractère indispensable au sein de notre représentation globale de la réalité. Toutefois, peu de commentateurs semblent avoir compris la conception putnamienne de l'objectivité éthique de cette manière. La principale raison de cette incompréhension vient du fait que Putnam a développé sa conception de l'objectivité éthique dans le cadre de son réalisme interne et que, dans la mesure où la plupart des commentateurs ont pris l'habitude d'interpréter le réalisme interne comme constituant une forme d'antiréalisme, ces derniers ont eu tendance à penser que Putnam tentait de développer une conception de l'objectivité morale qui était relative à une conception de la vérité enchâssée dans une forme globale d'antiréalisme soutenant la thèse idéaliste selon laquelle il n'y aurait tout simplement pas de réalité indépendante de nos représentations. Étant donné le rôle central de cette interprétation du réalisme interne dans la réception erronée de son réalisme en éthique, je pense que mon analyse de l'itinéraire philosophique de Putnam concernant la question du réalisme permettra de mettre en lumière la véritable conception que se fait Putnam de l'objectivité éthique. Il est vrai que Putnam a réaffirmé l'ensemble de ses thèses concernant l'objectivité de l'éthique depuis son adoption du réalisme du sens commun. Mais, comme nous le verrons, la grande ressemblance que l'on retrouve entre les thèses de cette dernière forme de réalisme et son réalisme interne est telle que peu de commentateurs semblent percevoir la réelle différence entre les deux types de réalisme. Admettant la similarité de ces deux derniers points de vue, si notre

étalon de mesure réside dans l'interprétation du réalisme interne comme une forme d'antiréalisme, il devient difficile de reconnaître le caractère résolument réaliste du réalisme interne.

Dans la mesure où cette dernière a suscité beaucoup d'attention, je n'ai pas jugé pertinent de reprendre la critique putnamienne du réalisme métaphysique. J'ai plutôt présupposé que mon lecteur était familier avec le fameux « model-theoretic argument » de Putnam et qu'il possédait une connaissance minimale du réalisme interne qui est couramment enseigné dans les cours de baccalauréat en philosophie. Le lecteur qui souhaite avoir plus de détails concernant la critique putnamienne du réalisme métaphysique pourra consulter les articles rassemblés sur la page consacrée au « model theoretic argument » sur le site Internet *Philpapers* (Button, 2014). Il pourra aussi se référer aux ouvrages de Tiercelin, de Geynesford et Hickey pour une présentation générale de la philosophie de Putnam (cf, Tiercelin, 2002; de Gaynesford, 2006; Hickey, 2009). Même si l'externalisme sémantique de Putnam est bien connu, j'ai quand même pris le temps d'en faire la présentation pour montrer comment on pouvait lire la philosophie du langage de Putnam sans en faire nécessairement une « théorie » réaliste métaphysique. Enfin, dans la mesure où sa philosophie des mathématiques et sa métaéthique ont pour leur part été moins souvent commentées, j'ai jugé bon d'en faire une analyse plus approfondie.

Habituellement, la raison pour laquelle la métaéthique de Putnam suscite peu d'intérêt consiste dans le fait qu'on n'arrive pas à saisir dans quel sens cette dernière permet de défendre une véritable forme de réalisme moral. J'ai déjà identifié la principale raison de cette mécompréhension qui réside dans le fait que l'on comprend sa métaéthique comme étant fondée sur une forme d'antiréalisme (le réalisme interne). J'espère qu'en mettant en évidence l'unité du réalisme putnamien, j'arriverai à convaincre mon lecteur que même la version des années 1980, version à partir de laquelle Putnam a élaboré son réalisme moral,

constituait une véritable forme de réalisme et que cela suffira à lui faire voir dans quel sens son réalisme moral constitue à son tour une véritable forme de réalisme. Dans la mesure où mon lecteur sera convaincu de cette dernière idée, j'ai aussi pris le temps de montrer comment le type de réalisme que Putnam propose en éthique permet de repousser les objections classiques qui sont habituellement adressées au réalisme en ce domaine.

Pour ce qu'il en est de sa philosophie des mathématiques, j'ai trouvé pertinent de m'y attarder un peu plus. Bien que ce ne soit pas explicitement mon propos ici, plus je travaille sur le sujet, plus je suis convaincu que c'est en ce domaine qu'ont pris forme la plupart des idées maitresses de Putnam, du moins en ce qui concerne son traitement de la problématique du réalisme. En ce sens, l'étude de la philosophie des mathématiques m'apparaît comme une sorte de passage obligé pour quiconque souhaite bien comprendre la pensée de Putnam concernant la question du réalisme. Comme je l'ai fait pour l'éthique, j'ai aussi voulu saisir l'occasion pour montrer l'attrait du type de réalisme que défend Putnam en ce domaine pour celui ou celle qui partage des intuitions réalistes en philosophie des mathématiques, mais qui est réticent face à l'idée répandue selon laquelle il faudrait absolument postuler l'existence d'un univers d'entités abstraites pour rendre compte de la vérité mathématique. Mon lecteur pourra constater la grande parenté des arguments que l'on retrouve dans les deux domaines ainsi que des réponses que permet de leur apporter le réalisme putnamien en éthique et en philosophie des mathématiques. Je pense que cela aussi milite en faveur d'une grande unité au sein de la pensée de Putnam.

2. Réalisme interne

En 1981, Hilary Putnam publiait un livre intitulé *Reason, Truth and History*, dans lequel il défendait un nouveau point de vue philosophique qui deviendra son fameux *réalisme interne*. Ce qui était caractéristique de ce nouveau point de vue était qu'il se fondait sur une *critique radicale du réalisme métaphysique*. Cette critique passait entre autres par un argument inspiré de la théorie des modèles en logique mathématique qui permettait de montrer qu'il est impossible, sur la base des meilleurs critères connus à ce jour pour sélectionner l'interprétation d'un langage, de sélectionner une interprétation qui puisse constituer la seule et unique interprétation vraie de ce dernier. En clair, il est impossible de sélectionner la véritable référence de nos termes, la référence, est, comme le disait Quine, indéterminée. Ce que l'argument inspiré de la théorie des modèles permettait de montrer était que, si la vérité résidait effectivement dans une sorte de *correspondance biunivoque entre les mots et les choses*, alors il n'est jamais possible pour un être humain de vérifier la vérité ou la fausseté de quelque affirmation que ce soit sur la réalité (cf. Putnam 1978, Part Four; Putnam, 1981, chap. 2 et Putnam, 1983, chap. 1). Cela dit, Putnam défendait aussi un second argument, toujours dirigé contre le réalisme métaphysique, qui consistait à établir non seulement l'impossibilité de sélectionner une correspondance unique entre les mots et les choses, mais aussi à établir l'impossibilité de statuer sur la plausibilité d'une telle conception de la vérité. Cet argument est bien connu, il s'agit de *l'argument des cerveaux dans une cuve* qui montre l'impossibilité de dire quoi que ce soit des objets qui se trouvent à l'extérieur de notre langage (cf. Putnam 1981, chap. 1).

De ces considérations, Putnam arrivait à la conclusion que les trois principales thèses du réalisme métaphysique devaient être rejetées. Voici les thèses en question :

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 « la manière dont le monde est fait ».
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.

À ces trois thèses, Putnam ajoutait que :

4. Le réalisme métaphysique adopte la perspective du point de vue de Dieu. (cf. Putnam, 1981, p. 49)

L'argument inspiré de la théorie des modèles visait principalement la seconde thèse, mais joint à l'argument des cerveaux dans une cuve, il permet de mettre en évidence l'impossibilité d'un point de vue de Dieu et par conséquent aussi de la première et de la troisième thèse.

Traditionnellement, celui qui rejetait le réalisme métaphysique était considéré comme étant un *antiréaliste*. Toutefois, Putnam tient à caractériser son point de vue de *réalisme*, car pour lui le réalisme est la seule philosophie qui ne rend pas le succès de la science miraculeux (cf. Putnam, 1979, p. 73). Cette thèse en est une qu'il défendait au début de sa carrière et qu'il réaffirme dans RTH : « trial-and-error does not explain *why* our theories are 'observationally adequate'; that can only be explained by referring to characteristics of the environment-human interaction which explain why *trial-and-error* is *successful*. » (Putnam, 1981 p. 39) Par conséquent, l'impossibilité de statuer sur la véritable nature de la *relation* entre nos représentations du monde et le monde en soi n'implique pas que nous rejetions pour autant le réalisme, mais simplement que nous reconnaissons les limites à l'intérieur desquelles nous sommes capables d'élaborer nos représentations du monde. Ce qui est caractéristique de ces dernières, c'est qu'elles ne peuvent prendre forme qu'à l'intérieur d'un cadre

conceptuel plus large, cadre conceptuel duquel il nous est impossible de sortir pour aller vérifier si la description que nous donnons du monde à partir de l'intérieur est parfaitement adéquate à l'extérieur :

Internalism does not deny that there are experiential *inputs* to knowledge; knowledge is not a story with no constraints except *internal* coherence; but it does deny that there are any inputs *which are not themselves to some extent shaped by our concepts*, by the vocabulary we use to report and describe them, or any inputs *which admit of only one description, independent of all conceptual choices*. (Putnam, 1981 p. 54)

Cela ne veut pas dire que *toutes* les représentations du monde sont adéquates, mais, il est néanmoins possible, pense Putnam, de vérifier partiellement l'adéquation de nos représentations du monde, car :

Some of our beliefs are intimately connected with action. [...] our directive beliefs are themselves derived from many other beliefs: beliefs about the characteristics and causal powers of external things, and beliefs about our own characteristics and powers. If these beliefs were mainly false, would it not be a mere coincidence if they nonetheless led to true prediction of experience and to true directive beliefs? (Putnam, 1981 pp. 39-40)

La difficulté que Putnam voyait alors avec le réalisme métaphysique (dans la formulation qu'il en donnait) n'était pas son idée selon laquelle nos descriptions du monde peuvent entretenir une certaine relation avec la réalité, mais l'idée que nous puissions un jour sélectionner une *seule et unique* description vraie de « la manière dont le monde est fait ». Selon le réalisme interne, le fait de ne pas pouvoir sélectionner, parmi les diverses interprétations possibles de la réalité, la seule et unique description vraie du monde ne nous empêche pas de dire que certaines interprétations sont meilleures que d'autres. Il existe en fait une multitude d'interprétations inadmissibles de la réalité, pensons simplement à une interprétation nous attribuant la capacité de voler (cf. Putnam, 1981, p. 54). Mais, étant donné les limites de la connaissance humaines, nous sommes forcés d'accepter un certain *pluralisme* des interprétations rationnellement acceptables du monde :

The trouble with this suggestion is not that correspondences between words or concepts and other entities don't exist, but that too many correspondences exist. [...] To an internalist this is not objectionable: why should there not sometimes be equally coherent but incompatible conceptual schemes which fit our experiential beliefs equally well? (Putnam, 1981 p. 73)

Le réalisme interne refuse donc de statuer sur la nature fondamentale de la relation qu'entretiennent nos théories ou représentations du monde avec ce dernier, mais il reste toutefois un réaliste parce qu'il considère absurde une position qui nierait toute forme d'adéquation, même partielle, de nos théories ou représentations à leur objet¹. Il y a donc une certaine « correspondance » entre nos représentations et le monde, mais cette correspondance n'est pas une correspondance *unique* entre les mots de notre langage et des objets bien circonscrits dans le monde. La correspondance dont il est question est une correspondance très générale, et certainement imparfaite entre notre schème conceptuel global et la réalité. Mais, du point de vue *interne* à notre représentation globale du monde, du point de vue de nos meilleures *pratiques* rationnelles, la vérité est une propriété que nous attribuons aux *énoncés* et théories qui tissent la toile de nos croyances, pas à la toile dans sa totalité. Comme le disait Quine : « [...] total science is like a field of force whose boundary conditions are experience. A conflict with experience at the periphery occasions readjustments in the interior of the field. Truth values have to be redistributed over some of our statements. » (Quine, 1951 p. 39)

¹ Ici Putnam partage une intuition kantienne :

[Kant] does not doubt that there is *some* mind-independent reality; for him this is virtually a postulate of reason. He refers to the elements of this mind-independent reality in various terms: thing-in-itself (*Ding an sich*); the noumenal objects or noumena; collectively, the *noumenal world*. But we can form no real conception of these noumenal things; even the notion of a noumenal world is a kind of limit of thought (*Grenz-Begriff*) rather than a clear concept. Today the notion of a noumenal world is perceived to be an unnecessary metaphysical element in Kant's thought. (But perhaps Kant is right: perhaps we can't help thinking that there is *somehow* a mind-independent 'ground' for our experience even if attempts to talk about it lead at once to non-sense.) (Putnam, 1981 pp. 61-62)

Il y a donc une certaine « correspondance » globale et partielle entre notre schème conceptuel global et la réalité, mais, du point de vue de l'analyse de la vérité des énoncés, parce qu'il nie la possibilité de statuer sur la nature de la relation qu'entretiennent les propositions de notre langage avec ce dernier, le réalisme interne est obligé de rejeter la conception de la vérité avancée par le réalisme métaphysique. Alors que ce dernier entretient une conception de la vérité en termes de *correspondance unique* ou de *similitude* entre nos idées et des choses bien circonscrites dans un monde transcendantal, le réalisme interne préfère parler de la vérité en termes d'*acceptabilité rationnelle idéalisée* ou de *justification* dans des conditions idéales.

Pour bien comprendre la représentation que se fait Putnam de la vérité, il faut d'abord accepter qu'il ne souhaite pas développer une *théorie* de la nature de la vérité au sens où il tenterait de *réduire* la vérité à quelque chose d'autre, mais plutôt en analyser informellement le concept. (Putnam, 1981 p. 56) En ce sens, il ne s'agit pas pour lui de réduire la vérité à la *justification* comme a, par exemple, tenté de la faire Michael Dummett (cf. Dummett, 1978). Pour Putnam, la vérité ne se réduit pas à l'acceptabilité rationnelle tout court, entendue au sens où un énoncé n'est accepté comme vraie que dans la mesure où nous possédons à son égard une justification *effective, hic et nunc* :

Truth cannot be rational acceptability for one fundamental reason; truth is supposed to be a property of a statement that cannot be lost, whereas justification can be lost. The statement 'The earth is flat' was, very likely, rationally acceptable 3,000 years ago; but it is not rationally acceptable today. Yet it would be wrong to say that 'the earth is flat' was true 3,000 years ago; for that would mean that the Earth has change its shape. (Putnam, 1981 p. 55)

Ce sur quoi Putnam souhaite insister est sur le fait que la vérité ne peut pas *outrepasser la possibilité de la justification* au sens où le type de vérification qui serait nécessaire pour savoir si un énoncé donné est vrai ou faux serait un type de justification qui *ne pourrait pas* être accessible à des êtres de notre constitution,

ce qui à son avis est le cas des énoncés du discours métaphysique². La représentation que se fait Putnam de la vérité se fonde alors sur une conception très *large* de la justification, ce qui lui permet aussi de se distancier du positivisme logique :

What keeps this from being positivism is that I refuse to limit in advance what means of verification may become available to human beings. There is no restriction (in my concept of verification) to mathematical deduction plus scientific experimentation. If some people want to claim that even metaphysical statements are verifiable, and that there is, after all, a method of “metaphysical verification” by which we can determine that numbers “really exist,” well and good; let them exhibit that method and convince us that it works. The difference between “verificationism” in this sense and “verificationism” in the positivist sense is precisely the difference between the generous and open-minded attitude that William James called and science worship. (Putnam, 1990 p. ix)

Mais précisons ce qu’entend Putnam par « situation épistémique idéale ». Pour lui, il ne s’agit pas de dire que la vérité est ce qui sera justifié pour nous à la fin de l’enquête, lorsque le développement de la science sera totalement achevé. La vérité est plutôt simplement ce qui serait raisonnable d’accepter pour quelqu’un qui serait dans une situation *suffisamment bonne* où il ne serait pas sous l’emprise de biais cognitifs³.

² « [...] I am simply denying that we have in any of those areas a notion of truth that totally *outruns* the possibility of justification. What bothered me about statements of the sort I rejected, for example, “There *really are* (or ‘really aren’t’) numbers,” or “There really are (or ‘really aren’t’) space-time points,” is that they outrun the possibility of verification in a way which is utterly different from the way in which the statement that, say, there was a dinosaur in North America less than a million years ago might outrun the possibility of actual verification. These former statements are such that we cannot imagine how *any* creature with, in Kant’s phrase, “a rational and sensible nature” could ascertain their truth or falsity under *any* conditions. » (Putnam, 1990 p. ix)

³ « By an ideal epistemic situation I mean something like this: If I say “There is a chair in my study” an ideal epistemic situation would be to be in my study with the light on or with daylight streaming through the window, with nothing wrong with my eyesight, with an unconfused mind, without having taken drugs or been subjected to hypnosis, and so forth, and to look and see if there is a chair there. Or, to drop the notion of “ideal” together, since that is only metaphor, I think there are better and worse epistemic situations with respect to particular statements. What I just described is a very good epistemic situation with respect to the statement “There is a chair in my study.” » (Putnam, 1990 p. viii)

Cela dit, il faut ajouter que Putnam n'est pas un *réductionniste* et ne croit pas que la vérité soit quelque chose qui ne serait accessible, par exemple, qu'à travers un type fondamental de discours, comme le pensent par exemple les défenseurs du *physicalisme* pour lesquels seul le langage de la physique serait à même de décrire la réalité. Pour lui, tous les grands types de discours (éthique, scientifique, mathématique, esthétique, et même le discours du sens commun, etc.) ont un certain rôle à jouer dans le développement de notre représentation globale du monde, ils en sont souvent constitutifs et y sont par conséquent indispensables. Et bien que la vérité soit toujours liée à l'acceptabilité rationnelle idéalisée, puisque les méthodes de vérification diffèrent d'une discipline à l'autre, la définition de ce qu'est une situation épistémique idéale est appelée à varier d'un domaine à l'autre :

[...] truth operate within whatever type of language we are talking about; one cannot say what are good or better epistemic conditions in quantum mechanics without using the language of quantum mechanics; one cannot say what are good or better or worse epistemic situation in moral discourse without using moral language; one cannot say what are good or better or worse epistemic situation in commonsense material object discourse without using commonsense material object language. This is no reductionism in my position [...]. (Putnam, 1990 pp. viii-ix)

Pour Putnam, comme il le soutient dans « Why Reason Can't be Naturalised » (Putnam, 1983 chap. 13), la rationalité est quelque chose de complexe et d'irréductible et qui dépend pour son application de l'acquisition de savoirs qui ne s'acquièrent pas uniquement en apprenant un ensemble de procédures « algorithmiques ». Pour apprendre à reconnaître la justification dans un domaine, il faut apprendre les pratiques propres à ce domaine. Par exemple : « [...] we learn what mathematical truth is by learning the practices and standards of mathematics itself, including the practices of applying mathematics » (Putnam, 2004 p. 66). Pour être en mesure de reconnaître lorsqu'un énoncé est justifié dans un domaine, il faut apprendre les règles propres à ce domaine et cela se fait à travers l'acquisition du langage propre à ce domaine, mais apprendre à utiliser des mots est quelque chose qui ressemble davantage à apprendre à jouer d'un

instrument de musique qu'à extraire des racines carrées. Cela implique une bonne dose de sensibilité et de créativité (cf. Hale, 1994, p. 243).

Un des objectifs de la philosophie putnamienne est de nous sensibiliser à l'extrême complexité des différents *jeux de langages* que nous nous trouvons à pratiquer et, à ce sujet, il arrive au même constat que Wittgenstein : « [...] if Wittgenstein was right in saying that “mathematics is a motley:” then ethics is, so to speak, a motley squared. This may explain why philosophers who write about the subject so often ignore vast tracts of ethical judgment. » (Putnam, 2013 p. 114)

Cela explique en partie pourquoi Putnam ne s'avance jamais lorsqu'il s'agit de donner une description détaillée des critères d'acceptabilité que nous devrions retrouver dans les différents domaines d'investigation, mais à ce sujet il y a une autre raison. Pour lui, nos normes et modèles d'acceptabilité sont appelés à se parfaire au fur et à mesure que nous progressons dans notre recherche de connaissances, ce que John Dewey appelait *l'enquête*, comme le témoigne la liste de principes qu'il dresse dans RHF concernant la croyance et l'assertion garantie⁴. Comme il le dira plus tard, dans CFVD en 2002, il est faux de penser qu'il y ait toujours une réponse claire et définitive à la question demandant de rendre explicite nos critères d'acceptabilité rationnels :

[...] the question “But how should we proceed?” is not the “stumper” it is sometimes supposed to be. We do know something about how inquiry should be conducted, and the principle that what is valid for inquiry in general is valid for value inquiry in particular is a powerful one. In this connection, I mentioned the

⁴ « (1) In ordinary circumstances, there is usually a fact of the matter as to whether the statements people make are warranted or not. [...] (2) Whether a statement is warranted or not is independent of whether the majority of one's cultural peers would say it is warranted or unwarranted. (3) Our norms and standards of warranted assertibility are historical products; they evolve in time. (4) Our norms and standards always reflect our interests and values. Our picture of intellectual flourishing is part of, and only makes sense as part of, our picture of human flourishing in general. (5) Our norms and standards of anything -including warranted assertibility - are capable of reform. There are better and worse norms and standards. » (Putnam, 1990 p. 21)

principle of fallibilism (do not regard the product of any inquiry as immune from criticism), the principle of experimentalism (try out different ways of resolving problematical situations, or if that is not feasible, observe those who have tried other ways, and reflect carefully on the consequences) [...] in our actual lives, we are able to distinguish between warranted and unwarranted judgments [...] at least some of the time-of course there are hard cases and controversial cases, and will continue to be-and the fact that we can distinguish between warranted and unwarranted judgments is enough. [...] “There is no recognition transcendent truth here; we need no better ground for treating “[...] judgments” as capable of truth and falsity as the fact that we can and do treat them as capable of warranted assertibility and warranted deniability. (Putnam, 2002 p. 110)

Compte tenu de tout cela, selon la conception de la vérité du réalisme interne :
« [...] a statement is true just in case a competent speaker fully acquainted with the use of the words would be fully rationally warranted in using those words to make the assertion in question, provided she or he were in a sufficiently good epistemic position. » (Hale, et al., 1994 p. 242)

Le réalisme interne défend donc l'idée que la vérité ne peut pas être conçue dans les termes d'une correspondance biunivoque entre des mots et des choses dans le monde, mais il tente toutefois de préserver un certain nombre d'intuitions réalistes, la première étant que la meilleure explication du succès de nos théories ou de nos représentations du monde réside dans l'idée qu'elles doivent entretenir une certaine *relation* avec la réalité, bien que l'on ne puisse vraisemblablement rien dire qui soit pertinent à son sujet. La seconde étant que la vérité ne peut pas être assimilée à la justification ou à l'acceptabilité rationnelle tout court, mais doit plutôt être associée à une idéalisation de l'acceptabilité garantie, capable de reconnaître pleinement le caractère *inaliénable* de la vérité tout en reconnaissant l'incohérence d'une conception de la vérité qui transcenderait entièrement notre capacité à la reconnaître. Et ces intuitions réalistes, il les préserve à l'intérieur du cadre conceptuel à partir duquel nous élaborons nos représentations du monde, car, affirme Putnam dans RTH, ce qui est caractéristique du réalisme interne est de soutenir que la question « *De quels objets le monde est-il fait?* » n'a de sens que dans une théorie ou une description (cf. Putnam, 1981, p. 49).

En 1983, dans un commentaire adressé aux arguments de Putnam dirigés contre le réalisme métaphysique, Micheal Devitt affirmait :

For many years Hilary Putnam has been an enthusiastic supporter of the cause of realism about the external world. However, he has never been afraid to change his mind. In the paper, "Realism and Reason," the last part (Part Four) of *Meaning and the Moral Sciences*, he abandons the cause. Indeed, he now finds his former position "incoherent". (Devitt, 1983 p. 281)

Ce commentaire présente une conception assez répandue selon laquelle, en rejetant le réalisme métaphysique, Putnam aurait du même coup changé d'avis concernant la question du réalisme. Une telle interprétation est-elle justifiée?

3. Théorie causale de la référence et réalisme métaphysique

La principale raison pour laquelle on a tendance à associer le premier Putnam au réalisme métaphysique vient de sa défense de l'externalisme sémantique à travers sa fameuse *théorie causale de la référence*. Selon cette dernière, la signification de nos concepts scientifiques est en bonne partie déterminée par l'environnement (cf. Putnam, 1975, chap. 11-12-13). Il est vrai que Putnam semble lui-même avoir adhéré à une telle appellation pour sa conception de la signification des termes d'espèces naturels et de grandeurs physiques. Néanmoins, cette appellation contient quelque chose de trompeur en ce sens qu'elle laisse entendre que le projet de Putnam consistait à défendre une « théorie » en bonne et due forme de la référence des espèces naturelles, alors que son véritable projet consistait davantage à procéder à l'élucidation de nos pratiques. Essayons de mieux comprendre cette idée en examinant de plus près la philosophie du langage de Putnam.

La « théorie causale de la référence »

La principale thèse ayant permis de renforcer l'idée selon laquelle Putnam aurait défendu le réalisme métaphysique durant les années 1960-1970 est certainement ce que l'on a pris l'habitude de qualifier de « théorie causale de la référence ». Déjà dans cette appellation, on retrouve deux erreurs d'interprétation concernant le travail de Putnam en philosophie du langage. D'abord, ce dernier ne souhaitait pas à ce moment-là développer une théorie en bonne et due forme de la référence, ce qu'il exprime notamment dans le passage suivant d'un de ses textes clés sur la question, « Explanation and Reference » (1973) : « Let me emphasize that I am not, repeat not, trying to give necessary and sufficient conditions for reference, even primitive reference. I am trying to describe a fairly understandable situation in which we can employ a primitive notion of reference. » (Putnam, 1975 p. 286) En accord avec son point de vue de l'époque

(qui consistait à analyser la pratique savante en la prenant *au pied de la lettre*, sans réinterprétation), ce qui intéressait plutôt Putnam était de développer une analyse de la « signification » qui soit en accord avec nos pratiques effectives, plus particulièrement une analyse de la signification du vocabulaire théories, des termes *d'espèces naturelles* et des termes désignant des *grandeurs physiques*, qui puisse rendre compte des pratiques scientifiques telles qu'elles se présentent dans la réalité. Par conséquent, la seconde erreur d'interprétation que l'on retrouve dans l'appellation de « théorie causale de la référence » est liée au fait que le travail de Putnam porte plus généralement sur la *signification* que sur la référence, laquelle, bien qu'étant, selon sa pensée, un des constituants fondamentaux de la signification, n'est en réalité chez lui qu'une des composantes du *faisceau* de la signification⁵.

L'externalisme sémantique

Il est plus approprié de parler *d'externalisme sémantique* pour désigner la « théorie » putnamienne de la signification si l'on veut éviter ces derniers écueils. N'empêche qu'une des principales thèses de l'externalisme sémantique (et c'est pour cette raison que l'on parle d'externalisme) est que la références des termes *d'espèces naturelles* et des termes désignant des *grandeurs physiques* est en partie *déterminée par l'environnement des locuteurs*. Toutefois, il ne faut pas oublier que la « théorie » de Putnam prétend aussi que l'attribution de la référence est quelque chose de *conventionnel*. Nous appelons les citrons des « citrons » parce qu'un

⁵ Putnam se représente la signification comme un vecteur comprenant des marqueurs syntaxiques et sémantiques, un stéréotype et une description (la plus fidèle possible en vertu de nos connaissances actuelles de la nature de la référence). Dans « The Meaning of 'Meaning' », il utilise l'exemple de la signification de l'eau dont il représente le vecteur par le moyen d'un tableau (cf. Putnam, 1975, p. 269) :

SYNTACTIC MARKERS	SEMANTIC MARKERS	STEREOTYPE	EXTENSION
<i>Mass noun, concrete ;</i>	<i>natural kind ; liquid ;</i>	<i>colorless ; transparent ; tasteless ; thirst-quenching ; etc.</i>	<i>H₂O (give or take impurities)</i>

jour nos ancêtres ont décidé (conventionnellement) de nommer les citrons par le nom de « citron ». À ce moment-là, lors de *l'évènement introductif inaugural*, nos ancêtres ont certainement désigné un citron par *ostension* et s'en sont servi comme représentant de tous les citrons, c'est-à-dire qu'ils ont fait du citron un exemple *paradigmatique* de ce qu'ils souhaitaient nommer par le nom « citron ». À ce moment-là, ils ont signifié leur intention de nommer par le nom « citron » tout ce qui possédait les *mêmes caractéristiques fondamentales*, la même « essence », que ce dernier citron. En décidant de désigner tout ce qui possède la même essence que le citron paradigmatique, par le nom « citron », nos ancêtres ont, en quelque sorte, attribuée au monde la responsabilité de déterminer *l'essence* des citrons. C'est là que se trouve la *contribution de l'environnement* à la signification des termes d'espèces naturelles. À partir du moment où les citrons ont été baptisés, nous devons nous en remettre aux sciences de la nature pour découvrir la véritable *essence* des citrons. Si la référence de « citron » est fixée *conventionnellement* (lors de l'acte de baptême inaugural) la description de la référence reste *quelque chose d'ouvert* en ce sens qu'il se pourrait que nous découvriions de nouvelles choses dans le future concernant l'essence des citrons.

Les positivistes pensaient que la signification était entièrement contenue dans *l'intension* associée à nos concepts, c'est-à-dire par la connaissance que le locuteur possède concernant ce concept lorsqu'il est en mesure de l'utiliser adéquatement. Selon une telle conception de la signification, la *compétence linguistique* est liée à la connaissance qu'ont les locuteurs de l'extension et la référence est entièrement *déterminée* par la connaissance détenue ces derniers concernant la *description* de son extension (l'intension), de telle sorte qu'elle se trouve en relation de *dépendance* par rapport à l'information qui est détenue par les locuteurs d'une communauté. *Si les informations détenues par les locuteurs d'une langue changent, alors, du même coup, la signification de leurs termes est appelée à changer.*

Putnam rejette cette image liée à la compétence linguistique. Il fait remarquer qu'il est tout à fait possible d'utiliser adéquatement la plupart des termes de notre vocabulaire sans posséder une connaissance précise concernant leur extension. La plupart des locuteurs qui emploient les mots « rose » ou « pomme » ne connaissant pas l'essence, au sens scientifique du terme, des roses et des pommes. Un bon exemple pour illustrer cette caractéristique de notre langage est celui de l'or. Nous savons tous utiliser le mot « or » dans la plupart des contextes habituels où nous avons besoin de l'employer. Toutefois, peu d'entre nous savent reconnaître le véritable or du faux. Cela ne nous empêche pas d'employer correctement le terme la plupart du temps. Pour la plupart d'entre nous, nos connaissances concernant l'or sont assez limitées. Nous savons par exemple que l'or est un métal précieux, qu'il est habituellement jaune et que l'or est souvent utilisé pour faire des bijoux, comme des anneaux de mariage. Ces connaissances générales que nous avons à propos de l'or constituent ce que Putnam appelle le *stéréotype* :

[...] a standardized description of features of the kind that are typical, or 'normal', or at any rate stereotypical. The central features of the stereotype generally are criteria - features which in normal situations constitute ways of recognizing if a thing belongs to the kind or, at least, necessary conditions (or probabilistic necessary conditions) for membership in the kind. Not all criteria used by the linguistic community as a collective body are included in the stereotype, and in some cases the stereotypes may be quite weak. Thus (unless I am a very atypical speaker), the stereotype of an elm is just that of a common deciduous tree. These features are indeed necessary conditions for membership in the kind (I mean 'necessary' in a loose sense; I don't think 'elm trees are deciduous' is analytic), but they fall far short of constituting a way of recognizing elms. On the other hand, the stereotype of a tiger does enable one to recognize tigers (unless they are albino, or some other atypical circumstance is present), and the stereotype of a lemon generally enables one to recognize lemons. In the extreme case, the stereotype may be just the marker: the stereotype of molybdenum might be just that molybdenum is a metal. (Putnam, 1975 p. 230)

Les connaissances contenues dans notre stéréotype de l'or nous permettent habituellement de reconnaître qu'une bague est en or, qu'une assiette est ornée d'or, que quelqu'un a une dent en or, mais cela est possible parce que nous savons

qu'une partie de la population s'y connaît plus que nous en matière d'or et nous faisons confiance à ces spécialistes lorsqu'ils affirment que ces choses sont bel et bien en or. Contrairement à ce que laisse penser l'approche positiviste, le langage n'est pas une propriété privée, mais un *bien collectif*. Pour cette raison, il ne m'est pas nécessaire d'avoir une connaissance développée de l'essence de l'or, des pommes et des citrons pour être en mesure de référer à ces choses⁶. Ce qui compte est qu'il y ait, au sein de ma communauté, des gens qui eux possèdent suffisamment de connaissance concernant leur essence pour pouvoir diriger l'usage que nous faisons de tels termes. Pour cette raison, Putnam soutient qu'il y a une *division du travail linguistique* au sein de notre communauté (cf. Putnam, 1975 pp. 227-228). Si une telle représentation de nos pratiques concernant les termes d'espèces naturelles est juste - et c'est bien ce que Putnam prétend - alors le lien entre les informations détenues par un locuteur et sa capacité à employer un terme pour désigner correctement une substance ou une espèce naturelle peut être *très faible*. Comme le philosophe le fait remarquer ailleurs, je pourrais posséder les mêmes informations minimales concernant les ormes et les hêtres. Par exemple, qu'il s'agit, dans les deux cas, d'« arbres à feuillage caduc », mais :

We still say that the extension of 'elm' in my idiolect is the same as the extension of 'elm' in anyone else's, viz., the set of all elm trees, and that the set of all beech trees is the extension of 'beech' in both of our idiolects. Thus 'elm' in my idiolect has a different extension from 'beech' in your idiolect (as it should). (Putnam, 1975 p. 226)

⁶ Dans « Langage and Reality » (Putnam 1975, chap. 13), Putnam illustre cette idée à l'aide de ce qu'il appelle le *principe de l'ignorance raisonnable* :

The Principle of Reasonable Ignorance is simply that a speaker may 'have' a word, in the sense of possessing normal ability to use it in discourse, and not know the mechanism of reference of that term, explicitly or even implicitly. 'Knowing the meaning' of a word in the sense of being able to use it is implicitly knowing *something*; but it isn't knowing nearly as much as philosophers tend to assume. I can know the meaning of the word 'gold' without knowing, explicitly or implicitly, the criteria for being gold [...] and without having any very clear idea at all just *how* the word is tied to whatever it is tied to. (Putnam, 1975, p. 278)

La raison est que je ne suis pas personnellement responsable de la référence de mes mots. Le langage est un *bien collectif* qui prend forme au sein d'une communauté de locuteurs et c'est bien l'usage de la collectivité qui sert de références pour fixer la référence de ses termes et non pas l'usage individuel.

Toutefois, il ne faut pas penser que, selon le point de vue putnamien sur la question, ce sont les informations détenues collectivement qui déterminent entièrement la référence des termes d'espèces naturelles. Admettre cela reviendrait à nier la contribution de l'environnement et à rétablir la thèse positiviste, ce qui aurait pour conséquence de faire en sorte que tout changement dans les informations détenues par une communauté aurait pour conséquences de changer la signification de ses termes. Selon le point de vue de Putnam, même s'il y a des gens qui en savent davantage concernant l'extension d'« or », par exemple, et que leur usage sert de *norme* à l'usage collectif du mot « or », il se pourrait encore que ces derniers se trompent quant à la véritable essence d'or, comme ce fut certainement le cas pour nos ancêtres :

[...] 'gold' has not changed its extension [...] in two thousand years. Our methods of *identifying* gold have grown incredibly sophisticated. But the *extension* of χρυσός in Archimedes' dialect of Greek is the same as the extension of gold in my dialect of English.

It is possible [...] that just as there were pieces of metal which could not have been determined *not* to be gold prior to Archimedes, so there were or are pieces of metal which could not have been determined *not* to be gold in Archimedes' day, but which we can distinguish from gold quite easily with modern techniques. Let *X* be such a piece of metal. Clearly *X* does not lie in the extension of gold in Standard English; my view is that it did not lie in the extension of χρυσός in Attic Greek, either, although an ancient Greek would have *mistaken X* for gold (or, rather, χρυσός). (Putnam, 1975 p. 235)

Selon l'analyse de Putnam, les termes d'espèces naturelles sont des *désignateurs rigides*. Bien qu'ils aient pour origine un acte de baptême conventionnel, une fois qu'ils ont été associés à une substance, une espèce ou encore une grandeur physique quelconque, les stéréotypes (l'intention dans le langage de Putnam) que nous leur associons peuvent changer sans que cela implique quelque modification

au niveau de leur extension. C'est notre usage qui doit s'ajuster au monde et non pas l'inverse.

Nous venons d'examiner les traits caractéristiques de l'analyse putnamienne de la signification des espèces naturelles, mais, comme nous l'avons dit au début de notre présentation, Putnam applique la même analyse à la signification des termes désignant des *grandeurs physiques*. À la différence des termes désignant des substances et des espèces, ces derniers ne peuvent pas être introduits par simple ostension à l'aide d'un exemple paradigmatique. Puisqu'il s'agit d'inobservables, le moyen le plus courant de les introduire est à l'aide de quelque chose comme une « description définie » approximative :

Thus, suppose I were standing next to Ben Franklin as he performed his famous experiment. Suppose he told me that 'electricity' is a physical quantity which behaves in certain respects like a liquid (if he were a mathematician he might say 'obeys an equation of continuity'); that it collects in clouds, and then, when a critical point of some kind is reached, a large quantity flows from the cloud to the earth in the form of a lightning bolt; that it runs along (or perhaps 'through') his metal kite string; etc. He would have given me an *approximately correct definite description* of a physical magnitude. I could now use the term 'electricity' myself. Let us call this event - my acquiring the ability to use the term 'electricity' in this way - an introducing event. It is clear that each of my later uses will be causally connected to this introducing event, as long as those uses exemplify the ability I acquired in that *introducing event*. Even if I use the term so often that I forgot when I first learned it, the intention to refer to the same magnitude that I referred to in the past by using the word links my present use to those earlier uses, and indeed the word's being in my present vocabulary at all is a causal product of earlier events - ultimately of the introducing event. (Putnam, 1975 p. 200)

Puisque les grandeurs physiques sont introduites à l'aide de descriptions présupposant des théories, il est envisageable que le développement d'une nouvelle théorie nous amène à modifier la description que nous associons à une grandeur donnée. Cela ne modifie cependant en rien la référence du terme qui sert à la désigner. Putnam illustre cette idée par ce qu'il appelle le *principe du bénéfice du doute* :

The Principle of Benefit of Doubt is simply the principle that we should give the dubber, or the relevant expert, if the person at the other end of the chain of transmissions or cooperations isn't the original dubber, the benefit of the doubt in such cases by assuming he would accept reasonable modifications of his description. Like all methodological principles it is partly a descriptive principle; I assume that we all wish the benefit of the doubt to be accorded to us when we are the dubbers and the experts - thus the principle describes intentions which actually exist and are for the most part honored in the linguistic community — and it is a *normative* principle; we *should* honor it, for otherwise stable reference to theoretical entities would almost surely be impossible.

Il est évident que la « théorie » putnamienne de la signification des termes désignant des espèces naturelles et des grandeurs physiques repose sur des intuitions fortement *réalistes*. Pour cette raison, certains commentateurs la voient comme l'illustration même du réalisme métaphysique de Putnam. Nous verrons que cette interprétation ne va pas de soi. Mais avant de dire pourquoi, il est intéressant de noter que Putnam ne s'est pas contenté de développer une « théorie » réaliste de la signification dans les années 1960-1970, mais qu'il s'en est aussi ouvertement servi pour critiquer le positivisme auquel il reproche d'entretenir une conception *idéaliste* du monde.

L'externalisme sémantique contre l'idéalisme du positivisme logique

En 1972, dans « Explanation and Reference », Putnam se sert l'externalisme sémantique pour remettre en question la plausibilité du modèle positiviste, auquel il reproche d'entretenir une conception *idéaliste* du monde qui ne correspond pas à la pratique scientifique dont il tente de rendre compte à l'aide de sa philosophie. Le raisonnement de Putnam repose sur ce que nous pouvons appeler *l'argument du succès*, lequel on retrouve couramment dans la littérature anglophone sous l'appellation de « *No Miracle Argument* ». En fait, l'argument du succès constitue la prémisse fondamentale du réalisme putnamien des années 1960 à nos jours. Le passage de Putnam le plus cité concernant l'argument du succès est tiré de son article WMT de 1975, dans lequel il affirme que l'« argument positif pour le réalisme est qu'il s'agit de la seule philosophie qui ne fait pas du succès de la science un miracle » (cf. Putnam, 1979

p. 73), mais on retrouve cet argument partout dans les écrits de Putnam du début des années 1960, jusqu'à tout récemment (cf. Putnam, 2012, chap. 4). Dans « Explanation and Reference », Putnam affirme que la conception positiviste de la signification n'arrive pas à rendre compte des notions trans-théoriques de « référence » et de « vérité » qui sont essentielles pour rendre compte de la pratique effective des scientifiques.

On trouve un passage dans « Dreaming and 'Depth Grammar' » (1962) qui explicite bien ce que Putnam a en tête lorsqu'il parle de la *pratique* dont il cherche à rendre compte par sa philosophie :

What we should like to say is this: there is (we presume) in the world something - say, a virus - which normally causes such-and-such symptoms. Perhaps other diseases occasionally (rarely) produce these same symptoms in a few patients. When a patient has these symptoms we say he has 'multiple sclerosis' - but, of course, we are prepared to say that we were mistaken if the etiology turns out to have been abnormal. And we are prepared to classify sicknesses as cases of multiple sclerosis, even if the symptoms are rather deviant, if it turns out that the *underlying condition* was the virus that causes multiple sclerosis, and that the deviancy in the symptoms was, say, random variation. On this view the question of interest is not, so to speak, the 'extension' of the term 'multiple sclerosis', but what, if anything, *answers* to our notion of multiple sclerosis. When we know what answers to our criteria (more or less perfectly), *that* - whatever it is - will be the 'extension' of 'multiple sclerosis'. (Putnam, 1975 pp. 310-311)

Il semble assez évident que l'externalisme sémantique qu'il a développé durant les années 1960-1970 constitue une analyse philosophique de la signification qui correspond à une telle représentation de nos pratiques effectives en matière de référence et de vérité. Selon cette représentation de nos pratiques, la référence et la vérité ne sont pas des notions intra-théoriques, mais des notions *trans-théoriques* qui nous permettent justement de rendre compte de la possibilité de progresser dans notre connaissance du monde, en apprenant de nouvelles choses concernant l'extension de termes désignant des espèces naturelles et des grandeurs physiques, apprentissage qui, malgré le fait qu'ils aient pour effet de modifier les informations que nous détenons à propos de l'extension de nos

termes (le contenu de nos *intentions*), ne modifie en rien leur *signification*. C'est précisément ce que ne permet pas de faire la conception positiviste, car :

An 'idealist' theory of meaning, as I am using the term, might go like this (in its simplest form): the meaning of such a sentence as 'electrons exist' is a function of certain predictions that can be derived from it (in a pure idealist theory, these would have to be predictions about sensations); these predictions are clearly a function of the theory in which the sentence occurs; thus 'electrons exist' has no meaning apart from this, that or the other theory, and it has a different meaning in different theories. (Putnam, 1975 pp. 197-198)

Putnam dénonce aussi l'incapacité du positivisme à rendre compte d'un autre aspect de la pratique, celui qui consiste à expliquer le fait que *la logique préserve la vérité* :

When a realistically minded scientist - that is to say, a scientist whose practice is realistic, not one whose official 'philosophy of science' is realistic - accepts a theory, he accepts it as true (or probably true, or approximately-true, or probably approximately-true). Since he also accepts *logic* he knows that certain moves *preserve truth*. For example, if he accepts a theory T_1 as true and he accepts a theory T_2 as true, then he knows that $T_1 \& T_2$ - the conjunction of T_1 and T_2 - is also true, by logic, and so he accepts $T_1 \& T_2$. [...] None of these matters is at all deep, from a realist point of view. But even if we confine ourselves to the simplest case, the case in which we can neglect the chances of error and the presence of approximations, and treat the acceptance of T_1 and T_2 as simply the acceptance of them as true, I want to suggest that the move from this acceptance to the acceptance of the conjunction is one to which one is not entitled on positivist philosophy of science. One of the simplest moves that scientists daily make, a move they make as a matter of propositional logic, a move which is central if scientific inquiry is to have any *cumulative* character at all, is totally *arbitrary* if positivist philosophy of science is right. (Putnam, 1975 p. 210)

Non seulement, le positivisme n'arrive pas à rendre compte des notions fondamentales de « référence » et de « vérité », lesquelles sont, aux yeux de Putnam des notions « irréductibles » parce qu'elles sont préalables à l'exercice même de la rationalité, mais pire encore, en s'enlisant dans le chemin tracé par l'intuition d'une théorie « vérificationniste » de la signification, ce dernier en est venu à développer une thèse qui se trouve finalement à l'extrême opposé de son objectif premier qui était de procéder à une analyse philosophique du discours scientifique.

Pourquoi l'externalisme sémantique de Putnam ne nous permet pas d'en faire un réaliste métaphysique

De prime abord, l'externalisme de Putnam, et cela semble davantage être vrai lorsqu'on tient compte de l'usage qu'en a fait Putnam pour rejeter l'idéalisme engendré par la conception positiviste de la signification, semble présupposer une forme robuste de réalisme, lequel semble tout à fait compatible avec la représentation que se faisait Putnam du *réalisme métaphysique* au tournant des années 1980. C'est pour cette raison que nous avons dit que l'externalisme sémantique, ou la « théorie causale de la référence », de Putnam a contribué au préjugé selon lequel Putnam aurait été un réaliste métaphysique dans les années 1960-1970.

Ce point de vue est particulièrement explicite dans l'analyse de Valor Ambrus dans son texte « Is Putnam's Causal Theory of Meaning Compatible with Internal Realism ? » (Ambrus, 1999) lorsqu'il affirme :

Putnam's theory of meaning is relying on two far-reaching ontological presuppositions:

1. The world is made up by a multitude of things. These things have a characteristic and objective structure.
2. The terms of a language refer directly to this structure.

Since these presuppositions are absolutely essential for the whole theory, it follows that the position of scientific realism is also dependent on them. (Ambrus, 1999 p. 6)

Il est vrai que certains philosophes ont poursuivi le travail de Putnam dans une direction menant à une telle forme de réalisme métaphysique. Mais bien que certains défenseurs de l'externalisme sémantique soit des défenseurs de ce type de réaliste métaphysique, Ebbs a montré en 1992, dans un article intitulé « Realism and the Rational Inquiry », que Putnam n'a jamais pu endosser les présupposés métaphysiques dont fait mention Ambrus dans son texte. Comme nous en avons fait mention, contrairement à ce que l'on en a retenu, il n'a jamais prétendu que sa « théorie causale de la référence » constituait une théorie « au

sens propre » de la signification. Une telle théorie aurait dû être en mesure de statuer sur les *conditions nécessaires et suffisantes* de la référence, comme l'aurait revendiqué, par exemple, un essentialiste comme Kripke (cf. Kripke, 1980), mais c'est quelque chose que Putnam n'a pas voulu faire à ce moment-là. Son projet était en fait beaucoup plus modeste. Il s'agissait simplement pour lui d'élaborer une sorte d'*heuristique* des mécanismes normatifs sous-jacents à nos pratiques référentielles issue de la pratique scientifique effective. En ce sens, Ebbs qualifie la « théorie » de Putnam davantage d'« image » de la référence [*picture of reference*] :

A *picture* of reference, on the other hand, does not state necessary and sufficient conditions for a term to have a particular reference. Instead, it relates our concept of reference to other concepts, like truth, belief, agreement, and disagreement. A particular picture of reference is valuable to us to the extent that all it clarifies our implicit understanding of reference. Since many aspects of our implicit understanding of reference are quite sketchy, a picture of reference need not be precise in order to be valuable. (Ebbs, 1992 p. 21)

La raison pour laquelle il ne cherchait pas à réaliser une véritable « théorie » de la référence, vient du fait qu'en dépit de son désaccord avec Carnap sur la nature des normes qui gouvernent l'enquête rationnelle, il partageait néanmoins avec lui l'idée selon laquelle toute description du processus normatif à l'œuvre dans la recherche de la vérité ne peut pas se faire sans présupposer un cadre conceptuel :

Like Carnap, Putnam's project is to deepen our understanding of rational inquiry. But unlike Carnap, Putnam takes seriously the judgments we make as participants in ongoing everyday and scientific inquiries [...] Even though Putnam and Carnap have very different views about how to characterize the norms of rational inquiry, they both believe that we have no understanding of statements, facts, or things independent of those norms. [...] on Putnam's view our conceptions of the entities to which our terms refer are not available prior to or independently of the norms which underlie our judgments about when investigators are talking about the same thing, when they agree, and when they make incompatible claims. Putnam's introduction of the notion of a law-cluster concept [à l'origine de sa fameuse « théorie causale de la référence »] is intended to help *clarify* our implicit understanding of those norms, not to provide a metaphysical foundation for them. (Ebbs, 1992 pp. 6-8)

Une autre raison de douter que l'externalisme sémantique présuppose un robuste réalisme métaphysique est que Putnam a toujours continué à le défendre même après avoir rejeté le réalisme métaphysique à la fin des années 1970.

Contrairement à cela, dans le texte que nous avons cité, Valor Ambrus défend l'idée que l'externalisme sémantique *n'est pas* compatible avec le réalisme interne. La raison qui l'amène à identifier une telle contradiction dans l'itinéraire philosophique de Putnam, est qu'il interprète le réalisme interne comme étant issue de la conversion de Putnam à *l'antiréalisme* (cf. Ambrus, 1992, p. 2). Je vais montrer qu'à l'instar de son interprétation du premier réalisme de Putnam, son interprétation du second réalisme (le *réalisme interne*) de Putnam fait fausse route. Pour ce faire, je vais montrer que son premier réalisme ne correspond pas à la forme de réalisme métaphysique qu'il a remise en question à la fin des années 1970 et que son réalisme interne ne constitue en rien une remise en question de son premier réalisme. Cependant, avant d'aborder ce point, il est pertinent de faire un détour par l'analyse de sa *philosophie des mathématiques*. Cette dernière a été élaborée durant la période précédant le réalisme interne et nous y retrouvons la structure fondamentale du raisonnement qui se trouve derrière la forme de réalisme que Putnam met de l'avant au début des années 1980. Putnam ne s'est pas vraiment attaqué de front à la question du réalisme durant la période précédant sa première véritable publication concernant la problématique du réalisme, « Realism and Reason » (1976). Toutefois, dans l'introduction du premier volume de ses *Philosophical Papers* (1975) il affirme qu'à cette époque-là, pour lui, un réaliste conséquent devait être non seulement réaliste en philosophie des sciences, mais aussi en philosophie des mathématiques et en éthique. Cette remarque et d'autres que l'on retrouve dans ses textes de l'époque ainsi que des commentaires ultérieurs concernant cette période de son itinéraire philosophique nous portent à croire que la forme de réalisme qu'il défendait dans le domaine de la philosophie des mathématiques est fortement représentative de la posture qu'il adoptait dans les autres domaines de sa réflexion. Pour cette raison, l'étude de la philosophie des mathématiques de

Putnam risque de s'avérer très instructive concernant le type de réalisme qu'il défendait dans les années 1960-1970. Mais aussi, on retrouve des ressemblances flagrantes entre le réalisme que défendait Putnam en philosophie des mathématiques dans les années 1960-1970 et le réalisme interne des années 1980, de telle sorte qu'il semble tout à fait raisonnable de penser que le travail auquel s'est adonné Putnam à la fin des années 1970 aurait davantage consisté à rendre explicite des idées qui étaient déjà présumées dans ses travaux des années précédentes qu'à développer une nouvelle posture philosophique.

Enfin, non seulement la philosophie des mathématiques des années 1960-1970 contient en quelque sorte la clé permettant d'expliquer pourquoi Putnam n'a pas laissé tomber son premier réalisme lors de son passage au réalisme interne, mais elle contient aussi la première ébauche de la conception particulière de l'objectivité que l'on retrouve au cœur de la réflexion putnamienne concernant la question du réalisme. Nous verrons par la suite comment une telle conception de l'objectivité, que Putnam qualifie maintenant d'objectivité sans objets, permet de jeter un éclairage majeur à la fois sur la manière dont Putnam pense le réalisme, mais aussi, sur la manière dont Putnam envisage l'objectivité en éthique.

4. Philosophie des mathématiques

La philosophie des mathématiques de Putnam appartient à la période des années 1960-1970, période durant laquelle il aurait adopté un robuste *réalisme métaphysique*. Pour cette dernière raison, on associe habituellement la philosophie des mathématiques de Putnam au *platonisme*. Selon ce dernier, nous devrions postuler *l'existence* d'entités mathématiques abstraites pour expliquer le succès des mathématiques, particulièrement dans le cadre des sciences empiriques. Malgré le fait que Putnam se soit lui-même maladroitement associé au platonisme dans le cadre d'une monographie ayant remporté certainement plus de succès qu'il l'avait lui-même envisagé (PL), ce dernier n'a jamais véritablement endossé une telle posture en philosophie des mathématiques. Il est vrai cependant que la raison principale pour laquelle il a été amené à défendre le réalisme en philosophie des mathématiques est liée au *succès* des mathématiques en dehors des mathématiques elles-mêmes. Pour cette raison, Putnam soutient qu'un tel succès du point de vue de l'application des mathématiques devrait nous inciter à reconnaître la pleine objectivité des énoncés des mathématiques classiques, infinitaires pour les besoins de la science. Cela dit, le réalisme putnamien en philosophie des mathématiques a cette particularité qu'il n'implique pas l'existence d'entités mathématiques abstraites. Le réalisme de Putnam en philosophie des mathématiques serait alors un *réalisme sans platonisme*.

Platonisme, constructivisme et réalisme

Au milieu du 20^e siècle, l'interprétation des mathématiques la plus rependue chez les mathématiciens était l'interprétation *ensembliste* (l'interprétation des mathématiques dans le cadre de la théorie des ensembles). Cette interprétation conçoit les mathématiques comme portant sur un univers d'entités abstraites. Il s'agit donc d'une interprétation *extensionnelle*, en ce sens qu'elle ne conçoit pas les mathématiques comme de libres constructions de

l'esprit, mais, plutôt comme la *description* d'un domaine de réalité indépendamment. En ce sens, le platonisme adopte une posture *réaliste* à l'égard des mathématiques.

Pour saisir le point de vue de Putnam concernant les mathématiques, il est pertinent d'opposer le platonisme à deux écoles de pensée. La première est l'école *constructiviste* en fondements des mathématiques qui associe la vérité mathématique à la prouvabilité. Pour le constructivisme, les mathématiques sont plutôt *intensionnelles*, c'est-à-dire qu'elles sont des constructions de l'esprit. Toutefois, même si les mathématiques sont des constructions de l'esprit, pour qu'un système mathématique soit acceptable d'un tel point de vue, ce dernier doit être *consistant*, et il doit être possible de donner une *démonstration* de chacun de ses énoncés. C'est pour cette raison que les constructivistes identifient la *vérité* mathématique à la prouvabilité. Seuls les énoncés qui peuvent être prouvés sont reconnus comme acceptables d'un point de vue mathématique. Cela dit, le constructivisme a une autre exigence. La preuve d'un énoncé doit absolument être réalisée en un *nombre fini d'étapes*. Pour cette raison, le constructivisme ne reconnaît que l'infini *potentiel* de la suite illimitée des nombres naturels, contrairement aux mathématiques classiques (ensemblistes) qui vont jusqu'à reconnaître l'existence d'ensembles infinis *non dénombrables*. Dans un tel cadre, s'il est *impossible* de donner la preuve, au sens mathématique du terme, d'un énoncé, alors ce dernier est réputé *indécidable*, et son usage ne devrait pas être autorisé. Pour cette raison, le constructivisme rejette le principe du tiers exclu. Pour deux énoncés contradictoires P et $\neg P$, nous ne pouvons pas accepter P sur la seule base de la démonstration de la *fausseté* de $\neg P$. Pour que P soit accepté, il doit lui-même être en mesure d'être démontré. Dans la mesure où les mathématiciens ont recours aux mathématiques *classiques*, dont l'interprétation standard est l'interprétation ensembliste dont nous avons parlé précédemment, le constructivisme constitue un point de vue *critique* de la pratique mathématique et appelle par le fait même à une *réforme* de ces dernières. Cette attitude critique se traduit dans la pratique des mathématiciens constructivistes dont une bonne

partie des travaux consiste à montrer comment il est possible d'obtenir des résultats équivalents aux résultats obtenus à l'aide des mathématiques classiques dans un cadre constructiviste avec un gain de rigueur.

Contrairement aux mathématiques constructivistes, les mathématiques *classiques* ont des exigences moins élevées concernant la démonstration d'un énoncé en ce sens qu'elles reconnaissent le principe du *tiers exclu*. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir la preuve d'un énoncé pour que ce dernier puisse être reconnu comme vrai, dans la mesure où nous sommes capables de fournir la preuve de la négation de son contraire. Aussi, elles autorisent la référence à des totalités infinies au risque de générer des énoncés *indécidables*, comme en a fait la démonstration Gödel au début du siècle dernier. Mais surtout, dans la mesure où l'interprétation standard des mathématiques est une interprétation ensembliste, cette dernière est fondée sur une notion, la notion d'ensemble, qui, bien qu'étant fort intuitive, manque énormément de clarté, ce que permet de mettre en évidence le fameux *paradoxe de Russell*. Selon notre compréhension intuitive de la notion d'ensembles, pour toute propriété donnée, il devrait être possible de constituer un ensemble bien défini des entités possédant cette propriété (il s'agit du *principe de compréhension* non restreint). Mais il existe des propriétés qui ne permettent pas la formation de tels ensembles. C'est le cas de la propriété « être un ensemble qui ne s'appartient pas ». Est-il possible de former W , l'ensemble de tous les ensembles qui ne s'appartiennent pas ($W = \{x ; x \notin x\}$)? Dans le cas d'une réponse affirmative à la dernière question, W devrait s'appartenir, mais si tel est le cas, alors W ne peut pas être l'ensemble de tous les ensembles qui ne s'appartiennent pas (ce qui est contradictoire). Conséquemment au manque de clarté de la notion d'ensemble, la théorie *naïve* des ensembles, dans la mesure où elle n'impose aucune limite à la notion d'ensemble génère de *l'imprédictivité*, c'est-à-dire qu'elle rend possible la construction de *totalités autoréférentielles*.

Il est possible d'empêcher l'imprédictivité en limitant la validité du principe de compréhension en ayant recours, par exemple, à une *théorie des types* :

La *théorie des types*, que Russell a développée à partir de 1908, consiste, en simplifiant, à hiérarchiser les « domaines de signification », ou *types*, des formules où apparaissent une ou des variables (x, y, z , etc.), conformément à la pratique, selon lui, du sens commun. De même qu'un habitant d'une ville n'est pas habitant de lui-même, qu'une ville appartient non à elle-même mais à un département, et un département non à lui-même mais à une région, etc., Russell distingue les individus, de type 0 (l'habitant de Caen, de Rennes, de Marseille, etc.), les classes d'individus, de type 1 (les villes de Caen, de Rennes, de Marseille, etc.), les classes de classes, de type 2 (les départements du Calvados, d'Ille-et-Vilaine, des Bouches-du-Rhône, etc.), les classes de classes de classes, de type 3 (les régions de Basse-Normandie, de Bretagne, de Provence-Alpes-Côte d'Azur, etc.), et ainsi de suite. La théorie stipule que toute formule doit être d'un type immédiatement supérieur à celui des variables qu'elle contient, excluant ainsi de former des totalités qui soient membres d'elles-mêmes. La théorie des types n'interdit pas de considérer une classe comme un individu, mais de regarder, dans une même formule, la classe et les individus qui la composent comme de même type. La relation d'appartenance ne peut donc lier deux individus ou classes de même type, de sorte qu'un énoncé tel que « $x \in x$ » est exclu, non qu'il soit faux, mais parce qu'il est dénué de sens. C'est donc en limitant la validité du principe de compréhension qu'on évite le paradoxe de Russell, de même que tous les paradoxes semblables à ceux indiqués ci-dessus.

Mais outre que la théorie des types met en cause l'universalité qu'on peut attendre de la logique, elle compte un axiome, dit de *réductibilité*, dont la vérité est discutable et a été très vite discutée. Russell lui-même l'admit très vite et le présenta comme une simple hypothèse *ad hoc*. (Belna, 2009)

On peut aussi restreindre le principe de compréhension en ayant recours à l'axiomatisation de Zermelo (cf. Belna, 2009 p. 109). Toutefois, les diverses solutions apportées au problème des paradoxes semblent *artificielles* et si l'on peut reconstruire l'essentiel des mathématiques pures à l'aide d'une théorie *prédicative* des ensembles, jusqu'à l'arithmétique des nombres rationnels et une théorie rudimentaire des fonctions de nombres rationnels, « aucune théorie satisfaisante des nombres réels ou des fonctions de variables réelles ne peut être obtenue de cette façon, c'est pourquoi la plupart des mathématiciens rejettent le point de vue prédicatif. » (cf. Putnam, 1979, p. 345-346)

Le principal enjeu entourant le choix d'un point de vue constructiviste ou d'un point de vue classique est donc lié à la référence à la totalité ensembliste des nombres réels, laquelle implique, par sa nature même, la reconnaissance d'un infini actuel et non dénombrable. Et c'est bien la référence à une telle totalité infinie qui semble être la source de tous les maux des mathématiques classiques. Il existe toutefois une raison pour laquelle la plupart des mathématiciens continuent à préférer les mathématiques classiques. Cette raison est que, malgré toutes les difficultés que nous avons énoncées concernant les mathématiques classiques, leur *application* au sein des sciences empiriques remporte un immense *succès* qui ne semble pas pouvoir être égalé par les approches alternatives. Comme le dit le grand historien des mathématiques Morris Kline dans un article sur la crise des fondements des mathématiques :

Ce qui permit aux mathématiciens de survivre, ce fut le puissant remède que représentaient les merveilleux succès de leur science : en mécanique céleste, en acoustique, en dynamique des fluides, en résistance des matériaux, en optique, en électricité, en magnétisme, dans les sciences de l'ingénieur, les mathématiques permettaient des prédictions d'une incroyable exactitude. (Kline, 1975 p. 202)

Nous verrons que le succès de l'application des mathématiques classiques joue un rôle central dans la défense du réalisme en philosophie des mathématiques chez Putnam. Mais avant d'aller plus loin, il est pertinent de présenter une dernière école de pensée en philosophie des mathématiques, parce que la défense du réalisme de Putnam passe à la fois par la critique du constructivisme que par la critique de cette autre école de pensée qu'est le *fictionnalisme*.

Fictionnalisme et indispensabilité des mathématiques

Alors que le constructivisme tente habituellement de répondre aux divers problèmes associés à la cohérence des mathématiques classiques, le fictionnalisme accepte, pour sa part, de reconnaître la valeur des mathématiques classique sur la base du grand succès qu'elles obtiennent dans leur application en dehors des mathématiques pures, plus particulièrement dans les sciences

empiriques. Ce que le fictionnaliste conteste est que les mathématiques classiques puissent être vraies ou fausses, c'est-à-dire que le concept de vérité soit un concept qui puisse être appliqué en ce domaine. La raison en est que les mathématiques ne représentent pas directement la réalité. Pour le fictionnalisme, les mathématiques ne seraient que des *fictions utiles*, servant à faciliter le travail des scientifiques, lui permettant de « tirer des conséquences nominalistiquement énonçables (énonçables dans un langage n'impliquant pas de mathématiques) de prémisses nominalistiquement énonçables. » : « [...] here, unlike in the case of physics, the conclusions we arrive at by these means are not genuinely new, they are already derivable in a more long-winded fashion from the premises, without recourse to the mathematical entities. » (Field, 1980 pp. 10-11) En ce sens, du point de vue de leur application, les mathématiques ne constitueraient que *l'extension conservatrice* d'une théorie énonçable en ayant recours qu'à du langage non mathématique. Par conséquent, bien que les mathématiques rencontrent un certain succès du point de vue de leur application, selon le fictionnaliste, il serait tout à fait possible de faire de la science sans y avoir recours. Ce dernier s'oppose donc directement au platonisme. Il suggère qu'il est toujours possible de reformuler nos meilleures théories physiques dans un langage n'ayant recours à aucun énoncé mathématique, ne faisant par conséquent référence à aucune entité mathématique abstraite, alors que le platonisme prétend pour sa part qu'une telle entreprise est vouée à l'échec et, par conséquent, que la référence à des entités mathématiques est au moins *indispensable* à nos meilleures théories physiques.

L'argument auquel se réfère le platonisme est connu sous le nom *d'argument d'indispensabilité des mathématiques pour la physique* de Quine-Putnam. On accorde habituellement la paternité de l'argument à Quine, mais c'est Putnam qui en a donné la version la plus élaborée dans PL. Ce qu'affirme cet argument est qu'il est impossible de faire de la physique sans avoir recours aux mathématiques classiques infinitaires, parce que même la physique

newtonienne classique implique la quantification sur des nombres réels. Voici un extrait de PL qui résume le propos de l'argument :

We require, if we are to use the law [la loi de gravitation de Newton], a language rich enough to state not just the law itself, but facts of the form 'the force f_{ab} is $r_1 \pm r_2$ ', 'the mass M_a is $r_1 \pm r_2$ ', 'the distance d is $r_1 \pm r_2$ ', where r_1, r_2 are arbitrary rationals. [...] In short, even the statement-form 'the distance from a to b is $r_1 \pm r_2$ ', where r_1 and r_2 , are variables over rational numbers, cannot be explained without using the notion of a function from points to real numbers, or at least to rational numbers. For any constant r_1, r_2 an equivalent statement can be constructed quantifying only over 'points'; but to explain the meaning of the predicate as a predicate of variable r_1, r_2 one needs some such notion as function or set. And the natural way, as we have just seen, even involves functions from points to reals. (Putnam, 1979 pp. 338-341)

La conclusion que tirait Quine de cet argument était que, dans la mesure où nous ne pouvons pas faire de la bonne physique autrement qu'en quantifiant sur des entités mathématiques abstraites, alors nous devons reconnaître ces dernières au sein de notre théorie de l'ameublement du monde (ontologie) : « If we subscribe to our physical theory and our mathematics, as indeed we do, then we thereby accept these particles and these mathematical objects as real; it would be an empty gesture meanwhile to cross our fingers as if to indicate that what we are saying doesn't count. » (Quine, 1976 p. 65)

Mais l'argument de Quine reposait sur son fameux « principe d'engagement ontologique », lequel est présenté dans son célèbre article « On What There Is » (1948). Ce dernier partageait avec le positiviste logique l'idée selon laquelle le langage de la science nécessitait d'être *clarifié* à l'aide d'une reconstruction rationnelle. Pour faire une telle reconstruction rationnelle du langage de la science, il suggérait que l'on utilise le langage de la logique formelle du premier ordre des *Principia* de Russell et Whitehead. En se servant d'un tel procédé, Quine associait la signification du mot « exister » à l'application des quantificateurs logiques. Dans cette optique, ce qui existe, ce qui doit être reconnu comme faisant partie de notre ontologie, c'est tout ce qui se trouve dans la portée d'un quantificateur logique au sein de notre théorie formalisée. Puisque

l'argument d'indispensabilité suggère l'impossibilité de pratiquer la physique *sans* quantifier sur des entités mathématiques abstraites, alors nous devons, suivant un tel principe, reconnaître, dans notre ontologie, l'existence de ces dernières. Faire autrement reviendrait à faire preuve de malhonnêteté intellectuelle.

Pour sa part, Putnam ne tire pas la même conclusion que Quine de l'indispensabilité des mathématiques classiques pour la physique. Pour lui, l'indispensabilité permet de montrer que les mathématiques contribuent au schème conceptuel de la physique et, dans la mesure où la physique permet d'établir une représentation de la réalité physique, ces dernières ont une dimension représentative. Cette interprétation de l'argument d'indispensabilité fait aussi intervenir une autre thèse importante qui est la thèse de *l'holisme de la confirmation* (thèse de Duhem-Quine) selon laquelle nos théories ne rencontrent jamais le tribunal de l'expérience en pièces détachées, de telle sorte qu'il est impossible de vérifier les énoncés qui les constituent de manière individuelle. Cette thèse est importante parce qu'elle met en évidence le fait que nos théories physiques sont des *amalgames inséparables* d'énoncés empiriques et mathématiques, de telle sorte qu'il est impossible de dire que la partie empirique de la théorie est vraie sans devoir reconnaître du même coup la vérité de la partie mathématique.

Cette thèse en est aussi une que Quine endosse (il en partage la paternité avec Pierre Duhem). Toutefois, ce dernier ne semble pas toujours en mesurer toutes les conséquences. La thèse de l'holisme de la confirmation (et c'est quelque chose que Quine a lui-même mis en évidence dans ses travaux) a aussi pour corollaires la thèse de *l'indétermination de la référence* ainsi que la thèse de *la relativité de l'ontologie*. Or, selon la première thèse, il est impossible de dire de manière précise à quels objets réfèrent les termes de nos langages et, selon la seconde, qui stipule que les questions « ontologiques » sont toujours relatives aux schèmes conceptuels que l'on adopte et sont par conséquent sujettes à révision.

Étant donné la relativité de l'ontologie, il nous est impossible de donner une réponse absolue à la question métaphysique de l'ameublement du monde. Or, la conséquence de l'adoption de ces deux thèses devrait être la reconnaissance de l'impossibilité de déterminer de manière absolue la référence des énoncés de nos théories, et cela concerne à la fois les énoncés mathématiques et les énoncés non mathématiques qui les constituent.

Dans la mesure où Quine endosse chacune de ses thèses, il n'est pas clair qu'il n'a lui-même jamais endossé la forme de platonisme qu'on a l'habitude de lui attribuer en philosophie des mathématiques. Plusieurs passages de son œuvre semblent témoigner en faveur de cette dernière interprétation. C'est le cas de cet extrait de son fameux article « Two Dogmas of Empiricism » (1951) :

The issue over there being classes seems more a question of convenient conceptual scheme; the issue over there being centaurs, or brick houses on Elm Street, seems more a question of fact. But I have been urging that this difference is only one of degree, and that it turns upon our vaguely pragmatic inclination to adjust one strand of the fabric of science rather than another in accommodating some particular recalcitrant experience. Conservatism figures in such choices, and so does the quest for simplicity. (Quine, 1951 p. 43)

Dans cet extrait, le platonisme de Quine apparaît davantage comme quelque chose de relatif à l'adoption d'un certain schème conceptuel plutôt qu'une thèse métaphysique sur l'ameublement du monde. Néanmoins, même si une lecture diligente de l'œuvre de Quine pourrait nous amener à remettre en question l'interprétation standard de sa philosophie des mathématiques, c'est bien une forme de platonisme radicale qu'on a l'habitude de lui attribuer dans les débats en philosophie des mathématiques, même aujourd'hui (cf. Colyvan, 2001).

Or, dans la mesure où Quine concluait à une forme de platonisme en philosophie des mathématiques, pour sa part Putnam, endossant du même coup l'holisme de la confirmation, refusait toute forme d'engagement ontologique en philosophie des mathématiques. Pour cette raison, à son avis, ce que

l'indispensabilité des mathématiques permettait de démontrer était que les mathématiques sont *objectives sans objets* en ce sens qu'elles sont rendues vraies à travers leur application en dehors des mathématiques, que leur vérité dépend du succès de leur application au monde physique, mais qu'étant donné le caractère holistique de la confirmation de nos théories, il demeure impossible de dire quoi que ce soit de pertinent d'un point de vue métaphysique sur la nature de leur référence.

Le rejet du programme fictionnaliste et l'affirmation du réalisme sans platonisme

Aujourd'hui, le fictionnalisme en philosophie des mathématiques est directement associée au programme de nominalisation de la physique d'Hartry Field, programme que ce dernier a initié en 1980 dans son livre *Science Without Numbers*. Dans cette monographie, Field a tenté de donner une formulation nominaliste (ne contenant aucun énoncé mathématique) de la physique newtonienne. Son projet consistait précisément à réfuter l'argument d'indispensabilité des mathématiques en vue de montrer la non-nécessité du recours à des entités platoniciennes pour expliquer la soi-disant « vérité » mathématique. Dans la mesure où Putnam n'a jamais défendu le platonisme en philosophie des mathématiques, on pourrait penser que l'argument de Field ne devrait pas avoir d'impact sur la philosophie des mathématiques de Putnam. Cependant, le réalisme putnamien s'oppose au fictionnalisme en ce sens que, pour lui, les énoncés mathématiques doivent être interprétés de manière *réaliste*, ce qui implique que ces derniers doivent être conçus comme étant *vrais ou faux*. La différence entre le réalisme putnamien et le platonisme est que pour le premier, il n'est pas nécessaire de s'engager envers l'existence d'objets mathématiques pour admettre la vérité des énoncés mathématiques :

[...] A realist (with respect to a given theory or discourse) holds that (1) the sentences of that theory or discourse are true or false; and (2) that what makes them true or false is something external - that is to say, it is not (in general) our sense data, actual or potential, or the structure of our minds, or our language,

etc. Notice that, on this formulation, it is possible to be a realist with respect to mathematical discourse without committing oneself to the existence of 'mathematical objects'. The question of realism, as Kreisel long ago put it, is the question of the objectivity of mathematics and not the question of the existence of mathematical objects. (Putnam, 1979 pp. 69-70)

Il peut être intéressant de noter déjà que Putnam affirmera la même chose, près de quarante ans plus tard, dans EWO, à propos des énoncés de l'éthique : « [...] the question is the objectivity of the discourse in question, and not the existence of some realm of non-natural objects. » (Putnam, 2004 p. 72)

Dans la mesure où le réalisme putnamien refuse d'associer l'objectivité d'un discours à sa référence à un domaine d'objets bien circonscrits, dont l'existence devrait être circonscrite dans une théorie métaphysique de l'ameublement du monde, je qualifierai dorénavant un tel réalisme de *réalisme sans platonisme*. Cela dit, le réalisme sans platonisme de Putnam prête le flanc à la critique fictionnaliste de Field, dans la mesure où le fait de montrer le caractère *dispensable* des mathématiques pour la physique viendrait remettre en question l'impossible *séparation* des énoncés mathématiques des énoncés non mathématiques au sein de nos meilleures théories. Et s'il est possible d'expliquer tout aussi bien les mêmes phénomènes en ayant recours à des énoncés non mathématiques, alors, non seulement il n'y a plus de raison de reconnaître l'existence d'un univers d'objets platoniciens, mais nous perdons aussi une excellente raison de reconnaître l'aptitude des énoncés mathématiques à la vérité. Nous perdons du même coup *l'objectivité* et le *réalisme*.

À l'heure actuelle, la plupart des philosophes ont des réserves concernant la réussite du programme de nominalisation de la physique mis sur pied par Field. D'abord, le nominalisme de Field ne semble pas être suffisamment *restrictif* pour satisfaire les nominalistes, mais même lorsque l'on accepte l'ensemble de ses prémisses, et que l'on accepte que sa nominalisation de la physique newtonienne fonctionne, la stratégie de Field ne s'est jamais montrée apte à donner une réinterprétation convaincante pour une théorie physique plus avancée. D'autres

philosophes ont tenté, sans succès d'améliorer la stratégie de Field (cf. Balaguer, 1998 chap. 6) où de développer des stratégies alternatives (cf. Burgess, et al., 1997). Le lecteur intéressé par ce débat peut se référer aux ouvrages que je viens de mentionner ainsi qu'à l'article « Is it Possible to Nominalize Quantum Mechanics? » (Bueno, 2002) pour une réfutation détaillée de la tentative de Balaguer. Au chapitre 9 de PAS, Putnam soutient que, même si l'on concédait qu'une approche comme celle de Field puisse fonctionner pour nominaliser la mécanique classique, elle n'est pas suffisamment robuste pour pouvoir s'appliquer à la physique postclassique, qui est en train de se développer dans le champ de la théorie de la gravité quantique (cf. Putnam, 2012, pp. 191-192).

Dans la mesure où le programme nominaliste ne semble pas concluant, l'argument d'indispensabilité des mathématiques semble demeurer une bonne raison en faveur de l'adoption d'une posture réaliste en philosophie des mathématiques. Et, comme nous l'avons vu, étant donné que l'indispensabilité repose en quelque sorte sur l'adoption de la thèse de Duhem-Quine, et que cette dernière implique à la fois l'indétermination de la référence et la relativité de l'ontologie, en même temps que l'indispensabilité milite pour l'objectivité des mathématiques, ce dernier semble du même coup bloquer la voie à toute spéculation métaphysique quant à la nature de la référence précise des énoncés individuels de nos théories. Pour cette raison, plutôt que de militer pour le platonisme, l'argument d'indispensabilité semble plutôt militer pour une forme de *réalisme sans platonisme*, et c'est bien cette thèse qui est défendue par Putnam en philosophie des mathématiques dans les années 1960-1970.

Affirmation du réalisme scientifique et rejet du constructivisme

Revenons maintenant au constructivisme. Si l'argument d'indispensabilité est présenté en 1971, dans PL, pour réfuter le nominalisme, en 1975, dans WMT, Putnam l'utilise plutôt pour réfuter le constructivisme. Pour comprendre cette critique toutefois, il est important de mentionner une autre

prémisse fondamentale du réalisme putnamien en philosophie des mathématiques. Cette prémisse réside dans son adoption du *réalisme scientifique*. À cette époque, Putnam emploie des arguments négatifs et un argument positif pour justifier son adoption du réalisme. Les premiers réfèrent à la critique du positivisme logique et établissent « que les diverses philosophies réductionnistes ou opérationnalistes sont tout bonnement des échecs » :

One tries to show that various attempts to reinterpret scientific statements as highly derived statements about sense data or measurement operations or whatever are unsuccessful, or hopelessly vague, or require the redescription of much ordinary scientific discovery as 'meaning stipulation' in an implausible way, or something of that kind, with the aim of rendering it plausible that most scientific statements are best not philosophically reinterpreted at all. (Putnam, 1979 pp. 72-73)

L'argument positif de Putnam pour le réalisme est l'argument du succès dont nous avons fait état préalablement. S'appuyant sur ces derniers arguments, Putnam endosse la perspective selon laquelle, plutôt que d'essayer de dire aux scientifiques comment faire de la science, le philosophe devrait plutôt se contenter d'analyser le discours scientifique tel qu'il se manifeste dans la pratique effective des scientifiques plutôt que tenter de la réformer. Adoptant un tel point de vue, Putnam endosse la formulation suivante du réalisme scientifique qu'il affirme tenir d'un article non publié de Richard Boyd :

That terms in mature scientific theories typically refer (this formulation is due to Richard Boyd), that the theories accepted in a mature science are typically approximately true, that the same term can refer to the same thing even when it occurs in different theories - these statements are viewed by the scientific realist not as necessary truths but as part of the only scientific explanation of the success of science, and hence as part of any adequate scientific description of science and its relations to its objects. (Putnam, 1979 p. 73)

J'aimerais remarquer ici, parce que cela sera pertinent à mon propos dans la prochaine section, qu'une telle forme de réalisme scientifique n'entre pas en contradiction avec l'adoption d'une conception holistique de la connaissance. Dire que « les termes de nos théories réfèrent en règle générale » ne revient pas

à dire plus que nos théories constituent des *représentations* valables de la réalité et, dans la mesure où Putnam soutient que « les théories acceptées sont approximativement vraies », il n'est pas en train de prétendre que la science permet de donner une description précise du type de réalité à laquelle on pense lorsque l'on établit une théorie métaphysique de l'ameublement du monde. Rien dans le réalisme scientifique de Putnam à ce moment-là ne permet d'établir qu'il défendait le type de réalisme métaphysique qu'il a remis en question à la fin des années 1970. (J'appuierai plus particulièrement ce point aux chapitres 8 et 9, mais pour le moment, je souhaitais seulement mettre en garde mon lecteur contre cette tentation qui pourrait lui venir du discours répandu concernant les différents tournants dans la pensée de Putnam concernant la question du réalisme. Cela dit, l'adoption du réalisme scientifique par Putnam joue un rôle important dans son argument contre le constructivisme.)

L'argument de Putnam contre le constructivisme dépend à la fois de l'indispensabilité des mathématiques classiques pour la physique et de son adoption du réalisme scientifique. Il repose sur la cohérence de ces deux thèses. Si les mathématiques classiques sont indispensables pour la physique et que nous adoptons une posture réaliste à l'égard de cette dernière, alors nous sommes contraints de reconnaître le fait que certains énoncés mathématiques peuvent être vrais indépendamment du fait que nous soyons capables d'en faire la démonstration, sans quoi nous devons laisser tomber notre réalisme pour adopter une posture *vérificationniste*. L'argument date de 1975 (cf. Putnam, 1979 p. 74), mais Putnam en donne une formulation plus explicite dans un texte plus récent :

[...] if truth is coextensive (in the mathematical case) with the empirical possibility of being proved by a calculation or a proof from axioms, then no mathematical statement can be true but not demonstrable by calculation or proof. Not even "God's omniscience" can know the truth-value of such a humanly undecidable statement, which is to say that it does not have a truth-value. If the statement is that the equations of motion of a system S have a solution, say, "P(t) is in the interval between 3.2598 and 3.2599," where P is some physical parameter, then if it is not physically possible for human beings to compute P(t), or to prove by some deduction from acceptable axioms that P(t) is or is not in

the interval between 3.2598 and 3.2599, then there is no fact of the matter about whether $P(t)$ is in that interval or not. But to accept this is precisely to be a verificationist in one's physics. (Putnam, 2012 p. 430)

Cette critique ne dépend pas de l'argument d'indispensabilité des mathématiques uniquement dans la mesure où il fait valoir le caractère indispensable des mathématiques classiques, infinitaires (lesquelles admettent forcément, dans la mesure où elles quantifient sur des totalités infinies, des énoncés *indécidables*), pour la physique, mais aussi dans la mesure où elle implique l'holisme de la confirmation. Dans la mesure où nos théories rencontrent le tribunal de l'expérience en corps constitués, il devient impossible de vérifier leurs énoncés de manière individuelle et cela constitue une critique fatale à l'égard du type de vérificationnisme qui est en jeu ici, en ce sens que ce dernier présuppose que la vérité d'un énoncé individuel dépend de sa vérification de manière isolée.

Conclusion

Le réalisme sans platonisme se base donc sur le succès de l'application des mathématiques au monde empirique : « If mathematics were not applied outside mathematics, [...] then there would be no reason to view it as more than a game [...] The question of the "truth" of anything that is produced in the course of the game would be as silly as the question whether a move in a chess game is "true." » (Putnam, 2012 p. 423) Le caractère indispensable des mathématiques classiques lui permet de justifier l'adoption des mathématiques classiques, en bloquant à la fois la possibilité des interprétations fictionnalistes et constructivistes de la « vérité » mathématique, et cela indépendamment des divers problèmes que peuvent rencontrer ces dernières (les mathématiques classiques) d'un point de vue fondationnel. (Nous verrons dans ce qui suit que la posture adoptée par Putnam en philosophie des mathématiques l'a amené à relativiser ces divers problèmes fondationnels et à remettre en question l'idée même selon laquelle les mathématiques auraient besoin de fondements.) Les mathématiques sont bel et bien vraies ou fausses et ce qui est responsable de leur

vérité ou de leur fausseté n'est rien de plus que *la réalité*. C'est à travers leur *contribution* au sein de nos théories que nous pouvons mettre à l'épreuve leur vérité. Nous l'avons dit, les mathématiques sont bel et bien objectives, mais, dans la mesure où il nous est impossible de déterminer de manière absolue la référence de leurs énoncés, elles sont *objectives sans objets*.

Cela dit, selon Putnam, la signification des énoncés mathématiques est relative à notre adoption d'un *schème conceptuel* plus global encore au sein duquel les mathématiques, comme la logique, prennent la forme d'un discours *a priori*, en ce sens que, contrairement aux énoncés empiriques (dont Quine disait qu'ils se situaient en périphérie de notre schème conceptuel), habituellement la remise en question d'un énoncé mathématique nécessite la remise en question d'un *large pan* de nos théories, voire d'un *paradigme* complet. Pour cette raison, Putnam soutient que nous sommes parfois justifiés d'avoir recours à l'expérience pour justifier nos affirmations en mathématiques. Étant *a priori relativement à un schème conceptuel*, les mathématiques sont aussi *quasi empiriques* en ce sens que l'ultime justification d'un *système* mathématique réside dans son applicabilité en dehors des mathématiques. Ce dernier aspect, le caractère *quasi empirique* des mathématiques sera l'objet de mon prochain chapitre.

5. Quasi empirisme

Une de conséquence de l'adoption du réalisme sans platonisme de Putnam est que cela nous amène à devoir reconnaître que *l'expérience* puisse jouer un rôle du point de vue de la justification mathématique. En dernière analyse, si la vérité mathématique est relative à leur application en dehors des mathématiques, alors la véritable justification de la vérité de nos théories mathématiques devra être liée à leurs *succès* dans le cadre de ces applications. Reconnaître le rôle de l'expérience dans la justification des mathématiques ne revient pas, pour Putnam, à rejeter le rôle de la démonstration. Pour lui, cette dernière demeurera toujours la principale source de *vérification* pour les énoncés mathématiques. Du point de vue de notre schème conceptuel, la vérité mathématique repose davantage sur l'évidence et la démonstration que sur l'induction. L'essentiel du développement des mathématiques se fera toujours à l'aide d'une approche déductive et cette dernière sera toujours, dans la plupart des cas, suffisante pour garantir l'acceptabilité d'un énoncé mathématique. Aussi, ce n'est qu'une fois qu'elles ont été développées par des moyens plus particulièrement mathématiques que les théories mathématiques peuvent être mises à l'épreuve de l'expérience. Néanmoins, Putnam nous enjoint de reconnaître qu'il est possible d'avoir recours à des *méthodes quasi empiriques* pour justifier certains énoncés mathématiques pour lesquels nous ne sommes pas présentement en mesure de donner une démonstration ou même pour lesquels nous ne croyons jamais être en mesure de donner une démonstration mathématique :

By 'quasi-empirical' methods I mean methods that are analogous to the methods of the physical sciences except that the singular statements which are 'generalized by induction', used to test 'theories', etc., are themselves the product of proof or calculation rather than being 'observation reports' in the usual sense. For example, if we decided to accept the Riemann Hypothesis (the statement about the zeroes of the Riemann zeta function mentioned a moment ago) because extensive searches with electronic computers have failed to find a counter-example - many 'theorems' have been proved with its aid, and none of these has been disproved, the consequences of the hypothesis (it has, in fact, important consequences in the theory of prime numbers and in other branches

of ordinary number theory and algebraic number theory) are plausible and of far-reaching significance, etc. - then we could say, not that we had proved the Riemann Hypothesis, but that we had 'verified' it by a quasi-empirical method. Like empirical verification, quasi-empirical verification is relative and not absolute: what has been 'verified' at a given time may later turn out to be false. (Putnam, 1979 p. 62)

En ce sens, Putnam propose l'adoption d'une *épistémologie quasi empiriste* en philosophie des mathématiques : « [...] the differences between mathematics and empirical science have been vastly exaggerated. That in mathematics too there is an interplay of postulation, quasi-empirical testing, and conceptual revolution leading to the formation of contextually *a priori* paradigms. » (Putnam, 1979 p. xi)

C'est cet aspect de la philosophie des mathématiques de Putnam que je souhaite examiner dans ce chapitre. Dans le chapitre suivant, nous verrons comment l'adoption d'une telle conception des mathématiques amène Putnam à relativiser les divers problèmes que nous avons identifiés dans le chapitre précédent concernant les mathématiques classiques. Comme nous l'avons vu, Putnam endosse une perspective réaliste à l'égard des mathématiques qui fait de la vérité mathématique quelque chose d'externe et ce quelque chose d'externe n'est nulle autre que la réalité prise dans sa globalité, mais les mathématiques n'y font référence qu'à travers leur usage en dehors des mathématiques. Selon une telle conception de la vérité mathématique comme dépendante de la contribution d'un énoncé à notre système de croyances global (notamment à travers son utilisation dans le cadre d'une théorie physique -comme nous en avons discuté lorsque nous avons abordé l'argument d'indispensabilité des mathématiques pour la physique), la vérité mathématique possède une dimension *empirique*, étant donné que ce sera la validation empirique de la théorie ou du système de croyances auquel l'énoncé mathématique participera, ainsi que sa justification holistique au sein de ce même corps de connaissance qui permettra d'établir sa vérité ou sa fausseté.

Cela dit, les mathématiques possèdent leur méthodologie *propre* et, comme nous l'avons vue au chapitre précédent, le type de réalisme que défend Putnam endosse la thèse selon laquelle la plupart des énoncés scientifiques ne doivent pas être philosophiquement réinterprétés du tout. Putnam a donc beaucoup de respect pour la pratique des mathématiciens et ne pense pas que la philosophie dispose de l'autorité nécessaire pour la réformer. Toutefois, il croit que, contrairement à la croyance répandue chez les philosophes, une étude de l'histoire des pratiques des mathématiciens permet de montrer que, même dans la pratique des mathématiques non appliquées, les mathématiciens s'autorisent le recours à des méthodes qu'il qualifie de *quasi empiriques* :

Mathematics is not an experimental science; that is the first thing that every philosopher learns. Yet the adoption of the axiom of choice as a new mathematical paradigm *was* an experiment, even if the experiment was not performed by men in white coats in a laboratory. And similar experiments go all the way back in the history of mathematics. Of course mathematics is much more '*a priori*' than physics. The present account does not deny the obvious difference between the sciences. But seeing the similarities as well as the differences renders the differences for the first time philosophically intelligible, I believe. (Putnam, 1979 p. xi)

La dimension empirique des mathématiques se manifeste donc à deux niveaux. D'abord à travers l'application des mathématiques en dehors des mathématiques et ensuite, à l'intérieur même de la pratique des mathématiques non appliquées. D'un tel point de vue, on peut dire que la connaissance mathématique possède une dimension empirique : « the real justification of the calculus is its *success* — its success in mathematics, and its success in physical science. » (Putnam, 1979 p. 66)

Dans ce qui suit, nous examinerons pourquoi Putnam pense que, malgré leur apparence analytique, les mathématiques sont tout aussi révisables que n'importe quel autre énoncé faisant partie du système holistique de nos croyances. Dans la section suivante, je présenterai les raisons pour lesquelles il

est justifié selon Putnam d'avoir recours à l'expérience dans le cadre de recherches en mathématiques.

Holisme, révisabilité en principe et nécessité relative à un schème conceptuel des mathématiques

Dans la section précédente, j'ai voulu cerner la notion d'objectivité sans objets pour les mathématiques. Pour ce faire, j'ai volontairement fait comme si nos théories physiques entretenaient une correspondance assez directe avec la réalité physique. Mais, et nous verrons que cela joue un rôle important dans l'argumentation de Putnam pour l'objectivité en éthique, même notre représentation de la réalité physique est quelque chose qui prend forme à l'intérieur d'un schème conceptuel global. Ultimement, comme le disait Quine, l'holisme concerne la *totalité* de notre savoir (cf, Quine, 1957 p. 39).

L'épistémologie quinienne est fondée sur la remise en question de la *dichotomie* positiviste entre jugement analytique et jugement synthétique et affirme que « l'unité de signification empirique est la totalité de la science. » (cf. Quine, 1957 p. 39) Nos théories et représentations ne rencontrent jamais le tribunal de l'expérience qu'en corps constitués. Puisque, pour employer le vocabulaire des positivistes, nos théories et représentations sont constituées d'un amalgame *inséparable* de jugements empiriques et *conventions* linguistiques (jugements analytiques) et que l'observation empirique est toujours orientée par nos théories et représentations [*theory laddeness*], Quine affirme que « la science se trouve dans une double dépendance à l'égard du langage et de l'expérience et on ne peut pas suivre cette dualité à la trace dans les énoncés de la science, pris un à un » (cf Quine, 1957, p. 39). Il se trouve donc que notre connaissance est *sous-déterminée par l'évidence empirique*, c'est-à-dire que la seule expérience n'est jamais suffisante pour nous permettre de vérifier la valeur de vérité des énoncés individuels de nos théories et représentations. Puisque nous ne pouvons jamais directement comparer nos énoncés à la réalité, nous sommes

contraints d'en évaluer la valeur de vérité en nous fondant sur des critères d'ordre *pragmatiques* comme la *cohérence*, la *simplicité* et le *conservatisme*.

C'est bien cette conception de ce que nous appelons notre savoir que Putnam endosse, depuis au moins le début des années 1960, alors qu'il affirmait, dans son essai « The Analytic and the Synthetic » (1962) :

With Quine, I should like to stress the monolithic character of our conceptual system, the idea of our conceptual system as a massive alliance of beliefs which face the tribunal of experience collectively and not independently, the idea that 'when trouble strikes' revisions can, with a very few exceptions, come anywhere. I should like, with Quine, to stress the extent to which the meaning of an individual word is a function of its place in the network, and the impossibility of separating, in the actual use of a word, that part of the use which reflects the 'meaning' of the word and that part of the use which reflects deeply embedded collateral information. (Putnam, 1975 pp. 40-41)

Pour bien comprendre les implications de l'holisme quinién, il est important d'insister sur le fait qu'une telle conception de la connaissance est fondée sur la remise en question de la grande *dichotomie* analytique/synthétique et de l'affirmation conséquente de *l'enchevêtrement* des dimensions *factuelles* et *conventionnelles* de notre connaissance. Quine reconnaissait toutefois que certains énoncés, parmi lesquels figurent bien évidemment la plupart des énoncés de la logique et des mathématiques, possèdent un statut qui s'apparente à celui qu'attribuaient les positivistes aux énoncés analytiques et nous semblent par conséquent être parfaitement évidents et *impossibles à réviser*. La raison pour laquelle ces derniers nous paraissent tels est qu'ils occupent un rôle plus *central* au sein de la toile de nos croyances et c'est pour cela que nous avons moins tendance à les remettre en question. En contrepartie, d'autres nous semblent plus directement liés à l'expérience et, pour cette raison, nous avons tendance à la remettre en question plus facilement.

Cela dit, Quine ne pensait pas que nous devions *toujours* aborder la connaissance comme se développant comme un tout unifié. L'adoption d'une

telle posture en pratique serait probablement impraticable. Pour des raisons pragmatiques, lorsque nous travaillons dans un domaine, nous ne remettons pas en question nos croyances les plus évidentes concernant la valeur de nos observations et abordons nos théories comme des totalités qui rencontrent l'expérience en corps constitué indépendant de l'ensemble de nos autres connaissances :

[...] we can appreciate this degree of integration and still appreciate how unrealistic it would be to extend a Duhemian holism to the whole of science, taking all science as the unit that is responsible to observation. Science is neither discontinuous nor monolithic. It is variously jointed, and loose in the joints in varying degrees. In the face of a recalcitrant observation we are free to choose what statements to revise and what ones to hold fast, and these alternatives will disrupt various stretches of scientific theory in various ways, varying in severity. Little is gained by saying that the unit is in principle the whole of science, however defensible this claim may be in a legalistic way. (Quine, 1975 pp. 314-315)

Nous faisons comme si nos théories rencontraient directement l'évidence empirique, jusqu'à ce que ces dernières se trouvent suffisamment remises en question par l'évidence obtenue sur la base de nos hypothèses auxiliaires concernant la valeur de nos observations, et que nous soyons amenés à opérer une remise en question plus significative de notre schème conceptuel, par exemple, à remettre en question la valeur du *paradigme* scientifique au sein duquel prennent forme nos théories.

C'est bien une telle forme d'holisme généralisée que Putnam semble attribuer à la connaissance dans les années 1960-1970, comme en témoigne le passage suivant de l'introduction de PP1. Parlant de l'unité qui caractérise les différents essais qui sont regroupés dans ce premier volume de ses écrits philosophiques (lesquels ont tous été écrits durant entre 1960 et 1975), il déclare :

If these papers have a unit, it is perhaps the view that science, including mathematics, is a unified story and that story is not myth but an approximation to the truth. An approximation parts of which may be, at certain times,

provisionally 'a priori', but all of which is subject to modification and improvement. (Putnam, 1979 p. xiii)

Deux choses ressortent particulièrement de ce dernier extrait, mis à part l'affirmation de l'holisme. La première est que, même si l'ensemble de la science lui apparaît comme quelque chose d'unifié, à son avis, cette dernière ne constitue pas un mythe, mais une véritable *approximation de de la vérité*. Elle fait référence à l'importance qu'accorde Putnam à l'adoption d'une posture réaliste au sens où nous l'avons présenté dans la section précédente. La seconde est que certaines parties de l'ensemble de notre savoir apparaissent parfois, peut-être de manière provisoire, comme ayant un caractère *a priori*. Sur cette dernière remarque, Putnam semble partager avec Quine l'idée selon laquelle, le caractère plus central de certains énoncés leur confère un statut de vérité quasiment inébranlable.

Dans les années 1960, il s'est opposé à la lecture radicale du travail de Quine qui avait cours à ce moment-là et qui prêtait à Quine l'intention de réduire l'ensemble de nos connaissances à des connaissances empiriques. Dans ce contexte, il a insisté sur le fait que, du point de vue de notre schème conceptuel, nous avons parfois raison, pour des raisons *méthodologiques* de traiter certaines vérités comme étant parfaitement évidentes⁷. Cela peut être le cas d'énoncés triviaux comme « tous les célibataires sont non mariés ». Mais aussi de principes tels que la définition de *l'énergie cinétique* avant le développement de la physique relativiste (cf. Putnam, 1975, chap. 2). Néanmoins, il reste d'accord avec Quine sur le fond, en ce sens qu'il reconnaît et insiste même sur le fait qu'en vertu du caractère holistique de notre savoir, nous ne sommes pas en mesure de savoir si une révolution conceptuelle à venir ne nous amènera pas à remettre en question la vérité de tels énoncés. Pour cette raison, il reconnaît qu'il existe un

⁷ « [...] when we say that a statement is necessary relative to a body of knowledge, we imply that it is included in that body of knowledge and that it enjoys a special role in that body of knowledge. For example, one is not expected to give much of a reason for that kind of statement. But we do not imply that the statement is necessarily true, although, of course, it is thought to be true by someone whose knowledge that body of knowledge is. » (Putnam, 1979 p. 240)

sens selon lequel certains énoncés méritent d'être abordés comme constituant des vérités *a priori*, mais, à son avis elles ne sont *a priori* que relativement à notre adhésion à un certain schème conceptuel :

My account does not deny - indeed it affirms - that there is a distinction between truths which are *a priori* relative to a particular body of knowledge and truths which are empirical relative to a particular body of knowledge. What it denies is that there are truths which are *a priori* relative to the philosopher's favorite context, which is the context of 'all contexts'. The context of 'all contexts' is no context at all. (Putnam, 1979 p. x)

C'est parce que la plus grande partie des énoncés de la logique et des mathématiques fait partie de cette catégorie d'énoncés *a priori* relativement à notre schème conceptuel que nous avons l'impression que les mathématiques constituent un domaine de connaissances *évidentes* et *nécessaires*. Néanmoins, comme permet de le montrer l'exemple de la remise en question de la géométrie euclidienne lors du passage du paradigme de la mécanique classique au paradigme relativiste au tournant du 20^e siècle, même les vérités qui nous apparaissent actuellement les plus indubitables semblent être tout aussi révisables.

En 1800, un énoncé tel que :

(1) « Un homme voyageant en ligne droite (dans l'espace) ne pourra jamais revenir à son point de départ. »

était considéré comme absolument évident et, par conséquent, vrai *a priori*. Depuis les travaux de son fondateur, l'évidence empirique plaidait en faveur de la géométrie euclidienne et, même si les mathématiciens questionnaient la validité de son cinquième postulat, la vérité de la géométrie euclidienne semblait *inébranlable*. Même après les travaux de Gauss, Lobachevsky et Bolyai (qui furent les premiers à développer des géométries non euclidiennes dans les années 1820) il fallut attendre la théorie de la relativité générale d'Einstein (1915) pour

montrer la plausibilité d'une représentation non euclidienne de l'univers. Selon le point de vue holiste que nous avons décrit, à ce moment-là (1) est devenu faux. Essayons de comprendre pourquoi.

Les philosophes, qui tenaient à définir les mathématiques comme un domaine de connaissances *a priori*, se sont expliqués la différence de signification de (1) avant la théorie de la relativité, et (1) après la théorie de la relativité comme étant *relatives* à la théorie. Du point de vue de la géométrie euclidienne (1) est vrai parce que cette vérité est entraînée par les axiomes de la théorie à laquelle nous faisons référence. (1) est nécessairement vrai en vertu des axiomes de la géométrie euclidienne. Après la découverte de la géométrie non euclidienne (1) devient soit vrai soit faux selon l'interprétation (euclidienne ou non euclidienne) que nous lui donnons. Suite à la découverte d'Einstein, nous disons simplement que, *empiriquement*, l'espace semble davantage correspondre à la géométrie non euclidienne, mais la géométrie apparaît toujours comme un savoir déductif *a priori*.

Le point de vue de Putnam est différent en ce qu'il fait remarquer que la raison d'être de la géométrie est de nous permettre de construire une description adéquate de l'espace physique. Euclide a construit sa géométrie dans le but de pouvoir l'appliquer au monde matériel, pas simplement pour le plaisir de construire un système mathématique. En ce sens, la géométrie fut d'abord une théorie *synthétique*. Si, avec la découverte de la relativité, il nous apparaît plus adéquat de décrire le monde à l'aide des paramètres de la géométrie non euclidienne, c'est que la connaissance *empirique* joue un *certain rôle* dans l'adoption de nos théories mathématiques.

Comme le fait remarquer Putnam dans la citation qui suit, la raison principale pour laquelle nous avons cru que la géométrie euclidienne était *a priori* avant 1915, c'était parce qu'il ne semblait pas y avoir d'alternative possible au paradigme euclidien :

What creates the whole problem is the fact that the theory that ‘defined’ physical space was a theory to which there were no conceptual alternatives prior to some time in the hundred years between 1815 and 1915. In short, Euclidean geometry as a theory of physical space was always a synthetic theory, a theory about the world, but it had the strongest possible kind of paradigm status prior to the elaboration of the alternative paradigm. If this is correct, and I believe it is, then the overthrow of Euclidean geometry is the most important event in the history of science for the epistemologist; and the received account of that overthrow is a philosophical scandal. (Putnam, 1979 p. x)

Ce que l'exemple de la géométrie permet de mettre en évidence est que le fait que nos théories mathématiques nous semblent évidentes, nécessaires, et par conséquent connaissables *a priori*, est certainement lié au fait que nous n'avons pas encore conçu de théories alternatives, mais le fait qu'il n'y ait pas de théories alternatives qui soient disponibles pour leur faire concurrence n'est pas en soi une raison suffisante pour leur attribuer le statut de vérité *indubitable*.

Plaidoyer en faveur de l'usage de méthodes quasi empiristes en mathématique

La *révisabilité* « en principe » des mathématiques n'est toutefois qu'un des aspects qui amènent Putnam à défendre l'idée selon laquelle les mathématiques seraient *quasi empiriques*. Un autre aspect est le fait que nous retrouvons dans l'histoire des mathématiques une pléiade d'exemples où des propositions mathématiques ont été tenues pour vraies pour des raisons expérimentales. Plusieurs exemples frappants sont donnés à ce chapitre dans WMT. Putnam explique entre autres que le postulat de *l'existence d'un ordre univoque préservant la correspondance entre les points d'une ligne et les nombres réels* à la base de la géométrie analytique est d'abord apparu pour des raisons essentiellement empiriques :

Thus, consider the basic postulate upon which the subject of analytical geometry is founded (and with it the whole study of space in modern mathematics, including the topological theory of manifolds). This is the postulate that there is a one-to-one order preserving correspondence between the points on the line and the real numbers. Consider the real numbers themselves. Were the real numbers

and the correspondence postulate introduced in a rigorous mathematical fashion with a rigorous mathematical justification? They certainly were not. The fact is that the ancient Greeks lacked the mathematical experience, and hence lacked also the mathematical sophistication, to generalize the notion of 'number' to the extent required for the correspondence to exist. Thus, when they ran into the existence of incommensurables, they could only abandon the correspondence postulate, and with it the possibility of an algebraic treatment of geometry. Descartes, on the other hand, was willing to simply postulate the existence of a number - a 'real' number, as we now would say - corresponding to each distance. He did not identify these numbers with sets of rationals or with sequences of rationals. But once he had shown how great the 'pay off' of the correspondence postulate was, not only in pure mathematics but also in mechanics, there was not the slightest question of abandoning either the correspondence postulate or these generalized numbers, the 'real' numbers. (Putnam, 1979 p. 64)

La même chose se serait passée avec l'introduction des méthodes de calcul infinitésimal chez Leibniz et Newton :

If the epsilon-delta methods had not been discovered, then infinitesimals would have been postulated entities (just as 'imaginary' numbers were for a long time). Indeed, this approach to the calculus - enlarging the real number system - is just as consistent as the standard approach, as we know today from the work of Abraham Robinson. (Putnam, 1979 p. 65)

Et dans les deux cas, bien que nous disposions actuellement de définitions plus avantageuses de ces notions sur le plan analytique, il serait incorrect de prétendre qu'elles constituent la principale justification de leur *introduction* dans l'histoire des mathématiques. « The point is that the real justification of the calculus is its success — its success in mathematics, and its success in physical science. » (Putnam, 1979 p. 66)

De l'avis de Putnam, bien que nous possédions aujourd'hui des démonstrations mathématiques de théorèmes historiquement introduits par le moyen de méthodes quasi empiriques, il ne faudrait pas penser que Descartes, Leibniz et Newton n'avaient raison de défendre ces hypothèses que parce qu'elles se sont avérées par le moyen des méthodes analytiques actuelles. Même si nous n'avions encore que des évidences empiriques en leur faveur, nous ne les aurions probablement pas laissé tomber. Et ce point de vue se voit conforté par

le fait que nous rencontrons encore plusieurs cas similaires dans les mathématiques contemporaines. On n'a qu'à se rappeler de la justification que donnait Zermelo pour l'axiome du choix (cf. Zermelo, 1957) ou encore à la découverte par Euler que la somme de la série en $1/n^2$ est $\pi^2/6$, semble en constituer un autre exemple (cf. Putnam 1979 p. 67-68).

Cela dit, il ne faudrait pas croire que Putnam défend l'idée selon laquelle le simple fait de ne pas pouvoir trouver de contre-exemples empiriques pour un énoncé mathématique (comme la célèbre conjecture de Goldbach) suffirait à en montrer la rectitude. En réalité, le point de vue de Putnam se veut plus sophistiqué :

Bas van Fraassen has asserted that it is a consequence of my view that the following is a good quasi-empirical inference in mathematics⁸: computers have failed to turn up a counter-example to the Goldbach conjecture, therefore the Goldbach conjecture is true. Of course, this is not a good quasi-empirical inference. And I do not pretend to be able to give rules by means of which we can tell which are and which are not good quasi-empirical inferences. After all, the analogous problem in philosophy of empirical science — the problem of inductive logic — has resisted solution for centuries, but people have not abandoned empirical science on that account. But I can say what is wrong with this simple 'induction' that the Goldbach conjecture is true. The fact is that neither in mathematics nor in empirical science do we trust the conclusion of a simple 'Baconian' induction to be exactly and precisely correct. A universal generalization - a statement that can be overthrown by a single 'for instance' — cannot be verified by mere Baconian induction in any science. But just contrast the 'inductive' argument we gave for the existence of infinitely many twin primes with the bad argument for the Goldbach conjecture. Even if the events n is a prime and $n+2$ is a prime are not strictly statistically independent, the conclusion will still be correct. In other words, the deduction that there are infinitely many twin primes is 'stable under small perturbations of the assumptions', One confirms inductively a statistical statement, not an exceptionless generalization, and then deduces from even the approximate truth of the statistical statement that there will be infinitely many twin primes. My impression is that there are very few mathematicians who are not convinced by this argument, even though it is not a proof.

⁸ L'objection vient en réalité de Gauthier dans (Gauthier, 1978, pp. 96-98).

Le point de vue de Putnam ne vise donc pas à renier la puissance des démonstrations, mais à montrer qu'elles ne constituent pas l'unique chemin vers la vérité des énoncés mathématiques. À défaut d'avoir une démonstration, il est possible d'avoir en notre possession suffisamment d'évidence empirique pour nous assurer de la stabilité de certaines hypothèses essentielles aux développements de la science actuelle. Cela ne veut pas dire toutefois qu'on ne puisse pas se tromper, « mais il vaut mieux avoir un guide faillible que ne pas avoir de guide du tout. » (cf. Putnam, 1979 p. 67)

Pour les raisons que nous venons d'avancer, il est raisonnable de penser que la recherche mathématique s'opère à deux niveaux, d'un côté, il y a le travail analytique de la *preuve* qui assure la cohésion dans le développement des mathématiques, et de l'autre, il y a l'inférence quasi empirique, qui permet de faire des hypothèses, de formuler de nouveaux axiomes, de valider certains résultats non prouvables:

Proof and Quasi-empirical inference are to be viewed as complementary. Proof has the great advantage of not increasing the risk of contradiction, where the introduction of new axioms or new objects does increase the risk of contradiction, at least until a relative interpretation of the new theory in some already accepted theory is found. For this reason, proof will continue to be the primary method of mathematical verification. (Putnam, 1979 p. 76)

C'est parce que les mathématiques admettent autant la méthode analytique que la méthode synthétique que Putnam plaide en faveur d'une épistémologie *quasi empiriste*. La méthode analytique ne permet pas d'assurer la vérité de nos théories mathématiques. Bien évidemment, elle permet d'en montrer la *consistance*, et il est vrai que la plupart des développements en mathématiques passent par le recours à la *démonstration* mathématique. Néanmoins, si l'on adopte une perspective quinienne en épistémologie, selon laquelle toute connaissance est ultimement une connaissance *synthétique*, en raison de son appartenance à un cadre conceptuel, on demandera que nos théories soient mises à l'épreuve de l'expérience avant de les reconnaître comme vraies. On ne fait pas des

mathématiques uniquement parce que cela nous amuse de déduire les conséquences de systèmes d'axiomes postulées de manière arbitraire. Si tel peut être la motivation personnelle du mathématicien, tout porte à croire que la raison pour laquelle nous croyons au développement des mathématiques en tant que communauté est parce que ces dernières participent de l'avancement de nos connaissances et le véritable tribunal de la connaissance reste en dernière analyse *l'expérience*.

Comme nous l'avons dit précédemment, selon une telle conception de la connaissance mathématique, la justification réelle d'un calcul, ce sont ses *succès*, autant en mathématiques que dans les sciences physiques. Un tel point de vue apparaît de manière assez explicite dans WMT :

The construction of a highly articulated body of mathematical knowledge with a long tradition of successful problem solving is a truly remarkable social achievement. [...] If there is no interpretation under which most of mathematics is true, if we are really just writing down strings of symbols at random, or even by trial and error, what are the chances that our theory would be consistent, let alone mathematically fertile? (Putnam, 1979 p. 73)

Suivant ce dernier point de vue, Putnam envisage l'objectivité des mathématiques comme étant *relative* au *rôle joué* par les théories mathématiques au sein des corpus théoriques des sciences empiriques. Être objectif pour un énoncé mathématique, c'est être rendu vrai ou faux par quelque chose d'extérieur et ce quelque chose d'extérieur n'est rien d'autre que le monde à propos duquel sont les théories scientifiques au sein desquelles il figure.

6. Des mathématiques sans ontologie et sans fondements

Admettant l'holisme épistémologique et ses deux corollaires, l'indétermination de la référence et la relativité de l'ontologie, Quine devrait rejeter la possibilité d'identifier de manière précise la référence des mathématiques, tout comme c'est le cas de la référence des énoncés de nature empiriques. Comme nous l'avons vu, c'est ainsi qu'il semble voir les choses dans les *Deux dogmes* :

The issue over there being classes seems more a question of convenient conceptual scheme; the issue over there being centaurs, or brick houses on Elm Street, seems more a question of fact. But I have been urging that this difference is only one of degree, and that it turns upon our vaguely pragmatic inclination to adjust one strand of the fabric of science rather than another in accommodating some particular recalcitrant experience. Conservatism figures in such choices, and so does the quest for simplicity. (Quine, 1951 p. 43)

Toutefois, d'autres passages semblent indiquer que nous devrions accepter néanmoins une ontologie platonicienne pour les mathématiques. C'est le cas de ce dernier passage de *The Ways of Paradox and Other Essays* (1976):

If we subscribe to our physical theory and our mathematics, as indeed we do, then we thereby accept these particles and these mathematical objects as real; it would be an empty gesture meanwhile to cross our fingers as if to indicate that what we are saying doesn't count. (Quine, 1976 p. 65)

Bien que le premier extrait nous porte à penser que Quine partage le point de vue de Putnam concernant l'indétermination externe de la référence de nos concepts et énoncés, ce que le second extrait semble affirmer est que nous ne devons pas tenir compte d'une telle indétermination du point de vue *interne* à notre schème conceptuel global.

Si l'on distingue *l'indétermination externe* de *l'indétermination interne* de la référence, il semblerait que l'on puisse rétablir la cohérence au sein de la pensée de Quine. Pour certains philosophes, le fait de reconnaître l'indétermination externe de la référence de nos concepts et énoncés est suffisant pour rendre incohérent le projet du métaphysicien qui souhaiterait faire la nomenclature de l'ameublement du monde (cf. Bueno, 2003). Toutefois, c'est une des idées de Quine que la tâche même du philosophe consiste à *clarifier* le langage de la science afin d'identifier nos *véritables* engagements ontologiques : « Here is the task of making explicit what had been tacit, and precise what had been vague; of exposing and resolving paradoxes, smoothing kinks, lopping of vestigial growths, clearing ontological slums. » (Quine, 1960 p. 274) Mais comment le philosophe va-t-il devoir s'y prendre? Essentiellement en transcrivant les théories scientifiques dans le symbolisme canonique de la logique du premier ordre et en appliquant le critère d'engagement ontologique, que Quine a développé dans son célèbre article « On What there is » (1948), selon lequel « être c'est, purement et simplement, être la valeur d'une variable » (cf. Quine, 1948, p. 32). En appliquant cette méthode, Quine prétend que nous arriverons à éviter de considérer certains items qui pourraient nous sembler devoir être considérés comme étant des objets dans le langage courant, sans que nous ayons raison de les reconnaître comme tels. Pierre Jacob exprime bien le mode de fonctionnement du critère quiniens dans l'introduction du recueil *De Vienne à Cambridge* :

Le critère de Quine dit: « Une entité est postulée par une théorie si elle doit être incluse parmi les valeurs des variables liées pour que les assertions faites par la théorie soient vraies. » Pour appliquer ce critère, on transcrit les assertions de la théorie dans le symbolisme canonique de la logique du premier ordre. Prenons les deux phrases suivantes très simples: « Jean a parlé dans la voiture de Paul » et « Jean a parlé dans l'intérêt de Paul ». La forme logique de la première peut se représenter ainsi: $(\exists x)(\exists y)(\exists z)(z \text{ est le propriétaire de } y \ \& \ x \text{ a parlé dans } y)$. Selon le critère d'adhésion ontologique, cette phrase nous force à admettre l'existence de trois entités (deux personnes et une voiture). Si l'on parlait dans l'intérêt de quelqu'un comme dans sa voiture, la seconde phrase aurait la même forme logique que la première. Mais, malgré une similitude superficielle, les relations logiques entre z et y et entre x et y sont différentes dans les deux cas. Il

paraît plus plausible de traiter « parler dans l'intérêt de » comme un prédicat. » Ce critère ne nous révèle pas ce qui existe, mais rend explicite ce qui existe selon une certaine théorie. Si quelqu'un (peut-être un marxiste-léniniste endurci) considère que l'intérêt de Paul est une entité séparable de Paul, il peut utiliser le critère de Quine, maintenir la même forme logique pour les deux phrases, et en déduire que la seconde phrase aussi nous force à admettre l'existence de trois entités, c'est-à-dire leur inclusion dans le domaine de quantification des variables liées. (Jacob, 1980, p. 25)

Quine prétend qu'il n'y a qu'un seul sens d'exister, et c'est celui qui est énoncé par son principe d'engagement ontologique : « être, c'est être la valeur d'une variable liée ». Suivant l'argument d'indispensabilité des mathématiques pour la science, nous ne pouvons pas formaliser la science sans faire explicitement référence à l'existence d'entités mathématiques. Par conséquent, à l'intérieur de notre représentation du monde, nous sommes tenus, par le critère quiniens d'engagement ontologique, de reconnaître l'existence des entités mathématiques à propos desquels nous nous trouvons à devoir quantifier. Même si le critère d'engagement ontologique est « relatif » à notre représentation du monde, Quine pense que nous pouvons justifier (et c'est la tâche du philosophe) l'adoption d'une *interprétation unique* aux dépens des autres en employant des critères pragmatiques comme la *simplicité* et le *conservatisme*. Une fois que nous avons sélectionné l'interprétation en question, ce dernier considère que ce serait tricher que de ne pas nous engager à reconnaître l'existence de tout ce qui constitue la valeur d'une variable liée dans le cadre de notre formalisation.

Putnam rejette le critère d'engagement ontologique. Comme nous le verrons, selon lui, très peu de reconstructions rationnelles se sont montrées convaincantes et pour cette raison, il ne reconnaît pas que la tâche de la philosophie consiste à faire des reconstructions rationnelles. Plutôt, pour ce dernier, la philosophie se veut une analyse perspicace de nos meilleures pratiques, et cela n'est pas uniquement valable pour la science, mais tous les autres domaines du savoir, y compris nos pratiques qui ne sont pas à strictement parlé scientifiques. Mais même si nous acceptons le critère d'engagement ontologique de Quine, la méthode proposée par ce dernier ne permet pas de

sélectionner de manière définitive *une seule et unique* interprétation des mathématiques.

Comme nous le disions, Quine applique des critères pragmatiques comme la *simplicité* et le *conservatisme* pour sélectionner une seule et unique interprétation de la réalité à privilégier et, par le fait même, pour circonscrire une seule et unique théorie de l'ameublement du monde (ontologie). Mais il n'y a pas d'algorithme permettant de garantir l'application de tels critères. Ce type de critère relève davantage de l'intuition, et l'intuition est quelque chose de *faillible*. Par conséquent, chez Quine, cela ne se fait jamais sans exprimer un certain parti pris qui semble aller au-delà de ce qui est admis par un processus de décision *raisonnable* comme en témoignent les divers points de vue controversés que Quine a défendus concernant les significations et les attitudes propositionnelles ou encore les contrefactuels (cf. Quine, 1960, chap. VII).

D'un point de vue interne à la pratique des mathématiques, Putnam croit plutôt que nous ne pouvons pas sélectionner de manière convaincante une interprétation des mathématiques plutôt qu'une autre. Au contraire, il existe (et cela peut-être encore plus qu'ailleurs) une « très grande variété d'interprétations « équivalentes » en mathématique. Dans MWF, Putnam nous dit que, pour que deux interprétations soient équivalentes, il faut que :

[...] the primitive terms of each admit of definition by means of the primitive terms of the other theory, and then each theory is a deductive consequence of the other. Moreover, there is no particular advantage to taking one of the two theories as fundamental and regarding the other one as derived. The two theories are, so to speak, on the same explanatory level. Any fact that can be explained by means of one can equally well be explained by means of the other. (Putnam, 1979 pp. 45-46)

Comme il le redira plus tard, dans EWO, ce que permet de montrer l'existence d'une telle variété d'interprétations équivalentes est que les objets mathématiques n'ont pas relation d'identité claire : « We are free in this area to

stipulate in a surprising number of cases what the cross-category identity relations are: whether functions are a kind of set, or sets are a kind of function; whether numbers are sets or not, and if they are sets, which sets they are; and so on. » (Putnam, 2004 p. 66) Plus tard Putnam généralisera cette thèse à l'ensemble du discours et parlera du phénomène de la *relativité conceptuelle* (cf. Putnam 2004, chap. 2). Il s'agit de la thèse défendue dans le cadre du réalisme interne selon laquelle il n'existe pas une seule et unique description vraie de « la manière dont le monde est fait », mais une *pluralité* de descriptions *équivalentes*.

Putnam a développé l'argument précédent en 1967 dans MWF. Le propos de ce dernier article était de défendre l'idée selon laquelle la question des fondements ne mérite pas d'être prise au sérieux. Au début de son article, il déclare : « I don't think mathematics is unclear; I don't think mathematics has a crisis in its foundations; indeed, I do not believe mathematics either has or needs "foundations." » (Putnam, 1979 p. 43)

Comme nous l'avons dit, l'argument des interprétations équivalentes permet de faire valoir l'idée selon laquelle il est impossible d'établir raisonnablement laquelle des diverses interprétations imaginées par les philosophes pour servir de fondement à la discipline devrait être reconnue comme constituant la véritable théorie des fondements des mathématiques. En s'appuyant sur cet argument, Putnam soutient que l'idée selon laquelle il y aurait une *crise des fondements* des mathématiques serait directement tributaire de ce *pluralisme* en mathématiques. Elle serait davantage une affaire de perceptions que le véritable reflet de la réalité : « [...] I think that the way in which a given philosopher of mathematics proceeds is often determined by which of these pictures he has in mind [...]. » (Putnam, 1979 p. 46)

Pour Putnam, les mathématiques peuvent très bien vivre sans fondements. La crise des fondements serait donc davantage une affaire de philosophes qu'une véritable préoccupation pour les mathématiciens :

I do not think that the difficulties that philosophy finds with classical mathematics today are genuine difficulties; and I think that the philosophical interpretations of mathematics that we are being offered on every hand are wrong, and that “philosophical interpretation” is just what mathematics doesn’t need. (Putnam, 1979 pp. 44-45)

Cela dit, pour démontrer la plausibilité de son idée, Putnam montre, dans MWF, qu’il est possible de traduire n’importe quel énoncé mathématique formulé dans le langage de l’interprétation la plus répandue, c’est-à-dire l’interprétation ensembliste dans le langage de la *logique modale*. Une fois interprétée dans un tel langage, il devient possible de faire l’économie de l’ontologie platonicienne sous-entendue par l’interprétation ensembliste tout en conservant tous les avantages conceptuels des mathématiques classiques. Pour ce faire, il suffit de penser les mathématiques comme portant non pas sur des objets intangibles, mais plutôt sur des *structures abstraites possibles*⁹.

L’idée d’une interprétation *modale* consiste à montrer qu’il est possible de relativiser la portée d’un énoncé *indécidable* en ajoutant à notre langage mathématique (formel) les opérateurs de nécessité et de possibilité (la boîte et le diamant) de la logique modale. N’importe quelle proposition formulée dans le langage de la théorie des ensembles affirme implicitement sa *nécessité*. Cela pose un problème d’interprétation, parce qu’un tel langage nous amène à penser qu’à défaut de pouvoir obtenir la preuve d’un énoncé à l’aide des ressources

⁹ « There is another possible way of doing mathematics, however, or at any rate, of viewing it. This way, which is probably much older than the modern way, has suffered from never being explicitly described and defended. It is to take the standpoint that mathematics has no objects of its own at all. You can prove theorems about anything you want - rainy days, or marks on paper, or graphs, or lines, or spheres - but the mathematician, on this view, makes no existence assertions at all. What he asserts is that certain things are possible and certain things are impossible - in a strong and uniquely mathematical sense of ‘possible’ and ‘impossible’. In short, mathematics is essentially modal rather than existential, on this view, which I have elsewhere termed ‘mathematics as modal logic’. » (Putnam, 1979 p. 70)

habituelles des mathématiques, notre énoncé devra être rejeté comme étant *indécidable*. Le problème est que du point de vue traditionnel, nous traitons les propositions mathématiques de manière *catégorique*. Ou bien elles sont nécessaires (en vertu des règles de la logique) ou bien elles sont fausses. Toutefois, si nous rendons explicite notre intention en formulant notre énoncé dans un langage modalisé, nous nous donnons la possibilité d'accepter certaines propositions comme étant simplement *possibles* (en vertu de l'expérience). Si, sur le plan formel, l'interprétation modale est équivalente à l'interprétation ensembliste. Toutefois, un de ses avantages est qu'elle permet de mettre les prétentions du mathématicien en perspective, d'illustrer le caractère *faillible* de la connaissance mathématique, de mettre en évidence son caractère *quasi empirique*, c'est-à-dire *révisable* en principe, et par voie de conséquence, dépendant, en partie, de l'expérience.

Nous avons dit, dans l'introduction de cette section, que Putnam avait un grand respect pour la pratique des mathématiciens. Pour lui, nous apprenons ce qu'est la vérité mathématique en apprenant les pratiques et les critères des mathématiques et de leur application. Pour cette raison, comme il le soutenait déjà en 1967 : « 'philosophical interpretation' is just what mathematics doesn't need. » (Putnam, 1979 p. 45) Je pense que l'analyse critique que Putnam fait des différents problèmes à l'origine de la crise des fondements des mathématiques à la fin de MWF illustre bien ce point de vue. En voici les grandes lignes.

Antifondationalisme

Suivant l'analyse du grand historien des mathématiques Morris Kline Putnam identifie les fondements du phénomène que nous appelons « la crise des fondements des mathématiques » à trois grands problèmes. Le premier est la découverte des géométries non euclidiennes et le second est l'impossibilité d'une preuve de consistance pour l'ensemble des mathématiques, auquel on peut joindre les résultats d'incomplétude de Gödel. Le troisième est celui des

antinomies (dont le fameux paradoxe de Russell est devenu l'exemple paradigmatique).

Géométrie non euclidienne et inconsistance des mathématiques

Comme nous en avons fait état, Putnam soutient que la découverte de la géométrie non euclidienne, et surtout son adoption dans le cadre de la théorie de la relativité d'Einstein, ne constitue pas tant un problème pour les mathématiques qu'elle permet de voir que les mathématiques ne constituent pas un domaine de savoir *a priori*. Pour ce qui est du problème de la *consistance*, compte tenu de la perspective quasi empiriste qu'il adopte, Putnam considère qu'il s'agit d'un problème interne aux mathématiques. Essentiellement, si crise il y a par rapport aux fondements des mathématiques, c'est parce que nous restons avec le préjugé selon lequel les mathématiques constituent un domaine de savoir *a priori*. Si nous acceptons de comparer les mathématiques aux sciences empiriques, il y a de bonnes chances que nous soyons moins gênés par la possible inconsistance de nos théories, étant donné que l'élaboration de preuves analytiques concerne davantage la vérification des mathématiques que leur élaboration (cf. Putnam, 1979 p. 76).

Indécidabilité

Avant de passer au troisième problème, il sera intéressant de dire quelques mots à propos à propos de la question de *l'indécidabilité* des énoncés mathématiques. Le premier théorème d'incomplétude de Gödel stipule que dans n'importe quelle théorie récursivement axiomatisable, cohérente et capable de « formaliser l'arithmétique », on peut construire un énoncé arithmétique *indécidable*, c'est-à-dire dont on ne peut démontrer la vérité ou la vérité de sa négation. L'influence qu'ont pu avoir les résultats de Gödel sur la question des fondements de mathématiques vient du fait que certains ont cru que le résultat de Gödel remettait en question l'ensemble des mathématiques. Ce qu'il faut remarquer ici est que Gödel n'a jamais montré une telle chose. Il a simplement montré que certaines propositions arithmétiques ne pouvaient pas être

démontrées à l'intérieur d'un système formalisé comme l'arithmétique de Peano-Dedekind. La véritable leçon que nous devons tirer des résultats de Gödel, selon Putnam, est que les mathématiques ne peuvent pas se fonder uniquement sur des preuves mathématiques. Dans certains cas, il faut faire des hypothèses et tenter de les vérifier en les soumettant au tribunal de l'expérience.

Un problème similaire est le problème de *l'indépendance de l'hypothèse du continu* qui a mené certains philosophes et mathématiciens à remettre en question *la clarté de la notion d'ensemble*. L'hypothèse du continu est indécidable parce que sa vérification est impossible pour un être humain ou un ordinateur extrêmement puissant (qui répondrait à la conception que nous arrivons actuellement à nous faire de ce genre de machine). Du point de vue d'une approche quasi empiriste, on pourrait facilement relativiser ce problème en montrant que le problème de l'indécidabilité n'est pas propre aux mathématiques. Tous les problèmes que nous rencontrons en logique inductive ne nous empêchent pas de continuer à faire de la science. Par conséquent, si l'indécidabilité ne constitue pas un problème fondamental pour la physique, on voit mal pourquoi il devrait en être un pour les mathématiques.

Le problème de la décidabilité vient probablement du fait que nous exigeons que nos affirmations mathématiques aient la propriété d'être *nécessaires*. Si l'hypothèse du continu peut paraître indécidable pour certains, l'énoncé suivant :

(3) $100^{100}+1$ est un nombre premier

semble pour sa part être accepté par tous comme étant décidable, et cela, « même si » l'esprit humain semble ne jamais pouvoir être en mesure de le vérifier. Le problème vient du fait que nous avons l'impression que nous pourrions faire le calcul « en principe » ou qu'une machine extrêmement puissante pourrait le faire à notre place (ce qui ne semble pas être le cas pour l'hypothèse du continu).

Conséquemment, la conception que nous nous faisons de la décidabilité d'un énoncé revient au fait que ce dernier devrait pouvoir être vérifiable « en principe ». En ce sens, être vérifié, ce n'est pas *être décidé*, mais avoir la propriété de « *pouvoir être vérifié* ». Plusieurs des énoncés de la physique et des mathématiques sont des énoncés à propos d'états de choses simplement « possibles ». Mais, à cause des préjugés aprioristes en mathématiques, il semblerait qu'être décidable doive correspondre à être *nécessaire*. Mais ce n'est pas le cas, et l'inverse est aussi vrai. Ce n'est pas parce que nous n'arrivons pas à concevoir ce que serait une preuve de l'hypothèse du continu ou une preuve de la complétude de l'arithmétique que nous n'avons pas de bonnes raisons (tirée notamment de l'expérience) de continuer à nous en servir.

Incomplétude de la notion d'indécidabilité

Un autre argument de Putnam consiste à appliquer un raisonnement similaire à celui de Gödel pour montrer l'incohérence de la conception de l'indécidabilité que nous venons de mentionner. On accepte généralement les deux principes suivants :

- (1) Le fait de dire qu'un énoncé est indécidable est en soi l'assertion d'un énoncé décidable.
- (2) Un énoncé indécidable est dénué de signification.

Si j'affirme (pour un énoncé S d'une théorie T)

(S') « S est décidable »

Il se pourrait que S' soit indécidable. Dans ce cas, S devient indécidable à son tour. Mais jamais cependant, les philosophes des mathématiques ne s'inquiètent de la complétude du langage philosophique qu'ils emploient (cf. Putnam, 1979, p. 55-56).

Le paradoxe de Russell

La plus grande attaque qu'a subie la théorie des ensembles vient des antinomies, dont le paradoxe de Russell est le paradigme. Que nous dit le fameux paradoxe de Russell? Si un ensemble ne peut pas s'appartenir lui-même, comment pouvons-nous penser l'ensemble de tous les ensembles? Pour que ce dernier regroupe réellement tous les ensembles, il devrait s'appartenir lui-même. Puisque la théorie des ensembles constitue la représentation la plus répandue de l'univers des mathématiques, on comprendra que les incohérences montrées par les paradoxes aient pu faire penser à une crise des fondements des mathématiques. La conséquence directe des antinomies a été d'ébranler la conception classique selon laquelle nous aurions affaire à un *univers* donné de nombres. Il est néanmoins possible, selon Putnam, d'interpréter la signification des paradoxes d'une manière à *atténuer tout le drame* qu'ils ont semblé amener à travers la littérature.

D'abord, il faut souligner le fait que les paradoxes n'affectent pas la notion d'« ensemble d'objets concrets », ou d'ensemble des nombres entiers. En ce sens, si nous partageons l'idée quasi empiriste selon laquelle les nombres portent sur des ensembles d'objets matériels, la notion d'ensemble demeure utilisable. Tout ce que les paradoxes remettent véritablement en question c'est la notion de *totalité* dans l'expression « tous les ensembles ». Il semble pourtant que nous comprenions très bien un énoncé tel que « pour tous les x , pour tous les y , il existe un ensemble z qui est l'union des x et des y » qui semble rendre assez explicite ce que nous avons en tête lorsque nous pensons à l'ensemble de tous les ensembles. Nous avons une intuition très forte de ce à quoi devrait ressembler une *totalité* (cf. Putnam, 1979 p. 59).

Ensuite, puisque la notion d'ensemble est utile pour comprendre les modalités de nécessité et de possibilité, par exemple en associant la notion de « monde possible » à la notion ensembliste de *modèle*, l'inverse est aussi possible. La logique modale pourrait donc nous aider à comprendre la notion de *vérité* en

théorie des ensembles si nous acceptons de remettre en perspective nos préjugés aprioristes par le moyen d'une interprétation modale.

Bien que nous ne puissions pas obtenir de *modèle maximal* (non dénombrable) en théorie des ensembles, nous pouvons cependant construire des modèles réduits (dénombrables, de cardinalités très élevées) que nous appelons *modèles standards*. La notion de modèle standard en théorie des ensembles implique la notion de *structure cumulative des rangs*, ce qui suffit pour exprimer des énoncés à propos de relations de rangs non bornés. Voici la procédure suggérée par Putnam dans MWF :

In order to "concretize" the notion of a model, let us think of a model as a graph. The "sets" of the model will then be pencil points (or some higher-dimensional analogue of pencil points, in the case of models of large cardinality), and the relation of membership will be indicated by "arrows." (I assume that there is nothing inconceivable about the idea of a physical space of arbitrarily high cardinality; so models of this kind need not necessarily be denumerable, and may even be standard.) Such a model will be called a "concrete model" (or a "standard concrete model," if it be standard) for Zermelo set theory. The model will be called standard if (1) there are no infinite-descending "arrow" paths; and (2) it is not possible to extend the model by adding more "sets" without adding to the number of "ranks" in the model. (A "rank" consists of all the sets of a given-possibly transfinite-type. "Ranks" are cumulative types; i.e., every set of a given rank is also a set of every higher rank. It is a theorem of set theory that every set belongs to some rank.) A statement that refers only to sets of less than some given rank—say, to sets of rank less than $\omega \times 2$ —will be called a statement of "bounded rank." I ask the reader to accept it on faith that the statement that a certain graph G is a standard model for Zermelo set theory can be expressed using no "non-nominalistic" notions except the '□'.

If S is a statement of bounded rank and if we can characterize the "given rank" in question in some invariant way (invariant with respect to standard models of Zermelo set theory), then the statement S can easily be translated into modal-logical language. The translation is just the statement that if G is any standard model for Zermelo set theory - i.e., any standard concrete model - and G contains the invariantly characterized rank in question, then necessarily S holds in G. (It is trivial to express 'S holds in G' for any particular S without employing the set-theoretic notion of "holding.") Our problem, then, is how to translate statements of unbounded rank into modal-logical language.

The method is best indicated by means of an example. If the statement has the form $(x)(Ry)(z)Mxyz$, where M is quantifier-free, then the translation is this:

If G is any standard concrete model for Zermelo set theory and if P is any point in G , then it is possible that there is a graph G' that extends G (i.e., G is a subgraph of ' G' ') and a point y in G' such that G' is a standard concrete model for Zermelo set theory and such that (if G'' is any graph that extends G' and such that G'' is a standard concrete model for Zermelo set theory and if z is any point in G'' , then $Mxyz$ holds in G'').

Obviously this method can be extended to an arbitrary set-theoretic statement. (Putnam, 1979 pp. 57-58)

Par conséquent, une représentation informelle de ce que serait un modèle visé (*intended interpretation*) pour ZF (et ses systèmes apparentés) apparaît tout à fait possible, et cela, sans que nous ayons besoin de nous servir de la notion formelle de *modèle maximal*. « In metaphysical language, it is not necessary to think of sets as one system of objects in some one possible world in order to follow assertions about all sets. » (Putnam, 1979 p. 58) En admettant l'équivalence entre une interprétation modale des mathématiques et la théorie des ensembles, il devient possible de remettre la théorie des ensembles en perspective et de montrer que ce que nous visons par l'idée de totalité n'est en fait que l'idée de *modèle standard élargi*. Lorsque nous faisons de la théorie des ensembles et que nous *stipulons* l'existence du domaine des nombres réels, nous ne nous engageons pas *formellement* dans un point de vue métaphysique. La notion de totalité ensembliste devient simplement une notion *possible*. Mais cela ne doit cependant pas nous empêcher de poursuivre notre investigation :

[...] the fact that we do have an intuitive conviction that standard models of Zermelo set theory, or of other set theories based upon the notion of "rank," are mathematically possible structures is a perfectly good reason for asking what statements necessarily hold in such structures -e.g., for asking whether the continuum hypothesis necessarily holds in such structures. (Putnam, 1979 p. 59)

Cela ne semble pas justifier *a fortiori* l'exigence d'une posture réaliste « métaphysique » en mathématique. Nous pouvons dorénavant nous servir des axiomes de la théorie des ensembles sans devoir nous engager métaphysiquement à propos de l'existence des objets mathématiques. Comprise dans la perspective d'une interprétation modale, la vérité mathématique ne devient rien d'autre que

ce que nous exprimons lorsque nous affirmons la nécessité (« \square ») dans un énoncé de logique modale à propos de ce qui devrait être le cas dans un modèle standard pour ZF : « [...] set theory becomes the study of what must hold in, e.g., any standard model for Zermelo set theory » (Putnam, 1979 p. 59)

Conclusion

Si nous examinons la pratique mathématique actuelle, nous nous rendons compte que l'attitude des mathématiciens à propos des divers résultats que nous venons d'examiner est sensiblement celle que propose Putnam. L'existence des paradoxes de la théorie des ensembles et de l'incomplétude de l'arithmétique de Peano-Dedekind n'empêche pas les mathématiciens de travailler à l'intérieur de ces deux grands cadres conceptuels et si la remise en question de la géométrie euclidienne nous permet de voir que les mathématiques ne constituent pas un corps de savoir strictement déductif, les exemples donnés par Putnam dans WMT que nous avons examinés dans la section précédente, montrent de manière assez convaincante que les mathématiciens se sont toujours autorisés l'usage de méthodes quasi empiriques. Comme nous disions, la critique putnamienne des fondements des mathématiques de 1967 est donc en phase avec l'attitude charitable que nous lui avons attribuée et que nous retrouvons encore dans ses écrits. Un examen minutieux de la pratique des mathématiciens nous amène à nous rendre compte qu'il n'y a pas de méthode formelle (qui pourrait être employée comme un algorithme) qui soit à la disposition des mathématiciens pour résoudre les problèmes auxquels ils se trouvent confrontés dans leur pratique. Bien que certaines méthodes soient couramment utilisées, il arrive qu'ils doivent avoir recours à l'intuition et à la créativité et ce qui paraît constituer une procédure fiable de vérification peut être remis en question par la découverte de nouveaux résultats.

Putnam n'insiste pas encore explicitement sur cette idée dans ses premiers travaux en philosophie des mathématiques. C'est davantage au tournant des

années 2000 que l'on retrouve dans ses écrits sur le sujet l'idée selon laquelle les mathématiques constituent une « mixture bigarrée » (selon l'expression de Wittgenstein) et que la seule façon d'apprendre à reconnaître une vérité mathématique réside dans l'apprentissage des rouages de la pratique des mathématiques pures et de leur application. Néanmoins, le propos développé dans MWF, en militant contre l'entreprise des fondements semble abonder dans ce sens. Comme nous l'avons vu, dans le cadre du réalisme interne des années 1980, Putnam a insisté pour dire que la vérité des énoncés d'un discours est décidée sur la base de critères d'acceptabilité rationnels. Mais ces critères ne sont pas des critères formels. Ils diffèrent d'une discipline à l'autre et peuvent évoluer au fil de l'avancement des découvertes au sein d'une discipline donnée. En défendant l'idée selon laquelle c'est en apprenant à faire des mathématiques que nous acquérons la capacité déterminant quand un énoncé mathématique est vrai (quand il satisfait les critères d'acceptabilité rationnels en place au sein de la discipline) Putnam semble déjà présager, dans sa philosophie des mathématiques, cette idée importante de sa conception de la vérité comme acceptabilité garantie idéalisée.

7. Actualité de la philosophie des mathématiques de Putnam

Bien que la philosophie des mathématiques de Putnam soit en elle-même digne d'intérêt (pour cette raison, nous tenterons, dans la dernière partie de cette section consacrée à son étude, de montrer qu'elle peut avoir un certain attrait pour celui qui souhaite défendre les mathématiques classiques sans s'engager dans une forme de platonisme), elle est aussi digne d'intérêt pour celui ou celle qui cherche à comprendre *l'unité* dans la pensée de Putnam. Établir que Putnam n'a jamais défendu le platonisme en ce domaine dans les années 1960-1970 constitue en ce sens un premier pas important, parce que cela nous permet de répudier l'idée selon laquelle Putnam aurait une attitude naïve vis-à-vis de la question du réalisme au début de sa carrière. Dans au moins un domaine, à ce moment-là, celui de la philosophie des mathématiques, Putnam renonçait à l'idée selon laquelle la vérité doit dépendre d'une sorte de *correspondance biunivoque* entre nos concepts et nos énoncés et des objets ou des propriétés bien circonscrites dans une réalité indépendante conçue comme devant être constituée d'un ensemble fixe d'objets bien déterminés. Plutôt, pour lui, reconnaître la vérité des énoncés mathématique revenait à reconnaître leur *contribution indispensable* au sein de l'appareillage conceptuel qui nous est à son tour indispensable pour être en mesure d'appréhender la réalité. Nous reviendrons sur ce dernier point dans la prochaine section. Pour le moment, j'aimerais conclure mon étude de la philosophie des mathématiques de Putnam en montrant deux choses. D'abord, que Putnam ne semble jamais véritablement avoir remis en question les thèses que nous venons d'étudier. Ensuite, j'aimerais montrer comment le réalisme sans platonisme que défend Putnam en philosophie des mathématiques évite les *objections classiques* qui sont habituellement adressées au réalisme en philosophie des mathématiques. Mon objectif étant de mettre en lumière le genre de conception de l'objectivité qu'a pu développer Putnam à travers son itinéraire philosophique, il n'est pas question ici de développer une défense en bonne et

due forme du réalisme putnamien en philosophie des mathématiques. Néanmoins, je pense qu'en montrant comment un tel type de réalisme permet de repousser les objections classiques adressées au réalisme en philosophie des mathématiques permet de montrer l'attrait d'une telle posture pour celui ou celle qui souhaiterait préserver le recours aux mathématiques classiques (infinitaires) tout en évitant de devoir défendre l'existence d'un univers d'objets platoniciens.

La persistance de la philosophie des mathématiques de Putnam

La comparaison de ce que nous pourrions appeler provisoirement la première philosophie des mathématiques de Putnam, celle des années 1960-1970, avec ses travaux plus récents sur le sujet nous permettra de montrer la *persistance* des thèses fondamentales du philosophe dans sa réflexion sur les mathématiques.

Dans les différents textes qui abordent la philosophie des mathématiques à partir des années 1990, Putnam réaffirme systématiquement les grandes thèses qu'il a développées dans les années 1960-1970. Comme nous l'avons vu, en se servant de Wittgenstein pour appuyer son point de vue, il affirmait à nouveau dans « Wittgenstein, Realism and Mathematics » (2002) que: « Les propositions mathématiques ne seraient pas des propositions si les mathématiques ne s'appliquaient pas en dehors des mathématiques. » (cf. Putnam, 2012, p. 423) On reconnaît clairement dans cet extrait la conception quasi empiriste des mathématiques de Putnam selon laquelle la vérité mathématique dépend de l'applicabilité de ces dernières sans toutefois que cette applicabilité doive s'appliquer à l'ensemble des mathématiques. Nos théories mathématiques sont des systèmes conceptuels qui nous permettent d'augmenter notre capacité à décrire la réalité, toutefois, leur mode de fonctionnement est distinct de celui des sciences empiriques. Leur vérité dépend au bout du compte de leur contribution au développement de nos théories et représentations de la réalité, mais le processus de développement des théories mathématiques demeure distinct en ce

sens qu'il a recours principalement à des méthodes analytiques. En ce sens, les mathématiques ne sont pas strictement empiriques, mais bien *quasi* empiriques.

Concernant l'argument d'indispensabilité, Putnam s'y réfère explicitement en 2001 dans « Was Wittgenstein Really an Antirealist About Mathematics? » et en 2004, dans EWO lorsqu'il affirme (en se référant explicitement aux pages 74-75 de WMT) :

[...] as I have argued elsewhere, none of the philosophies that try to identify mathematical truth with provability - whether "provability" is taken as a purely mathematical notion or is taken in some more "realistic" sense, say, as provability by actual human beings - none of these "finitist," or "intuitionist," or "quasi-realist" philosophies of mathematics accords at all with the actual application of mathematics in physics. In particular, if one is unwilling, as I am, to be any sort of "instrumentalist" about physics, then the attempt to be an antirealist about mathematics while trying to be a realist in any sense about physics will run into fatal trouble. (Putnam, 2004 pp. 65-66)

Plus encore, Putnam a défendu en 2006, dans le cadre d'une conférence consacrée à l'indispensabilité des mathématiques, sa propre version (celle que nous avons présentée) de l'argument d'indispensabilité contre l'interprétation devenue pratiquement « standard » offerte par Mark Colyvan dans son article du *Standford Encyclopedia of Philosophy* sur le sujet (cf. Putnam, 2012 chap. 9)¹⁰.

¹⁰ Dans ce texte, Putnam confirme l'interprétation que j'en ai donnée en disant :

It is true that in *Philosophy of Logic* I argued that at least some set theory is indispensable in physics *as well as logic* [...] but both "What Is Mathematical Truth?" and "Mathematics without Foundations" were published in *Mathematics, Matter and Method* together with "Philosophy of Logic," and in both of those papers I said that set theory did not have to be interpreted Platonistically. I said that modal-logical mathematics (i.e., mathematics that takes mathematical possibility as primitive and not abstract entities of any kind?) and mathematics that takes sets as primitive are "equivalent descriptions." In fact, in "What Is Mathematical Truth?" I said, "The main burden of this paper is that one does not have to 'buy' Platonist epistemology to be a realist in the philosophy of mathematics. The modal logical picture shows that one doesn't have to 'buy' Platonist ontology either." Obviously, a careful reader of *Mathematics, Matter and Method* would have had to know that I was in no way giving an argument for realism about sets as opposed to realism about modalities.

In sum, my "indispensability" argument was an argument for the objectivity of mathematics in a realist sense—that is, for the idea that mathematical truth must not be identified with provability. Quine's indispensability argument was an argument for

Enfin, il reprends aussi la thèse antifondationaliste dans ses différents textes consacrés à la philosophie des mathématiques de Wittgenstein en lui attribuant l'idée selon laquelle il n'y a pas lieu de fonder les mathématiques sur une métaphysique platoniste ni non plus de les fonder sur une interprétation *constructiviste* selon laquelle seuls les énoncés susceptibles d'être effectivement démontrés seraient des énoncés doués de signification en mathématiques (cf. Putnam, 1996; Putnam, 2012, chap. 23 et 25). Pour Wittgenstein, comme pour lui, soutient-il, les pratiques effectives des mathématiciens suffisent : « we learn what mathematical truth is by learning the practices and standards of mathematics itself, including the practices of applying mathematics. » (Putnam, 2004 p. 66)

Mais aussi, comme nous disions plus haut, Putnam continue d'affirmer l'existence de *l'indétermination* interne de la référence des mathématiques. L'idée d'une interprétation *modale* aussi traverse l'œuvre de Putnam. Putnam y fait explicitement référence en 2004 dans EWO, mais il la reprend aussi, ainsi que l'argument qu'elle lui permettait de développer pour relativiser la portée des paradoxes, en 2007, dans « Set Theory: Realism, Replacement and Modality » (Putnam, 2012 chap. 11). Rappelons toutefois qu'avec son interprétation modale, Putnam ne cherche pas à établir une nouvelle école de pensée en fondements des mathématiques, mais uniquement à nous donner une perspective plus intuitive nous permettant de relativiser la portée de certains résultats qui, formalisés dans le langage habituel de la théorie des ensembles, nous apparaissent à tort comme constituant des difficultés *insurmontables*.

“reluctant Platonism,” which he himself characterized as accepting the existence of “intangible objects” (numbers and sets). The difference in our attitudes goes back at least to 1975 [dans un commentaire à Claudine Tiercelin, Putnam affirme plutôt que cette différence remonte au moins à 1967 (cf. Putnam, 2006 p. 93) et ses analyses de l'analyticité du début des années 1960 semble corroborer la présence de cette posture dès le début des années 1960 (cf. Putnam, 1975 chap. 2; Putnam, 1979, chap. 15)].

La conception putnamienne de l'objectivité des mathématiques

S'il n'y a pas d'objets mathématiques qui peuvent nous permettre de rendre compte de la vérité mathématique, qu'est-ce qui sert de « vérificateurs » pour les mathématiques selon Putnam? Comme il l'expliquera plus tard, une telle question présuppose deux grandes idées concernant la nature de l'objectivité :

[...] if a claim is objectively true, then there have to be objects to which the claim "corresponds" -an idea which is built into the very etymology of the word "objective"-and the corollary idea that if there are no obvious natural objects whose properties would make the claim true, then there must be some non-natural objects to play the role of "truth-maker." (Putnam, 2004 p. 52)

Mais ces deux grandes idées ne tiennent pas la route. Prétendre que l'objectivité dépend de l'existence de « vérificateurs » [truth-maker] dans le sens décrit plus haut, revient à prétendre avoir accès à un point de vue de Dieu qui ne peut pas nous être accessible, justement à cause de la nature holistique de notre savoir.

À défaut de pouvoir avoir accès à un ensemble d'objets qui pourraient nous servir de « vérificateurs », nous sommes en quelque sorte contraints de nous en remettre, comme le suggérait Quine, à des exigences de cohérence interne. C'est un aspect sur lequel Putnam a voulu insister en assimilant la vérité à *l'acceptabilité rationnelle idéalisée* dans les années 1980 :

'Truth', in an internalist view, is some sort of (idealized) rational acceptability - some sort of ideal coherence of our beliefs with each other and with our experiences as those experiences are themselves represented in our belief system - and not correspondence with mind-independent or discourse-independent 'states of affairs'. » (Putnam, 1981 pp. 49-50)

Mais cela ne nous empêche pas de croire que notre système de croyances dans son ensemble correspond au moins approximativement à la réalité. C'est ce pour quoi milite l'argument du succès que Putnam maintient même à l'époque du réalisme interne : « [...] trial-and-error does not explain *why* our theories are 'observationally adequate'; that can only be explained by referring to

characteristics of the environment-human interaction which explain why *trial-and-error* is *successful*. » (Putnam, 1981 p. 39) En ce sens, l'objectivité est liée au fait qu'il existe des normes d'acceptabilités rationnelles sur lesquels nous puissions fonder nos jugements mathématiques. Les mathématiques sont objectives parce que : « [...] mathematical propositions are *bona fide* instances of assertoric discourse [...] mathematical thought represents forms of reflection that are as fully governed by norms of truth and validity as any other form of cognitive activity. » (Putnam, 2004 p. 54) Mais ces normes sont elles-mêmes fondées sur l'exigence d'adéquation globale à la réalité dont nous avons parlé. Dire que l'objectivité mathématique est une objectivité sans objets au sens de Putnam ne veut pas dire que le discours mathématique n'a pas d'objet, au sens où il ne porterait pas sur la réalité (à travers sa contribution à notre système global de croyances). Cela veut plutôt dire que nous ne pouvons pas statuer sur la véritable nature de la référence des termes de notre langage mathématiques, de telle sorte qu'il devient incohérent de se représenter la vérité mathématique dans les termes d'une *correspondance biunivoque* entre le vocabulaire mathématique et un ensemble bien circonscrit d'objets. En ce sens, l'objectivité d'un type de discours ne dépend pas de sa capacité à décrire de manière précise une portion de la réalité, mais plutôt de sa capacité à contribuer au développement holistique de notre savoir.

Pour Putnam, la justification est un art pour lequel nous n'avons pas de méthode formelle, mais qui s'acquière par l'expérience. Les procédures de justification sont aussi relatives aux différents domaines de la pensée et pour être en mesure de reconnaître la vérité ou la fausseté d'un énoncé appartenant à un domaine donné, nous devons nous familiariser avec les pratiques de justifications au sein de ce domaine :

[...] one cannot say what are good or better epistemic conditions in quantum mechanics without using the language of quantum mechanics; one cannot say what are good or better or worse epistemic situation in moral discourse without using moral language; one cannot say what are good or better or worse epistemic

situation in commonsense material object discourse without using commonsense material object language. This is no reductionism in my position [...] (Putnam, 1990 pp. viii-ix)

Lorsqu'il s'agit de décider de l'acceptabilité d'une proposition mathématique, c'est aux critères en place au sein des pratiques mathématiques auxquels nous devons avoir recours, mais pour apprendre à maîtriser ces critères, nous devons nous initier à la pratique des mathématiques. Cependant, il serait erroné de croire qu'il existe une méthode préétablie de résolution de problèmes, autant en mathématiques que dans d'autres domaines. Les mathématiques, comme le disait Wittgenstein, constituent une « mixture bigarrée » : « “mathematics is a motley” [...] Mathematicians not only prove theorems, they also make conjectures, they apply the theorems that have been proved both inside and outside mathematics proper, etc. » (Putnam, 2012 p. 393)

Comme je l'ai annoncé, je vais me servir de l'analyse qui vient d'être faite de la philosophie des mathématiques pour développer un argument établissant la parenté entre le réalisme interne et la forme de réalisme que Putnam défendait dans les années 1960-1970. Dans l'introduction de PP1, Putnam affirmait que le réalisme qu'il présupposait de manière générale dans les années 1960-1970 était le même autant en philosophie des mathématiques qu'en philosophie des sciences et qu'en éthique. Si l'on prend cette délation au pied de la lettre, cela nous permet de déduire que la structure de son réalisme devait être partout identique à la structure de son réalisme sans platonisme. Je vais donc montrer que ce dernier possédait déjà toutes les caractéristiques fondamentales du réalisme interne, de telle sorte qu'il y a tout lieu de penser que le premier réalisme de Putnam n'était pas véritablement différent du réalisme interne des années 1980. Toutefois, avant de laisser la philosophie des mathématiques de Putnam pour aborder cet argument, j'aimerais dire quelques mots concernant l'attrait que peut avoir la forme de réalisme que Putnam a développée en philosophie des mathématiques pour quelqu'un qui souhaite défendre le réalisme en philosophie des

mathématiques. Pour ce faire, je vais montrer comment une telle forme de réalisme évite les différentes objections classiques qui sont habituellement adressées au réalisme en philosophie des mathématiques.

L'attrait de la philosophie des mathématiques de Putnam

Habituellement, ce qui pousse quelqu'un à défendre le platonisme en philosophie des mathématiques n'est pas forcément le désir de faire reconnaître l'existence d'un univers platonicien d'entités mathématiques, mais le fait qu'il soit mal à l'aise avec le caractère trop *restrictif* du nominalisme et des différentes philosophies constructivistes et que, par conséquent, il souhaite faire reconnaître leur pleine valeur aux méthodes et pratiques des mathématiques classiques.

Dans les débats actuels sur la question, une posture comme celle de Putnam ne semble pas véritablement présente. Par exemple, lorsque Colyvan aborde la question de l'indispensabilité des mathématiques, dans son livre *The Indispensability of Mathematics* (2001), il exclut délibérément Putnam de la discussion en cherchant à garder l'accent sur les questions de nature métaphysique. Cela dit, lorsque l'on examine les différentes objections qui sont présentées au platonisme indispensabiliste de type quinien que défend quelqu'un comme Colyvan, on se rend compte que la grande partie des problèmes qu'il rencontre sont liés à son adhésion à une ontologie d'objets platoniciens.

Si l'on se fie au livre de Xavier Sabbatier, *Les formes du réalisme mathématique* (2009), il y a quatre grandes objections classiques auxquelles se trouvent confronté le réaliste en philosophie des mathématiques et les quatre concernent directement la thèse platoniste de l'existence des objets mathématiques. J'aimerais passer ici en revue chacune de ces objections classiques afin de mettre en évidence l'intérêt de la posture putnamienne pour celui ou celle qui souhaiterait reconnaître pleinement le recours aux mathématiques classiques sans pour autant devoir s'engager dans un discours

métaphysique sur l'existence d'un univers d'objets platoniciens et sans pour autant laisser de côté, comme le voudrait le fictionnaliste, l'idée selon laquelle les mathématiques peuvent être pleinement objectives et sujettes à la vérité. Puisque le réalisme putnamien est un réalisme sans platonisme, on ne peut pas dire que ce sont de véritables objections à sa posture. Néanmoins, le fait de confronter sa position à ces dernières permettra de mettre en reliefs certains des avantages d'une position comme la sienne.

L'« étrangeté » ou le caractère contre-intuitif des objets mathématiques

Selon la présentation de Sabbatier, la première objection que rencontrent habituellement est celle de la prodigalité ontologique des mathématiques, mais au-delà du fait que la reconnaissance des objets mathématiques a tendance à accroître incroyablement le contenu de l'univers, et que nous pourrions vouloir contester leur existence en appliquant un critère de simplicité dans le cadre de l'élaboration d'une théorie métaphysique de l'ameublement du monde, ce qui nous rend hésitant à reconnaître l'existence des objets mathématiques est que les objets mathématiques semblent étranges, contre-intuitifs, du point de vue de l'image du monde que nous projette les sciences de la nature et, pour cette raison, on a tendance à penser qu'il serait préférable d'éviter de les compter au sein de notre théorie de l'ameublement du monde (cf. Sabbatier, p. 37). Nous avons vu qu'une des thèses sous-jacentes au réalisme putnamien est que l'idée même d'une théorie de l'ameublement du monde constitue une sorte de non-sens, du moins si l'on cherche à développer une telle théorie à partir d'un point de vue indépendant de tout schème conceptuel. Mais nous avons vu aussi que l'idée de produire une telle théorie de l'ameublement du monde (une ontologie) d'un point de vue interne, comme le suggère une certaine interprétation du principe d'engagement ontologique de Quine, ne tient pas la route non plus, parce que nous sommes confrontés à l'existence d'une pluralité d'interprétations équivalentes alternatives qui peuvent tout aussi bien rencontrer nos exigences pragmatiques dépendamment des objectifs que nous parcourons et des contextes dans lesquels nous avons à les utiliser (c'est le phénomène que Putnam qualifie de *relativité*

conceptuelle et qui semble pouvoir être associé à une *certaine interprétation* de la thèse de la relativité ontologique de Quine). Évidemment, dans la mesure où l'on souhaiterait simplement examiner quels sont les engagements ontologiques, en vertu de l'application du critère quinién, de notre discours dans un contexte donné, nous avons tout le loisir de pratiquer une ontologie inoffensive. Cela dit, habituellement, les philosophes qui défendent le platonisme ont pour objectif de défendre une thèse métaphysique substantielle, sans quoi il n'y aurait pas lieu de s'engager dans un véritable débat philosophique, ce que font habituellement les philosophes platoniciens. Plutôt que de contrer cette objection, le réalisme sans platonisme l'évite tout simplement. On pourrait croire qu'il en fait son propre argument, mais habituellement, ce que cet argument présuppose est qu'il est possible de pratiquer la métaphysique, au sens d'un questionnement sur la nature des entités qui peuplent la réalité, laquelle est conçue comme une totalité fixe d'objets indépendante de toute représentation. Nous verrons dans le prochain chapitre que cette idée en est une que Putnam a toujours rejetée. Pour cette raison, adopter le réalisme putnamien en philosophie des mathématiques revient plutôt à prendre position contre la métaphysique plutôt que de prendre position pour ou contre l'existence de quelque type d'entités que ce soit. Néanmoins, Putnam ne rejette pas le discours mathématique qui consiste à quantifier sur des nombres et des classes et des fonctions, ce qu'il nie est que l'objectivité de nos énoncés mathématiques dépende d'une sorte de correspondance biunivoque entre des mots et des objets indépendants de notre schème conceptuel.

L'accès aux objets mathématiques

Cela nous amène à la deuxième objection classique, laquelle a pour origine le célèbre article de Paul Benacerraf, « Mathematical Truth » (1973), qui consiste à demander une explication de la connaissance des entités mathématiques abstraites postulées par le platoniste. Si de telles entités existent, alors elles sont causalement inertes et, par conséquent ont demandé comment elles peuvent causer des croyances :

Le raisonnement de Benacerraf peut se préciser ainsi : si nous analysons les propositions des mathématiques comme dérivant des propriétés d'objets, des relations entre des objets (ce que fait le platonisme au moins pour un certain type de propositions fondamentales) alors nous nous trouvons dans l'obligation de supposer une relation causale – si indirecte soit-elle – entre les objets mathématiques nommés dans ces propositions et le sujet qui possède la connaissance de ces propositions. [...] Or, un tel excès est rendu impossible par la nature des objets mathématiques. (Sabbatier, 2009 pp. 39-40)

Évidemment, on comprendra ici que Putnam rejette le type de théorie causale de la connaissance à laquelle Benacerraf faisait référence dans son article et pour qu'un tel argument puisse atteindre son objectif, il a besoin d'être adressé à quelqu'un qui est prêt à reconnaître ce type de théorie de la connaissance. Pour Putnam, nous le verrons plus en détail dans les prochains chapitres, la connaissance se développe en réseau à travers l'acquisition de concepts. Nous acquérons des concepts en nous initiant à des pratiques, en apprenant des *jeux de langage* dirait Wittgenstein. Il est vrai qu'il y a là quelque chose de vague et d'extrêmement difficile à cerner, mais le point important est qu'encore une fois, pour que l'objection de l'accès aux entités mathématiques fonctionne, il faut d'abord reconnaître la possibilité d'un point de vue métaphysique (ce que, nous l'avons vu, Putnam rejette) pour pouvoir ensuite concevoir la vérité et la connaissance dans les termes d'une correspondance entre des mots et des objets au sein d'un univers métaphysique. Ce n'est que dans la mesure où l'on reconnaît que c'est ainsi que fonctionne la connaissance des entités physiques, par exemple pour ensuite établir le contraste avec la connaissance des entités mathématiques qui, contrairement aux entités physiques, apparaissent être causalement inertes. Mais, une telle option est bloquée, comme nous l'avons vu, par le caractère holistique de la connaissance qui nous enjoint de reconnaître que la justification de nos énoncés, peu importe qu'ils soient mathématiques ou empiriques (ou encore éthiques, comme nous le verrons au dernier chapitre), relève davantage d'une forme de cohérence interne à notre schème conceptuel global. En ce sens, le point de Putnam est de faire valoir que, si l'objection était valable pour les énoncés mathématiques, elle le serait tout aussi bien pour les énoncés empiriques. Par conséquent, dans la mesure où nous devons nous contenter d'une explication

vague de la connaissance en général, on ne peut pas prétendre que la connaissance mathématique est plus difficile à expliquer que la connaissance empirique ou toute autre sorte de connaissance.

Indétermination et ambiguïté des objets mathématiques

La troisième objection classique au réalisme mathématique consiste justement à faire remarquer l'existence d'une pluralité d'interprétations équivalentes des mathématiques –l'argument provient aussi initialement de Benacerraf dans l'article « What Numbers Could Not Be » (1965). Dans ce cas-ci, il est évident que Putnam endosse lui-même cette objection, mais pour lui, cette objection n'est pas uniquement dirigée contre le platonisme, mais contre toute philosophie qui souhaiterait privilégier une interprétation plutôt qu'une autre pour des raisons fondationnelles. Nous l'avons vu, Putnam rejette l'idée selon laquelle les mathématiques nécessiteraient des fondements au sens où on l'entend en fondements des mathématiques, mais cela constitue pour lui un argument contre l'idée selon laquelle il serait à la philosophie de dire aux mathématiciens comment faire des mathématiques. Or, dans la mesure où la grande majorité des mathématiciens pratiquent les mathématiques dans leur forme classique et cherchent à découvrir des vérités au sens réaliste du terme à propos de ces dernières, cela constitue davantage un argument pour le réalisme en philosophie des mathématiques qu'une objection. Ce que conteste ici Putnam est que nous ayons besoin d'avoir recours à une ontologie pour expliquer le succès des mathématiques telles qu'elles sont pratiquées par les experts dans le domaine.

L'application des mathématiques

La dernière objection concerne l'application des mathématiques dans les sciences empiriques. Nous avons vu que le succès des mathématiques dans ce contexte constitue habituellement un argument en faveur du réalisme, dans la mesure où le réalisme considère que les mathématiques classiques, infinitaires sont sujettes à la vérité et que l'indispensabilité de ce type de mathématiques dans

les sciences empiriques nous pousse en reconnaître pleinement l'usage sans les restreindre par exemple aux mathématiques prédicatives où aux mathématiques constructivistes. Ce que contestent les détracteurs du platonisme est ici le rôle joué par les entités mathématiques postulées par les platonistes dans l'explication du succès de nos théories scientifiques. Comme nous l'avons vu, pour Putnam ce rôle ici est joué par l'appareillage conceptuel qui est rendu disponible par les mathématiques classiques pour interpréter le réel. Il ne peut pas être question d'entités mathématiques puisqu'en vertu du caractère holistique de la justification empirique, la référence de tous les termes de nos théories est indéterminée. Cette objection ne tient encore une fois que dans la mesure où l'on reconnaît la possibilité de faire de la métaphysique. Le réalisme sans platonisme semble donc encore une fois conserver tous les avantages du réalisme sans nous contraindre à devoir adopter un discours métaphysique concernant l'existence d'un univers d'entités mathématiques abstraites.

Maintenant que nous avons bien cerné la nature du réalisme putnamien en philosophie des mathématiques, tentons de voir comment sa comparaison avec le réalisme interne permet d'établir une certaine permanence dans la pensée de Putnam concernant la question du réalisme des années 1960 aux années 1980.

8. Permanence du réalisme putnamien des années 1960 aux années 1980

Comme nous l'avons vu au deuxième chapitre, Ebbs a bien établi qu'il n'y avait pas lieu de parler de réalisme métaphysique dans les premiers travaux de Putnam¹¹. J'aimerais maintenant montrer que la parenté entre son premier et son second réalisme outrepassa le simple rejet du réalisme métaphysique. Il est possible, à mon avis, de retrouver, dans le réalisme sans platonisme qu'il défendait alors en philosophie des mathématiques, l'ancêtre du réalisme interne, lequel ne serait rien de moins qu'une sorte de généralisation du réalisme qu'il a défendu dans les années 1960-1970 en philosophie des mathématiques.

Pourquoi le réalisme putnamien des années 1960-1970 concorderait-il avec le réalisme interne?

Une des caractéristiques du premier réalisme de Putnam est qu'il se veut très *inclusif*. Voici deux passages de l'introduction de PP1 où il insiste sur cet aspect de son premier réalisme :

[...] a consistent realist has to be realistic not only about the existence of material objects in the customary sense, but also has to be realistic about the objectivity of mathematical necessity and mathematical possibility [...] and about entities which are neither material objects nor mathematical objects [...] (Putnam, 1979 pp. vii-viii)

[...] there is a tradition with which I would not wish to be identified, which would say that scientific knowledge is all of man's knowledge. I do not believe that ethical statements are expressions of scientific knowledge; but neither do I agree they are not knowledge at all. The idea that the concepts of truth, falsity, explanation, and even understanding are all concepts which belong exclusively to science seems to me to be a perversion. (Putnam, 1979 p. viii)

¹¹ Il est intéressant de noter que Putnam a acquiescé au propos d'Ebbs dans un commentaire adressé à son texte (cf. Putnam, 1992).

Cela dit, il n'a jamais véritablement abordé de front la question du réalisme dans ses premiers travaux en philosophie des sciences : « [...] my interest in the last fifteen years has not been in beating my breast about the correctness of realism, but has rather been in dealing with specific questions in the philosophy of science from a specific realist point of view. » (Putnam, 1979 p. viii) Étonnamment toutefois, c'est quelque chose qu'il a considérablement fait dans ses travaux en philosophie des mathématiques où il défendait la position suivante que l'on peut qualifier de *réalisme sans platonisme*. Or, si le réalisme qu'il présupposait dans ses premiers travaux devait être pratiquement uniforme d'un domaine à un autre, on ne voit pas pourquoi la conception du réalisme qu'il soutenait en philosophie des mathématiques n'aurait pas été la position qu'il aurait souhaité défendre dans les autres de la connaissance. Ce que je voudrais montrer maintenant est que le réalisme sans platonisme que Putnam défendait à ce moment-là en philosophie des mathématiques partage à peu près toutes les caractéristiques du réalisme interne des années 1980 à la différence près qu'il porte sur les mathématiques plutôt que sur l'ensemble du discours rationnel. Cela porte à croire que, si le réalisme qu'il défendait dans ses premiers travaux devait être uniforme, nous avons toutes les raisons de croire que le réalisme qu'il envisageait en philosophie des sciences devait être du même type que le réalisme qu'il défendait en philosophie des mathématiques de telle sorte que le premier réalisme n'aurait été nul autre que le réalisme interne dans une forme plus embryonnaire dont il aurait repoussé la formulation à 1981.

Le réalisme sans platonisme en philosophie des mathématiques

La raison pour laquelle on qualifie le réalisme de Putnam en philosophie des mathématiques de « réalisme sans platonisme » vient du fait qu'il revendique la possibilité d'aborder les mathématiques comme constituant un domaine de discours objectif sans toutefois devoir s'engager envers l'existence des objets mathématiques au sens platonicien du terme. Rappelons-nous comment il présente les choses dans son essai WMT :

[...] A realist (with respect to a given theory or discourse) holds that (1) the sentences of that theory or discourse are true or false; and (2) that what makes them true or false is something external - that is to say, it is not (in general) our sense data, actual or potential, or the structure of our minds, or our language, etc. Notice that, on this formulation, it is possible to be a realist with respect to mathematical discourse without committing oneself to the existence of 'mathematical objects'. The question of realism [...] is the question of the objectivity of mathematics and not the question of the existence of mathematical objects. (Putnam, 1979 pp. 69-70)

Suivant la citation précédente, la question du réalisme en philosophie des mathématiques ne déborde pas, selon Putnam, de la question de leur *objectivité* et être objectif pour un énoncé revient à pouvoir être rendu vrai par quelque chose d'*extérieur*. Essayons de mieux comprendre cette idée.

Contrairement aux approches traditionnelles en philosophie des mathématiques qui interprètent les mathématiques de manière *a priori* et qui, par conséquent, associent la vérité mathématique à la preuve, Putnam endosse pour sa part une perspective *quasi empiriste* qui traite la vérité mathématique d'une manière partiellement équivalente à la vérité des sciences empiriques (cf. Putnam, 1976, chap. 4). Suivant un tel point de vue, il envisage l'objectivité des mathématiques comme étant relative au rôle joué par les théories mathématiques au sein des corpus théoriques des sciences empiriques. Être objectif pour un énoncé mathématique, c'est être rendu vrai ou faux par quelque chose d'extérieur et ce quelque chose d'extérieur n'est rien d'autre que le monde à propos duquel sont les théories scientifiques au sein desquelles il figure.

Le principal argument de Putnam pour le réalisme en philosophie des mathématiques est *l'argument d'indispensabilité des mathématiques pour la science* (cf. Putnam, 1979 chap. 4, p. 69-75 et chap. 20, p. 337-347). Étant donné que nos meilleures théories scientifiques sont en bonne partie constituées d'énoncés mathématiques, et qu'en vertu de la thèse de Duhem-Quine, il est impossible de soumettre une théorie en pièces détachées au tribunal de

l'expérience, si nous voulons reconnaître l'objectivité de nos meilleures théories nous sommes du même coup contraints de reconnaître l'objectivité des mathématiques qui les constituent.

La raison pour laquelle Putnam refusait de s'engager envers une ontologie d'entités platoniciennes pour rendre compte de la vérité mathématique en termes réalistes réside dans le fait que la thèse de Duhem-Quine implique deux corollaires: 1) la thèse de *l'indétermination de la référence* selon laquelle il est impossible de dire de manière précise à quels objets réfèrent les termes de nos langages, et 2) la thèse de la *relativité de l'ontologie* qui stipule l'impossibilité de répondre à la question ontologique de l'ameublement du monde qui consiste à se demander de quoi est constitué le monde. Traditionnellement, on a eu tendance à penser l'objectivité dans les termes du platonisme ou du réalisme métaphysique comme étant quelque chose qui prend forme dans la possibilité d'une sorte de correspondance biunivoque entre des mots et des choses. Mais si l'on prend à la lettre la thèse de Duhem-Quine et ses deux corollaires, à la question consistant à se demander quelle partie de la théorie représente quelle partie du réel, il n'y a tout simplement aucune réponse plausible à donner. D'un tel raisonnement, Putnam arrivait à la conclusion que les mathématiques peuvent tout à fait être *objectives sans objets* (cf. Putnam, 2004 part 1, lecture 3; Putnam 2006, p. 92-93), c'est-à-dire posséder une valeur de vérité dont les critères relèvent de l'adéquation partielle à la réalité qu'elles trouvent à travers les théories au sein desquelles elles sont employées.

La concordance du réalisme sans platonisme avec le réalisme interne

Si l'on regarde comment Putnam articule son réalisme interne (cf. chapitre 1), il semble que ce dernier corresponde assez bien à une généralisation du réalisme sans platonisme qu'il défendait en philosophie des mathématiques dans les années 1960-1970. D'abord, ce qui est caractéristique du réalisme interne est son refus de statuer sur la nature de la relation qu'entretiennent nos

représentations au monde. Cette caractéristique se retrouve aussi dans le réalisme sans platonisme de sa philosophie des mathématiques selon lequel il n'y a aucune réponse plausible à la question qui consiste à se demander quelle partie de la théorie représente quelle partie du réel. Mais, comme le réalisme interne, le réalisme sans platonisme ne nie pas que les mathématiques soient rendues vraies par le fait d'entretenir une certaine relation avec quelque chose d'extérieur. Et, comme c'était le cas pour le réalisme interne, bien qu'il nous soit impossible de sortir du cadre conceptuel de la théorie pour vérifier la vérité ou la fausseté des énoncés mathématiques, il est toujours possible de statuer sur la valeur de vérité des mathématiques en nous basant sur le succès des théories au sein desquelles elles figurent, lequel se mesure au gré du succès de nos actions puisque, comme le relevait Putnam dans le passage que nous avons cité à ce sujet (p. 16), nos croyances directives sont elles-mêmes dérivées de nombreuses autres croyances parmi lesquelles on retrouvera certainement des croyances provenant du discours scientifique. Enfin, comme nous l'avons vu dans le cadre de notre analyse de la philosophie des mathématiques de Putnam, c'est aussi un élément important de cette doctrine que d'admettre un certain pluralisme des interprétations acceptables des mathématiques : « [...] the chief characteristic of mathematical propositions is the very wide variety of equivalent formulations that they possess. » (Putnam, 1979 p. 45) Par conséquent, la philosophie des mathématiques des années 1960-1970 semble anticiper la doctrine de la *relativité conceptuelle* qui est caractéristique du réalisme interne. On peut ajouter à cela que Putnam conçoit la connaissance mathématique comme quelque chose qui prends forme à travers le recours à des critères d'acceptabilité rationnels, lesquels sont définis dans le cadre de la pratique des mathématiques, conception de la vérité et de la connaissance qui s'accorde tout à fait avec la conception de la *vérité comme acceptabilité garantie idéalisée* qui se trouve au cœur du réalisme interne des années 1980.

Compte tenu de ce qui précède, il semble raisonnable de penser que l'on retrouve déjà dans les premiers travaux de Putnam, de manière embryonnaire, une forme de réalisme apparentée au réalisme interne, de telle sorte qu'il est justifié de parler d'une certaine *permanence* dans le traitement de la question du réalisme dans la pensée de Putnam des années 1960 aux années 1980. Contrairement à l'interprétation courante de la pensée de Putnam, il semblerait que la présentation du réalisme interne au début des années 1980 ne constitue pas véritablement un tournant dans la pensée de Putnam, mais davantage le résultat d'un effort d'explicitation d'un ensemble de thèses qu'il présupposait déjà dans les années 1960-1970. Dans une série de commentaires récents, Putnam semble corroborer cette affirmation. C'est ce que je me propose d'examiner dans le chapitre suivant.

9. Putnam et le réalisme métaphysique

Putnam a entrepris sa carrière dans les années 1950. À ce moment-là, il adhéraient au projet carnapien de clarification du langage de la science et travaillait à développer ce que Carnap appelait des « explications ». Mais rapidement, il s'est trouvé déçu par les résultats que l'on arrivait à obtenir par le biais d'une telle démarche :

I found myself unable to give more than two or three examples of successful "rational reconstructions." I can almost remember the exact words that went through my head at that time: "If Carnap is right, then the proper task of philosophy is doing this thing called 'explication.' But what reason is there to think that 'explication' is possible? (Putnam, 1997 pp. 178-179)

Ensuite, au début des années 1960, il est devenu critique du positivisme logique. Œuvrant dans le champ de la philosophie des sciences, il a adopté un point de vue qui se voulait davantage *descriptif* que réformateur. La plupart de ses travaux de cette époque cherchent davantage à mettre en évidence les caractéristiques fondamentales du discours scientifique qu'à suggérer sa réforme comme le faisaient les positivistes dans le cadre de leur entreprise de *clarification* du langage de la science. Au contraire, ses analyses prenaient habituellement la part de la pratique pour mettre en évidence le caractère *contre-intuitif* des thèses positivistes. À ce sujet, Pierre Jacob résume bien la posture putnamienne de cette période lorsqu'il affirme, dans la présentation de sa traduction de « What Theories Are Not » (Putnam, 1979 p. chap. 13) : « Peut-être [le lecteur] sera-t-il [...] frappé par la passion mise par Putnam à défendre des thèses « raisonnables » conformes à l'intuition. » (Jacob, 1980 p. 218)

Dans le texte que nous présente Jacob (et qui date de 1962), Putnam remet en question l'adéquation de « la « conception classique » des théories, selon laquelle il faut se représenter les théories comme des « calculs partiellement interprétés » », à la pratique scientifique. À la fin de sa critique, le reproche

général qu'il lui adresse est d'être « incompatible avec un minimum de réalisme scientifique » (cf. Putnam, 1979, p. 224). Dans un texte autobiographique de 1997 (HC), il explique que c'est probablement ce dernier passage qui est à l'origine de l'engouement pour le réalisme auquel nous avons assisté à partir des années 1960 au sein du mouvement de la philosophie « analytique ». Cependant, s'il se définissait lui-même comme réaliste à cette époque-là, pour lui, être réaliste revenait *simplement* à rejeter le positivisme pour qui la science nécessitait d'être clarifiée par le biais de sa réinterprétation dans le cadre d'un langage formel, au profit de la vision selon laquelle la science devait être prise *au pied de la lettre*, sans réinterprétation.

Pour cette raison, contrairement à l'interprétation la plus répandue concernant sa posture des années 1960-1970, Putnam n'adhérait pas clairement à une forme de réalisme métaphysique durant cette période. S'il est vrai que ses thèses ont contribué au développement du réalisme métaphysique, ce sont d'autres philosophes, comme Paul et Patricia Churchland, Daniel Dennett, Jerry Fodor, Simon Blackburn et Bernard Williams qui ont mis sur la carte ce genre de réalisme (cf. Putnam, 1997 p. 184), notamment en s'inspirant de la thèse de Quine dans « On What There Is » (1948). Notez bien que, dans le passage suivant, Putnam ne s'associe pas lui-même à ce courant duquel il dissocie tout aussi bien Quine :

Since the days of logical positivism, “metaphysics” had been pretty much a dirty word; even the new scientific realists, like myself, did not say that they were doing metaphysics. Nor did Quine claim this in his essay “On What There Is.” But what gradually sank in was that if Quine was right in “On What There Is,” then one could not claim any longer that the questions “Do numbers really exist?” and “Do sets really exist?” were “pseudo-questions,” as the positivists had. [...] People became comfortable describing themselves as “metaphysicians,” something that would have been incompatible with being an “analytic philosopher” only a few years before, and the expression “analytic metaphysics” began to be heard. American analytic philosophy, and later British analytic philosophy, began to have an “ontological style.” (Putnam, 1997 pp. 188-189)

Plus tard, à cause de sa réaction à la guerre de Vietnam, Putnam admet avoir *flirté* avec une forme de réalisme s'apparentant au réalisme métaphysique. Toutefois, son adoption d'une telle posture n'a jamais été consacrée par écrit. Dans le passage suivant d'un commentaire à Ebbs¹², il reconnaît ne jamais avoir véritablement pris parti pour le réalisme métaphysique dans ses écrits :

Starting in 1963, I became very concerned about the Vietnam War [...] As the war continued, and as the hypocrisy of our claim to be concerned about the welfare of the Vietnamese people became more and more apparent, my concern increased and generalized. It seemed to me -and it still seems to me- that it was imperative to try to make a better world, and that philosophy should have its part in trying to bring such a world into being. [...] the concern for a better world, the desire to make my philosophical activity a part of that concern, and the involvement with Marxism- led me to an increasingly strong metaphysical realism, simply because that position seemed more consistent with Marx's 'dialectical materialism' as I interpreted it. It is because that period was still fresh in my mind when I wrote "Realism and Reason" that I described the position that I began to elaborate in that address as a sharp break from a metaphysical realist past; but as Ebbs and others have noticed, by going back to what I actually wrote in the fifties and sixties, this was not fully accurate. (Putnam, 1992 pp. 349-350)

Mais, si Putnam admet avoir *flirté* avec le réalisme métaphysique, il n'a toutefois, de son propre aveu, jamais pris *explicitement* d'engagement envers une telle posture dans ses écrits.

La question de l'appellation « réalisme interne »

L'idée selon laquelle Putnam aurait défendu une telle forme de réalisme métaphysique n'est toutefois pas sans fondements. Ce dernier en donne lui-même une explication dans des publications récentes. Essentiellement, à son avis, une telle interprétation serait liée à un problème d'*exégèse* concernant son usage de l'appellation « réalisme interne » lors de son discours présidentiel du 29 décembre 1976, devant la division est de l'*American Philosophical Association*,

¹² Il s'agit du commentaire de Putnam sur le texte d'Ebbs auquel je me suis référé à la fin du chapitre 3.

dont le texte a été publié comme quatrième partie de MMS, sous le titre « Realism and Reason ».

À la fin du dernier extrait que j'ai cité, Putnam fait référence au texte de RR. Dans ce dernier, il développe pour la première fois son fameux argument inspiré de la théorie des modèles consistant à montrer l'impossibilité, à l'aide des meilleurs critères à notre disposition, de déterminer une seule et unique interprétation canonique de la réalité. Dans l'extrait que nous venons de lire, il affirme y avoir décrit la position générale de ce texte comme constituant *son* abandon du réalisme métaphysique. Toutefois, il semble céder ici devant l'interprétation que la plupart des commentateurs ont faite de ce texte plutôt que de décrire la véritable intention qu'il avait au moment de sa rédaction. Voyons pourquoi.

D'abord, dans RR, lorsque Putnam fait référence à son adoption du réalisme métaphysique, il ne fait pas allusion explicitement à son abandon du réalisme métaphysique, mais à l'interprétation que son lecteur pourrait être tenté de faire. À ce sujet, le seul passage qui soit assez explicite sur lequel on pourrait se baser pour tenter de justifier l'interprétation de l'abandon par Putnam du réalisme métaphysique n'affirme pas que Putnam endosse un tel abandon, mais qu'il pourrait *sembler* qu'il abandonne une position à laquelle il était marié, celle du réalisme métaphysique : « [...] now it looks as if [...] I have given Dummett all he needs to demolish metaphysical realism - a picture I was wedded to! » (Putnam, 1978 p. 129) Lorsqu'on le lit attentivement, on se rend compte que rien dans cet extrait n'exprime de manière explicite un abandon du réalisme métaphysique de la part de Putnam. Aussi, non seulement le dernier passage ne présente pas explicitement un tel abandon, mais dans son commentaire à Ebbs, Putnam affirme nettement que, dans RR, il souhaitait bien continuer à défendre la *même* forme de réalisme qu'il défendait depuis les années 1960 : « To be sure, I did accept "internal realism" [...]; but "internal realism" was not a term for my

new position? It was rather a term for a kind of scientific realism I had already accepted for some years [...]. » (Putnam, 1992 pp. 352-353)

Si Putnam souhaitait bel et bien se référer au réalisme qu'il défendait depuis les années 1960 par l'appellation « réalisme interne » dans RR, alors comment tant de lecteurs ont-ils pu se méprendre sur sa réelle intention? Une partie de la réponse se trouve dans « From Quantum Mechanics to Ethics and Back Again » (2012). Ce que soutient Putnam dans ce dernier texte est que l'on retrouve, dans RR, un double usage de l'appellation « réalisme interne ». D'abord, ce terme est employé pour désigner la forme de réalisme qu'il défendait alors et souhaitait continuer à défendre et, ensuite, pour désigner le point de vue à partir duquel il souhaitait faire sa critique du réalisme métaphysique. Il semblerait que ses lecteurs aient associé le réalisme interne uniquement à la critique du réalisme métaphysique sans reconnaître que la forme de réalisme qu'il associait au début de son texte au réalisme interne n'entraîne pas en contradiction avec sa critique du réalisme métaphysique.

Le propos de RR consiste à montrer que le fait d'adopter une interprétation réaliste de la connaissance scientifique ne permet pas de statuer sur la nature de la relation qu'entretient le discours scientifique avec la réalité, ce que souhaite faire le réaliste métaphysique. Je pense que l'introduction est relativement explicite quant à la distinction que Putnam souhaite faire entre ce que nous pourrions qualifier d'interprétation réaliste du discours scientifique et ce qu'il souhaite désigner par l'appellation de « réaliste métaphysique » :

In one way of conceiving it, realism is an empirical theory. One of the facts that this theory explains is the fact that scientific theories tend to 'converge' in the sense that earlier theories are, very often, limiting cases of later theories (which is why it is possible to regard theoretical terms as preserving their reference across most changes of theory). Another of the facts it explains is the more mundane fact that language-using contributes to getting our goals, achieving satisfaction, or what have you.

The realist explanation, in a nutshell, is not that language mirrors the world but that *speakers* mirror the world - i.e. their environment - in the sense

of *constructing a symbolic representation of that environment*. [...] let me refer to realism in this sense - acceptance of this sort of scientific picture of the relation of speakers to their environment, and of the role of language - as internal realism. [Dans FQE, Putnam cite ce passage en ajoutant : « I should have written “scientific realism” [...] » (Putnam, 2012 p. 53)]

Metaphysical realism, on the other hand, is less an empirical theory than a model [...]. It is, or purports to be, a model of the relation of *any* correct theory to all or part of THE WORLD. I have come to the conclusion that this model is incoherent. This is what I want to share with you. (Putnam, 1978 p. 123)

Dans cet extrait, Putnam distingue bien les deux postures en affirmant que la première est une hypothèse empirique permettant d'expliquer le succès de la science alors que la seconde est un modèle cherchant à illustrer et caractériser le type de relation qu'entretiennent nos théories avec la réalité. On pourrait rendre ici l'idée de Putnam en disant que le réalisme, tel qu'il le présente au début de son texte, est l'hypothèse empirique permettant de rendre compte de la valeur cognitive de nos pratiques. Selon cette dernière, nos manières de faire de la science réussissent parce que la science permet de décrire, au moins partiellement (ou de schématiser) la réalité, alors que, pour sa part, le réalisme métaphysique serait un modèle qui prétend être en mesure de décrire *la manière dont la science décrit* la réalité, en lui attribuant la capacité de décrire *avec précision*, un à un, les différents aspects d'une réalité qui est assumée comme reflétant directement les différentes caractéristiques qui lui sont attribuées par notre discours à son sujet. Ce que la critique putnamienne du réalisme métaphysique tente de mettre en évidence est que *nous ne pouvons pas sortir de nos schèmes conceptuels* pour examiner la réalité telle qu'elle se trouve indépendamment de toute conceptualisation. Or, c'est précisément un tel point de vue, que Putnam associe au point de vue de Dieu, que l'on doit présupposer pour être en mesure de dire quoi que ce soit sur la nature de la relation qu'entretiennent nos théories avec la réalité. Mais nier la possibilité d'un tel point de vue ne nous empêche pas de reconnaître qu'il doive y avoir une certaine « correspondance » entre nos représentations et la réalité extérieure. Le point fondamental de la critique putnamienne du réalisme métaphysique est sans doute que la perspective que souhaite adopter ce dernier en est une qui ne nous est pas accessible en tant

qu'être humain, et que, par conséquent, il serait incohérent de prétendre pouvoir connaître le point de vue de Dieu tout en restant humains. Le mieux que l'on puisse faire est d'essayer de comprendre le monde à partir d'un point de vue humain, et ce dernier implique que nous passions nécessairement par des concepts pour interpréter la réalité.

Selon ce que Putnam nous dit dans FQE, la raison pour laquelle les commentateurs n'ont pas jugé pertinent de retenir la distinction qu'il faisait entre réalisme et réalisme métaphysique au début de RR, viendrait du fait que, vers la fin du même texte, il associe le réalisme interne à la posture permettant de critiquer le réalisme métaphysique. À partir de ce moment-là, nous dit Putnam, ses lecteurs ont cru déceler dans le réalisme interne, tel qu'il l'utilisait dans ce dernier passage du texte, une nouvelle posture. Et puisque cette nouvelle posture se fondait sur une critique radicale du réalisme métaphysique, ils ont cru qu'il souhaitait du même coup remettre en question sa posture initiale pour la remplacer par ce nouveau réalisme « interne ». Putnam explique cela en faisant référence à l'interprétation que Maximilian de Gaynesford fait dans son livre *Hilary Putnam* (2006) :

In a section titled "Why All This Doesn't Refute Internal Realism," I identified "internal realism" with the view that whether a theory has a unique intended interpretation "has no absolute sense." At that point it is clear that "internal realism" was now a name for the view I had developed in the lecture as a whole, a view on which truth and idealized verifiability were supposed to coincide, and not a name for the view described in the opening quotation [...] Although I have been aware for many years that I used "internal realism" in these two inconsistent ways in "Realism and Reason," it was only upon reading Maximilian de Gaynesford's book about the evolution of my views that I appreciated how much confusion that inconsistency had occasioned in that book, [...] "scientific realism," the term I had used repeatedly in the first two volumes of my *Philosophical Papers* published in 1975, is identified with what I called "metaphysical realism" in "Realism and Reason," with the result that that lecture, and in fact everything written by "interim Putnam," is seen as a repudiation of almost everything that I had written in the papers collected in those retrospective volumes. (Putnam, 2012 p. 54)

La responsabilité de Putnam

Dans l'extrait précédent, Putnam semble dire que son double usage de l'appellation « réalisme interne » (d'abord pour désigner la forme de réalisme scientifique qu'il adoptait déjà depuis les années 1960 et ensuite pour désigner le point de vue à partir duquel il effectuait sa critique du réalisme métaphysique) était *inconsistant*. Mais il n'est pas clair qu'il y a lieu de parler d'inconsistance ici. Il semblerait plutôt qu'il ait été tout à fait cohérent pour Putnam de continuer à endosser son réalisme d'alors pour critiquer le réalisme métaphysique, étant donné que ce dernier n'impliquait en rien le réalisme métaphysique.

Comme nous avons pu l'observer déjà, lorsqu'il désire préciser le sens d'une thèse particulière, Putnam a souvent tendance à concéder l'essentiel de leur interprétation à ses commentateurs, et cette pratique est certainement à l'origine de plusieurs malentendus concernant l'interprétation de sa pensée. Je vais soutenir qu'en prétendant, dans FQE, qu'il faisait, dans RR, un usage inconsistant de l'appellation de « réalisme interne », Putnam alimente *encore* l'idée selon laquelle il y aurait une différence marquée à faire entre son premier réalisme et le réalisme interne et que, pour cette raison, il faut reconnaître à Putnam, une part de responsabilité concernant la mésinterprétation de son « passage » du réalisme des années 1960-1970 au réalisme des années 1980.

Lorsque l'on examine le texte de RR, il n'est pas clair que les deux usages que fait Putnam de l'expression « réalisme interne » sont inconsistants. En affirmant cela, Putnam semble vouloir reconnaître que la forme de réalisme qu'il défendait à l'époque était incompatible avec sa critique du réalisme métaphysique. Mais ce que nous dit plutôt le texte de RR est qu'il est tout à fait compatible d'endosser à la fois le réalisme interne qu'il nous présente au début de son texte et la critique du réalisme métaphysique. Si on s'en tient au texte de RR, le propos que tenait alors Putnam semble plutôt être très *cohérent*.

Évidemment, pour comprendre cela, il importe d'avoir en tête que le réalisme scientifique est, pour ce dernier, la posture de celui qui jette un regard analytique sur les *pratiques effectives des scientifiques*, ce qu'il exprime assez clairement dans MMS lorsqu'il déclare : « My basic stand-point, remember, is that philosophy is (in part) normative description of our institutions; theory of knowledge seeks to explain and describe our practice that contributes to the Success of inquiry. » (Putnam, 1978 p. 47)

La raison pour laquelle Putnam hésitait à désigner sa posture par l'appellation de réalisme *scientifique* à ce moment-là était tout simplement qu'il ne voulait pas que l'on associe son réalisme à une forme de *scientisme*. Comme il le dit dans l'introduction de PP1 :

Since the philosophy of science is, after all, not all of philosophy, it may be well to say a word or two about wider issues. It will be obvious that I take science seriously and that I regard science as an important part of man's knowledge of reality; but there is a tradition with which I would not wish to be identified, which would say that scientific knowledge is all of man's knowledge. (Putnam, 1979 p. xiii)

Ce que Putnam semble reconnaître aujourd'hui est qu'il aurait probablement évité une telle confusion s'il avait simplement qualifié sa posture de « réalisme scientifique », tout en précisant que son réalisme scientifique ne constituait pas une sorte de scientisme. Cela dit, en affirmant dans FQE qu'il aurait dû, en 1976, utiliser l'appellation « réalisme scientifique » pour désigner son réalisme, il montre encore qu'il juge parfois pertinent *d'ajuster* son langage aux usages les mieux répandus au sein de la communauté philosophique. Toutefois, il n'est pas clair que cela est toujours une option judicieuse. Ce n'est pas quelque chose qu'il n'a commencé à faire que récemment et, même si son intention semble être de rendre plus accessible son propos, par le passé, cela semble avoir introduit plus de confusion que de clarté dans l'interprétation de sa pensée. Putnam a introduit de cette manière une certaine confusion dans l'interprétation de sa philosophie des mathématiques, mais surtout dans l'interprétation de son réalisme des années

1980 (celui que l'on désigne aujourd'hui officiellement par l'appellation de « réalisme interne »). S'il avait décidé de maintenir l'appellation « réalisme interne » pour désigner à la fois son « réalisme scientifique » et sa critique du réalisme métaphysique, probablement qu'il lui aurait été plus facile de faire reconnaître l'unité au sein de sa pensée.

Comme nous l'avons vu, l'expression « réalisme interne » était utilisée par Putnam dans RR pour désigner deux thèses *apparemment* incompatibles. D'abord, le réalisme qu'il défendait depuis les années 1960, et ensuite, la thèse selon laquelle il est impossible de sélectionner, sur la base des critères de rationalité à notre disposition, une seule et unique description vraie de la réalité. Toutefois, dans cet article, tout comme dans un autre dans lequel il développait la même thèse en employant des moyens plus formels (cf. Putnam, 1983, chap. 1), il ne s'agissait pas pour lui de développer une conception *positive* de la référence et de la vérité, mais uniquement de mettre en évidence un problème, c'est-à-dire l'impossibilité de donner un sens au réalisme métaphysique à partir des moyens cognitifs qui sont à notre disposition.

Néanmoins, durant la période qui a succédé à la publication de RR et qui a précédé la publication de RTH, le livre dans lequel il a finalement développé sa conception de la vérité comme « acceptabilité garantie idéalisée », on a pris l'habitude, au sein de la communauté philosophique, de désigner la nouvelle posture de Putnam par l'appellation de « réalisme interne ». Toujours dans son commentaire à Ebbs, Putnam affirme avoir utilisé cette appellation pour s'aligner à ce qui était devenu une pratique courante au sein de la communauté philosophique :

In "Realism and Reason," I argue that certain realistic theses, first formulated by Richard Boyd and defended by me in *Meaning and the Moral Sciences*, could, in principle, be accepted by an antirealist as well, and hence cannot, as they stand, express what the metaphysical realist is trying to say. Those theses, taken without commitment to either the particular metaphysical realist way of understanding them or the antirealist way of understanding them, I referred to

as “internal realism”. To be sure, I did accept “internal realism”, so understood; but “internal realism” was not a term for my new position; it was rather a term for a kind of scientific realism I had already accepted for some years, for a position (I now argued) both realists and antirealists could accept. But I soon discovered that everyone was using the term not as I had used it, but rather as a name for my new position! And it seemed easiest to me to go along with this, as I did in *Reason, Truth and History*. (I agree with Ebbs that the connotations of the word “internal” have proved to be unfortunate; which is why, in later writings, I have tended to speak of “pragmatic realism”, or simply “realism with a small ‘r’”. The reason I used the word “internal”, by the way, is that I saw this sort of realism as *science’s* explanation of the success of science, rather than as a metaphysical explanation of the success of science.) (Putnam, 1992 pp. 352-353)

Acceptant de reprendre à ses frais l’interprétation qu’avaient faite ses lecteurs de RR, Putnam a, d’une certaine façon, cautionné l’idée selon laquelle il aurait souhaité effectuer un *tournant* dans sa pensée. Mais, en réalité, RR n’était que le *prolongement* de ses recherches à l’intérieur d’un cadre réaliste.

Avant le milieu des années 1970, il s’était contenté de travailler sur différents thèmes de philosophie des sciences en adoptant un point de vue réaliste sans toutefois s’attarder à en délimiter le contenu : « my interest in the last fifteen years has not been in beating my breast about the correctness of realism, but has rather been in dealing with specific questions in the philosophy of science from a specific realist point of view. » (Putnam, 1979 p. vii) L’attrait grandissant de la métaphysique durant les années 1970 (auquel Putnam faisait référence dans son commentaire à Ebbs) l’a amené à se pencher plus sérieusement sur la définition de son réalisme et à prendre ses distances par rapport à la formule de plus en plus métaphysique que commençait à prendre la posture qu’il avait mise de l’avant dans les années 1960 et qu’il s’était contenté alors de qualifier de réalisme, sans autres qualificatifs.

À la lumière de ce que nous avons vu, il semblerait que cette décision de la part de Putnam de s’aligner au discours de ses commentateurs soit à l’origine d’une confusion majeure. Étant donné que, suite à la publication de RR, on interprétait le réalisme interne comme une *remise en question* du premier

réalisme de Putnam, il est devenu évident que le réalisme interne devait s'opposer non seulement au réalisme métaphysique, mais aussi au réalisme scientifique qu'il défendait depuis les années 1960. En qualifiant son réalisme des années 1980 de « réalisme interne », plutôt que de faciliter l'accès à sa pensée, Putnam a donc donné l'impression de *confirmer* l'interprétation courante. Toutefois, puisque, comme nous venons de l'expliquer, de son point de vue, le *réalisme interne* de RR n'était en fait rien d'autre que le même réalisme qu'il défendait depuis les années 1960. En reprenant cette appellation pour désigner son réalisme des années 1980, il ne voyait pas s'opérer de changement radical dans sa pensée. Non seulement cette appellation s'est révélée malheureuse, parce qu'elle a mené plusieurs commentateurs à penser que le réalisme interne était une forme *d'antiréalisme* selon lequel le réalisme ne serait en vérité qu'une sorte d'hypothèse prenant forme à l'intérieur d'un schème conceptuel, mais aussi, et c'est ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, elle semble avoir empêché les lecteurs de Putnam d'apprécier l'*unité* qui existe entre son premier et son second réalisme, si véritablement premier et second réalisme il y a.

La relation de Putnam avec le « réalisme métaphysique »

La relation que Putnam entretient avec le *réalisme métaphysique* est quelquefois difficile à cerner parce qu'il s'en fait une représentation probablement *trop restrictive* par rapport à la représentation que s'en font les philosophes qui se disent eux-mêmes réalistes métaphysiques. Dans un certain sens, nous pouvons donc dire qu'il est vrai que Putnam a défendu le réalisme métaphysique, mais ce sens n'est pas celui qui correspond à l'idée qu'il se faisait du réalisme métaphysique dans les années 1980. Dans ce sens *minimal*, on devrait dire que Putnam n'a jamais cessé d'être un réaliste métaphysique. Mais si l'on conçoit le réalisme métaphysique comme la thèse qu'il associe au réalisme métaphysique dans les années 1980, il est faux de croire qu'il a déjà été un tel réaliste métaphysique même avant les années 1980. Essayons de préciser ce point.

Dans *Representation and Reality* (1988), Putnam décrit sa relation avec le réalisme métaphysique comme étant une relation amour-haine :

Let me begin by admitting that I have long felt an approach/avoidance conflict where “metaphysical realism” is concerned. In various places I have described metaphysical realism as a bundle of intimately associated philosophical ideas about truth: the ideas that truth is a matter of Correspondence and that it exhibits Independence (of what humans do or could find out), Bivalence, and Uniqueness (there cannot be more than one complete and true description of Reality); but I don’t think that this characterization caught the appeal of metaphysical realism to *me* - which was, of course, a grave defect. What I used to find seductive about metaphysical realism is the idea that *the way to solve philosophical problems is to construct a better scientific picture of the world*. That idea retains the ancient principle that Being is prior to Knowledge, while giving it a distinctively modern twist: all the philosopher has to do, in essence, is be a good “futurist”-anticipate for us *how* science will solve our philosophical problems. From this idea I was led naturally to the thought that science should be understood “without philosophical reinterpretation.” In such an outlook, Independence, Uniqueness, Bivalence, and Correspondence are regulative ideas that the final scientific image is expected to live up to, as well as metaphysical assumptions that guarantee that such a final scientific resolution of all philosophical problems *must* be possible. (Putnam, 1988 p. 107)

Deux choses doivent être notées dans ce dernier extrait. Mentionnons d’abord que, comme nous le disions plus haut, à partir de la fin des années 1970, lorsque Putnam critique le réalisme métaphysique, ce qu’il vise, c’est la posture de celui ou celle qui endosse, conjointement, les trois thèses suivantes :

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 « la manière dont le monde est fait ».
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.

À quoi il ajoutait que :

4. Le réalisme métaphysique adopte la perspective du point de vue de Dieu. (cf. Putnam, 1981, p. 49)

Remarquons que dans l'extrait que nous venons de citer, Putnam prend ses distances par rapport à ce groupe de thèses. Ce qu'il trouve attirant dans le réalisme métaphysique, ce n'est pas en soi la théorie de la vérité correspondance, ni l'idée selon laquelle il n'existerait qu'une seule et unique description vraie de la réalité, mais plutôt l'idée selon laquelle la rationalité nous donne des outils nous permettant d'améliorer nos représentations du monde et que, par l'élaboration de meilleures représentations du monde, nous pouvons nous rapprocher de la vérité. Comme il le dit lui-même : « In such an outlook, Independence, Uniqueness, Bivalence, and Correspondence are regulative ideas [...] » (Putnam, 1988 p. 107), ce qui veut dire qu'il n'était pas question de prendre ces idées *au pied de la lettre*, mais seulement de les adopter comme principes devant guider l'enquête savante.

Le problème auquel se trouve confronté Putnam est qu'il est nécessaire d'entretenir une certaine *naïveté* par rapport à la science pour admettre tel quel l'ensemble de thèses qu'il attribue au réalisme métaphysique :

To fully understand the appeal of scientific realism, one does not necessarily have to know anything about science –Bernard Williams's *Ethics and the Limits of Philosophy*, for example, exhibits an enthusiasm for scientific realism (“the absolute conception of the world”) coupled with complete innocence of actual scientific knowledge. But for someone like me who has mastered a certain amount of mathematics and physics, the situation is quite different. I *know* what a real scientific theory looks like; and the attractiveness of scientific realism is counterbalanced by an unwillingness to accept vague talk about what science can achieve as a substitute for at least a plausible sketch of a genuine scientific theory with real explanatory power. Hence what I described as my “approach/avoidance” conflict. (Putnam, 1988 p. 108)

C'est à cause de cette lucidité qu'il a par rapport à la science que Putnam affirme rejeter cette forme de réalisme métaphysique en 1976 dans RR. Toutefois, le réalisme métaphysique qu'il rejette à ce moment-là n'est rien d'autre que celui qu'il définit à l'aide du groupe de thèses que nous venons de présenter.

Ce serait toutefois une erreur de croire qu'il n'était pas aussi perspicace à l'égard de la science au tournant des années 1960. À ce moment-là, on connaît déjà plusieurs limites du projet positiviste. Quine a déjà remis en question de manière fort convaincante la possibilité de la connaissance *a priori* et rappelé l'importance du caractère *holistique* de la connaissance qui avait été mis en évidence par Duhem au début du siècle (Quine, 1951), et on assistait, notamment en réaction au falsificationnisme de Popper (Popper, 1935), au développement de l'interprétation sociologique du développement de la science qui sera mise de l'avant par Thomas Kuhn dans son important ouvrage *The structure of Scientific Revolutions* (Kuhn, 1962). Il suffit de parcourir ses analyses de l'époque en philosophie de la logique, des mathématiques et de la physique (cf. Putnam, 1975; Putnam, 1979) pour se rendre compte que la représentation de la science que se faisait Putnam dans les années 1960-1970 n'était *pas du tout* naïve. Par conséquent, si le réalisme métaphysique doit être associé au groupe de thèses que nous avons précédemment identifié (correspondance, indépendance, bivalence et unicité, entendue non pas comme des hypothèses régulatrices, mais *prises au pied de la lettre*), alors Putnam ne pouvait pas être un réaliste métaphysique en ce sens.

Il est vrai toutefois qu'il existe une certaine confusion concernant l'usage que fait Putnam de l'appellation réalisme métaphysique. Pour cette raison, plusieurs adversaires lui ont reproché de ne pas jouer franc jeu en leur reprochant d'adopter une conception trop naïve de la vérité. En réalité, tout ce que ces derniers cherchaient à défendre, était l'idée qu'il existe bel et bien une réalité indépendante que nous cherchons à comprendre en ayant recours à l'élaboration de théories et représentations. Toutefois, pour eux, cela ne voulait pas nécessairement dire qu'il fallait défendre la théorie de la vérité correspondance que Putnam attribuait au réalisme métaphysique. Dans FQE, Putnam reconnaît avoir entretenu une conception trop restrictive du réalisme métaphysique :

In “Realism and Reason” [...] and subsequently I also used the term “metaphysical realism.” I now think that that was a mistake. [...] It was a mistake because, although I repeatedly explained what I meant by the term, there is a natural understanding of the phrase “metaphysical realism” in which it refers to a broad family of positions, and not just to the *one* position I used it to refer to. Although I was often impatient with critics who said, “But you haven’t refuted *my* form of metaphysical realism,” when “their” form was not the one I was talking about, I now sympathize with them. In effect I *was* saying that by refuting the one philosophical view I called by that name I was ipso facto refuting anything that deserved to be called “metaphysical realism,” and that was not something I had shown.

As I explained “metaphysical realism,” what it came to was precisely the denial of conceptual relativity. My “metaphysical realist” believed that a given thing or system of things can be described in exactly one way if the description is complete and correct, and that way is supposed to fix exactly one “ontology” and one “ideology” in Quine’s sense of those words, that is, exactly one domain of individuals and one domain of predicates of those individuals. [...] To be sure, this is *one form* that metaphysical realism can take. But if we understand “metaphysical realist” more broadly, as applying to all philosophers who reject all forms of verificationism and all talk of our “making” the world, then I believe that it is perfectly possible to be a metaphysical realist in *that* sense and to accept the phenomenon I am calling “conceptual relativity.” (Putnam, 2012 p. 62)

Mais, non seulement, Putnam reconnaît-il avoir entretenu une conception trop restrictive du réalisme métaphysique, mais, dans un autre texte, « On Not Writing Off Scientific Realism » (Putnam, 2012 p. chap. 4), dans l’optique d’une conception plus ouverte du réalisme métaphysique, laquelle consiste simplement à reconnaître, contre le vérificationnisme *naïf* (celui des positivistes logiques) et les différentes formes d’antiréalistes pour lesquels le monde serait une sorte de *construction* de l’esprit, l’existence d’une réalité indépendante à laquelle se rapportent nos théories et représentations, sans pour autant que nous ayons à développer une théorie métaphysique de la relation que nos représentations entretiennent avec cette dernière, il reconnaît être lui-même un *réaliste métaphysique* :

My “metaphysical realist” believed that a given thing or system of things can be described in exactly one way if the description is complete and correct, and that that way fixes exactly one “ontology” and one “ideology” in Quine’s sense of those words, that is, exactly one domain of individuals and one set of predicates of those individuals. [...] if we understand “metaphysical realist” [...] as applying to all philosophers who reject verificationism and all talk of our

“making” the world, then it is perfectly possible to be a metaphysical realist in that sense and to accept the existence of cases of such “conceptual relativity,” And that is the sort of realist I am. (Putnam, 2012 pp. 101-102)

À la lumière de ce qui vient d’être dit, il semblerait que Putnam n’ait jamais défendu le groupe de thèses qu’il attribuait au réalisme métaphysique. En ce premier sens du réalisme métaphysique, Putnam n’aurait alors jamais été un réaliste métaphysique. Or, en rejetant cette forme restrictive du réalisme métaphysique en 1976, Putnam ne remettait pas en question son « premier » réalisme, puisque ce dernier n’était pas au préalable un réalisme métaphysique dans ce premier sens. Le réalisme des années 1980, celui auquel nous associons habituellement, suivant l’usage de Putnam dans les années 1980, l’appellation de réalisme interne, ne constitue donc pas une *refonte* du réalisme des années 1960-1970. En réalité, le réalisme interne s’inscrit davantage dans la *continuité* du premier réalisme de Putnam qu’on eut tendance à le penser ses commentateurs.

D’un autre côté, si nous interprétons le réalisme métaphysique dans un sens plus ouvert, comme l’idée selon laquelle nos représentations entretiennent une certaine relation avec une réalité indépendante à laquelle elle se rapporte, et cela, même si nous ne pouvons développer une théorie métaphysique permettant de préciser la nature de cette relation, alors nous devons reconnaître que Putnam a bel et bien défendu une forme de réalisme métaphysique. Cependant, si le réalisme métaphysique doit être interprété de cette manière, nous devrions aussi rejeter l’idée selon laquelle Putnam aurait rejeté le réalisme métaphysique au profit d’une forme *d’antiréalisme*, puisque, comme nous l’indiquions plus haut, le réalisme interne continu à reconnaître l’existence d’une telle relation entre nos représentations et le monde.

Il est donc vrai que Putnam a défendu le réalisme métaphysique dans les années 1960-1970. Mais il est faux qu’il ait défendu le réalisme métaphysique tel qu’il le concevait à cette époque. Néanmoins, c’est bien à ce dernier type de réalisme métaphysique que l’on associe habituellement le travail de Putnam des

années 1960-1970. Et, si la confusion engendrée par son usage *soi-disant* inconsistant de l'appellation « réalisme interne » dans RR est à l'origine d'une telle interprétation, cette dernière est habituellement renforcée par l'interprétation standard que l'on a pris l'habitude de faire de certaines thèses développées par Putnam durant cette période.

Maintenant que j'ai fait état de mes raisons de croire qu'il n'y a pas de véritable changement dans la posture fondamentale de Putnam à l'égard du réalisme des années 1960 aux années 1980, j'aimerais donner mes raisons de penser que Putnam n'a pas délaissé le réalisme interne au profit d'une nouvelle posture dans les années 1990.

10. Concordance du réalisme interne et du réalisme naturel du commun des mortels

C'est à bon droit que les commentateurs ont attribué une nouvelle posture à Putnam au début des années 1990, puisque ce dernier présente lui-même souvent les choses de cette manière dans le cadre d'entrevues où de commentaires adressés à ses commentateurs. À écouter Putnam lui-même, il semblerait que les commentateurs aient vu juste. J'aimerais ici montrer qu'un examen plus approfondi de son propos concernant sa soi-disant nouvelle posture philosophique, le *réalisme naturel du commun des mortels* ou simplement *réalisme du sens commun*, révèle que Putnam n'a pas véritablement changé d'avis concernant les thèmes fondamentaux de son réalisme interne lorsqu'il présentait son réalisme naturel du commun des mortels.

Les changements qu'il apporte à ce moment-là à sa posture restent mineurs et lorsqu'on se rapporte au propos développé par Putnam dans les textes fondateurs du réalisme interne, on se rend compte que ces changements n'ont pour véritable effet que de venir clarifier sa posture en défaisant un *paradoxe* interne à sa pensée philosophique de l'époque. La présence de ce dernier au sein du corpus putnamien aura eu pour conséquence fâcheuse d'empêcher une juste compréhension de son projet philosophique par ses contemporains. Ce paradoxe est lié à l'adoption, par Putnam, dans les années 1960, de l'hypothèse *fonctionnaliste* en philosophie de l'esprit qui impliquait l'acceptation de l'hypothèse du *solipsisme méthodologique* et de l'existence des *données sensorielles* [*sense-data*]. La solution qu'il apporte dans les années 1990 est liée au rejet du fonctionnalisme. Mais, comme le lecteur de RR88 (ouvrage dans lequel Putnam prétend démontrer la non pertinence du fonctionnalisme et des autres modèles *réductionnistes* de l'esprit pour rendre compte de la nature des états mentaux) s'en sera bien rendu compte en lisant le dernier chapitre de

l'ouvrage, Putnam continue alors à plaider en faveur du réalisme interne en dépit de son rejet du fonctionnalisme (cf. Putnam, 1988, chap. 7).

Une des choses dont on se rend compte en lisant les DL, conférence au sein desquelles Putnam semble vouloir changer de posture concernant la question du réalisme, est que le rejet du fonctionnalisme, et des autres modèles réductionnistes de l'esprit, permet à Putnam de rejeter la principale objection adressée à son réalisme interne, celle qui consiste à lui reprocher d'être un *idéisme qui s'ignore*. Ma thèse est donc que, plutôt que de changer d'avis concernant le réalisme dans les années 1990, Putnam cherche plutôt à *clarifier* le sens de son réalisme interne qu'à opérer une révolution dans sa pensée.

Pourquoi Putnam aurait-il voulu changer le nom de son réalisme au milieu des années 1990?

Le réalisme naturel du commun des mortels est présenté dans les DL en 1994. Dans le cadre de ces conférences, Putnam fait directement allusion à l'idée selon laquelle il serait en train de changer de posture :

[...] in philosophy, it is necessary to distinguish one's position from other positions, and I especially want to make clear what I am keeping from my own past positions, and where I feel I went wrong in the "internal realism" that I have been defending in various lectures and publications over the last twenty years. (Putnam 1994, p. 456.)

Pour cette raison, les commentateurs ayant attribué un tel changement de posture à Putnam, du réalisme interne au réalisme naturel, ne sont donc pas à blâmer de l'avoir fait. Toutefois, souhaitant rendre plus faciles d'accès ses positions philosophiques, Putnam a déjà eu tendance à concéder à ses commentateurs des points d'interprétations qu'il juge mineurs afin d'attirer l'attention sur les éléments les plus essentiels de ses thèses. Il s'agit ici d'une stratégie que Putnam emploie clairement dans PL en se rangeant du côté de Quine pour faire valoir l'indispensabilité de la logique et des mathématiques contre le nominalisme. Cela

a malheureusement eu l'effet de donner à ses lecteurs l'impression qu'il souhaite défendre le platonisme en philosophie de la logique et des mathématiques alors qu'il n'en est rien.

Comme nous l'avons vu, PL se voulait un manuel d'introduction à la philosophie de la logique et des mathématiques. Pour cette raison, on peut reconnaître dans ce contexte que la stratégie de Putnam fut raisonnable. Toutefois, on pourrait lui reprocher d'avoir employé une stratégie similaire dans d'autres contextes où cela aura eu pour effet davantage de brouiller le débat que de rendre plus accessibles ses thèses fondamentales. Je pense ici à l'appellation de « réalisme interne ». Comme nous l'avons vu, Putnam a d'abord employé cette appellation dans ses premiers essais sur le réalisme pour désigner le réalisme, tel qu'il le concevait sommairement avant la publication de RTH, mais puisque la grande majorité de ses lecteurs se sont mis à identifier le réalisme interne à sa propre posture, il a décidé de garder ce nom pour la désigner dans RTH. Toutefois, comme il le dira plus tard, il aurait mieux fait d'appeler son réalisme « réalisme pragmatique » (cf. Putnam 1990, p. 179 ; 187), ce qui concorde davantage avec l'ensemble de thèses du réalisme interne, mais aussi avec son discours récent en épistémologie et en métaphysique.

C'est aussi une caractéristique de la philosophie de Putnam, et cela dès ses toutes premières publications, de chercher à défendre, contre les réformateurs en philosophie, la valeur du jugement plus *intuitif* du sens commun. Il semble donc plausible de penser que Putnam ait souhaité en 1994, renommer son réalisme « réalisme naturel du commun des mortels » afin de rendre compte de cette intuition fondamentale qui l'a suivi dans l'ensemble de ses travaux depuis le début de sa carrière philosophique.

Il est aussi possible de citer des passages des DL où Putnam reprend de manière suffisamment explicite les idées de son réalisme interne. Prenons par

exemple le passage suivant où il prend position vis-à-vis des thèses de William James :

Toward the end of his life, James wrote a letter to a friend in which he bitterly complained of being misread. James wrote that he never denied that our thoughts have to fit reality to count as true, as he was over and over again accused of doing. In the letter, he employs the example of someone choosing how to describe some beans that have been cast on a table. The beans can be described in an almost endless variety of ways, depending on the interests of the describer, and each of the right descriptions will fit the beans-minus-the-describer and yet also reflect the interests of the describer. And James asks: Why should not any such description be called true? He insists that there is no such thing as a description that reflects no particular interest at all. And he further insists that the descriptions we give when our interests are not theoretical or explanatory can be just as true as those we give when our interests are “intellectual.” “And for this,” James wrote, “we are accused of denying the beans, or denying being in any way constrained by them! It's too silly!” [...] I do not, myself, side completely with James nor do I side completely with his traditional realist critic. I agree with the critic that the world is as it is independently of the interests of describers. Although I deplore James's suggestion that the world we know is to an indeterminate extent the product of our own minds, the traditional realist's way of putting what is wrong with James's position involves a metaphysical fantasy. The metaphysical fantasy is that there is a totality of “forms” or “universals” or “properties” fixed once and for all, and that every possible meaning of a word corresponds to one of these “forms” or “universals” or “properties.” The structure of all possible thoughts is fixed in advance - fixed by the “forms.” James rightly rejected this picture - but his recoil from its metaphysical excess drove him to question the independence of the world, which in turn caused his opponents to recoil either back to this picture or to the differently extravagant picture proposed by James's absolute idealist opponents. (Putnam 1994, p. 447-449.)

Il est assez facile de reconnaître dans cette citation l'idée selon laquelle notre connaissance de la réalité est toujours issue d'un cadre conceptuel sans toutefois que cela implique que nous n'ayons pas accès à la réalité à propos de laquelle nous développons nos représentations. En rejetant l'aspect *idéaliste* de la philosophie de James, Putnam réaffirme ce qu'il affirmait déjà à propos du réalisme interne, c'est-à-dire la possibilité d'utiliser *l'expérience* comme accès cognitif à la réalité et de se baser sur cette dernière pour reconnaître la pertinence de nos représentations du monde, et ce, même si nous devons reconnaître que ces dernières sont toujours plurielles et teintées par des intérêts. Mais si Putnam

désire défendre les mêmes idées que celles qu'il défendait avec son réalisme interne, mais d'une manière différente, qu'est-ce qui change dans la manière de défendre son réalisme?

Le projet des Dewey Lectures

Le principal reproche qui a été fait au réalisme interne est d'être un idéalisme qui s'ignore. Les passages que nous avons cités plus haut visent à montrer que le réalisme interne est *bel et bien un réalisme* et non pas un antiréalisme devraient en principe suffire à montrer l'impertinence d'un tel reproche. Mais il est possible de comprendre pourquoi tel n'a pas été le cas en examinant la manière dont se pose la question du réalisme dans l'histoire récente de la philosophie de tradition anglo-saxonne. Ce que j'aimerais montrer maintenant, c'est qu'il est possible de lire les DL non pas comme un texte dans lequel Putnam présente une nouvelle posture fondationnelle, mais comme un texte dans lequel il tente d'expliquer les raisons profondes de la *mécompréhension* de son projet philosophique.

La principale raison pour laquelle Putnam n'a jamais accepté de se ranger du côté de l'antiréalisme (ou de l'idéalisme), nous l'avons vu, est qu'il ne croit pas au miracle de la science. Par conséquent, son réalisme interne est bel et bien un réalisme en ce sens qu'il reconnaît pleinement l'existence d'un monde indépendant et prétend du même coup qu'il nous est possible d'y avoir accès par le biais de l'expérience. Toutefois, la notion d'expérience à laquelle fait référence Putnam dans RTH est beaucoup plus proche de la notion d'expérience que l'on retrouve chez les pragmatistes classiques que de celle que l'on retrouve habituellement chez les penseurs de la tradition au sein de laquelle il évoluait à ce moment-là, c'est-à-dire de la tradition anglo-saxonne héritière du positivisme logique. Pour ces derniers, l'expérience se réduit à un ensemble de données sensibles à interpréter et, comme nous le verrons, ces données sont conçues comme formant une sorte d'interface entre le sujet et la réalité qu'il cherche à se

représenter. Au contraire, les pragmatistes conçoivent plutôt l'expérience comme englobant *l'ensemble des interactions que nous avons avec notre environnement* et ne reconnaissent aucune raison de concevoir l'expérience comme constituant une interface entre l'esprit et le monde. Pour les pragmatistes classiques, qui rejettent le scepticisme cartésien, l'expérience nous donne un accès direct à la réalité. Rappelons-nous ce passage où Putnam établit que nous avons bel et bien un accès cognitif à la réalité par le biais de l'expérience :

Some of our beliefs are intimately connected with action. [...] our directive beliefs are themselves derived from many other beliefs: beliefs about the characteristics and causal powers of external things, and beliefs about our own characteristics and powers. If these beliefs were mainly false, would it not be a mere coincidence if they nonetheless led to true prediction of experience and to true directive beliefs? (Putnam, 1981 pp. 39-40)

Sachant que la conception de l'expérience que se faisait Putnam dans RTH était plus proche de celle des pragmatistes que de celle de la tradition philosophique au sein de laquelle il évoluait à ce moment-là, voyons de quoi retourne l'argumentaire des DL.

Au début des DL, Putnam nous dit qu'il souhaite s'intéresser à la question de la perception qui a été grandement négligée par les philosophes depuis le décès de John Austin, qui fût probablement le dernier philosophe d'importance à remettre en question la conception dominante de la perception héritée du rationalisme moderne. À son avis, la question du réalisme, tel qu'elle se pose au tournant du XXI^e siècle, prend ses racines dans la question de la perception, et le fait que les philosophes aient laissé en suspens sa résolution permet de montrer pourquoi on a habituellement l'impression qu'il n'existe que deux alternatives viables dans ce débat, celle du réalisme métaphysique et celle de l'idéalisme :

The "how does language hook on to the world" issue is, at bottom, a replay of the old "how does perception hook on to the world" issue. And is it any wonder if, after thirty years of virtually ignoring the task [...] of challenging the view of perception that has been received since the seventeenth century - the very idea that thought and language do connect with reality has

come to seem more and more problematical? Is it any wonder that one cannot see how thought and language hook on to the world if one never mentions perception? (Putnam 1994, p. 456.)

L'imagerie dominante concernant la perception remonte au moins à Descartes dans ses *Méditations métaphysiques* et s'est d'abord présentée sous la forme de ce que l'on appelle la *théorie des données sensorielles*. Comme on le sait, une des raisons qui amène Descartes à douter de l'existence de la réalité sensible dans ses méditations vient de sa réalisation du fait que ses sens le trompent parfois. Or, c'est en se basant sur cette idée, plus particulièrement sur celle selon laquelle il nous arrive d'avoir des expériences sensibles pratiquement indiscernables lorsque nous rêvons ou lorsque nous avons des hallucinations, que les théoriciens des données sensorielles ont cru bon de postuler l'existence d'une sorte d'interface entre le sujet percevant et le monde. C'est-à-dire que s'il m'arrive d'avoir des perceptions ayant la même apparence lorsque je rêve et lorsque je suis éveillé, c'est probablement parce que je perçois la *même chose* dans les deux cas, c'est-à-dire une sorte d'image de la réalité qui serait strictement mentale et qui aurait pour fonction de représenter la réalité uniquement dans les cas de véritable perception. Ce sont donc ces *entités mentales*, que nous percevons dans tous les cas de perception, y compris dans les cas de rêves et d'hallucinations, que l'on a appelé les données sensorielles. Enfin, l'importance que revêt la théorie des données sensorielles pour la question du réalisme vient du fait qu'elle permet de poser le *problème sceptique* suivant. S'il nous arrive d'avoir exactement les mêmes expériences lorsque nous percevons la réalité que lorsque nous rêvons ou hallucinons, alors comment pouvons-nous savoir quand nous sommes réellement en train d'expérimenter le monde et quand nous sommes en train de rêver où d'halluciner? Pire encore, comment pouvons-nous savoir s'il existe véritablement un monde indépendamment de notre expérience?

Dans les DL, Putnam montre qu'alors que les théoriciens des données sensorielles interprétaient ces dernières comme des entités spirituelles, les théories contemporaines de l'esprit, même si elles ont réinterprété les données

sensorielles dans un cadre matérialiste, ne se sont pas débarrasser de l'imagerie traditionnelle. Ces dernières reconnaissent généralement que les données sensorielles sont causées par une réalité physique, mais relèvent néanmoins d'un type de réalité mentale qui n'obéit pas aux mêmes lois que la réalité physique. Ce serait donc pour cette raison que l'on aurait interprété son réalisme comme étant un *idéisme qui s'ignore*. En endossant l'idée selon laquelle il existe une interface, du type de celle avancée par la théorie des données sensorielles, entre les sujets percevant et la réalité, il semble difficile de défendre un réalisme en faisant appel à la notion d'expérience comme critère épistémique.

Ce qui change donc dans la manière dont Putnam défend son réalisme, c'est entre autres l'émphase qu'il met sur l'importance de se débarrasser de l'imagerie traditionnelle concernant la perception, et c'est ce qu'il fait en reprenant les principaux arguments d'Austin qui fait valoir entre autres que, non seulement il est faux de croire que les perceptions, que nous avons lorsque nous rêvons ou hallucinons, sont indiscernables de celles que nous avons en état de veille, mais, surtout, que l'argument des théoriciens des données sensorielles est fondé sur une série de suppositions problématiques :

Austin devotes a marvelous chapter (ch. V) of *Sense and Sensibilia* to pointing out all the things that are wrong with this "argument." To begin with, there is the gratuitous assumption that the dreamer is *perceiving* something. If no physical objects are being perceived, then objects of some other sort must be being perceived (or "experienced"). Then there is the assumption that whatever is not physical must be "mental" (Russell and Moore questioned that one, while accepting pretty much the rest of the argument). There is the strange use of 'direct' and 'indirect' (as if seeing an object that is right in front of one were really seeing its image on an inner television screen). Moreover, there is the assumption that waking and dreaming experiences are "qualitatively indistinguishable." And finally, even if one grants this latter assumption, there is the wholly unsupported claim that objects with radically different "natures" cannot *appear* exactly alike. (Putnam, 1994 p. 472)

Ce qui l'amène à dire qu'Austin et James (auquel il se rapporte à d'autres moments de son texte) ont réussi à montrer qu'il n'y a en réalité aucune raison

de rejeter l'idée selon laquelle lorsque nous percevons quelque chose dans la réalité, nous la percevons directement :

In fact, both James and Austin argue that, even if cases of dreaming, illusion, etc., *were* perceptions of something nonphysical, and if the experience of someone who dreams *were* more or less exactly like a "veridical experience" of, say, Harvard's Memorial Hall (one of James's favorite examples), there is simply no argument that the object of the veridical experience cannot *be* Memorial Hall itself. (Putnam, 1994 pp. 472-473)

Et c'est précisément ce que permet de défendre le réalisme naturel du commun des mortels : « The natural realist, in James's sense, in contrast, holds that successful perception is just a seeing, or hearing, or feeling, etc., of things "out there," and not a mere affectation of a person's subjectivity by those things. » (Putnam, 1994 p. 454)

Cela dit, Putnam n'identifie pas la source de la mécompréhension de son réalisme qu'à l'imagerie dominante de la perception conçue comme interface entre l'esprit et le monde. Il montre que l'on retrouve une vision similaire de la conception au cœur du débat réalisme/antiréalisme actuel. Ce dernier tient son origine des idées de Micheal Dummett dans les années 1970. Dummett défendait l'idée selon laquelle le réalisme est absurde parce qu'il fait de la vérité des phrases d'un langage une propriété inaccessible à ses locuteurs. C'est pour cette raison, qu'il plaidait pour une forme d'antiréalisme, inspiré de l'intuitionnisme en philosophie de la logique et des mathématiques, selon lequel la vérité doit être associée à *l'assertabilité garantie* (position que Putnam rejette dans son réalisme interne pour les raisons évoquées plus haut). Pour Dummett, ou bien nos phrases n'ont que des conditions d'assertabilité ou bien elles sont connectées à la réalité par une sorte de glue métaphysique. Mais la raison pour laquelle Dummett a tendance à polariser le débat de cette manière, c'est parce qu'il est sous l'emprise d'une vision de l'esprit qui l'amène à concevoir la représentation comme une interface entre l'esprit et le monde :

I do not wish to accuse Dummett of consciously holding that picture of conception; but his emphasis on formal proof as a model of verification, and his insistence that the goal of philosophy of language should be to specify recursively how the sentences of the language can be verified, suggest to me that his picture of language use is closer to the “cognitive-scientific” version of the Cartesian cum materialist picture than he himself may realize. [...] Dummett sees no alternative to the picture as a whole except to postulate mysterious mental acts; and that is because he has from the beginning felt obliged to regard his own thoughts as if they were syntactic objects that require rules of manipulation. (Putnam, 1994 p. 504)

Cette interprétation du débat réalisme/antiréalisme est encore au cœur du débat contemporain et c'est probablement parce que les philosophes ne voient que les deux alternatives présentées par Dummett qu'ils n'arrivent pas à accepter que le réalisme interne soit un véritable réalisme. Or, reprenant des arguments développés notamment dans RR88, livre dans lequel il rejette son fonctionnalisme, et du même coup, toute tentative de donner une interprétation réductionniste de l'esprit, Putnam cherche à nous montrer qu'il n'y a pas lieu d'entretenir une telle représentation de l'esprit, permettant ainsi d'accepter pleinement l'idée selon laquelle, même si nous n'avons pas le choix d'aborder la réalité à travers une représentation, il n'est pas nécessaire d'interpréter cette dernière comme une interface entre l'esprit et le monde :

[...] there is an alternative, as more than one philosopher has recently pointed out - namely, to distinguish carefully between the activity of “representation” (as something in which we engage) and the idea of a “representation” as an interface between ourselves and what we think about, and to understand that giving up the idea of representations as interfaces requiring a “semantics” is not the same thing as giving up on the whole idea of representation. (Putnam 1994, p. 505.)

Et c'est bien l'acceptation d'une telle idée, que Putnam dit retrouver autant dans les travaux des pragmatistes classiques que dans ceux de Wittgenstein, qui rend possible l'idée d'un réalisme dénué de ses aspects métaphysiques, comme le prétend l'être le réalisme putnamien :

On this alternative picture (which, as I have argued elsewhere, was that of the later Wittgenstein), the use of words in a language game cannot, in most cases,

be described without employing the vocabulary of that game or a vocabulary internally related to the vocabulary of that game. If one wants to describe the use of the sentence 'There is a coffee table in front of me', one has to take for granted its internal relations to, among others, facts such as that one perceives coffee tables. By speaking of perceiving coffee tables, what I have in mind is not the minimal sense of 'see' or 'feel' (the sense in which one might be said to "see" or "feel" a coffee table even if one had not the faintest idea what a coffee table is), I mean the full-achievement sense, the sense in which to see a coffee table is to see that it is a coffee table that is in front of one. (Putnam 1994, p. 458.)

Ce qu'il est important de voir ici pour notre propos sur la continuité dans la manière dont Putnam a abordé la question du réalisme tout au long de sa carrière est que même s'il insiste dans les années 1990 sur l'importance de se débarrasser de l'imagerie populaire (chez les philosophes à tout le moins) concernant la perception et la conception, il ne laisse toutefois aucunement tomber les thèses principales de son réalisme. Suivant l'interprétation que nous en avons donnée, il semble raisonnable de voir dans les DL davantage un effort de clarification du sens de son réalisme interne qu'une révolution dans sa pensée.

Mea culpa

Dans les DL, Putnam reconnaît avoir été à l'origine de la confusion concernant sa conception de l'expérience. Si la conception de l'expérience qu'il mettait de l'avant dans RTH et qui devait être celle qu'il défendait aussi auparavant alors qu'il soutenait que le réalisme est la seule philosophie qui ne fasse pas de la science un miracle, était plus proche de la conception pragmatiste de l'expérience, il soutenait néanmoins, *sans en mesurer l'impact*, un fonctionnalisme qui le forçait à endosser l'existence des *sense-data* et une interprétation réductionniste de l'esprit. Il suffit de lire la section intitulée *Pushing the problem back: the Skolemization of absolutely everything* de son article désormais célèbre « Models and Reality » pour le constater (cf. Putnam, 1979, pp. 475-476). Il affirme même dans RTH, alors qu'il présente son réalisme interne, entretenir l'espoir de voir un jour le fonctionnalisme réussir à donner une explication naturaliste du rapport le physique et le mental :

Today I am still inclined to think that that theory is right; or at least that it is the right naturalistic description of the mind/body relation. There are other, 'mentalist' descriptions of this relation which are also correct [...] (indeed the notions of 'rationality', 'truth', and 'reference' belong to such a mentalistic version). I am, however, attracted to the idea that one right version is a naturalistic version in which thought-forms, images, sensations, etc., are functionally characterized physical occurrences [...] (Putnam, 1981 p. 79)

Pour cette raison Putnam doit faire son *mea culpa* dans ses DL et reconnaître qu'il s'était lui-même mis dans une position qui justifiait le reproche d'idéalisme :

It is not that I was unaware of the possibility of taking perception as being perception of things rather than "sense data." For example, I considered such a possibility in the course of discussing "operational constraints" on the interpretation of our language. But that possibility, though mentioned, remained largely unexplored. The emphasis in that paper is primarily on the possibility of retreating to a conception in which we perceive only our own "sense data." The reason is not hard to find: my picture of our mental functioning was just the "Cartesian *cum* materialist" picture, a picture on which it has to seem magical that we can have access to anything outside our "inputs" -those "qualia" which I thought could be identified with "physical occurrences." To the extent that I was aware of something that could be called "direct realism," the "direct realism" of which I was aware was only the superficial linguistic reform that does nothing except to make a verbal modification in the way the traditional picture is presented. If one holds that traditional picture fixed, as I did, then the verbal modification (the modification that consists in allowing that we can say we "observe" external things, but of course that must be *understood* as meaning that those things cause us to have certain "qualia," and that they do so "in the appropriate way") seems, at bottom, just a way of hiding a problem, the problem of how even our perceptions can be determinately of particular external things, a problem I saw myself as "uncovering" when I pointed out that we could take the operational constraints on the interpretation of our language to refer just to our sense data. (Putnam 1994p. 464.)

Il est donc vrai que Putnam modifie son réalisme en laissant tomber la conception traditionnelle de la perception et de la conception comme interface, mais la raison pour laquelle il nous semble raisonnable de dire que Putnam ne change pas véritablement d'avis au sujet de son réalisme est que déjà à ce moment-là, la conception de l'expérience qu'il met de l'avant présuppose la posture adverse, c'est-à-dire celle du réalisme naturel ou direct défendu dans les DL. La première raison de croire que Putnam endossait déjà une telle conception de l'expérience

dans le cadre de son réalisme interne réside dans le fait que la description de l'expérience qu'il propose dans RTH (voir citation plus haut) est beaucoup plus proche de celle que l'on retrouve chez les pragmatistes classiques auxquels il s'identifie dans les DL. La seconde, est qu'il défendait déjà son point de vue contre le reproche d'idéalisme en faisant appel à une telle conception de l'expérience qui permet un accès cognitif à la réalité en insistant sur le fait que l'idée de situation épistémique idéale contenue dans sa définition de la vérité comme acceptabilité garantie idéalisée n'est pas, comme le pensait Peirce, la science achevée, mais simplement une *situation épistémique suffisamment bonne* pour le genre de vérification que nous avons à faire. En défendant une telle approche de la « situation épistémique idéale », il renonce à l'idée, généralement partagée par les adeptes de l'approche dominante de la perception et de la conception, selon laquelle il serait nécessaire de transcender nos *sense-data* par des moyens scientifiques pour obtenir un accès cognitif valable à la réalité. Ce point en est un qu'il reconnaît dans les DL lorsqu'il affirme que :

To the objection that this is still an “idealist” position, I replied that it certainly is not, on the ground that while the degree of confirmation speakers actually assign to a sentence may simply be a function of their sensory experiences (note that I still had the standard - that is, the early modern - conception of sensory experiences!), the notion of sufficiently good epistemic circumstances is a “world involving” notion. That is why the totality of actual human sense experiences does not, on this position, determine the totality of truths, even in the long run.

But the “antinomy” was still there, just under the surface. If, on the picture we have inherited from early modern philosophy, there is a problem about how, without postulating some form of magic, we can have referential access to external things, there is an equal problem as to how we can have referential or other access to “sufficiently good epistemic situations.” On my alternative picture (as opposed to Dummett's), the world was allowed to determine whether I actually am in a sufficiently good epistemic situation or whether I only seem to myself to be in one - thus retaining an important idea from common-sense realism - but the conception of an epistemic situation was, at bottom, just the traditional epistemological one. My picture still retained the basic premise of an interface between the knower and everything “outside.” (Putnam 1994, p. 462.)

Je pense que ce dernier point confirme encore une fois le bien-fondé de notre analyse de ce que plusieurs ont pris pour un dernier tournant dans la pensée de Putnam concernant la question du réalisme. En réalité, la défense du réalisme naturel du commun des mortels ne constituerait pas une réforme dans le réalisme putnamien, mais plutôt une clarification portant essentiellement sur des thèses d'arrière-plan concernant la représentation de l'expérience impliquée dans le réalisme interne. Putnam semble avoir voulu saisir l'occasion pour renommer son réalisme « réalisme naturel du commun des mortels », qui semble évidemment plus approprié à sa posture lorsque l'on considère l'importance qu'il a toujours accordée au sein de ce dernier à défendre des « thèses raisonnables conformes à l'intuition » pour reprendre l'expression de Pierre Jacob, mais, comme le dit Putnam lui-même dans ses DL, une simple réforme linguistique n'est pas suffisante pour dire que l'on a modifié sa façon de penser sur un sujet.

La question de l'unité dans la pensée de Putnam concernant la vérité

Dans ce qui précède, j'ai défendu l'idée selon laquelle il n'y aurait pas vraiment eu de tournants dans la pensée de Putnam. Au-delà du fait que Putnam nous donne parfois l'impression d'endosser lui-même l'interprétation des tournants, je pense avoir montré qu'il y a de bonnes raisons de penser que son premier réalisme n'était en réalité qu'une version embryonnaire du réalisme interne des années 1980 et que son réalisme naturel du commun des mortels, qu'il endosse maintenant depuis les années 1990, n'était en réalité qu'une seconde tentative de rendre explicites les idées contenues dans ce même réalisme que Putnam endosserait en réalité depuis les années 1960. Évidemment, Putnam a procédé à quelques ajustements à sa pensée. Mais la thèse que j'ai défendue consiste à dire que toutes les idées phares de son réalisme sont restées les mêmes depuis les années 1960, même si leur présentation peut varier au fil des décennies. Cette thèse ne concerne donc pas les ajustements mineurs que Putnam a pu apporter à sa pensée concernant la question du réalisme, ce qu'elle remet en

question est l'idée qu'il soit à propos de parler de *tournants* dans sa pensée autant à la fin des années 1970 qu'au début des années 1990.

Cela dit, une des raisons pour lesquelles Putnam affirme avoir laissé tomber le réalisme interne dans les années 1990 est qu'il dit ne plus endosser une théorie « vérificationniste » de la vérité. C'est une idée qui est exprimée de manière assez explicite dans le passage suivant où il dit regretter que les commentateurs aient interprété la relativité conceptuelle comme une idée *antiréaliste* :

The idea of “conceptual relativity” has been a controversial feature of my work. Indeed, this idea has often been seen as in itself an antirealist one, which is another reason that many commentators continue to describe me as an “internal realist,” although I rejected the “verificationist semantics” that was the essential idea of my so-called internal realism in 1990. (Putnam, 2012 p. 56)

Ce dernier passage est intéressant en ce sens que, plutôt que de défendre l'idée selon laquelle son réalisme interne constituerait une véritable forme de réalisme, il semble *capituler* devant la lecture courante de ce dernier comme constituant une forme d'antiréalisme. Plutôt que de monter aux barricades pour défendre le caractère fondamentalement réaliste de son réalisme interne, il préfère dire qu'une telle interprétation de son réalisme n'a plus lieu d'être parce qu'il a laissé tomber la « sémantique vérificationniste » dont il prétend (dans ce passage) qu'elle constituait l'idée *essentielle* de son réalisme interne.

Je pense que ce passage témoigne de l'attitude que j'ai prêtée à Putnam dans mon interprétation de son soi-disant tournant des années 1990. Encore une fois, tout se passe comme si, devant l'obstination de ses lecteurs à interpréter le réalisme interne comme une forme d'antiréalisme, il avait adopté la stratégie de leur *concéder* cette interprétation en déclarant publiquement rejeter le réalisme interne pour ensuite en donner une nouvelle formulation (du même réalisme), mais cette fois en tenant compte des objections qui avaient été formulées à la première version. Afin de rendre cela explicite, examinons un de ses passages

récents où Putnam déclare ne plus défendre l'idée selon laquelle la vérité devrait être associée à l'assertabilité garantie idéalisée. Il s'agit d'un long passage tiré de la section *Truth and Warranted Assertability* du chapitre 6 de CFVD. Je vais citer le passage en pièces détachées afin de mettre en évidence le parallélisme entre la conception de la vérité que Putnam nous propose dans ce passage et la conception de la vérité comme acceptabilité rationnelle idéalisée que Putnam défend dans RTH. Voici le premier extrait :

At one time, I myself believed that truth could be defined as warranted assertability under "ideal" (that is to say good enough) conditions, where what are good enough conditions is itself something that we are able to determine in the course of inquiry [Putnam se réfère ici explicitement, dans une note, à la conception de RTH]. I no longer think that this works, or indeed that one need define truth at all, although I think there is a great deal philosophically to be said about the use of the word "true" and the complex relations between truth and the various semantical and epistemological notions we have. (Putnam, 2002 p. 117)

Dans cette première partie du passage qui nous intéresse, Putnam affirme qu'il ne définit plus la vérité dans les termes de RTH, comme étant l'assertabilité garantie dans des conditions idéales (ce qui revient à la même chose que l'acceptabilité rationnelle idéalisée). Nous avons bien vu que ce que fit Putnam dans RTH n'est pas véritablement que la vérité *est* l'assertabilité garantie, mais que la vérité *dépend* en quelque sorte de la *possibilité* de l'assertion garantie (acceptabilité rationnelle), en ce sens que la vérité est ce qui serait vrai pour quelqu'un qui se trouverait dans des conditions suffisamment bonnes pour être en mesure de reconnaître qu'un énoncé donné est vrai, mais Putnam affirmait déjà dans RTH que la vérité ne peut pas être associée à l'assertabilité *hic et nunc* au sens de l'intuitionnisme dummettien, parce que « la vérité est une propriété inaliénable des propositions, alors que la justification ne l'est pas. » Putnam distinguait donc déjà la vérité et l'acceptabilité rationnelle (la justification) dans RTH, ce qu'il reconnaît dans les DL :

Although this early version of "internal realism" was inspired by the position Dummett calls "global antirealism," it had two major differences from that position. Unlike Dummett's "global antirealist," I did not suppose that empirical

propositions could be unalterably verified or falsified. And I was bothered by the excessively “idealist” thrust of Dummett’s position, as represented, for example, by his flirtation with strong antirealism with respect to the past, and I avoided that strong antirealism by identifying a speaker’s grasp of the meaning of a statement not with an ability to tell whether the statement is true now, or to tell whether it is true under circumstances the speaker can actually bring about, as Dummett does, but with the speaker’s possession of abilities that would enable a sufficiently rational speaker to decide whether the statement is true in sufficiently good epistemic circumstances. (Putnam, 1994 pp. 461-462)

Cela étant dit, il semble raisonnable de penser que Putnam donne, dans le passage de CFVD cité plus haut, une interprétation *réductrice* de sa propre conception de la vérité comme acceptabilité rationnelle idéalisée qu’il défendait dans les années 1980 en l’assimilant à une forme de vérificationnisme dummettien.

Après avoir assimilé sa conception de la vérité comme assertabilité garantie idéalisée à une forme plus radicale de vérificationnisme, Putnam continue en affirmant qu’il a abandonné cette solution, ou l’idée qu’il soit en effet nécessaire de définir absolument la vérité, bien qu’il pense qu’il y a philosophiquement beaucoup à dire sur l’usage du mot « vrai » et sur les relations complexes entre la vérité et les diverses notions épistémologiques et sémantiques que nous utilisons. Mais, cette dernière idée n’est pas nouvelle, comme l’atteste le passage suivant de RTH :

Perhaps it will seem that explaining truth in terms of justification under ideal conditions is explaining a clear notion in terms of a vague one. But ‘true’ is not so clear when we move away from such stock examples as ‘Snow is white.’ And in any case, I am not trying to give a formal definition of truth, but an informal elucidation of the notion. (Putnam, 1981 pp. 55-56)

Cela dit, examinons la suite de notre passage de CFVD :

But here I want to make just one point: even if one believes that truth sometimes transcends warranted assertibility (even warranted assertibility under ideal conditions), it would be a great mistake to suppose that truth can always transcend warranted assertibility under “ideal” (or good enough) conditions.

It may be the case, for example, that some statements about the cosmological universe are such that they could be true, but there are no

conditions under which we could verify that they are true; the very notion of “ideal conditions” for verifying them may not make sense. For example, it may be true that there do not happen to be any intelligent extraterrestrials anywhere, but it may be impossible to verify that this is the case. On the other hand, if the statement that there are chairs in this room is true, then of course that is something that can be verified if conditions are good enough. In fact, on the occasion of my giving the lecture from which this chapter is taken, the conditions were good enough and the statement was verified. (Putnam, 2002 p. 107)

Dans ce dernier extrait, Putnam réaffirme ce qu’il disait à l’époque du réalisme interne concernant la vérité de l’affirmation « il y a des chaises dans la salle », mais, surtout, il utilise un exemple qu’il emploie régulièrement pour illustrer le fait qu’il ait abandonné sa conception de la vérité comme acceptabilité rationnelle idéalisée. Cet exemple est celui qui consiste à faire remarquer qu’« il se peut qu’il n’y ait nulle part d’êtres extraterrestres intelligents, mais il se pourrait que nous ne puissions pas le vérifier. » Or, dans RTH, Putnam affirmait que la vérité est une propriété inaliénable des propositions et qu’il fallait distinguer la vérité de la justification précisément pour être en mesure de rendre compte du fait que la proposition « la terre est plate » était certainement rationnellement acceptable il y a trois mille ans, alors qu’elle ne l’est plus aujourd’hui et que dire le contraire impliquerait qu’entre-temps la terre ait changé de forme. (cf. Putnam, 1981, p. 55). Adoptant le point de vue de nos ancêtres du Moyen-âge, la proposition « la terre est plate » constituait certainement une proposition invérifiable et il est possible d’envisager que, du point de vue des gens de l’époque, ce dernier pouvait sembler être tout aussi invérifiable que nous semble l’être aujourd’hui la proposition « il n’y a nulle part d’extraterrestres intelligents », que Putnam donne en exemple pour dire que la vérité *transcende* parfois les conditions d’assertabilité. Si la *seule* différence qui existe entre la conception de la vérité du réalisme interne et la conception actuelle de Putnam est qu’il est maintenant prêt à admettre que la vérité puisse transcender l’assertabilité garantie *en ce sens*, alors il est difficile de voir la différence entre les deux conceptions.

Mais il y a plus encore. Dans la suite du même passage, Putnam semble clairement réaffirmer ce qu'il affirmait déjà dans l'introduction à RHF lorsqu'il déclarait :

[...] I am simply denying that we have in any of those areas a notion of truth that totally *outruns* the possibility of justification. What bothered me about statements of the sort I rejected, for example, "There *really are* (or 'really aren't') numbers," or "There really are (or 'really aren't') space-time points," is that they outrun the possibility of verification in a way which is utterly different from the way in which the statement that, say, there was a dinosaur in North America less than a million years ago might outrun the possibility of actual verification. These former statements are such that we cannot imagine how *any* creature with, in Kant's phrase, "a rational and sensible nature" could ascertain their truth or falsity under *any* conditions. (Putnam, 1990 p. ix)

Voici le passage en question :

The supposition that truth, even in such a familiar case, might in principle be impossible to verify that we might all be "brains in a vat," or in Descartes's version, that we might all be deceived by an evil demon, has only the appearance of sense. For the supposition in question has the (usually unnoticed) feature that if we were really out of touch with the world in one of these ways, then the assumption (which is, of course, an essential part of the supposition in question) that our referential powers extend so far as to enable us to understand the conjecture that we are all brains in a vat or disembodied minds deceived by an evil demon would be false. The ability to refer to things is not something that is guaranteed by the very nature of the mind, as Descartes mistakenly supposed; reference to things requires information-carrying interaction with those things, and that is enough to rule out the possibility that truth is in all cases radically independent of what we can verify. Truth cannot be so radically non-epistemic. (Putnam, 2002 pp. 107-108)

Encore une fois, ce qui semble changer ici, ce n'est pas la conception de la vérité, mais la *manière de la présenter*. Dans les deux cas, Putnam soutient que la vérité n'est jamais radicalement non épistémique en ce sens que la vérité et la fausseté sont des concepts qui sont rendus vivants à l'intérieur de notre représentation du monde, et s'il existe des énoncés dont la vérité transcende la possibilité de les vérifier dans des conditions épistémiques assez bonnes, ce n'est pas dans le sens où ces derniers ne pourrait pas être vérifiés dans de telles conditions, mais plutôt dans le sens où, malheureusement, même si nous avons une bonne idée de ce que

serait des conditions qui seraient assez bonnes pour les vérifier, ces conditions ne seront probablement jamais à *notre disposition*, soit parce que l'énoncé porte sur un événement passé dont les traces ne nous permettent pas de rétablir définitivement les faits (par exemple : « Lizzie Bordon a tué ses parents à la hache »), soit parce qu'il implique que nous puissions voyager à travers l'univers, ce qui nous semble présentement impossible à réaliser. Mais Putnam ne reconnaît toujours qu'un énoncé affirmant que « nous sommes tous des cerveaux dans une cuve » au sens de sa célèbre expérience de pensée soit un énoncé qui puisse être vrai ou faux, précisément parce que, du point de vue de notre représentation du monde (de notre schème conceptuel), il nous serait impossible de concevoir des conditions épistémiques suffisamment bonnes pour vérifier une telle affirmation.

Ajoutant ces arguments à ceux que nous avons examinés au dernier chapitre concernant la parenté entre le réalisme interne et le réalisme naturel du commun des mortels, il semble tout à fait justifié de penser que, mis à part le fait qu'il ait pris la mesure de l'impact que pouvait avoir (sans qu'il en ait eu lui-même conscience) son adhésion au fonctionnalisme sur la cohérence de sa philosophie, Putnam n'a pas véritablement changé de posture concernant la question du réalisme. Il semble donc y avoir lieu de croire qu'il existe une grande *unité* dans la pensée de Putnam concernant la question du réalisme du début des années 1960 à aujourd'hui de telle sorte qu'il est justifié de parler d'un seul *réalisme putnamien* et non de divers types de réalismes (ou d'antiréalisme, dépendamment de l'interprétation que l'on adopte de son itinéraire philosophique) qu'il aurait remis en question jusqu'à son adoption définitive du réalisme du sens commun dans les années 1990.

Comment l'unité du réalisme putnamien permet-elle d'éclairer sa conception de l'objectivité éthique?

Dans ce qui précède, il s'agissait de montrer qu'il existe une certaine évidence en faveur du point de vue selon lequel il existerait davantage d'unité au

sein de la pensée de Putnam concernant la question du réalisme, d'abord en établissant la concordance de son réalisme interne et de son réalisme sans platonisme en philosophie des mathématiques, ensuite, à travers une série de remarques que Putnam a faites dans des commentaires récents concernant son itinéraire philosophique et, enfin, en procédant à la comparaison de la présentation des idées maitresses de son réalisme dans le cadre du réalisme naturel du commun des mortels (posture qu'il endosse maintenant depuis les années 1990) avec la présentation qu'il en faisait dans les années 1980, dans le cadre de son réalisme interne.

Chacun de ses arguments m'a permis d'établir que la différence entre les trois réalismes de Putnam a été grandement exagérée. Contrairement à l'interprétation habituelle, il n'y aurait donc pas lieu de parler de véritables tournants dans la pensée de Putnam concernant la question du réalisme, mais plutôt d'une certaine *permanence* de ces idées, de telle sorte qu'il apparait justifié de penser que la présentation du réalisme interne dans RTH était davantage une tentative de rendre explicites des intuitions déjà présentes dans le réalisme des années 1960-1970 et que le réalisme naturel du commun des mortels ne représenterait pas un véritable changement de posture pour Putnam, mais une reformulation de ses idées ayant pour objectif de marquer plus fermement sa prise de distance vis-à-vis du fonctionnalisme et de la conception de la perception qui lui est apparentée, ainsi que d'éviter le reproche d'idéalisme ou de relativisme qui s'ignore qui avait été fait à l'endroit de la formulation des années 1980 (réalisme interne).

Au terme de cette analyse, le réalisme putnamien ressort donc comme une posture unifiée et, dans la mesure où notre analyse montre que le réalisme actuel s'enracine dans le réalisme des années 1960-1970, cela nous a permis de mettre en évidence son caractère *résolument* réaliste, même dans sa formulation des années 1980.

Dans le chapitre suivant, il sera question de la forme que prend le réalisme éthique dans l'œuvre de Putnam. Parce que le discours sur les valeurs se situe à un niveau plus abstrait que le discours mathématique, pour comprendre le réalisme éthique, il est nécessaire de bien comprendre la posture générale concernant la question de l'objectivité et de la vérité. Si l'examen de la philosophie des mathématiques nous a permis de mettre en évidence les paramètres de sa conception de l'objectivité, l'étude générale du réalisme était donc nécessaire pour mettre en évidence le fait qu'une telle conception de l'objectivité comme « objectivité sans objets », constitue non pas une conception de l'objectivité qui est propre à un certain type de discours, mais bien la conception générale de l'objectivité qui se dégage de la manière dont Putnam conçoit notre rapport à la réalité à travers son réalisme. En ce sens, puisque la métaéthique de Putnam se fonde sur son réalisme en général, l'examen de ce dernier permet *d'éclairer* sa conception de l'objectivité morale.

Le réalisme éthique de Putnam prend ses racines dans le cadre du réalisme interne des années 1980 et, comme nous l'avons vu, l'interprétation commune de cette forme de réalisme a tendance à en faire une forme d'antiréalisme. Et même s'il a réaffirmé son point de vue sur la question depuis son adhésion au réalisme naturel du commun des mortels, le fait qu'il n'y ait que peu de différences apparentes entre ce dernier et le réalisme interne semble avoir laissé plusieurs lecteurs avec l'impression que la conception de l'objectivité éthique de Putnam serait fondée sur une conception antiréaliste de la vérité, selon laquelle la vérité ne prendrait forme à l'intérieur d'un jeu de langage déconnecté du réel. Hallvard Lillehammer a bien formulé cette critique dans son livre *Compagnons in Guilt : Arguments for Moral Objectivity* (2007) :

The master argument for the objectivity of ethical value proceeds from the rejection of one of the most widespread assumptions embedded in contemporary metaphysics, namely the distinction between the ontological question of what there is and the epistemological question of (ideal) justification. According to Putnam's view in *Reason, Truth and History*, this distinction is based on a mistake that derives from a mythical commitment to what he there calls 'the

magical theory of reference'. The master argument therefore depends on rejecting the standard picture of the factual contrast class with which ethical values have traditionally been compared. One of the basic thoughts behind this contrast is that whereas factual claims are objective because they answer to a mind independent reality, evaluative claims are not objective because there is no mind independent reality for them to answer to. [...] whereas Realism is true of factual claims, it is false of evaluative claims. In *Reason, Truth and History*, Putnam appears to reject this distinction, not only by rejecting the identification of objectivity with mind independence in the domain of value, but apparently by rejecting the idea of a mind independent reality altogether. (Lillehammer, 2007 p. 69)

Si cette idée n'est pas toujours explicitée chez les commentateurs, elle semble très souvent implicite dans leur propos. Par exemple, dans son livre *Morality Without Foundations* (1999), Mark Timmons s'inspire de la conception putnamienne de l'éthique non pas pour développer une forme de réalisme, mais ce qu'il appelle une posture qu'il qualifie *d'irréalisme moral*, et, dans son mémoire, *Putnam et la critique de la dichotomie fait-valeur, la critique de quoi au juste?* (2008), Antoine Corriveau-Dussault, qui fait une brillante analyse de l'ensemble des propos de Putnam concernant la question de la dichotomie fait/valeur, fait indirectement une telle lecture du réalisme éthique de Putnam lorsqu'il lui reproche d'être inconséquent en continuant à défendre l'objectivité des concepts éthiques « minces » depuis son adhésion au réalisme naturel du commun des mortels :

Dans le réalisme interne que Putnam défendait dans les années 1980, l'objectivité sans objet de l'éthique pouvait certainement fonctionner. Pour qu'un jugement soit objectif, il suffisait qu'il soit celui que prononcerait un agent moral parfaitement rationnel. Aucun rapport au monde n'était requis pour qu'un jugement soit objectif. Toutefois, Putnam a abandonné ce type de réalisme dans les années 1990, et a ramené, avec le réalisme naturel, un critère externaliste de vérité. Nos énoncés doivent répondre au monde. En ramenant ce critère externaliste, Putnam ramène l'exigence que les énoncés réfèrent à certaines réalités du monde pour être objectifs. Ainsi, il me semble que Putnam se trouve en contradiction avec lui-même lorsqu'il affirme que les concepts éthiques qu'il qualifie lui-même de « minces » parce qu'ils n'ont pas de contenu descriptif (bien, juste, vertueux, etc.) peuvent être objectifs. En quel sens répondent-ils au monde?

On pourrait résumer mon propos jusqu'à maintenant comme constituant une réponse à la dernière question de Corriveau-Dussault. Dans la mesure où l'objectivité qu'attribue Putnam aux jugements de valeur est *du même type* que l'objectivité qu'il attribue de manière générale, dans le cadre de son réalisme, à *tous* les jugements appartenant à une forme de réflexion gouvernée par des standards de vérité et de validité (des critères d'acceptabilité rationnelle), qu'ils soient descriptifs ou pas, tous les concepts éthiques peuvent être objectifs dans la mesure où ils *contribuent* au développement de notre schème conceptuel global et sont issus d'une forme de réflexions soumise à des critères de vérité et de validité (des critères d'acceptabilité rationnels). Leur objectivité est *sans objets* dans la mesure où elle ne dépend pas de leur « correspondance » à des objets *uniques* dans un univers conçu comme une totalité fixe d'objets qui pourraient être connus par ceux qui pratiquent la métaphysique entendue comme théorie de l'ameublement du monde. Mais dans un autre sens important, leur objectivité a un objet, dans la mesure où, dans son ensemble, notre représentation du monde entretient une certaine *adéquation globale* (et approximative) à la réalité. Ce bref examen de la réception de la métaéthique de Putnam permet de montrer la pertinence d'un examen plus général du réalisme putnamien, et de son *unité*, pour éclairer sa conception de l'objectivité morale. Examinons maintenant de plus près le propos de Putnam sur le sujet.

11. La question du réalisme en éthique

Encore une fois, la réflexion de Putnam sur l'objectivité morale traverse son itinéraire philosophique des années 1960 à aujourd'hui. Comme le laisse entendre l'introduction de PP1, déjà durant la période des années 1960-1970, même s'il n'avait encore rien publié sur le sujet, Putnam endossait le réalisme moral. Alors qu'il parle de la posture philosophique générale qui est présupposée par les essais qui y sont recueillis, il déclare :

I do not believe that ethical statements are expressions of scientific knowledge; but neither do I agree they are not knowledge at all. The idea that the concepts of truth, falsity, explanation, and even understanding are all concepts which belong exclusively to science seems to me to be a perversion. That Adolf Hitler was a monster seems to me to be a true statement (and even a 'description' in any ordinary sense of 'description'), but the term 'monster' is neither reducible to nor eliminable in favor of 'scientific' vocabulary. (This is not something discussed in the present volume. It is a subject on which I hope to write in the future.) (Putnam, 1979 pp. xiii-xiv)

Toutefois, il faudra attendre MMS en 1978 pour les premières interventions de Putnam sur la question de l'éthique et ses fondements. Bien qu'il y exprime la grande ligne d'une partie de son argumentation en faveur de l'objectivité morale dans la dernière de ses *John Locke Lectures* (Lecture VI), Putnam se contente, dans la deuxième partie de son livre (*Littérature, Science and Reflection*) de donner à ses lecteurs une idée générale de la conception qu'il se fait de l'éthique et de l'importance qu'il accorde au fait de reconnaître à ce domaine de la pensée le statut de véritable discours objectif¹³. Ça ne sera toutefois qu'en 1981, dans

¹³ « I have not tried to demonstrate in this paper that emotive theories of ethical discourse are wrong or that ethical relativism is wrong. That is a subject for technical philosophical papers. I have indicated that, in my opinion, these fashionable and by now widely disseminated philosophical views are wrong, and that some ethical principles at least are likely to have a large measure of objectivity. I have suggested, following the lead of Judy Baker and Paul Grice, that the 'objectivity' of ethical principles, or, more broadly, of 'moralities', is connected with such things as width of appeal, ability to withstand certain kinds of rational criticism (which I have not tried to spell out), feasibility, ideality, and, of course, with how it actually feels to live by them or attempt to live by them. I have also pointed out that moral knowledge is what philosophers call

RTH, que Putnam développera pour la première fois son argumentaire pour l'objectivité de l'éthique. Cependant, nous verrons que ce dernier passage de MMS anticipe clairement l'argumentaire de 1981. Par la suite, Putnam publiera beaucoup sur le sujet, mais chacun de ses essais reprend pour l'essentiel l'argumentaire de 1981. Son point de vue sur l'éthique ayant été quelque peu mis à l'écart par les commentateurs qui se sont intéressés davantage à sa critique du réalisme métaphysique, la plupart des essais de Putnam sur le sujet datant des années 1980 n'ont été que des tentatives de clarification du même point de vue présenté dans RTH. Dans les années 1990 toutefois, il a commencé à élaborer une conception positive de l'éthique en s'inspirant principalement des travaux de John Dewey, mais il a fallu attendre sa publication de deux ouvrages (CFVD en 2002 et EWO en 2004) plus directement consacrés à cette question au début des années 2000 pour que ses travaux sur le sujet attirent un peu plus l'attention.

L'avantage de CFVD est qu'il présente côte à côte les travaux des années 1980 et des années 1990. Toutefois, le point de vue sur les fondements de l'éthique reste essentiellement le même, mis à part qu'il est présenté de manière plus indépendante de ses autres thèses. Dans EWO, Putnam tente encore de mettre en évidence la plausibilité de son point de vue sur l'objectivité de l'éthique, mais emploie une stratégie différente, qui est celle que nous employons dans ce travail, et qui consiste à montrer la plausibilité même de la notion d'objectivité sans objets en montrant son caractère plus intuitif dans d'autres domaines parmi lesquels figurent bien évidemment les mathématiques. S'il y a lieu de parler d'un certain développement de la pensée de Putnam concernant la nature de la réflexion éthique à partir des années 1990, un tel point de vue semble parfaitement anticipé dans les travaux des années 1980, de telle sorte qu'il est tout à fait raisonnable de considérer que le *locus classicus* de la pensée de Putnam sur l'éthique et ses fondements réside dans la seconde moitié de RTH, soit du

'practical knowledge' as opposed to theoretical knowledge, and that imagination and sensibility are essential instruments of practical reasoning. » (Putnam, 1978 p. 93)

chapitre 6 au chapitre 9. Non seulement, on retrouve dans ces chapitres l'ensemble des arguments putnamiens en faveur de l'objectivité de l'éthique, mais cette présentation a un net avantage sur les autres textes de Putnam sur le sujet, celui de présenter sa pensée concernant l'éthique et ses fondements en l'articulant à l'ensemble de sa pensée concernant la question du réalisme. Pour cette raison, dans ce qui suit, nous allons nous fier essentiellement à la présentation de RTH, nous servant des autres publications pour la compléter.

Comme d'autres commentateurs l'ont souligné (cf. Timmons, 1991 ; Lillehammer, 2007), même si l'on retrouve l'essentiel des arguments de Putnam dans RTH, un certain travail de *reconstruction* s'impose pour être en mesure d'en donner une présentation plus systématique. L'analyse de la métaéthique de Putnam nécessite donc une part de « reconstruction rationnelle » issue d'une analyse comparative des différents textes présentant ses arguments.

Professionnellement, Putnam n'a pas vraiment fait d'éthique normative. Ce qui l'a principalement intéressé est de montrer comment l'idée selon laquelle l'éthique serait subjective et que, par conséquent, les jugements de valeur seraient complètement étrangers à la sphère de la raison, ne pouvait pas être justifiée (cf. Putnam, 2002, p. 1). En éthique comme ailleurs, il prend au sérieux la posture naturelle des *praticiens*. Évidemment, il n'y a pas que les spécialistes qui sont appelés à prendre position sur des questions d'éthique et, pour cette raison, la posture qui semble la plus naturelle à Putnam en éthique est la posture du *sens commun* et, cette dernière est une posture *réaliste* qui reconnaît la *pleine objectivité* aux questions d'éthique : « The same person who argues that ethical and political opinions are unverifiable argues with passion for his ethical and political opinions. » (Putnam, 1981 pp. 150-151) Étant donné que le réalisme est la posture la plus répandue dans le sens commun, le fardeau de la preuve

appartient à ses détracteurs¹⁴. Pour cette raison, une bonne part de l'argumentation de Putnam vise à saper les fondements du subjectivisme moral, et c'est parce que le subjectivisme moral se fonde sur la dichotomie fait/valeur que Putnam s'est consacré tout particulièrement à faire une critique de cette dernière.

Avant d'aller plus loin, il est important de préciser que la cible de Putnam *n'est pas* la *distinction* entre jugement de fait et jugement de valeur, mais bien la *dichotomie* fait/valeur. Cette dernière implique que l'on ne reconnaisse un contenu cognitif qu'aux énoncés portant sur des contenus vérifiables empiriquement. Puisque l'objet des jugements de valeur ne correspond à rien d'observable dans le monde empirique, on prétend que ces derniers ne seraient que l'expression de préférences d'individus ou de communautés. C'est cette idée selon laquelle les jugements de valeur ne seraient pas susceptibles d'avoir de *contenu cognitif* qui est remise en question par Putnam à travers sa critique (cf. Putnam, 2002, pp. 9-13).

Stratégie générale de l'argumentation de Putnam pour l'objectivité éthique

Concernant la nature de l'objectivité éthique, la posture de Putnam ne change pas. Les jugements de valeur moraux sont *objectifs sans objets* en ce sens qu'ils « correspondent » à la réalité à travers leur contribution au développement de notre schème conceptuel global, mais, étant donné qu'il n'est pas possible de vérifier chacun des énoncés de notre discours un à un, que l'ensemble de notre savoir rencontre le tribunal de l'expérience en corps constitué, il nous est impossible de savoir de manière précise qu'est-ce qui est responsable (dans une réalité indépendante de nos représentations) de la vérité ou de la fausseté de nos énoncés éthiques.

¹⁴ C'est un point qui est habituellement reconnu par les philosophes qui s'opposent au réalisme moral (cf. Mackie, 1977; Blackburn, 1993; Williams, 2006).

Pour justifier l'objectivité de l'éthique, il a recours à deux stratégies. La première est similaire à celle qu'il utilise en philosophie des mathématiques et consiste à montrer que l'adhésion à un système de valeurs éthiques est « *indispensables* à l'élaboration de toute représentation du monde » et que le système de valeurs que nous adoptons, en tant qu'il reflète notre conception de l'épanouissement cognitif humain, est à son tour fondé sur notre conception globale de *l'épanouissement humain* (ce qui revient à dire que notre conception du monde se fonde sur notre conception du *bien*).

Si notre conception du bien était subjective, alors ce serait toute notre représentation du monde qui serait subjective, mais une telle forme de *relativisme* est incohérente. « A total relativist would have to say that whether or not X is true relative to P is itself relative. At this point our grasp on what the position even means begins to wobble [...] » (Putnam, 1981 p. 121) Et, si nous rejetons le relativisme global à cause de son incohérence, alors nous sommes contraints de reconnaître l'existence de la vérité et de la justification : « [...] if statements of the form 'X is true (justified) relative to person P' are themselves true or false absolutely, then there is, after all, an absolute notion of truth (or of justification) [...] » (Putnam, 1981 p. 121) Or, s'il existe quelque chose comme la vérité et la justification, alors forcément il existe quelque chose comme la rationalité. Et puisque, comme nous le verrons, la rationalité ne se laisse pas réduire à un algorithme, cela veut dire que cette dernière implique des jugements valeurs :

If 'rationality' is an ability (or better, an integrated system of abilities) which enables the possessor to determine what questions are relevant questions to ask and what answers it is warranted to accept, then its value is on its sleeve. But it needs no argument that such a conception of rationality is as value loaded as the notion of relevance itself. (Putnam, 1981 p. 202)

Cette première ligne d'argumentation peut aussi être scindée en deux parties. D'abord il s'agit de montrer l'indispensabilité des valeurs épistémiques pour la science. Cette première étape lui permet de mettre en question l'idée

d'une dichotomie générale entre jugement de fait et jugements de valeur, mais aussi, de montrer qu'étant donné que le raisonnement scientifique présuppose des valeurs, ce dernier présuppose du même coup l'adoption d'un *point de vue évaluatif*, lequel ne peut être, de l'avis de Putnam, que celui de notre *conception globale de l'épanouissement humain*. En ce sens, reconnaître l'indispensabilité des valeurs épistémiques pour le raisonnement scientifique nous contraint à reconnaître l'indispensabilité d'un point de vue *éthique*.

Ensuite, il s'agit de montrer que nous avons besoin d'avoir recours à un vocabulaire chargé de valeur, le vocabulaire des « concepts éthiques épais » (*thick ethical concepts*), pour décrire les relations humaines. Cette deuxième étape de sa première ligne d'argumentation implique que Putnam rejette d'abord la possibilité d'employer adéquatement le vocabulaire des concepts éthiques épais sans être en mesure de s'identifier, du moins par l'imagination, à un *point de vue éthique* pour, ensuite, montrer que le fait d'adopter un point de vue plutôt qu'un autre concernant la nature du bien a une incidence sur la manière dont nous décrivons les relations humaines et par conséquent sur la manière dont nous nous les représentons et, étant donné que notre représentation du monde en général dépend de nos valeurs épistémiques et que ces dernières dépendent à leur tour du point de vue éthique que nous adoptons, il y a aussi lieu de penser que l'adoption d'un point de vue éthique différent finirait par avoir une incidence sur notre représentation globale de la réalité.

Puisque le subjectivisme moral se fonde sur la dichotomie fait/valeur, la deuxième stratégie consiste à *remettre en question ses fondements*. Bien que Putnam fasse remonter l'origine de cette dichotomie à la métaphysique de Hume, c'est à travers l'interprétation qu'en ont fait les positivistes logiques que la dichotomie fait/valeur, tel que nous la connaissons, a véritablement pris forme. Par conséquent, le premier argument de Putnam vise à remettre en question les fondements métaphysiques de la dichotomie à travers la remise en question de la métaphysique positiviste. Toutefois, les positivistes logiques ont eux-mêmes

participé à la remise en question de leur métaphysique et ont tenté de maintenir la dichotomie fait/valeur en réduisant toute la rationalité à la rationalité scientifique. Si un tel projet avait réussi, on pourrait croire qu'étant donné que les chances de faire de l'éthique une science (au sens où les positivistes se représentaient l'idée de science) sont pratiquement nulles, alors nous n'aurions pas d'autre choix que de reléguer l'éthique à l'extérieur de la sphère de la rationalité. Conséquemment, la seconde ligne d'argumentation critique de Putnam consiste à montrer l'impossibilité de *réduire* la rationalité à la méthode scientifique telle que la concevaient les positivistes logiques.

Mais l'influence de la dichotomie fait/valeur est telle que, même si la plupart des philosophes contemporains reconnaissent la valeur de la critique de la défense positiviste de la dichotomie fait/valeur, plusieurs philosophes contemporains, parmi lesquels se retrouves en tête de liste John Mackie et Simon Blackburn et Bernard Williams (cf. Mackie, 1990 ; Blackburn, 1993; Williams, 2006), continuent à défendre la dichotomie fait/valeur en se fondant sur une distinction qu'ils établissent entre science et éthique en se fondant sur l'idée selon laquelle la science fondamentale (la physique) convergerait vers une *conception absolue du monde*. La troisième ligne d'argumentation de Putnam consiste alors à montrer l'incohérence d'une telle représentation de la science et de l'éthique.

Pourquoi Putnam est-il un véritable réaliste en éthique

Parce qu'il refuse soit de vouloir réduire l'éthique à la physique, soit de postuler l'existence d'objets non naturels auxquels les énoncés moraux pourraient correspondre, on a souvent tendance à dépeindre Putnam comme un antiréaliste en éthique. Apparemment, la raison pour laquelle ils interprètent Putnam dans ce sens est qu'ils n'interprètent pas le réalisme éthique de Putnam dans le cadre plus global de son réalisme. Mais le réalisme putnamien en éthique est une conséquence de son réalisme en général et ne peut pas être articulé séparément. Comme nous l'avons vu au dernier chapitre, le réalisme putnamien,

même durant la période du réalisme interne est un véritable réalisme en ce sens qu'il reconnaît l'existence d'une certaine correspondance entre nos représentations et la réalité. Ce que le réalisme putnamien rejette est la possibilité qu'il y ait une correspondance *unique* :

[...] nature does not single out any one correspondence between our terms and external things. Nature gets us to process words and thought signs in such a way that sufficiently many of our directive beliefs will be true, and so that sufficiently many of our actions will contribute to our 'inclusive genetic fitness'; but this leaves reference largely indeterminate. (Putnam, 1981 p. 41)

Lorsqu'il nous parle d'objectivité, Putnam associe cette dernière à l'acceptabilité rationnelle dans le cadre de nos jeux de langage, mais, même s'il qualifie son réalisme d'internalisme, pour lui, cela ne veut pas simplement dire que la réalité est quelque chose qui n'existe *que dans nos représentations*. Ce que le réalisme putnamien défend plutôt est que le recours à l'acceptabilité rationnelle, tel qu'elle prend forme à l'intérieur de notre schème conceptuel, est le seul moyen (mais aussi le meilleur qui soit à notre disposition) dont nous disposons pour construire une représentation du monde qui puisse être la plus adéquate possible à la réalité. En ce sens, le réalisme putnamien est un *véritable* réalisme et même, comme il le disait récemment, un réalisme métaphysique *minimal*, bien qu'il ne soit pas un réalisme métaphysique du type qu'il dénonçait à la fin des années 1970.

12. L'indispensabilité des valeurs et de l'éthique

Comme nous le disions, la première stratégie argumentative qu'emploie Putnam pour défendre l'objectivité de l'éthique consiste à montrer que l'adhésion à un système de valeurs éthiques est *indispensable* à l'élaboration de toute représentation du monde. Dans cette optique, la première étape de son argumentation consiste à montrer que des valeurs sont indispensables même pour le discours qui nous semble être le plus axiologiquement neutre, le discours des sciences de la nature. Comme l'avait montré Quine, étant donné que notre savoir se développe de manière *holistique*, il y a *sous-détermination* de nos théories par l'évidence empirique, de telle sorte que nous devons avoir recours à des critères de types pragmatiques, comme la *cohérence* et la *simplicité* pour sélectionner les modifications que nous opérons au sein du corpus de nos croyances lorsque nous rencontrons une expérience récalcitrante et, comme le souligne Putnam « [...] 'coherence' is not something that we have an algorithm for, but something that we ultimately judge by 'seat of the pants' feel. » (Putnam, 1981 pp. 132-133) Sans le recours à de tels critères, nos décisions seraient totalement arbitraires. En réalité, ce type de jugements de valeur épistémiques est *constitutif* de ce que nous appelons la rationalité de telle sorte que nous devons reconnaître que, sans de tels jugements de valeur, la rationalité serait un mythe :

To deny that we want this kind of metaphysical match with a noumenal world is not to deny that we want the usual sort of *empirical fit* (as judged by our criteria of rational acceptability) with an empirical world. But the empirical world, as opposed to the noumenal world, depends upon our criteria of rational acceptability (and, of course, vice versa). We use our criteria of rational acceptability to build up a theoretical picture of the 'empirical world' and then as that picture develops we revise our very criteria of rational acceptability in the light of that picture and so on and so on forever. The dependence of our methods on our picture of the world is something I have stressed in my other books; what I wish to stress here is the other side of the dependence, the dependence of the empirical world on our criteria of rational acceptability. What I am saying is that we must have criteria of rational acceptability to even have an empirical world, that these reveal part of our notion of an optimal speculative intelligence. In short, I am saying that the 'real world' depends upon our values (and, again, vice versa). (Putnam, 1981 pp. 134-135)

Par conséquent, si nous acceptons, comme Putnam nous incite à le faire, le réalisme (sur la base de l'argument du succès), ainsi qu'une épistémologie holiste, nous devons reconnaître *l'indispensabilité* des valeurs épistémiques pour la science et ainsi reconnaître leur objectivité à travers leur contribution à l'élaboration de notre système holistique de connaissances. Il semblerait donc que le discours objectif par excellence ne puisse pas se passer du recours à des jugements de valeur, mais pire encore, il semblerait que les jugements de valeur en question jouent un rôle fondamental en son sein, de telle sorte que si nous leur refusons l'objectivité, nous serions forcés de remettre en question l'objectivité de toute la science.

Mais une fois que nous avons reconnu l'indispensabilité des valeurs épistémiques au sein du système holistique de notre savoir, Putnam nous dit que nous devons franchir un pas de plus. Notre capacité à porter de tels jugements de valeur présuppose que nous adoptions un certain point de vue concernant la nature de *l'épanouissement cognitif humain*, lequel se fonde à son tour sur notre conception globale de *l'épanouissement humain*. Pour mettre en relief cette idée, Putnam demande à son lecteur d'imaginer une société fictive qui entretiendrait la croyance selon laquelle nous serions tous des cerveaux dans une cuve en se fondant uniquement sur la parole d'un gourou. Selon lui, nous considérerions que « leur vision du monde est *folle* » (Putnam, 1981 p. 132), parce qu'elle ne possède pas les caractéristiques fondamentales d'une vision du monde que nous serions prêts à reconnaître comme étant rationnels. D'abord, leur vision du monde nous semblerait *incohérente* :

One of the things that we aim at is that we should be able to give an account of how we know our statements to be true. [...] it is an important and extremely useful constraint on our theory itself that our developing theory of the world taken as a whole should include an account of the very activity and processes by which we are able to know that that theory is correct. (Putnam, 1981 p. 132)

Ou encore, elle ne serait pas *fonctionnellement simple* :

[...] Ockham's razor seems difficult or impossible to formalize as an algorithm, but the very fact that the Brain in a Vatist theory postulates all kinds of objects outside the vat which play no role in the explanation of our experiences, according to the theory itself, makes it clear that this is a case in which we can definitely say that the maxim... 'don't multiply entities without necessity' is violated. Let us call a theory which obeys Ockham's razor, in spirit as opposed to just in letter, *functionally simple*. (Putnam, 1981 p. 133)

Selon Putnam, le fait que nous ayons tendance à porter un jugement négatif à propos de la vision du monde que nous proposent les cérébello-cuvistes australiens trahit notre adhésion à un riche système de valeurs qui ne peut ultimement se fonder que sur notre conception globale de l'épanouissement humain, de telle sorte que nos valeurs épistémiques possèdent un fondement éthique, que « [...] our notion of rationality is, at bottom, just one part of our conception of human flourishing, our idea of the good. » (Putnam, 1984 p. 9)
Voici comment Putnam résume sa position :

The fact is that, if we consider the ideal of rational acceptability which is revealed by looking at what theories scientists and ordinary people consider rational to accept, then we see that what we are trying to do in science is to construct a representation of the world which has the characteristics of being instrumentally efficacious, coherent, comprehensive, and functionally simple. [...] the reason we want this sort of representation, and not the 'sick' sort of notional world possessed by the Australians, possessed by the Brain-in-a-Vatists, is that having this sort of representation system is *part of our idea of human cognitive flourishing*, and hence part of our idea of total human flourishing, of Eudaemonia. (Putnam, 1981 p. 134)

Dire que notre idée de la rationalité n'est au fond qu'une partie de notre conception de l'épanouissement humain, de notre idée du bien, ne revient pas à défendre une forme d'idéalisme, car selon Putnam notre conception du bien prend forme à travers notre *expérience*. Nous construisons en quelque sorte notre représentation de l'épanouissement humain à partir de l'intérieur de notre schème conceptuel, comme nous élaborons notre représentation du monde à partir de l'intérieur de notre schème conceptuel. La recherche de l'adéquation à la réalité est une norme importante pour l'orientation du développement de nos savoirs. Cependant, puisque nous sommes privés de l'accès direct à réalité dont rêvait le

réaliste métaphysique, pour atteindre cette adéquation, nous devons conjointement développer une conception de l'épanouissement humain qui soit à même de nous procurer les normes d'acceptabilité essentielles à l'élaboration d'une vision cohérente du monde.

Cette idée n'est pas clairement exprimée dans le développement de RTH, mais Putnam y fait allusion de manière assez évidente dans la préface de l'ouvrage : « [...] I shall advance a view in which the mind does not simply 'copy' a world which admits of description by One True Theory. But my view is not a view in which the mind makes up the world [...] » (Putnam, 1981 p. xi) On retrouve cependant une expression plus franche de la même idée (selon laquelle nous développons notre point de vue évaluatif à travers l'expérience) dans des travaux subséquents de Putnam au sein desquels il se réclame explicitement du pragmatisme de John Dewey :

My own answer to the question, 'Are values made or discovered,' is the one that I believe John Dewey would have given, namely that we make ways of dealing with problematical situations and we discover which ones are better and which worse. [...] For him "inquiry" in the widest sense, that is human dealings with problematical situations, involves incessant reconsideration of both means and ends; it is not the case that each person's goals are cast in concrete in the form of a "rational preference function" that is somehow mysteriously imbedded in his or her individual mind, or that all we are allowed to do as long as we are "rational" is look for more efficient means to these immutable but idiosyncratic goals or values. Any inquiry has both "factual" presuppositions, including presuppositions as to the efficiency of various means to various ends, and "value" presuppositions, and if resolving our problem is difficult, then we may well want to reconsider both our "factual" assumptions and our goals. (Putnam, 2002 pp. 97-98)

Le premier versant de l'argumentation d'indispensabilité de Putnam pour l'objectivité de l'éthique consiste donc à montrer l'indispensabilité de notre adhésion à un ensemble de valeurs épistémiques pour la science et le fait que la possession de telles valeurs implique notre adhésion à un point de vue évaluatif portant sur la question de ce qui vaut comme épanouissement cognitif pour un

humain, lequel présuppose à son tour notre adhésion à une conception globale de l'épanouissement humain.

Il est probablement pertinent de noter au passage que le fait de dire que notre idéal de l'épanouissement cognitif humain présuppose ou fait partie de notre conception globale de l'épanouissement humain ne revient pas à nier la différence entre les valeurs éthiques et les valeurs épistémiques. L'intérêt que nous avons pour les valeurs épistémiques est un intérêt pour une description correcte du monde alors que l'intérêt que nous avons pour l'éthique est davantage un intérêt pour la justice et pour la compassion, bien que ces deux intérêts puissent parfois entrer en conflit (cf. Putnam, 2002, p. 41). Ce qu'affirme Putnam est que notre intérêt pour une description correcte du monde nous engage à nous soumettre à un ensemble de valeurs qui tire son sens de notre adhésion à un idéal de l'épanouissement cognitif humain et que cet idéal est rendu possible parce que nous entretenons un ensemble de croyances *très générales* concernant ce qu'est une vie qui vaut la peine d'être vécue pour un humain, indépendamment des diverses options particulières qui peuvent s'offrir aux individus dans le choix de leur projet de vie. Mais le fait que nous considérons souhaitable pour un être humain de pouvoir se faire une représentation adéquate du monde n'implique pas la réduction de l'épistémologie à l'éthique.

L'enchevêtrement des faits et des valeurs

Le second versant de l'argumentation de Putnam vise pour sa part à montrer qu'il existe un certain *enchevêtrement* des faits et des valeurs morales au niveau de nos descriptions du monde humain. Pour être en mesure de donner une description adéquate des relations humaines, nous devons avoir recours à des concepts qui nécessitent que nous ayons la capacité de nous identifier à un point de vue éthique. Cela se traduit dans notre usage de ce que les philosophes appellent des concepts éthiques épais, que l'on oppose aux *concepts éthiques plus fins* que sont des concepts comme « bien », « doit », « juste », « mal », « ne doit

pas », « injuste », « vertu », « vice », « devoir », « obligation ». Parmi les *concepts éthiques épais*, on retrouve des expressions comme « prévenant », « sans considération », « effronté », « têtue », « cruel » et « grossier ». Contrairement aux premiers, les concepts éthiques épais sont à la fois utilisés pour *décrire* et pour *évaluer* alors que les concepts éthiques plus fins sont habituellement employés pour exprimer une évaluation. Les concepts éthiques fins sont du même type que les concepts qui servent à exprimer des jugements de valeur épistémiques et en ce sens, ils impliquent explicitement le recours à un point de vue évaluatif, mais certains philosophes ont voulu nier la nécessité d'adopter un tel point de vue pour être en mesure d'utiliser correctement les concepts éthiques épais.

Les concepts éthiques épais remettent en question la *dichotomie traditionnelle entre jugement de fait et jugement de valeur*. Selon cette dernière, seuls les jugements de faits possèderaient une signification cognitive alors que les jugements de valeur seraient simplement l'expression des émotions du locuteur qui en feraient la profession. Le fait de louer ou de blâmer quelque chose n'aurait aucun fondement rationnel de telle sorte qu'une description adéquate de la réalité devrait se passer d'avoir recours à des jugements de valeur. Une telle description rationnellement adéquate de la réalité devrait être, comme le soutenait le sociologue Max Weber, « axiologiquement neutre ».

Le problème que posent les concepts éthiques épais à la perspective dichotomiste est que leur utilisation semble être *indispensable à toute représentation du monde* alors qu'il est impossible de pouvoir les utiliser sans porter *en même temps* un jugement de valeur. Commençons par examiner ce dernier point. Voici comment Putnam illustre le caractère bipolaire des concepts éthiques épais à l'aide de l'exemple de la cruauté :

If one asks me what sort of person my child's teacher is, and I say "He is very cruel," I have both criticized him as a teacher and criticized him as a man. I do not have to add, "He is not a good teacher," or, "He is not a good man." I might, of course, say "When he isn't displaying his cruelty he is a very good teacher,"

but I cannot simply without distinguishing the respects in which or the occasions on which he is a good teacher and the respects in which or the occasions on which he is very cruel, say “He is a very cruel person and a very good teacher.” Similarly I cannot simply say “He is a very cruel person and a good man,” and be understood. Yet “cruel” can also be used purely descriptively as when a historian writes that a certain monarch was exceptionally cruel, or that the cruelties of the regime provoked a number of rebellions. “Cruel” simply ignores the supposed fact/value dichotomy and cheerfully allows itself to be used sometimes for a normative purpose and sometimes as a descriptive term. (Putnam, 2002 pp. 34-35)

Pour préserver, le point de vue dichotomise, on a proposé soit 1) de nier la composante évaluative des concepts éthiques épais, soit 2) de les analyser en deux composantes de sorte à montrer qu’il était possible de les employer sans porter de jugement de valeur. On retrouve chacune de ses suggestions dans les travaux de Hare. Pour le premier cas, Hare donne l’exemple d’un écolier qui, après s’être fait craché à la figure par un camarade lui lance un projectile, après quoi, lorsque son professeur le remarque, il lui dit : « je l’ai attaqué parce qu’il m’avait craché dessus », après quoi son professeur réplique : « Ce n’était pas poli, c’était grossier ». Lorsque les enfants regagnent leur place, l’auteur du projectile dit à son adversaire avec un rictus: « je veux bien reconnaître que c’était grossier ». En s’appuyant sur cet exemple, Hare suggère qu’il est possible d’admettre qu’un acte peut satisfaire les conditions descriptives permettant de l’appeler « grossier » sans que cela nous conduise à l’apprécier négativement, même si « grossier » est normalement un adjectif d’appréciation « négative » (cf. Putnam, 2002, p.36). Le point de Hare est que, pour qu’un jugement soit un jugement de valeur, il faut que ce dernier possède une *force motivationnelle*, qu’il motive quiconque en fera usage à porter un jugement d’approbation ou de désapprobation. Selon lui, lorsque l’écolier reconnaît que son geste était grossier, il ne le désapprouve pas et, par conséquent, son utilisation du terme « grossier » ne peut pas constituer un jugement de valeur.

Pour répondre à l’analyse de Hare, Putnam cite Elizabeth Anderson qui a fait remarquer dans son livre *Virtue in Ethics and Economics* (1993) que, pour

qu'une chose soit envisagée comme un authentique jugement de valeur ou comme une raison, elle doit être assumée de façon réfléchie alors que les véritables états motivationnels ne le sont pas toujours. Une des fonctions des jugements de valeur est de signaler le moment à partir duquel les états motivationnels d'une personne sont déficients. L'ennui, la faiblesse, l'apathie, la dépréciation de soi, le désespoir et autres états motivationnels peuvent empêcher une personne de désirer ce qu'elle juge bon ou l'amener à désirer ce qu'elle juge mauvais. Pour cette raison nous ne pouvons pas identifier les jugements de valeur à l'expression de ce que sont nos désirs et préférences (cf. Putnam, 2002 pp. 36-37; Anderson, 1993, p. 102). Mais aussi, il arrive qu'une valeur soit dépassée par une autre et que, pour cette raison, l'on puisse considérer qu'il soit justifié, par exemple, d'être grossier. En se référant à l'exemple de Hare, Putnam relève que le garçon dans l'exemple de Hare aurait très bien pu alléguer qu'il ne niait pas qu'il y ait quelque chose de mauvais dans son geste, dont il reconnaissait le caractère *grossier*, mais que, ce qu'il voulait dire était qu'« il arrive parfois que nous ayons raison d'être grossier », parce que la personne envers qui on l'a été le mérite, et c'est parce qu'il y a une dimension évaluative dans l'expression « grossier » qu'une telle remarque mérite d'être faite (cf. Putnam, 2002 p. 37).

La seconde stratégie consiste à dire que les expressions contenant des concepts éthiques épais peuvent être analysées en deux composantes, de telle sorte qu'il est tout à fait possible d'utiliser uniquement le contenu « factuel » d'une expression pour décrire une situation. Dans un tel cas, la composante « évaluative » serait considérée comme étant purement subjective, et n'aurait aucune incidence sur l'aptitude du locuteur qui l'emploie à donner une description adéquate de la situation pour laquelle il est contraint d'employer un concept éthique épais. Pour faire valoir son point, Hare prétend qu'il est toujours possible de reformuler ce qui peut être dit à l'aide du vocabulaire des concepts éthiques épais sans avoir recours à ces concepts qui semblent impliquer une composante « évaluative ». Par exemple, Hare a proposé de traduire « cruel » par « provoque une grande souffrance » en suggérant, par exemple que « Nous

pouvons dire : « une cause est à l'origine de sa profonde souffrance », tout en ajoutant: « il n'y a néanmoins rien d'injuste à cela ». Mais il est faux de dire que c'est là tout ce que signifie « cruel » :

The attempt of noncognitivists to split thick ethical concepts into a “descriptive meaning component” and a “prescriptive meaning component” founders on the impossibility of saying what the “descriptive meaning” of say “cruel” is without using the word “cruel” or a synonym. For example, it certainly is not the case that the extension of “cruel” (setting the evaluation aside, as it were) is simply “causing deep suffering,” nor; as Hare himself should have noticed, is “causes deep suffering” itself free of evaluative force. “Suffering” does not just mean “pain,” nor does “deep” just mean “a lot off” Before the introduction of anesthesia at the end of the nineteenth century any operation caused great pain, but the surgeons were not normally being cruel, and behavior that does not cause obvious pain at all may be extremely cruel. (Putnam, 2002 p. 38)

Devant l'impossibilité de détacher la composante factuelle de la composante évaluative des concepts éthiques épais, Putnam considère que nous devons reconnaître que ce qui caractérise les concepts éthiques épais est le fait que leur usage exige la possibilité de les assimiler par l'imagination à un *point de vue évaluatif* : « That is why someone who thought that “brave” simply meant “not afraid to risk life and limb” would not be able to understand the all-important distinction that Socrates keeps drawing between mere *rashness* or *foolhardiness* and genuine *bravery*. » (Putnam, 2002 pp. 39-40)

Les concepts éthiques épais remettent donc en question l'idée selon laquelle il serait possible d'établir dans tous les cas une distinction tranchée entre description et évaluation, et par conséquent entre jugement de fait et jugement de valeur. Il est faux de penser que nous puissions utiliser de tels concepts sans porter de jugements de valeur, et le fait que nous ne nous sentions pas toujours « motivés » par les jugements que nous faisons à l'aide de tels concepts, cela n'implique pas que nous ne reconnaissons pas leur caractère évaluatif. Il est erroné aussi de penser que nous puissions scinder le contenu significatif de ces concepts en une composante « factuelle » et une composante « évaluative », parce

que c'est une condition nécessaire pour être en mesure d'en faire un usage adéquat que d'être en mesure de les assimiler à un point de vue évaluatif.

Nous venons de voir qu'il est impossible d'employer des concepts éthiques épais dans nos descriptions sans produire par le fait même une évaluation. Mais il peut sembler qu'il reste encore une solution au dichotomiste, celle qui consiste à s'abstenir d'employer de tels concepts. Cependant, nous avons dit plus haut que, selon Putnam, nous avons besoin d'adopter un point de vue évaluatif même lorsque nous pratiquons la science, un point de vue évaluatif à saveur morale, puisque ce dernier porte sur notre conception de l'épanouissement humain. Nous avons dit aussi que nous forgeons notre point de vue évaluatif à travers notre expérience, mais tout comme notre appréhension des faits (dans l'expérience) influence nos valeurs, ces dernières influencent aussi notre appréhension de la réalité. Si cela est juste, alors, il semblerait que notre discours sur les valeurs ait une influence directe sur notre conception de la réalité, de telle sorte que l'adoption d'un point de vue éthique erroné risquerait de nous amener à adopter une représentation erronée de la réalité. Si nous reconnaissons cela, alors nos valeurs morales seraient en quelque sorte *indispensables* à toute représentation de la réalité.

Putnam illustre ce dernier point dans RTH pour le domaine des rapports humains. Pour ce faire, il a recours à l'aide d'une expérience de pensée dans laquelle il demande à son lecteur d'imaginer une société fictive qui serait, par hypothèse, entièrement d'accord avec nous sur les « faits », mais pas sur les valeurs. La société fictive en question, qui habite le continent australien, aurait à sa disposition une méthode pour mesurer le tonus hédonique et adhérerait à une forme radicale d'utilitarisme qui cherche à maximiser le tonus hédonique de telle sorte à obtenir le plus grand tonus hédonique pour le plus grand nombre. Aussi, les membres de cette société, nous dit-il, sont impitoyables. Ils sont disposés, par exemple, à torturer des enfants et condamner des innocents, s'ils sont certains que le résultat de leurs actes sera d'accroître à la longue le niveau général de

satisfaction au sein de leur communauté (cf. Putnam 1981, p. 140). Appelons-les les super-benthamistes. Selon Putnam, le fait que notre société australienne fictive ne partage pas les mêmes valeurs que nous devrait amener ses citoyens à se avoir une représentation assez différente de la nôtre du monde humain :

Every super-Benthamite is familiar with the fact that sometimes the greatest satisfaction of the greatest number (measured in 'utils') requires one to tell a lie. And it is not counted as being 'dishonest' in the pejorative sense to tell lies out of the motive of maximizing the general pleasure level. So after a while the use of the description 'honest' among the super-Benthamites would be extremely different from the use of that same descriptive term among us. And the same will go for 'considerate', 'good citizen', etc. The vocabulary available to the super-Benthamites for the description of people-to-people situations will be quite different from the vocabulary available to us. Not only will they lack, or have altered beyond recognition, many of our descriptive resources, but they will very likely invent new jargon of their own (for example, exact terms for describing hedonic tones) that are unavailable to us. The texture of the human world will begin to change. In the course of time the super-Benthamites and we will end up living in different human worlds. (Putnam, 1981 pp. 140-141)

Si l'expérience de pensée que nous venons d'examiner ne permet que d'établir l'imbrication des faits et des valeurs lorsqu'il s'agit de donner une description de la dimension humaine de la réalité, le fait que nos valeurs épistémiques présupposent notre conception globale de l'épanouissement humain constitue à lui seul une raison de croire que la rationalité même est *imprégnée* par notre conception du *bien*. À la longue, parce que notre conception de l'épanouissement cognitif dépend de notre conception globale de l'épanouissement humain, les modifications qui s'opèrent au sein de la vision du monde des super-benthamistes devraient finir par affecter leur conception de l'épanouissement cognitif et, par voie de conséquence, leur système de valeurs épistémiques :

[...] 'every fact is value loaded and every one of our values loads some fact'. [...] *fact* (or truth) and *rationality* are interdependent notions. A fact is something that it is rational to believe, or, more precisely, the notion of a fact (or a true statement) is an idealization of the notion of a statement that it is rational to believe. 'Rationally acceptable' and 'true' are notions that take in each other's wash. And I argued that being rational involves having criteria of *relevance* as well as criteria of rational acceptability, and that all of our values are involved in our criteria of relevance. The decision that a picture of the world

is true (or true by our present lights, or 'as true as anything is') and *answers the relevant questions* (as well as we are able to answer them) rests on and reveals our total system of value commitments. A being with no values would have no facts either. (Putnam, 1981 p. 201)

Suivant l'idée que nous avons besoin de critères de pertinence et d'acceptabilité rationnelle pour former une représentation du monde, et que *toutes nos valeurs sont engagées dans de tels critères*, il semblerait que nous ne puissions pas faire sans l'adoption d'un point de vue éthique, puisque sans ce dernier, nous ne disposerions pas de représentation du monde et cela semble constituer une raison suffisante de reconnaître l'objectivité éthique.

Cela dit, on pourrait continuer à penser que, même si nous reconnaissons l'objectivité des valeurs, qu'il n'est quand même pas possible de *réfléchir rationnellement* à propos de ces dernières. Mais Putnam soutient pour sa part que l'éthique (comme l'épistémologie) constitue une forme de réflexion *tout autant* gouvernée par des normes de vérité et de validité *que n'importe quelle autre activité cognitive* (cf. Putnam, 2004 p. 74). Pour comprendre comment la réflexion éthique est possible, il faut cependant se libérer de certains préjugés concernant la réflexion rationnelle, c'est ce que permet de faire la prochaine partie de l'argumentation de Putnam pour l'objectivité de l'éthique, laquelle consiste à attaquer les divers préjugés concernant la rationalité qui sont au fondement de la dichotomie fait/valeur.

13. La remise en question de la dichotomie fait/valeur

Pour comprendre pourquoi on a tendance à penser qu'il est impossible de *discuter* des valeurs, nous devons nous intéresser aux fondements d'une croyance dont Putnam semble avoir raison d'affirmer qu'elle constitue une véritable institution sociale, la *dichotomie fait/valeur*¹⁵. Cette institution sociale est, dans son état actuel, un héritage du positivisme logique du début du 20^e siècle. Elle prend racine dans la métaphysique du 18^e siècle, notamment chez Hume. Néanmoins, même si sa métaphysique l'incitait à être un non-cognitivist en éthique, cela ne l'amenait pas à vouloir exclure l'éthique de la sphère de la connaissance. Ce sont véritablement les positivistes du début du 20^e siècle qui ont, à travers leur interprétation de la doctrine humienne qui ont voulu écarter l'éthique du domaine de la connaissance (cf. Putnam 2002, pp. 18-19).

La remise en question des fondements métaphysiques de la dichotomie fait/valeur

Selon Putnam, la dichotomie fait/valeur prend racine dans l'héritage humien du positivisme logique. Le fait que les jugements de valeur ne puissent pas être objectifs est lié à leur fameuse théorie vérificationniste de la signification cognitive. Pour les positivistes, le critère pour être un jugement de fait consistait à pouvoir être directement vérifié à travers l'expérience, conçue dans les termes de l'expérience empirique des *sens-data*, d'une expérience exprimable à l'aide

¹⁵ « Even if I could convince you that the fact-value dichotomy is without rational basis, that it is a rationally indefensible dichotomy, or even if some better philosopher than I could show this by an absolutely conclusive argument (of course there are no such in philosophy), still the next time you went out into the street, or to a cocktail party, or had a discussion at some deliberative body of which you happen to be a member, you would find someone saying to you, 'Is that supposed to be a statement of fact or a value judgment?' The view that there is no fact of the matter as to whether or not things are good or bad or better or worse, etc. has, in a sense, become institutionalized. » (Putnam, 1981 pp. 127-128)

du fameux langage observationnel de Carnap. Dans CFVD, Putnam fait remonter cette croyance selon laquelle un fait doit être quelque chose de directement vérifiable à la métaphysique humienne :

[...] Hume's criterion for "matters of fact" presupposed what might be called a "pictorial semantics." Concepts, in Hume's theory of the mind, are a kind of "idea," and "ideas" are themselves pictorial: the only way they can represent any "matter of fact" is by *resembling* it (not necessarily visually however-ideas can also be tactile, olfactory and so on). Ideas have, however, nonpictorial properties as well; they can involve or be associated with sentiments, in other words, emotions. Hume does not just tell us that one cannot infer an "ought" from and he claims, more broadly that there is no "matter of fact" about *right* and no matter of fact about *virtue*. "The reason is that if there *were* matters of fact about virtue and vice, then it would have to be the case (if we assume "pictorial semantics") that the property of virtue would be *picturable* in the way that the property of being an apple is picturable. (Putnam, 2002 p. 15)

Le critère vérificationniste de la signification cognitive reprend pour l'essentiel la conception *picturale* que se faisait Hume d'un « fait » en l'associant à l'expérience immédiate des *sens-data*. Pour les positivistes, tous les énoncés devaient pouvoir être classés selon trois catégories. Soit ils étaient *synthétiques*, et par conséquent vérifiables par l'expérience, soit ils étaient *analytiques* et ils étaient des tautologies, soit ils constituaient des *non-sens* et ne possédait aucune signification cognitive, c'était l'expression de chimères, par exemple dans le cas des énoncés de la métaphysique traditionnelle, soit ils étaient l'expression des émotions des agents, comme la théorie émotiviste le suggérait pour expliquer les jugements éthiques. Selon une telle trichotomie, les seuls jugements porteurs de connaissance sont les jugements synthétiques, mais encore une fois, les positivistes distinguaient, au sein des énoncés synthétiques, les énoncés *théoriques* des énoncés *observationnels* et, pour eux, la signification des énoncés théoriques, qu'ils concevaient, dans un esprit opérationnaliste, comme de simples outils théoriques facilitant la prédiction des *sens-data*, était relative à la possibilité de leur donner une interprétation à l'aide du langage observationnel, de telle sorte qu'on peut dire que, selon les positivistes, seuls les énoncés formulables dans le langage du vocabulaire observationnel sont porteurs de

connaissance et, en vertu de leurs critères, susceptibles de faire l'objet d'une discussion rationnelle.

Cela dit, les positivistes associaient la rationalité à la rationalité *scientifique*. Ce qui était rationnel ne pouvait être rien d'autre que ce qui est justifiable en vertu de la méthode scientifique. Ils entretenaient un *fétichisme de la méthode*. Selon leur point de vue, la science épuisait la rationalité. C'est donc parce qu'ils croyaient que seuls les énoncés des sciences empiriques étaient rationnels, et, par conséquent, doués de signification cognitive, qu'ils rejetaient les valeurs comme étant dénuées de signification, c'est-à-dire que les valeurs ne pouvaient pas avoir de signification puisqu'elles ne correspondaient pas à la conception qu'ils se faisaient d'un « fait » comme quelque chose de vérifiable à l'aide de la méthode scientifique.

[...] the fact/value dichotomy is, at bottom, not a distinction but a thesis, namely the thesis that “ethics” is not about “matters of fact.” [...] the confidence of the logical positivists that they could expel ethics from the domain of the rationally discussable was in part derived from the way in which the analytic-synthetic and fact/value dualisms reinforced one another in their hands. According to the positivists, in order to be knowledge, ethical “sentences” would have to be either analytic, which they manifestly are not, or else “factual.” And their confidence that they could not be factual, just like Hume’s confidence that “the crime of ingratitude is not any particular fact,” derived from their confidence that they knew exactly what a fact was. In the writings of the positivists, in the cases of both the dualism of analytic and factual statements and the dualism of ethical and factual judgments, it is the conception of the “factual” that does all the philosophical work. (Putnam, 2002 pp. 19-21)

On sait aujourd'hui que la conception positiviste de la vérification scientifique ne tient pas la route. Comme nous l'avons déjà remarqué, les énoncés de la science rencontrent le tribunal de l'expérience en corps constitué de telle sorte qu'il est faux de penser que chaque énoncé scientifique possède son domaine d'observations propre, indépendamment des autres énoncés auxquelles il est lié. Or, nous ne pouvons plus défendre la conception positiviste du « factuel » et, par conséquent, la connaissance du caractère holistique de notre connaissance vient saper les fondements métaphysiques de la dichotomie positiviste entre fait et

valeur : « If a sentence that does not, in and of itself, by its very meaning, have a “method of verification” is meaningless, then most of theoretical science turns out to be meaningless! » (Putnam, 1990 p. 163)

Les écueils de la tentative d’assimiler la rationalité à la rationalité scientifique

Si la reconnaissance du caractère holistique de notre savoir permet de saper les fondements *métaphysiques* de la dichotomie positiviste entre jugement de fait et jugement de valeur, cela ne nous permet pas d’en saper tous les fondements. Nous l’avons vu, dans notre présentation de la métaphysique des positivistes logiques, les positivistes croyaient que les valeurs ne pouvaient pas constituer des faits parce que ces dernières ne pouvaient pas faire l’objet d’une vérification *scientifique*. Même si la reconnaissance du caractère holistique de notre savoir a remis en question l’idée positiviste selon laquelle nos jugements de faits devaient pouvoir être individuellement vérifiables, cela n’a pas pour autant sapé notre confiance dans l’entreprise *scientifique*. La science semble encore constituer le corps de connaissance le plus fiable que nous ayons à notre disposition et nous pourrions être tentés d’assimiler, comme les positivistes le faisaient, toute la rationalité à la rationalité scientifique.

La raison pour laquelle on a pensé que la science épuisait la rationalité, c’est parce qu’on a pensé qu’il était possible donner une formalisation de l’induction, que les positivistes logiques associaient à la méthode scientifique, d’une manière similaire à la formalisation de la logique déductive développée par Frege et Russell au début du 20^e siècle. Mais à l’heure actuelle, toutes les tentatives de formalisation de la logique inductive se sont révélées être des échecs et l’état actuel de la situation porte à croire qu’une telle formalisation serait simplement impossible. La tentative la plus influente de formalisation de l’induction est celle du *théorème de Bayes*. Ce que les travaux de l’école bayésienne a permis de mettre en évidence à l’aide de différentes tentatives de

formalisation de la logique inductive est que le « degré de confirmation » qu'un scientifique attribuera à une hypothèse pour rendre compte d'un ensemble de données dépendra toujours de ce que les logiciens appellent sa « loi de probabilité *a priori* », c'est-à-dire du degré de croyance subjectif qu'il attribue à chacune des hypothèses avant d'avoir examiné les données, et c'est cette partie informelle de l'induction (la rationalité scientifique selon les positivistes logiques) qui semble impossible à formaliser :

[...] a scientist will only assign degrees of support to hypotheses that look 'reasonable' if he starts out with a 'reasonable' prior probability function. If a person only obeys the formal part of the description of rationality, if he is logically consistent and assigns degrees of support in accordance with Bayes' theorem, but his prior probability function is extremely 'unreasonable', then his judgments of the extent to which various hypotheses are supported by the evidence will be (as scientists and ordinary people actually judge these matters) wildly 'irrational'. Formal rationality, commitment to the formal part of the scientific method, does not guarantee real and actual rationality. (Putnam, 1981 p. 192)

Devant ce problème rencontré par les philosophes qui tentaient de formaliser la méthode inductive, Karl Popper a contesté que la science procède par induction. Selon lui la science procéderait plutôt de manière déductive et ce serait par un processus de *falsification* que nous arriverions à sélectionner les meilleures hypothèses. Selon ce dernier, la méthode scientifique consiste à avancer des théories « fortement falsifiables », qui font des prédictions risquées. On teste ensuite toutes les théories jusqu'à ce qu'il n'en reste plus qu'une. On accepte alors provisoirement la théorie qui a survécu, et on recommence toute la procédure. Popper prétendait pouvoir éviter les écueils du théorème de Bayes en évitant le recours à l'induction et en ne faisant appel qu'au raisonnement *déductif*. Mais, même si l'approche popperienne met en lumière une partie du processus d'investigation scientifique, le falsificationnisme ne permet pas véritablement d'éviter les écueils rencontrés par l'approche bayésienne :

[...] it is not possible to test all strongly falsifiable theories. For example, the theory that if I put a flour sack on my head and rap the table 99 times a demon will appear is strongly falsifiable, but I am certainly not going to bother to test

it. Even if I were willing to test it I could think of 10^{100} similar theories, and a human lifetime, or even the lifetime of the human species, would not suffice to test them all. For logical reasons, then, it is necessary to select, on methodological grounds, a very small number of theories that we will actually bother to test; and this means that something like a priori selection is involved even in the Popperian method. (Putnam, 1981 p. 197)

Devant l'impossibilité de formaliser la méthode scientifique, il semble que nous soyons contraints de reconnaître que la méthode scientifique n'épuise pas la rationalité, mais qu'elle présuppose des notions de rationalité. Contrairement à ce qu'ont pensé les positivistes logiques, la méthode scientifique n'est pas constituée de règles formelles rigoureuses, mais de *maximes* méthodologiques dont l'utilisation exige une rationalité non formelle, c'est-à-dire de l'intelligence et du bon sens (cf. Putnam 1981, p. 195). Si nous connaissons la valeur de telles maximes, c'est parce qu'elles ont contribué et contribuent encore aujourd'hui à faire de la science une entreprise à succès.

Un des principes méthodologiques auquel on pourrait penser est le principe selon lequel la meilleure façon de corroborer nos hypothèses est de les tester à travers des expériences et de tenter de reproduire nos résultats. Toutefois, comme le fait remarquer Putnam, on ne peut pas assimiler le fait d'être rationnel au fait de croire des théories seulement lorsqu'elles sont corroborées par des expériences soigneusement réalisées, notamment parce que, même en science, il n'est pas toujours possible de réaliser des expériences contrôlées. Il faut parfois se contenter d'observer passivement plutôt que d'intervenir, et, même lorsqu'on a soigneusement réalisé des expériences qui devraient permettre de faire une sélection parmi des théories concurrentes, l'estimation du degré de corroboration que ces expériences accordent aux différentes théories demeure une affaire largement informelle. (cf. Putnam, 1981, p. 196).

Le processus de falsification dont Popper fait état dans son livre *Logik der Forschung* (1935) (Popper, 2002) fait aussi partie des maximes

méthodologiques qu'emploient les scientifiques dans leur démarche, mais il faut savoir que même ce dernier ne peut pas être appliqué partout. Si nous employions le critère popperien dans le sens suggéré par son auteur, c'est-à-dire comme critère de démarcation entre ce qui relève de la science et ce qui devrait en être exclu, nous serions obligés d'exclure de nombreuses théories fécondes du domaine de la science (une conclusion que Popper envisageait favorablement, mais que peu de scientifiques et philosophes actuels ne seraient prêts à accepter), c'est notamment le cas de la *théorie darwinienne de l'évolution*. Aucun scientifique ne remettrait en question sa valeur et il s'agit d'une des théories les plus fécondes dont nous disposons à l'heure actuelle. Mais nous n'acceptons pas la théorie de l'évolution parce qu'elle a survécu à un test popperien, mais parce qu'elle possède un énorme potentiel explicatif. Nous acceptons la théorie darwinienne sur la base de ce que nous appelons une *inférence à la meilleure explication*, et cela n'a rien à voir avec le falsificationnisme (cf. Putnam 1981, p. 198).

Ce que l'examen des divers principes auxquels s'accrochent les scientifiques dans leur investigation, et de leurs limites, nous permet de réaliser est que, non seulement la méthode scientifique n'épuise pas la rationalité (au contraire, elle la présuppose), mais que la méthode employée par les scientifiques n'est pas *fondamentalement différentes* de la méthode que nous employons dans toute discussion rationnelle, même à l'extérieur du domaine que nous identifions vaguement comme étant « scientifique », un phénomène que reconnaissait déjà Quine dans son fameux article sur les deux dogmes de l'empirisme : « la science est un prolongement du sens commun. » (cf. Quine, 1951, p. 42) Et comme l'avait déjà remarqué Dewey au début du siècle dernier, « ce qui est valide pour une enquête en général est valide pour l'enquête sur les valeurs en particulier. » (cf. Putnam, 2002, p. 110)

Si cela est juste, il est erroné de croire que nous puissions établir une distinction *tranchée* entre science et non-science, et par conséquent que nous

puissions fonder la dichotomie fait/valeur sur l'idée qu'un fait serait quelque chose de démontrable à l'aide de la méthode scientifique, car avec une méthode comme celle que nous avons identifiée, nous pouvons facilement envisager la démonstration de jugements de valeur éthique :

[...] if the scientific method is described simply as 'make experiments and observations as carefully as you can, and then make inferences to the best explanation and eliminate theories which can be falsified by crucial experiments', then it is impossible to see what *cannot* be verified by a method so vaguely described. Suppose, for example, I want to verify the statement 'john is a bad man.' I might argue as follows: 'The following are observed facts, that John is inconsiderate, that John is extremely selfish, and that john is a very cruel person. Someone who is inconsiderate, selfish and cruel is *prima facie* a bad person; therefore john is a bad man.' (Putnam, 1981 p. 199)

On pourrait peut-être vouloir objecter que le passage des prémisses à la conclusion dans le raisonnement éthique dont fait état Putnam dans le dernier extrait implique un passage d'ordre conceptuel, mais on retrouve le même genre de raisonnement en science¹⁶. Or, pour qu'un tel reproche puisse remplir son mandat, il faudrait d'abord expliquer comment on peut se passer de tels passages d'ordre conceptuels dans le raisonnement scientifique. Mais tant et aussi longtemps que l'on acceptera d'admettre ce type de raisonnement en science, prétendre que les jugements de valeur ne sont pas objectifs parce qu'il ne peuvent pas être confirmés à l'aide de la méthode scientifique reviendra à commettre une *pétition de principe* : « [...] to identify rationality with scientific rationality so described would be to beg the question of the cognitive status of value judgments;

¹⁶ À ce sujet, Putnam donne l'exemple de l'inférence sur la base de laquelle nous affirmons que l'attraction de la lune est la cause des marées :

For example, if I make the inference from Newton's description of the solar system to the statement that 'it is the gravitational attraction of the moon that causes the tides' then I am employing my informal knowledge that there is a conceptual link between statements about forces and statements of the form A caused B. The word 'cause' does not even appear in Newton's description of the solar system and of the tides; but I know that the gravitational force that A exerts on B can be described as caused by (the mass of) A simply by virtue of understanding Newton's theory. (Putnam, 1981 p. 200)

it would be to say these judgments are not rationally confirmable because they are value judgments [...] » (Putnam, 1981 p. 200)

La réhabilitation des valeurs dans la sphère de l'argumentation rationnelle

La remise en question des fondements positivistes de la dichotomie fait/valeur semble ouvrir la porte à la réhabilitation des jugements de valeur, et du même coup de l'éthique, dans la sphère de l'argumentation rationnelle. La raison pour laquelle les positivistes croyaient que la réflexion rationnelle n'était pas possible à propos des valeurs venait du fait qu'ils entretenaient une conception trop restrictive de la rationalité qu'il associait à un idéal qu'ils se faisaient de la rationalité scientifique, lequel devait prendre forme d'un algorithme permettant d'atteindre un savoir infaillible. Le fait de se rendre compte que le savoir scientifique peut être tout aussi *faillible* que n'importe quel savoir devrait nous permettre de reconnaître que, même si les arguments que nous avançons pour justifier nos positions éthiques n'arrivent pas aussi facilement à convaincre nos adversaires qu'une démonstration mathématique ou qu'une expérience scientifique, cela ne veut pas dire pour autant qu'ils ne constituent pas de véritables *raisons*. Bien évidemment, il est important d'ajouter que le fait que nous puissions donner des raisons pour justifier nos jugements de valeur ne veut pas dire que tous les jugements de valeur sont *rationnels*. Il arrive que les gens adhèrent à des jugements de valeur pour de « mauvaises raisons » (en se fondant par exemple sur des pulsions agressives ou narcissiques) comme il nous arrive d'entretenir de fausses croyances concernant le monde empirique en nous fondant sur de mauvaises raisons (cf. Putnam, 1981, p. 155).

On utilise souvent le caractère *controversé* des jugements moraux pour mettre en question la possibilité de justifier rationnellement les jugements de valeur éthiques. Mais on peut identifier différents problèmes avec cet argument. Le premier est certainement qu'il est faux de dire que nous n'arrivons jamais à

nous entendre en ce qui concerne les questions d'éthique. Il y a des questions d'éthique sur lesquelles nous arrivons pratiquement à obtenir un *consensus*. Qu'il est mal de tuer un innocent, de voler ou de tricher, en sont des exemples (cf. Putnam, 2004 p.75). Le deuxième est que ceux qui soutiennent le subjectivisme moral en affirmant que les désaccords moraux sont fondamentalement sujets à controverse le font habituellement en peignant un tableau idyllique du désaccord factuel dans lequel *tous* les désaccords factuels semblent pouvoir être résolus de manière à générer un consensus. Mais leur description ne correspond pas à la situation réelle :

Even in science, holding that science is an objective enterprise [...] is not to hold that every scientific question has a determinate answer. Some scientific questions may have objectively indeterminate answers, i.e. there may be no convergence with respect to an answer to them even in the ideal limit of scientific inquiry; and some scientific questions may have determinate but context-relative answers (e.g. 'What was the cause of John's heart attack?' may have different correct answers depending on who asks the question and why). And, similarly, holding that ethical inquiry is objective in the sense that some 'value judgments' are definitely true and some are definitely false, and more generally that some value positions (and some 'ideologies') are definitely wrong, and some are definitely inferior to some others, is not the same thing as holding the silly position that there are no indeterminate cases at all. [...] And that there are context relativities in ethics goes without saying. (Putnam, 1981 p. 148)

La raison pour laquelle nous retrouvons plus souvent des désaccords en éthique qu'en science est liée au fait que les questions d'éthique sont des *problèmes pratiques* et que les problèmes pratiques, contrairement aux expériences de pensée idéalisées des philosophes, sont particulièrement *embrouillés* et n'admettent jamais de solutions claires et définitives. Mais cela n'empêche pas qu'il y a, pour ce type de problèmes, des solutions qui soient meilleures que d'autres et reconnaître ce trait des problèmes pratiques est suffisant pour rejeter l'idée qu'il n'existerait que des solutions *arbitraires* pour ce type de problèmes (cf. Putnam, 2004, p. 28-29). Pour illustrer ce point, Putnam donne, dans EWO, l'exemple de la question qui consiste à se demander si une société pourrait être parfaitement socialiste tout en étant à la fois paisible, économiquement prospère

et démocratique. Personne ne remettrait en question l'existence d'une réponse objective à une telle question, mais nous savons tous que la réponse à cette question dépend d'une *multitude* de paramètres qui sont en constante *évolution*. Il existe une réponse *objective* à cette question, mais cette dernière est sensible au contexte et *varie dans le temps*. Mais ce problème est d'autant plus complexe que, même si l'expérience était réalisée dans une société, il n'est pas évident que nous serions amenés à penser qu'elle puisse être réalisée dans toutes les sociétés. Il est fort probable qu'aucune solution envisagée à ce type de question ne puisse jamais faire consensus, mais cela ne nous empêche pas pour autant de penser que c'est une question qui mérite d'être envisagée comme une question pour laquelle toutes les réponses ne se valent pas (cf. Putnam, 2004, p. 76)¹⁷.

À la lumière de ces exemples, il semblerait donc que le simple fait que nous n'arrivions à nous entendre sur les questions d'éthique ne constitue en rien une raison valable pour conclure à sa subjectivité. Comme le disait Putnam dans *The Many Faces of realism* (1987) : « No sane person should believe that something is 'subjective' merely because it cannot be settled beyond controversy. » (Putnam, 1987 p. 71)

¹⁷ On trouve d'autres exemples de ce type dans TMFR (cf. Putnam, 1987, Lecture IV).

14. La défense contemporaine de la dichotomie fait/valeur

La conclusion partielle à laquelle nous sommes arrivés est que ne pouvons fonder la dichotomie fait/valeur ni sur la conception positiviste du « factuel » comme ce qui serait directement *vérifiable* par les sens, ni sur une conception du « factuel » comme ce qui serait susceptible d'être corroboré à l'aide de la méthode scientifique, d'abord parce que les énoncés rencontrent toujours le tribunal de l'expérience en corps constitué, jamais individuellement, et ensuite, parce que la méthode qu'utilisent les scientifiques n'est pas une méthode formelle, mais plutôt un assemblage de *maximes* qui nécessitent une bonne part d'interprétation et dont l'application ne se prête pas nécessairement à tous les contextes d'investigation que nous sommes prêts à reconnaître comme étant « scientifiques », et que cette méthode est suffisamment *ouverte* pour pouvoir être appliquée à des jugements de valeur d'une manière tout à fait apparentée à ses applications scientifiques. Devant un tel constat, il pourrait sembler qu'il reste au moins une autre stratégie que l'on pourrait utiliser pour défendre la dichotomie fait/valeur. Cette stratégie a été mise de l'avant par Bernard Williams, dans son livre *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), elle consiste à tenter de fonder la dichotomie fait/valeur sur la nature de leurs objets.

Nous ne pouvons pas vérifier l'adéquation de nos énoncés scientifiques individuellement et nous ne pouvons pas établir une discrimination entre science et éthique en nous fondant sur le type de méthode que l'on peut employer pour raisonner à propos des « jugements factuels » et des « valeurs ». Par conséquent, nous devons reconnaître ce que Putnam nous demande de reconnaître, que la vérité est essentiellement fixée, à l'intérieur de notre schème conceptuel, par nos critères d'acceptabilité rationnelle, lesquels impliquent l'adoption d'un point de vue évaluatif, lequel englobe à la fois nos croyances axiologiques concernant notre conception globale de l'épanouissement humain et, par voie de

conséquence, notre idéal de l'épanouissement cognitif humain. Néanmoins, comme le reconnaît Putnam, l'enchevêtrement des faits et des valeurs, s'il nous prive de la dichotomie fait/valeur, ne nous prive pas de la possibilité d'établir une certaine distinction entre jugements de fait et jugements de valeur. Ce que la reconnaissance de l'existence d'une telle distinction (et non pas dichotomie) nous permet de reconnaître est une certaine différence concernant la nature de l'objet de la science et la nature de l'objet de l'éthique. Williams reconnaît qu'étant donné que la vérité est relative à l'acceptabilité rationnelle, s'il est possible de discuter rationnellement d'éthique, nous devons reconnaître que les propositions de l'éthique peuvent être vraies ou fausses. Par conséquent, Williams n'est pas un « non-cognitivist » en éthique. Néanmoins, soutient-il : « [...] there is an insight in non-cognitivism, these philosophers claim, even if non-cognitivism was mistaken in what it took to be its most essential thesis, the thesis that ethical sentences are not capable of truth. » (Putnam, 1990 p. 168)

L'idée juste dans le non-cognitivismisme à laquelle pense Williams est que, malgré le fait que la vérité fonctionne de la même manière pour les énoncés scientifiques et les énoncés éthiques, le fait que nous arrivions plus facilement à nous accorder sur les questions d'ordre scientifique témoigne d'une certaine *convergence* de nos croyances en ce domaine alors que la *grande diversité* des systèmes de valeurs et les nombreux désaccords qui existent entre les membres de mêmes cultures concernant les questions d'éthique semblent plutôt abonder dans le sens d'une certaine forme de *relativisme*. L'idée juste dans le non-cognitivist est que même s'il existe une telle chose que la « vérité » en éthique (que Williams conçoit comme étant « liée à l'assertabilité correcte dans un jeu de langage » (cf. Putnam, 1990, p. 172)), cette dernière, prise dans sa globalité, ne décrit pas la réalité telle qu'elle existe de manière « absolue », c'est-à-dire indépendamment de toute perspective :

According to Williams, there are truths and truths. If I say that grass is green, for example, I certainly speak the truth; but I do not speak what he calls the *absolute* truth. I do not describe the world as it is "anyway," independently of

any and every “perspective. The concept “green,” and possibly the concept “grass” as well, are not concepts that finished science would use to describe the property that things have apart from any “local perspective.” Martians or Alpha Centaurians, for example, might not have the sort of eyes we have. They would not recognize any such property as “green” (Except as a “secondary quality” of interest to human beings, a disposition to affect the sense organs of *Homo sapiens* in a certain way), and “grass” may be too unscientific a classification to appear in their finished science. Only concepts that would appear in the (final) description of the world that any species of determined natural researchers is destined to converge to can be regarded as telling us how the world” is “anyway” (“to the maximum degree independent of perspective”); Only such concepts can appear in statements which are absolute. And the philosophically important point - or one of them, for there is something to be added - is that although value judgments containing thick ethical concepts can be true, they cannot be absolute. The world, as it is in itself, is *cold*. Values (like colors) are *projected* onto the world, not discovered in it. (Putnam, 1990 p. 168)

La distinction que tente d'établir Williams entre la science et l'éthique se fonde sur la distinction qu'il fait concernant la nature des *objets* respectifs de la science et de l'éthique. Williams concède à Putnam qu'il n'y a pas de distinction entre la science et l'éthique du point de vue de la vérité, mais il désire néanmoins maintenir une distinction quant à la nature de la référence des deux discours. Mais le problème qui est à l'origine de la remise en question de la dichotomie fait/valeur était justement celui de *l'indétermination de la référence*. C'est parce que les énoncés de notre langage rencontrent le tribunal de l'expérience en corps constitué et que notre représentation globale de la réalité, autant dans les sciences que dans les autres domaines, implique des valeurs (y compris des valeurs éthiques) que nous avons été contraints de laisser tomber la dichotomie positiviste entre jugements de fait et jugements de valeur. Le problème du tableau que nous dépeint Williams est qu'il implique justement le type de *réalisme métaphysique* dont le rejet est à l'origine de la réhabilitation des valeurs au sein de la sphère de la connaissance :

[...] if you think it is just a *tautology* that *snow* corresponds to snow, or that “Snow is white” is true if and only if snow is white, then you regard the “correspondence” between the word snow and snow as a correspondence *within* language. Within our language we can talk about snow and we can talk about the word *snow* and we can *say* they correspond. To this even a philosopher who rejects the very idea of a substantive notion of truth or a substantive notion of

reference can agree. But if, as Williams believes the fact that we are “fated” to accept the sentence “Snow is white” is *explained* by something “out there” and by the fact that the sentence corresponds to that something “out there,” then the correspondence too must be “out there.” A *verbal* correspondence cannot play this kind of explanatory role. William’s picture is that there is a fixed set of objects “out there, the mind-independent objects,” and a *fixed* relation - a relation between words and sentences in *any* language in which “absolute” truths can be expressed and those fixed mind-independent Reals - and that this relation *explains* the (alleged) fact that Science converges. If this picture is unintelligible, then the notion of an “absolute conception of the world” must also be rejected as unintelligible. (Putnam, 1990 pp. 172-173)

Je ne reprendrai pas ici la critique putnamienne du réalisme métaphysique, mais il est évident que si nous acceptons une telle critique, on ne peut pas accepter le point de vue que nous propose Williams. En réalité, Williams ne présente pas véritablement d’argument, ce qu’il fait, c’est ignorer les arguments menant à la critique de la dichotomie fait/valeur. En suggérant que la vérité est liée à l’assertabilité correcte dans le jeu de langage (ce que nous pouvons concevoir comme étant plus ou moins équivalent à la conception putnamienne de la vérité comme *acceptabilité rationnelle idéalisée*) Williams feint de reconnaître la critique de la dichotomie fait/valeur, mais en réalité, ce qu’il fait, c’est *rétablir* la conception traditionnelle d’une science qui décrirait la réalité telle qu’elle existe indépendamment de toute représentation (le domaine des faits) et d’une éthique, qui, par contraste, puisque son domaine n’est pas celui des faits réels, ne serait en réalité que relative aux préférences subjectives des individus et des communautés. En réalité, ce que fait Williams, c’est défendre une « théorie de l’erreur » comme le faisait John Mackie à la fin des années 1970 dans son livre *Ethics : Inventing Right and Wrong* (1977). Le discours de l’éthique commet bel et bien l’acte de langage consistant à décrire des faits, mais puisque les faits qu’il décrit n’existent pas, lorsque nous discutons de questions d’éthique nous sommes systématiquement dans *l’erreur*. Encore une fois, la théorie de Mackie ne peut pas résister à la critique du réalisme métaphysique. Rendu à ce stade, il semblerait que quiconque souhaiterait réhabiliter la dichotomie fait/valeur devra trouver une façon de réhabiliter le type de réalisme métaphysique qui la sous-tend.

La tentative contemporaine pour réhabiliter la dichotomie fait/valeur :
l'idée d'une science qui convergerait vers une conception absolue du
monde

Initialement, la raison évoquée par Williams pour établir sa distinction entre la science et l'éthique était que le fait que nous arrivions plus facilement à nous accorder sur les questions d'ordre scientifique témoigne d'une certaine *convergence* de nos croyances en ce domaine alors que la grande pluralité des systèmes de valeurs et les nombreux désaccords qui existent entre les membres de mêmes cultures concernant les questions d'éthique semblent plutôt abonder dans le sens d'une certaine forme de *relativisme*. Toutefois, le fait que nous nous mettions plus facilement d'accord sur les questions d'ordre scientifiques que sur les questions d'éthique n'est pas en soi ce qui amène les philosophes comme Williams à prétendre que la science est objective alors que l'éthique serait relative. Ce qui les amène à tirer une telle conclusion c'est l'explication qu'ils en donnent :

According to Williams, what makes the truth of a statement "absolute" is not the fact that scientists are destined to converge on the truth of that statement, that is to say, admit it to the corpus of accepted scientific belief in the long run, but rather the explanation of the fact of convergence. We converge upon the statement that S is true, where S is a statement which figures in "the absolute conception of the world," because "that is the way things are" (independently of perspective). (Putnam, 1990 pp. 171-172)

Nous avons déjà dit qu'une telle interprétation du discours scientifique, indépendamment du discours officiel que tient Williams concernant la vérité, implique que l'on réhabilite la théorie de la *vérité correspondance* qui a été discréditée par la critique putnamienne du réalisme métaphysique. Ce que j'aimerais examiner ici est un autre aspect de la conception mise de l'avant par Williams (mais que l'on retrouve aussi, comme nous en avons fait mention, chez Mackie, mais aussi chez bien d'autres philosophes, parmi lesquels figure Simon Blackburn). Cet autre aspect est l'idée selon laquelle, contrairement à l'éthique, les découvertes de la science fondamentale (que l'on considère habituellement

être la *physique*), convergeraient vers une *seule et unique* théorie susceptible de donner une description *complète* de la réalité tel qu'elle existe indépendamment de toute perspective.

Évidemment, le seul fait que des théories isolées ont toutes une variété stupéfiante de reconstructions rationnelles possibles avec des ontologies tout à fait différentes, phénomène que Putnam appelle la *relativité conceptuelle*, semble remettre en question la possibilité d'une telle convergence. Dans une telle optique, si la physique devait converger, elle ne pourrait pas converger vers une seule et unique théorie, mais vers une *pluralité* de théories. La question de savoir laquelle décrit le monde tel qu'il est indépendamment de toute perspective resterait une question insoluble. Ce que la relativité conceptuelle permet de mettre en évidence est « qu'il n'y a pas une notion d'« objet » mais une classe ouverte d'usages possibles du mot « objet » (cf. Putnam, 1990 p. 73).

Mais, même si l'on arrivait à remettre en question le phénomène de la relativité conceptuelle, même si l'on acceptait de dire qu'il existe une certaine « correspondance » entre nos théories scientifiques et la réalité, l'histoire de la science, qui est une histoire de révolutions scientifiques, de renversements de paradigmes, semble plutôt militer contre l'idée que nous puissions nous faire quelque idée que ce soit de ce à quoi ressemblerait une science achevée (suivant la conception avancée par les philosophes en accord avec le point de vue de Williams). Évidemment, cela ne met pas en question la possibilité du *progrès* scientifique, lequel constitue un présupposé fondamental pour toute philosophie réaliste, mais cela remet en question la garantie que les énoncés de la physique actuelle puissent être vrais dans le sens absolu de Williams¹⁸.

¹⁸ « I do not doubt that there is some convergence in scientific knowledge, and not just at the observational level. We know, for example, that certain *equations* are approximately correct descriptions of certain phenomena. Under certain conditions, the Poisson equation of Newtonian gravitanonal theory gives an approximately correct description of the gravitational field of a body. But the theoretical picture of Newtonian mechanics has been utterly changed by general relativity; and the theoretical picture of general relativity may in turn be utterly replaced by

Une autre raison que nous pouvons évoquer pour mettre en question la possibilité que la physique actuelle converge vers une seule et unique théorie susceptible de nous donner une représentation *complète* de la réalité telle qu'elle existe indépendamment de toute perspective repose sur une *conséquence* importante de la critique putnamienne du réalisme métaphysique : le fait que la seule notion de « liaison causale » qui soit à notre disposition pour s'expliquer l'adéquation entre nos représentations et la réalité soit une notion irréductiblement *intentionnelle* :

[...] the idea of the world “singling out” a correspondence between objects and our words is incoherent. As a matter of model-theoretic fact, we know that even if we somehow fix the intended truth-values of our sentences, not just in the actual world but in all possible worlds, this does *not* determine a unique correspondence between words and items in the universe of discourse. [...] even if we require that words not merely “correspond” to items in the universe of discourse but be causally connected to them in some way, the required notion of “causal connection” is deeply *intentional*. When we say that a word and its referent must stand in a “causal connection of the appropriate kind,” then, even in cases where this is true, the notion of causal connection” being appealed to is fundamentally the notion of *explanation*. And explanation is a notion which lies in the same circle as reference and truth. (Putnam, 1990 p. 173)

Si cela est juste, alors une physique aboutie ne pourrait pas être en mesure d'expliquer le phénomène de la *référence* et, encore moins celui de la *vérité* (dans la mesure où la vérité d'une telle théorie serait comprise dans le sens de la vérité correspondance), donc, par voie de conséquence, d'expliquer sa propre vérité. Comme le faisait remarquer Putnam dans RTH :

This argument is not just an argument against (the physicalist version of) metaphysical realism, but an argument against reductionism. If there is nothing

supergravitation theory, or by some theory not yet imagined. We simply do not have the evidence to justify speculation as to whether or not science is “destined” to converge to some one definite *theoretical picture*. It could be, for example, that although we will discover more and more approximately correct and increasingly accurate equations, the theoretical picture which we use to explain those equations will continue to be upset by scientific revolutions. » (Putnam, 1990 p. 171)

in the physicalist world-picture that corresponds to the obvious fact that 'cat' refers to cats and not to cherries, then that is a decisive reason for rejecting the demand that all the notions we use must be reduced to physical terms. For reference and truth are notion we cannot consistently give up. If I think 'a cat is on a mat', then I am committed to believing that 'cat' refers to something (though not to a metaphysical realist account of 'reference') and to believing that 'a cat is on a mat' is true (though not to a metaphysical realist account of truth). (Putnam, 1981 p. 144)

Selon Williams et les autres philosophes qui cherchent à disqualifier la prétention à l'objectivité de l'éthique sur la base du fait que cette dernière ne converge pas vers une seule et unique théorie vraie et complète de la réalité telle qu'elle existe indépendamment de toute perspective, une telle théorie doit être comprise sur le modèle de la *physique actuelle*. Or, si la physique actuelle n'est pas en mesure d'expliquer, ni la référence, ni la vérité, alors comment peut-on penser qu'une telle conception absolue du monde pourrait arriver à rendre compte de sa *propre* vérité (le fait qu'elle corresponde à la réalité en soi)? Si une telle théorie n'est pas en mesure de rendre compte de sa propre vérité, alors elle ne peut pas prétendre être vraie. Car, si elle prétend être vraie, cela voudra dire qu'elle accepte de reconnaître l'objectivité de notions qu'elle n'arrive pas à expliquer, des notions qui ne lui sont pas réductibles (la référence et la vérité), et, par conséquent qu'elle ne constitue pas une théorie *complète* de la réalité telle qu'elle existe indépendamment de toute perspective. Et si nous supposons que la physique achevée arrivera à donner une explication physique de l'intentionnel, alors nous sommes obligées de reconnaître que cela reviendrait à supposer que la physique de demain sera tellement différente de la physique actuelle que la physique actuelle ne peut plus vraiment servir de modèle à la conception absolue du monde. Dans une telle éventualité, sans une représentation de son point d'aboutissement, l'idée même d'une physique qui converge vers une théorie absolue devient *caduque* :

According to Williams what gives the notion of an absolute conception of the world clout, what saves this notion from being a we-know-not-what, is that we have a good idea of what an absolute conception of the world would look like in *present-day physics*. But Williams does not expect present-day physics, or

anything that looks like present-day physics, to yield an account of the intentional. He is thus caught in the following predicament: a correspondence theory of truth requires a substantive theory of reference. (And, I have argued, a belief in such a theory is hidden in Williams's talk of "the way things are" *explaining* why we will come to believe "the absolute conception of the world.") If we say, "Well, who knows, perhaps future science -we know not how - will come up with such a theory," then we abandon the claim that we know the *form* of the "absolute conception of the world" *now*. The absolute conception of the world becomes a "we know not what." (Putnam, 1990 pp. 173-174)

L'idée selon laquelle le fait que nous nous accordons plus souvent concernant les questions d'ordre scientifique constituerait une bonne raison de croire que la science, contrairement à l'éthique, serait en mesure de décrire la réalité telle qu'elle existe indépendamment de toute perspective, et convergerait vers une seule et unique description complète de la réalité, ne semble donc pas tenir la route. Non seulement une telle conception du progrès scientifique présuppose une théorie erronée de la vérité, la théorie de la vérité correspondance, mais, même dans la mesure où nous lui concédons la vérité correspondance, il existe au moins trois bonnes raisons de douter de sa plausibilité. La première consiste à faire remarquer que l'existence d'une pluralité d'interprétations équivalentes de nos théories, ce que Putnam appelle le phénomène de la *relativité conceptuelle*, constitue une bonne raison de douter de la possibilité qu'une conception absolue du monde, dans la mesure où l'on ne remet pas en question l'idée, puisse être *unique*. La seconde consiste à dire que l'histoire de la science semble militer contre la possibilité que le paradigme scientifique actuel puisse être compatible avec le paradigme d'une science achevée. Finalement, le troisième consiste à faire valoir que, en vertu de la critique putnamienne du réalisme métaphysique inspirée de la théorie des modèles, les seules notions de référence et de vérité qui sont à notre disposition sont *irréductiblement intentionnelles* et que, dans la mesure où le modèle de la science achevée est celui de la physique actuelle (comme le pense Williams et la plupart des philosophes qui le suivent dans cette voie), si une telle conception absolue advenait, elle ne pourrait même pas rendre compte de sa propre vérité. Compte tenu de cela, si la conception absolue (laquelle est fondée sur le modèle de la physique actuelle) advenait, alors cette

dernière ne pourrait pas être *complète*, sinon nous serions contraints de nier que nous ayons quelque idée que ce soit de l'allure que prendrait une telle conception absolue, de telle sorte que cette dernière devient une pure et simple *fabulation*.

À la lumière des arguments présentés ci-haut, la stratégie qui consiste à chercher à justifier la distinction entre science et éthique sur la base de l'idée, devant expliquer le fait que nous avons tendance à nous entendre plus facilement sur les questions scientifiques que sur les questions d'éthique, que la science, contrairement à l'éthique, convergerait vers une conception absolue du monde, tout en voulant admettre le caractère holistique de notre savoir et, par conséquent, à la fois la critique du réalisme métaphysique (et de la théorie de la vérité correspondance) et la remise en question de la dichotomie fait/valeur, comme le font les philosophes qui partagent les idées de Williams, apparaît être tout à fait *incohérente*.

Maintenant que nous avons rejeté l'idée d'une science qui décrirait directement la réalité et qui convergerait vers une conception absolue, nous ne pouvons plus écarter l'éthique du domaine de l'objectivité sous prétexte que l'éthique ne décrit pas la réalité en elle-même, à moins de vouloir discréditer du même coup la physique, car, une fois que nous avons accepté une conception holistique de la connaissance, comme le disait Walsh, s'inspirant d'une citation célèbre de Quine : « notre représentation est noire de fait, blanche de convention et rouge de valeurs, et comme elle rencontre le tribunal de l'expérience en corps constitué, nous n'avons aucun moyen d'en démêler les fils. »¹⁹ Et, comme le disait Putnam dans RTH: « If the irreducibility of ethics to physics shows that values are projections, then *colors* are also projections. So are the natural numbers. So, for that matter, is 'the physical world'. But being a projection in *this* sense is not the same thing as being *subjective*. » (cf. Putnam, 1981 p. 147)

¹⁹ Inspiré de l'économiste Vivian Walsh dans (Walsh, 1987).

Le refus du physicalisme d'attribuer l'objectivité à l'éthique vient du fait qu'il adopte une conception *métaphysique* de l'objectivité. Lorsqu'on se rend compte que la référence des énoncés de la physique dépend, comme pour tous les autres énoncés qui contribuent au développement de notre schème conceptuel global, de leur contribution à ce dernier, nous n'avons plus de raison de leur attribuer un statut particulier. Il y a bien un sens dans lequel l'éthique est une *création* humaine, mais les théories physiques sont des créations humaines dans ce même sens, et, ce qui fait qu'elles sont objectives, c'est que *tout le système* est organisé en vue de s'accorder le mieux possible à la réalité :

[...] I am still a naturalistic philosopher [...] A naturalistic philosopher, but not a reductionist. Physics indeed describes the properties of matter in motion, but reductive naturalists forget that the world has many levels of form, including the level of morally significant human action, and the idea that all of these can be reduced to the level of physics I believe to be a fantasy. And, like the classic pragmatists, I do not see reality as morally indifferent: reality, as Dewey saw, *makes demands* on us. Values may be created by human beings and human cultures, but I see them as made in response to demands that we do not create. It is reality that determines whether our responses are adequate or inadequate. (Putnam, 2008 pp. 5-6)

15. Attrait du réalisme putnamien en éthique

Les arguments que nous venons d'examiner semblent remettre sérieusement en question la possibilité de fonder la distinction métaphysique (dichotomie) que faisaient les positivistes logiques entre les jugements de faits et les jugements de valeurs. Le constat que ces arguments nous amènent à poser est que cette dernière ne repose en réalité que sur un ensemble de *préjugés* philosophiques ayant réussi à gagner le grand public et d'une certaine ignorance du rôle *primordial* de l'évaluation au sein de nos pratiques cognitives.

Ce qui semble raisonnablement résulter de cette discussion est que nous devons accepter de reconnaître que l'éthique est *objective* dans la mesure où l'objectivité scientifique ne peut pas correspondre au type d'objectivité qu'envisageaient les partisans de la dichotomie, c'est-à-dire l'objectivité comme « correspondance *unique* » de nos énoncés à des objets bien circonscrits dans la réalité. Cela doit donc nous amener à reconsidérer notre conception de l'objectivité. Mais, à ce stade de notre parcours, nous connaissons bien le type d'objectivité que Putnam a en tête lorsqu'il affirme que nous devons reconnaître l'objectivité de l'éthique -il s'agit de *l'objectivité sans objets*- selon laquelle les énoncés de l'éthique sont rendus vrais ou faux à travers leur *contribution* à notre schème conceptuel global, lequel est rendu vrai ou faux à son tour en vertu de son *adéquation globale*, bien qu'approximative, à la réalité. Cependant, puisque nous ne pourrions jamais avoir accès à la réalité extérieure, nous devons nous contenter d'évaluer la justesse de nos énoncés éthiques en vertu des critères d'acceptabilité rationnelle qui sont à notre disposition à l'intérieur de notre propre point de vue, ce que Putnam appelle *le point de vue de l'agent* (cf. Putnam, 1987 p. 70). Rappelons-nous que, d'un tel point de vue :

What makes a statement, or a whole system of statements - a theory or conceptual scheme - rationally acceptable is, in large part, its coherence and fit; coherence of 'theoretical' or less experiential beliefs with one another and with more experiential beliefs, and also coherence of experiential beliefs with

theoretical beliefs. Our conceptions of coherence and acceptability [...] are by no means 'value-free'. But they *are* our conceptions, and they are conceptions of something real. They define a kind of objectivity, *objectivity for us*, even if it is not the metaphysical objectivity of the God's Eye view. Objectivity and rationality humanly speaking are what we have; they are better than nothing. (Putnam, 1981 pp. 54-55)

À partir de ce point de vue, la réponse à la question consistant à savoir comment nous sélectionnons nos valeurs (comment nous décidons des valeurs qu'il est rationnel d'endosser) devient relativement évidente. Les valeurs qu'il est rationnel d'endosser sont celles qui se montreront les plus cohérentes avec nos autres croyances en général, aussi bien « théoriques » qu'« expérientielles ».

La connaissance morale du point de vue du réalisme putnamien

Conséquent avec son rejet de toute entreprise métaphysique, Putnam ne croit pas que la connaissance morale soit *a priori*. Par conséquent, c'est à travers l'expérience en général, conçue à la manière de Dewey, comme une interaction *coopérative* des humaines avec leur environnement que s'est constitué notre idéal actuel de l'épanouissement humain, et c'est à travers l'expérience que ce dernier sera appelé à se *modifier*, et possiblement à se *parfaire*, dépendamment de la rigueur avec laquelle nous nous acquitterons de la tâche qui nous incombe lorsque nous nous trouvons confrontés à des questions d'éthique.

L'éthique n'est pas non plus une discipline qui nécessite un fondement. Nous ne sommes jamais dans la situation où nous devons développer notre réflexion à partir de rien. La réflexion éthique présuppose un point de vue éthique, mais n'importe quel individu qui fait partie d'une communauté acquiert un tel point de vue, et lorsque nous délibérons sur une question d'éthique, nous ne remettons jamais en question l'ensemble de nos croyances. Comme le disait Putnam dans le cadre de son réalisme interne, la justification est en bonne partie liée à la *cohérence* de nos croyances entre elles et, pour cette raison, lorsque nous remettons en question une croyance ou un groupe de croyances au sein de notre schème conceptuel, nous prenons les autres pour fondements, mais cela

n'implique pas que les croyances qui servent de fondement dans un contexte ne puissent pas être remises en question dans un autre.

Dans cette optique, l'éthique ne repose pas sur une théorie ou un système de principes (déontologie, conséquentialisme, éthique des vertus), mais sur un « ensemble de préoccupations entrelacées » qui peuvent être en *tension* partielle, mais qui se *soutiennent mutuellement* (cf. Putnam, 2004 p. 22). Ce système est hérité de nos ancêtres, et constitue un système de préoccupations assez diversifié. Il prend racine dans les grandes traditions religieuses (incluent les traditions religieuses non occidentales comme le confucianisme, le bouddhisme et l'hindouisme). Il existe un nombre important de préoccupations au sein d'un tel système (et nous nous rendons compte de l'importance que nous rattachons à ces dernières lorsqu'elles sont mises en question), mais Putnam pense néanmoins que nous pouvons nous faire une assez bonne idée du type de préoccupations qu'on y retrouve en faisant référence à quatre grandes philosophies morales, celle de Levinas, de Kant, d'Aristote et de Dewey.

Putnam reproche aux grandes écoles de pensée en philosophie morale d'adopter une perspective réductionniste en voulant tout ramener à un petit groupe de principes comme l'impératif catégorique, la règle d'or ou quelque autre principe conséquentialiste, mais cela ne veut pas dire qu'elles n'ont pas permis de mettre en valeur certaines des préoccupations les plus importantes que l'on retrouve au sein de l'éthique (conçue comme un ensemble de préoccupations entrelacées qui peuvent être en *tension*, mais qui se *soutiennent mutuellement*). Pour cette raison, les pensées des quatre philosophes identifiés mettent en évidence quatre préoccupations fondamentales et constitutives de notre conception globale de l'épanouissement humain. La première, qui est mise de l'avant par Levinas, concerne l'importance que nous accordons à la souffrance d'autrui, et l'importance que nous accordons au fait de lui venir en aide :

For Levinas, the irreducible foundation of ethics is my immediate recognition, when confronted with a suffering fellow human being, that I have an obligation to do something. To be sure, as Levinas is well aware, none of us can help all of the other suffering human beings, and the obligation to help a particular human being may be overridden by the obligation to help what he calls “the third.” But not to feel the obligation to help the sufferer at all, not to recognize that if I can, I must help, or to feel that obligation only when the suffering person I am confronted with is *nice*, or *sympathetic*, or *someone I can identify with*, is not to be ethical at all, no matter how many principles one may be guided by or willing to give one's life for (Putnam, 2004 p. 24)

La seconde se trouve chez Kant et concerne la dimension *universelle* de l'éthique. Elle est mise en évidence dans le cadre de son fameux impératif catégorique. Il s'agit de « l'idée que l'éthique est *universelle*, que, dans la mesure où elle est concernée par le soulagement de la souffrance, elle est concernée par soulagement de la souffrance de *toute personne* ou si elle est concernée par le bien-être positif, elle est concernée par le bien-être positif de *toute personne*. » (cf. Putnam, 2004 p. 25) La troisième se trouve chez Aristote qui a insisté, dans l'*Éthique à Nicomaque*, sur l'importance de la question « Quelle est la nature de la vie humaine la plus admirable? » (cf. Putnam, 2004 p. 26) Enfin, le dernier philosophe que mentionne Putnam est Dewey qui a mis en évidence l'importance de la réflexion située, sur des problèmes pratiques, dans le développement de notre conception du bien ainsi que les *limites* auxquelles nous sommes confrontées lorsque nous avons affaire à des questions d'éthique :

What I want to stress from Dewey is the idea of ethics as concerned with the solution of practical problems. [...] “practical problems” here means simply “problems we encounter in practice;” specific and situated problems, as opposed to abstract, idealized, or theoretical problems. “Practical” does not mean “instrumental;” although instrumental thinking is part of what the solution of a practical problem typically involves. What is important is that practical problems, unlike the idealized thought experiments of the philosophers, are typically “messy.” They do not have clear-cut solutions, but there are better and worse ways of approaching a given practical problem. One cannot normally expect to find a “scientific” solution to a practical problem, in the sense of “scientific” for which physics is the paradigm, and usually not even in the sense in which the statistical investigations in the social sciences are paradigmatic “scientific” investigations, although when the problems are large-scale social problems, social scientific investigations are certainly a necessary part of the investigation, as Dewey stressed. (Putnam, 2004 pp. 28-29)

L'importance qu'accorde Putnam à Dewey est liée au fait que selon lui, l'éthique ne procède pas de manière *déductive*, à partir de grands principes abstraits que nous pourrions découvrir de manière *a priori*, par la seule réflexion sur des expériences de pensée, mais procède plutôt d'une manière apparentée au savoir non déductif, fondé sur l'expérience : « [...] ethics and mathematics and talk of material objects presuppose concepts not 'axioms'. Concepts are used in observation and generalization, and are themselves made legitimate by the success we have in using them to describe and generalize. » (Putnam, 1981 p. 142)

Suivant une telle conception du savoir éthique, nous devons concevoir notre conception de l'épanouissement humain comme étant issue des divers ajustements que nous sommes amenés à faire à notre système de valeurs lorsque nous sommes confrontés à des situations problématiques. Le besoin de la réflexion éthique ne se fait ressentir que lorsque nous sommes confrontés à de telles situations problématiques. C'est à ce moment-là que nous sommes amenés à reconsidérer nos valeurs.

Putnam développe donc une conception du développement de notre savoir éthique qui s'apparente à la conception quinienne du développement de notre savoir théorique. Le besoin de réflexion théorique prend forme d'une manière similaire. Nous avons tendance, nous disait Quine, à vouloir préserver le maximum de nos croyances et ce n'est que lorsque nous sommes confrontés à des expériences récalcitrantes que nous osons remettre en question certaines d'entre elles. Pour y arriver, nous n'avons pas accès à des critères bien déterminés. Par conséquent, nous sommes contraints de nous en remettre à des considérations *d'ordre pragmatique*. Putnam, qui s'inspire ici de Dewey, ne propose pas une image différente de l'éthique. Alors que Quine affirmait que la science contemporaine prend forme sur le fond d'une toile de croyances héritées (le savoir de nos pères), notre système de valeurs prend forme sur le fond d'un

système de valeurs hérité que nous avons tendance à vouloir préserver au maximum. Nous sommes amenés à lui apporter des modifications lorsque nous sommes confrontés à des situations problématiques et le choix des critères auxquels nous avons recours est sensible au contexte.

L'objectivité de l'éthique et la possibilité du progrès moral

Conséquemment à sa conception de l'objectivité de l'éthique, Putnam croit au *progrès* moral, bien qu'il ne l'envisage pas comme s'il impliquait que des avancées sur le terrain de l'éthique ou de l'harmonie sociale soient inévitables (cf. Putnam, 2004 p. 108). L'idée de Putnam, qui est une conséquence de sa conception de l'éthique, est qu'il y a eu des processus d'apprentissage dans l'histoire, et qu'il peut y en avoir davantage encore à l'avenir (cf. Putnam, 2004 p. 110).

Il exprime cette idée dans la seconde partie d'EWO où il développe la thèse qu'un tel progrès s'est incarné jusqu'à maintenant dans l'histoire de l'humanité à travers divers « mouvements des lumières » qu'il conçoit comme des mouvements de réforme radicale ayant mené à une certaine amélioration de nos conditions sur les plans éthiques et politiques (cf. Putnam, 2004, deuxième partie). Le premier étant celui des lumières *platoniciennes* qui ont mis en évidence, à travers la dialectique socratique, l'importance de l'examen critique de nos croyances. Le second étant celui des lumières du XVII^e et du XVIII^e siècle qui ont mis en évidence le fait que les gouvernements tirent leur légitimité du consentement des gouvernés, ainsi tout être humain devrait avoir l'opportunité de développer certaines *capabilités* (Putnam se réfère ici au travail d'Amartya Sen), notamment les capacités requises pour jouer le rôle d'un citoyen autonome au sein d'un régime démocratique (cf. Putnam, 2004 p. 93).

Mais de l'avis de Putnam, nous sommes mûrs pour une nouvelle réforme de notre perspective sur les problèmes éthiques et politiques, et cette nouvelle réforme, Putnam souhaite qu'elle soit portée par la pensée du *pragmatisme* :

I want now to talk about a *third* "enlightenment"-one that hasn't happened yet, or hasn't at any rate fully happened, but one that I hope *will* happen, and one worth struggling for. More than any other thinker of the last century, I think that John Dewey is the best philosopher of this enlightenment (I shall call it the *pragmatist* enlightenment). (Putnam, 2004 p. 96)

On comprendra que la réforme dans notre manière d'envisager les problèmes d'éthiques est conséquente avec le point de vue que Putnam soutient concernant la question de l'objectivité morale. Comme nous avons vu que notre conception des limites de la réflexion morale est fondée sur une représentation erronée de la science et de la rationalité, la perspective suggérée par les lumières pragmatistes (dont le représentant principal est John Dewey) implique que nous appliquions la réflexion critique à un niveau supérieur : « By "criticism of criticisms," [...] [Dewey] meant not just the criticism of received ideas, but higher-level criticism, the "standing back" and criticizing even the ways in which we are accustomed to criticize ideas, the criticism of our ways of criticism. » (Putnam, 2004, p. 96) Et la pratique d'une telle « critique des critiques » devrait nous amener, comme Putnam nous incite déjà à le faire dans ses travaux, à être davantage *faillibilistes* et moins *sceptiques* dans notre manière d'envisager les questions d'éthique.

Considérant le caractère universel de l'éthique et le fait que cette dernière prend forme à travers l'examen des problèmes pratiques, une autre idée que l'on retrouve au sein de la perspective proposée par les lumières pragmatistes réside dans la valorisation de la *démocratie sociale, participative*, la seule qui soit en mesure de permettre à chacun de s'exprimer. L'histoire nous a appris que sans la participation du public, les politiques n'arrivent pas refléter l'intérêt général, parce que seul le public sait véritablement quels sont ses besoins et intérêts et que la classe des experts a habituellement tendance à mettre de l'avant ses propres intérêts, même lorsqu'elle prétend le faire dans l'intérêt général (cf. Putnam,

2004 p. 96). La démocratie participative devrait donc être valorisée aussi parce qu'elle constitue le seul terrain propice pour une véritable « démocratisation de l'enquête » :

We have learned, Deweyans insist, that inquiry that is to make full use of human intelligence has to have certain characteristics, including the characteristics that I have referred to by the phrase “the democratization of inquiry.” For example, intelligent inquiry obeys the principles of what Habermasians call “discourse ethics”; it does not “block the paths of inquiry” by preventing the raising of questions and objections or by obstructing the formulation of hypotheses and criticism of the hypotheses of others. At its best, it avoids relations of hierarchy and dependence; it insists upon experimentation where possible, and observation and close analysis of observation where experiment is not possible. By appeal to these and kindred standards, we can often tell that views are irresponsibly defended in ethics and the law as well as in science. (Putnam, 2002 pp. 104-105)

Évidemment, la démocratisation de l'enquête implique que l'on accorde un soin particulier à l'éducation des citoyens, au développement de leurs aptitudes à la pensée critique, à leur capacité de penser par eux-mêmes et c'est pour cette raison que l'on retrouve au cœur de la pensée de Dewey une préoccupation centrale pour *l'éducation* :

If democracy is to be both participatory and deliberative, education must not be a matter of simply teaching people to learn things by rote and believe what they are taught. In a deliberative democracy, learning how to think for oneself, to question, to criticize, is fundamental. But thinking for oneself does not exclude - indeed it requires - learning when and where to seek expert knowledge. (Putnam, 2004 p. 105)

L'adoption d'une telle perspective devrait nous amener à comprendre que, contrairement à la représentation qui a cours au sein de la tradition philosophique :

[...] ethics is not a small corner of a professional field called “philosophy,” and one cannot assume that its problems can be formulated in any one fixed vocabulary, or illuminated by any fixed collection of “isms.” For Dewey, as for James, philosophy is not and should not be primarily a professional discipline, but rather something that all reflective human beings engage in to the extent that they practice “criticism of criticisms.” The question of ethics is at least as broad as the question of the relation of philosophy in this sense to life. Any human

problem at all, insofar as it impacts our collective or individual welfare, is thus far “ethical” –but it may also be at the same time aesthetic, or logical, or scientific, or just about anything else; and if we solve a problem and cannot say, at the end of the day, whether it was an “ethical problem” in the conventional sense of the term, that is not at all a bad thing. (Putnam, 2004 pp. 106-107)

Maintenant que nous avons une bonne idée de la manière dont Putnam envisage l’objectivité en éthique, et la manière dont nous devons conduire l’enquête en ce domaine, voyons comment la conception que nous venons d’examiner permet de repousser les principaux arguments en faveur du subjectivisme moral.

Comment la conception putnamienne de l’objectivité permet de repousser les objections les plus répandues contre l’objectivité morale

Nous avons bien vu comment Putnam conçoit l’indispensabilité des valeurs (y compris des valeurs éthiques) au sein de notre représentation globale du monde et remet en question la dichotomie fait/valeur et ses fondements théoriques et métaphysiques. Il existe toutefois quelques arguments pour le subjectivisme moral que l’on retrouve de manière récurrente dans le débat concernant la question de l’objectivité de l’éthique et qui sont devenus en quelque sorte des « incontournables » pour quiconque souhaiterait défendre l’objectivité morale. J’aimerais maintenant examiner les réponses de Putnam à ces arguments.

L’argument de la relativité

Les arguments les plus couramment utilisés pour mettre en question l’objectivité morale sont probablement ceux dont fait état John Mackie dans son livre *Ethics : Inventing Right and Wrong* (1977). Le premier est celui que Mackie appelle *l’argument de la relativité* et se fonde sur « les variations bien connues des codes moraux d’une société à une autre et d’une période à une autre, ainsi que la différence des croyances morales entre différents groupes et différentes classes au sein d’une communauté complexe. » (cf. Mackie, 1990, p. 36) Selon ce premier argument, l’existence d’une aussi grande diversité de

« systèmes de valeurs » militerait en faveur du relativisme moral. S'il existait une morale universelle, dit-on, l'histoire attesterait d'une certaine convergence des croyances en matière d'éthique comme c'est le cas en science. Comme nous l'avons vu lors de l'examen de la thèse de Williams, cet argument repose sur comparaison avec la science qui est elle-même fondée sur une conception *naïve* de la science. Penser que la science converge vers une seule théorie unique et complète revient à 1) endosser une conception erronée de la vérité scientifique, 2) à ignorer le phénomène de la *relativité conceptuelle* et 3) à ignorer le caractère non réductible de notions *indispensables* à la science, parmi lesquels figurent les notions de vérité et de justification (lesquels impliquent à leur tour d'autres notions irréductibles que sont les valeurs cognitives ou épistémiques et, ultimement, comme nous l'avons dit, engage notre conception de l'épanouissement humain). Mais on trouve chez Putnam un argument plus direct pour repousser l'argument de la relativité. Il repose sur sa reconnaissance du *pluralisme* des valeurs :

We agree with Aristotle that different ideas of human flourishing are appropriate for individuals with different constitutions, but we go further and believe that even in the ideal world there would be different constitutions, that diversity is part of the ideal. And we see some degree of tragic tension between ideals, that the fulfillment of some ideals always excludes the fulfillment of some others. But to emphasize the point again, belief in a pluralistic ideal is not the same thing as belief that every ideal of human flourishing is as good as every other. We reject ideals of human flourishing as wrong, as infantile, as sick, as one-sided. (Putnam, 1981 p. 148)

Le fait de reconnaître le pluralisme des valeurs permet de repousser l'argument de la relativité en offrant une explication plausible de la grande diversité des systèmes de valeurs et du fait qu'il nous semble très souvent que ces divers systèmes de valeurs sont en quelque sorte *équivalents*. Toutefois, le pluralisme se distingue du relativisme et ce sens qu'il affirme que nous sommes parfois justifiés *d'exclure* certains idéaux. Et, le simple fait de reconnaître que l'on puisse justifier leur exclusion est suffisant pour rejeter le relativisme : « belief in a

pluralistic ideal is not the same thing as belief that every ideal of human flourishing is as good as every other. » (Putnam, 1981 p. 148)

L'argument de l'étrangeté des valeurs

Le second argument a deux parties. La première est *métaphysique*, la seconde *épistémologique*. Il s'agit du fameux argument de l'« étrangeté » des valeurs (*argument from queerness*). La partie métaphysique affirme que s'il y avait des valeurs objectives, il y aurait alors des entités, qualités ou relations d'un genre très « étrange », complètement différentes de tout ce que l'on trouve dans l'univers (cf. Mackie, 1990, p. 38). Le problème d'un tel argument est qu'il se fonde sur le type de réalisme métaphysique qui est remis en question par l'holisme épistémologique, et même si Mackie était certainement favorable à une stratégie comme celle empruntée par Williams pour réhabiliter la distinction entre science et éthique, nous avons montré que, dans la mesure où l'on accepte la remise en question du réalisme métaphysique, une telle distinction ne tient plus la route. L'autre versant de l'argument de l'étrangeté présuppose le premier versant et consiste à faire remarquer que :

If there were objective values, then they would be entities or qualities or relations of a very strange sort, utterly different from anything else in the universe. Correspondingly, if we were aware of them, it would have to be by some special faculty of moral perception or intuition, utterly different from our ordinary ways of knowing everything else. These points were recognized by Moore when he spoke of non-natural qualities, and by the intuitionists in their talk about a 'faculty of moral intuition'. Intuitionism has long been out of favor, and it is indeed easy to point out its implausibilities. What is not so often stressed, but is more important, is that the central thesis of intuitionism is one to which any objectivist view of values is in the end committed: intuitionism merely makes unpalatably plain what other forms of objectivism wrap up. (Mackie, 1990 p. 38)

Dans la mesure où cet argument présuppose une « théorie causale de la connaissance », laquelle présuppose l'idée selon laquelle la vérité serait « une sorte de correspondance entre des mots ou des symboles de pensée et des choses ou des ensembles de choses extérieures », il ne peut pas s'appliquer à la

philosophie de Putnam. Chez Putnam, la connaissance s'acquiert par le biais de l'expérience médiatisée par des concepts. Encore faut-il rappeler que l'éthique, les mathématiques et notre discours à propos des objets matériels présuppose des concepts et non des « axiomes ». « Concepts are used in observation and generalization, and are themselves made legitimate by the success we have in using them to describe and generalize. » (Putnam, 1981 p. 142) Et Putnam est très clair, dans CFVD, sur le fait que la perception morale ne relève pas d'une « mystérieuse faculté » permettant de percevoir des « propriétés morales » :

By “moral perception,” let me make clear, I do not mean the sort of thing that ethical intuitionists such as G. E. Moore talked about, a mysterious faculty for perceiving a “non-natural property” of goodness. I mean the ability to see that someone is, for example, “suffering unnecessarily” as opposed to “learning to take it,” that someone is “being refreshingly spontaneous” as opposed to “being impertinent,” that someone is “compassionate” as opposed to being “a weepy liberal,” and so on and on. There is no *science* that can teach one to make these distinctions. They require a skill that, in Iris Murdoch's words, is “endlessly perfectible,” and that as she also says, is interwoven with our (also endlessly perfectible) mastery of moral vocabulary itself. (Putnam, 2002 p. 128)

Selon Putnam, nous apprenons à percevoir adéquatement la dimension morale de l'expérience en faisant l'acquisition de concepts, et particulièrement de « concepts éthiques épais », mais l'acquisition de tels concepts n'est pas plus mystérieuse que l'acquisition de concepts mathématiques ou scientifiques. Évidemment, pour acquérir les concepts en question, il faut être initié à une pratique, mais cela est quelque chose dont nous faisons tous l'expérience même si nous ne possédons pas de mystérieuse faculté nous permettant percevoir une « propriété non naturelle » de la bonté. Si la connaissance morale nécessite une telle faculté, alors la connaissance scientifique aussi et, dans un tel cas, l'argument de l'étrangeté ne peut plus se fonder sur sa prémisse métaphysique parce que pour pouvoir affirmer que l'univers est peuplé d'entités qui ne sont pas « étranges » comme les valeurs, Mackie doit pouvoir être en mesure de nous expliquer pourquoi la connaissance des sciences de la nature n'est pas aussi mystérieuse que la connaissance morale.

La réticence des philosophes à reconnaître la possibilité d'une connaissance morale provient certainement d'une représentation *naïve* de la science suivant laquelle, le discours scientifique aurait un accès direct, non conceptualisée, à la réalité. Nous nous rappelons de cette conception, il s'agit de celle qui a été mise de l'avant par Bernard Williams pour défendre son relativisme moral. Partant de cette manière de se représenter les choses, on prétend que, puisqu'à l'intérieur du schème conceptuel de la science fondamentale (la physique), nous n'arrivons pas à concevoir à quoi pourrait ressembler un objet physique qui susciterait l'approbation ou la désapprobation (ce qui correspond à l'idée que l'on se fait d'un « fait morale » -suivant le modèle du fait physique- selon la représentation des choses présumée par une telle ligne d'argumentation), nous concluons que les valeurs sont « étranges », dans la mesure où elles sont étrangères au monde *tel que le décrit la physique moderne*. Mais une telle vision, nous l'avons vu, ne tient pas compte du caractère fondamentalement *conceptuel* de la représentation du monde que nous propose la physique. Comme le disait Putnam : « If the irreducibility of ethics to physics shows that values are projections, then colors are also projections. So are the natural numbers. So, for that matter, is 'the physical world'. But being a projection in this sense is not the same thing as being *subjective*. » (Putnam, 1981 p. 147) La raison pour laquelle on a tendance à dire que les jugements de valeur sont subjectifs parce qu'ils ne correspondent pas à la notion d'objets tels qu'on la retrouve en physique vient du fait que nous avons *idéalisé* le pouvoir cognitif de la physique et que nous avons tendance à vouloir tout *réduire* à la physique, ce qui, nous l'avons vu, ne semble manifestement pas être quelque chose de possible :

But in fact, metaphysical realism and subjectivism are not simple 'opposites'. Today we tend to be too realistic about physics and too subjectivistic about ethics, and these are connected tendencies. It is because we are too realistic about physics, *because* we see physics (or some hypothetical future physics) as the One True Theory, and not simply as a rationally acceptable description suited for certain problems and purposes, that we tend to be subjectivistic about descriptions we cannot 'reduce' to physics. Becoming less realistic about

physics and becoming less subjectivistic about ethics are likewise connected. (Putnam, 1981 p. 143)

Dans la mesure où, pour nous représenter le monde, nous avons besoin de concepts et que pour avoir des concepts, nous devons disposer d'un ensemble de valeurs, et cela même dans le domaine des sciences apparemment « exactes », alors, s'il y a un mystère concernant la possibilité de la connaissance morale, alors le même mystère doit s'appliquer aussi à l'épistémologie et, par voie de conséquence, à la physique, car :

If *action guiding* predicates are “ontologically queer,” as John Mackie urged, they are nonetheless indispensable in epistemology. Moreover, every argument that has ever been offered for noncognitivism in ethics applies immediately and *without the slightest change* to these epistemological predicates: there are disagreements between cultures (and within one culture) over what is or is not coherent or simple (or “justified” or “plausible,” and so forth). These controversies are no more settleable than are controversies over the nature of justice. Our views on the nature of coherence and simplicity are historically conditioned, just as our views on the nature of justice or goodness are. There is no neutral conception of rationality to which one can appeal when the nature of rationality is itself what is at issue. (Putnam, 1990 pp. 138-139)²⁰

²⁰ Terence Cuneo a développé dernièrement cette idée dans son livre *The Normative Web: An Argument for Moral Realism* (Cuneo, 2007). Malheureusement, Cuneo ne remet pas en question le cadre naturaliste répandu et se retrouve par conséquent à devoir défendre l'existence d'objets non naturels pour rendre compte de la vérité éthique. En faisant cela, il demeure confronté à la dimension épistémologique de l'argument de l'étrangeté des valeurs.

16. Conclusion

Dans cette thèse, j'ai voulu montrer essentiellement trois choses. La *première* était que, contrairement à une interprétation relativement courante, Putnam n'a jamais défendu le *platonisme* en philosophie des mathématiques. Pour ce faire, j'ai fait une analyse de la philosophie des mathématiques (laquelle a été essentiellement formulée dans les années 1960-1970) de Putnam au sein de laquelle j'ai montré qu'en défendant l'indispensabilité des mathématiques pour la science, Putnam n'arrivait pas à la conclusion qui est habituellement associée à ce type d'argumentation en philosophie des mathématiques, c'est-à-dire que nous devrions reconnaître l'existence d'un univers d'entités platoniciennes pour rendre compte de la vérité mathématique, mais à une forme de *réalisme sans platonisme* au sein duquel il développe une conception particulière de l'objectivité qu'il qualifie, depuis le début des années 2000, d'*objectivité sans objets*. La raison pour laquelle Putnam refuse de s'engager en faveur d'une ontologie d'entités platoniciennes en philosophie des mathématiques provient de son acceptation de la thèse de Duhem-Quine, selon laquelle les énoncés de nos théories ne rencontrent jamais l'expérience en pièces détachées, mais toujours en corps constitués. Cette thèse bien connue a deux corolaires, la thèse de *l'indétermination de la référence* et la thèse de la *relativité de l'ontologie* (laquelle semble correspondre, dans une de ces acceptions, à ce que Putnam appelle le phénomène de la *relativité conceptuelle*). La conséquence de l'adoption de ces deux corolaires est que nous ne pouvons pas véritablement connaître de manière précise la référence des énoncés de nos théories. Par conséquent, cela a pour effet de rendre impossible quelque discours que ce soit sur la véritable nature de la référence de nos concepts et énoncés. Cela a pour effet de discréditer toute forme de discours métaphysique prétendant être en mesure de déterminer l'ameublement du monde de manière indépendante de tout schème conceptuel. Pour cette raison, Putnam refuse de prendre quelque engagement que ce soit sur le plan métaphysique concernant la vérité des énoncés

mathématiques, sinon de reconnaître qu'à travers leur contribution indispensable à nos meilleures théories, ces derniers semblent être tout aussi bien validés par l'expérience que n'importe quel autre énoncé qui contribue à l'échafaudage du système de notre connaissance. Le succès que remportent les énoncés mathématiques à ce niveau est de l'avis de Putnam suffisant pour leur reconnaître le statut d'énoncés objectifs, mais, dans la mesure où nous ne pouvons rien dire au sujet de leur référence lorsque nous les abordons de manière individuelle, il n'y a pas lieu de se prononcer sur la véritable nature de leur référence. La théorie de la vérité qui se profile derrière la forme traditionnelle que prend le réalisme en philosophie de mathématiques consiste à interpréter la vérité comme une sorte de *correspondance un à un* entre des concepts et énoncés et des objets bien circonscrits dans une réalité conçue comme une totalité fixe d'objets indépendante de l'esprit. Dans la mesure où le réalisme sans platonisme de Putnam montre que nous n'avons pas accès au point de vue de Dieu qui nous serait nécessaire pour concevoir la vérité de cette manière, il propose de concevoir la vérité de manière plus informelle comme ce qui satisfait les *critères d'acceptabilité rationnels* en vigueur au sein de la *pratique* des mathématiciens, où, pour éviter d'associer la vérité à l'acceptabilité rationnelle *hic et nunc*, nous considérons qu'un énoncé mathématique serait vrai s'il satisfaisait de tels critères. Évidemment, de tels critères peuvent être parfois changeants, ne sont pas toujours explicites, et nécessitent que nous acquérions certaines habiletés, voire un certain flair, et ne se laisse pas formaliser sous la forme d'un algorithme. Ces critères ne sont pas *infaillibles*, mais, dans la mesure où ils sont les meilleurs critères que nous ayons à notre disposition et que l'expérience témoigne de leur *succès*, nous avons de bonnes raisons de continuer à nous y fier. Les mathématiques ont ceci de spécial qu'elles constituent pour l'essentiel un domaine de connaissances qui se présente à nous avec une grande évidence. Putnam reconnaît qu'une grande partie des mathématiques nous semble être vraie *a priori* parce que nous n'arrivons même pas à concevoir ce que ce serait que de la remettre en question. Néanmoins, nous avons de bonnes raisons de croire que les vérités mathématiques sont néanmoins *révisables en principe*, comme en

témoigne par exemple la remise en question de la géométrie euclidienne comme modèle de l'espace physique. Mais cela ne fait que justifier davantage le recours à l'expérience dont font déjà preuve les mathématiciens dans leur recherche et mettre ainsi en évidence le caractère *quasi empirique* de la connaissance mathématique. Même si la plus grande partie des mathématiques peut être développée sans avoir recours à l'expérience, ultimement, c'est à travers cette dernière qu'elles trouvent leur justification.

Dans la mesure où la version de la thèse de Duhem-Quine à laquelle Putnam se rallie (déjà dans les années 1960-1970) concerne la *totalité* de notre connaissance, alors le phénomène d'indétermination de la référence ne semble pas s'appliquer uniquement aux énoncés mathématiques, mais à *l'ensemble* des énoncés de notre discours, et cela permet d'établir un lien très fort entre son réalisme sans platonisme des années 1960-1970 et son *réalisme interne* des années 1980. La *deuxième* chose que j'ai voulu montrer dans cette thèse repose en partie sur ce lien. Il s'agit de l'idée selon laquelle il y aurait beaucoup plus d'unité, voir une certaine *permanence* au sein de la pensée de Putnam concernant la question du réalisme des années 1960 à aujourd'hui. Je ne reviendrai pas sur tous les détails de mon argumentaire ici, mais, dans la mesure où, au cœur du réalisme interne, se trouve l'idée selon laquelle nous avons raison de reconnaître une certaine *adéquation* entre notre schème de croyance et la réalité en vertu du succès relatif que remporte globalement ce dernier à travers l'expérience. Néanmoins, puisque nous ne pouvons pas avoir accès à la réalité sans avoir recours à un schème conceptuel, ce dernier s'avère *indispensable* à notre « connaissance de la réalité » et par conséquent, et son succès global, même s'il est approximatif, constitue une bonne raison de reconnaître la valeur du type de rationalité qui prend forme en son sein. Néanmoins, le type d'objectivité auquel nous donne accès notre schème conceptuel, à cause de l'indétermination de la référence et de la relativité conceptuelle (qui peut être associé d'une certaine manière à la relativité de l'ontologie chez Quine), ne nous donne pas accès à la

réalité telle qu'elle existe indépendamment de toute perspective et, pour cette raison, nous pouvons dire que le type d'objectivité que met de l'avant le réalisme interne est bel et bien du même type que l'objectivité sans objets qu'il attribuait au mathématiques dans les années 1960-1970. De la même manière qu'en mathématiques, la vérité prend forme, dans le discours en général, à travers la *justification*, par le recours à nos critères d'acceptabilité rationnelle, mais, dans la mesure où la vérité conçue comme une propriété inaliénable des propositions, nous ne devons pas l'associer à l'acceptabilité rationnelle *hic et nunc*, mais bien à *l'acceptabilité rationnelle idéalisée*.

Pour montrer l'unité au sein de la pensée de Putnam concernant la question du réalisme, j'ai pris au sérieux la déclaration de Putnam, dans l'introduction de PP1, disant qu'il endossait, durant les années 1960-1970, la même forme de réalisme en philosophie des sciences et en éthique qu'en philosophie des mathématiques. À partir de cette remarque, j'ai supposé que, de manière générale, son réalisme des années 1960-1970 possédait la même *structure* que son réalisme en philosophie des mathématiques. Suivant ce raisonnement, en établissant le parallèle dont nous venons de parler, j'ai pu montrer que nous avons de bonnes raisons de penser que le réalisme interne ne constituait pas un tournant dans la pensée de Putnam, mais davantage une tentative de rendre explicite la posture qu'il endossait de toute façon, de manière implicite, depuis les années 1960. J'ai montré par la suite qu'il existait, au sein des commentaires de Putnam lui-même à propos de son itinéraire philosophique, une certaine évidence en faveur de cette interprétation. Après avoir établi la parenté entre le premier réalisme de Putnam et le réalisme interne, j'ai montré que, plutôt que de proposer une révolution dans son réalisme dans les années 1990, avec son *réalisme naturel du commun des mortels*, Putnam semble avoir cherché à reformuler ses idées de manière à éviter l'objection courante qui était faite à son réalisme interne de constituer une forme *d'idéalisme qui s'ignore*. Suivant l'idée que les DL constituaient finalement davantage une défense des

idées que Putnam avait défendues dans le cadre de son réalisme interne plutôt qu'une refonte de sa position concernant la question du réalisme.

Si, une telle interprétation de la pensée de Putnam concernant la question du réalisme possède une certaine valeur en soi, elle permet aussi d'éclairer le type de réalisme que Putnam défend en éthique depuis le début des années 1980. Dans EWO, en 2004, Putnam établit un parallèle entre sa conception de l'objectivité en philosophie des mathématiques et sa conception de l'objectivité en éthique. C'est ce filon que j'ai voulu suivre pour éclairer la conception putnamienne de l'objectivité en éthique. Cependant, le texte de 2004 est celui des conférences *Hermes* données à l'université de Perugia en octobre 2001, lesquelles étaient des conférences grand public. Pour cette raison, Putnam semble avoir voulu éviter d'aborder la relation qu'entretenaient ces thèses en éthique et en philosophie des mathématiques avec sa posture plus générale concernant la question du réalisme. À cause de cela, la lecture d'EWO peut laisser croire au lecteur que Putnam distingue l'objectivité sans objets d'une autre forme d'objectivité, plus classique, que l'on pourrait attribuer aux énoncés empiriques. Cependant, conjointement à son établissement d'un parallèle entre l'objectivité sans objets des mathématiques et l'objectivité sans objets de l'éthique, il présente une critique générale de la métaphysique analytique héritée de Quine et cela laisse entendre qu'en aucun domaine, il reconnaît la possibilité d'un discours métaphysique concernant la nature de la référence de nos concepts et énoncés et, si Putnam avait voulu défendre en 2004 l'idée selon laquelle l'objectivité sans objets constituait une forme d'objectivité particulière aux mathématiques et à l'éthique, son propos aurait été incohérent avec cette idée ainsi que, comme je l'ai montré, le reste de son œuvre. Comme le faisait remarquer Corriveau-Dussault, dans une remarque que j'ai citée à la fin du chapitre 9, si telle est bien la conception de l'objectivité qu'il souhaite défendre dans cette série de conférences, on voit mal comment cela lui permettrait de dire que tous les énoncés de l'éthique sont objectifs sans objets. À mon avis, la raison pour laquelle même les énoncés

moraux descriptifs (ayant recours à des concepts éthiques « épais ») sont considérés par Putnam comme constituant des énoncés objectifs sans objets est qu'il attribue sa conception de l'objectivité sans objets à tous les énoncés faisant partie d'un champ de réflexion gouvernée par des normes de vérité et d'acceptabilité (les fameux critères d'acceptabilité rationnelle du réalisme interne) et c'est bien l'interprétation que j'ai voulu mettre de l'avant en établissant l'unité au sein de sa pensée concernant le réalisme. La conception de l'objectivité qu'il attribue aux énoncés de l'éthique est bel et bien la conception qu'il se faisait de l'objectivité en philosophie des mathématiques dans les années 1960-1970, mais déjà à cette époque, cette conception de l'objectivité ne touchait pas uniquement les mathématiques, elle touchait aussi le discours empirique et le discours éthique.

Une telle interprétation de la pensée de Putnam, laquelle opère un certain rapprochement entre son réalisme interne et son premier réalisme, permet d'éclairer le caractère véritablement réaliste du réalisme putnamien, peu importe la mouture. Or, nous avons vu qu'une des raisons pour lesquelles on a eu tendance à interpréter le réalisme éthique de Putnam comme constituant une forme de réalisme enchâssée dans une posture globalement antiréaliste, provient du fait que nous avons eu tendance à interpréter le réalisme interne au sein duquel a pris forme sa conception de l'objectivité éthique, comme une forme d'idéalisme qui s'ignore. La *troisième* chose que j'ai voulu montrer dans cette thèse est qu'en interprétant le réalisme putnamien de la manière que je le suggère, il semble que l'on soit mieux en mesure d'apprécier comment la conception de l'objectivité éthique que nous propose Putnam constitue une véritable forme de réalisme. Les énoncés de l'éthique, qu'ils soient plutôt évaluatifs ou plutôt descriptifs sont tous objectifs sans objets dans la mesure où ils apportent une contribution indispensable à l'élaboration de notre schème conceptuel global, lequel est à son tour indispensable à notre connaissance de la réalité. Mais parce qu'ils prennent forme à l'intérieur de ce dernier, nous ne pouvons pas davantage sortir de notre schème conceptuel pour aller vérifier leur référence. Nous ne pouvons pas donner

de réponse intelligible à la question posée par les philosophes qui nous somment de leur dire quels sont les « vérifacteurs » de nos énoncés éthiques, comme c'est le cas pour l'ensemble des énoncés qui contribuent au développement de notre savoir. Néanmoins, la connaissance morale est possible à travers le recours aux critères d'acceptabilité rationnels propres au discours éthique, comme nous le faisons en mathématique et en science.

17. Bibliographie

Ambrus, Valor. 1999. Is Putnam's Causal Theory of Meaning Compatible with Internal Realism. *Journal for General Philosophy of Science*. 1999, Vol. 30, 1, pp. 1-16.

Anderson, Elizabeth. 1993. *Virtue in Ethics and Economics*. Cambridge Mass. : Cambridge University Press, 1993.

Balaguer, Mark. 2001. *Platonism and Antiplatonism in Philosophy of Mathematics*. Oxford/New York : Oxford University Press, 2001.

Belna, Lean-Pierre. 2009. *Histoire de la théorie des ensembles*. Paris : Ellipses, 2009.

Benacerraf, Paul. 1973. Mathematical Truth. *The Journal of Philosophy*. 1973, Vol. 70, 19, pp. 661-679.

—. **1965.** What Numbers Could not Be. *The Philosophical Review*. 1965, Vol. 74, 1, pp. 47-73.

Blackburn, Simon. 1993. *Essays in Quasi-Realism*. Oxford/New York : Oxford University Press, 1993.

Bueno, Otavio. 2002. Is it Possible to Nominalize Quantum Mechanics? *Philosophy of Science*. Décembre 2002, Vol. 70, 5, pp. 1424-1436.

—. **2003.** Quine's Double Standard: Undermining the Indispensability Argument Via the Indeterminacy of Reference. *Principia*. 2003, Vol. 7, 1-2, pp. 17-39.

Burgess, John P. et Rosen, Gideon. 1997. *A subject with No Object*. Oxford/New York : Oxford University Press, 1997.

Button, Tim. 2014. The Model Theoretic Argument. *Philpapers*. [En ligne] 2014. [Citation : 28 août 2014.] <http://philpapers.org/browse/the-model-theoretic-argument/>.

Colyvan, Mark. 2001. *The Indispensability of Mathematics*. Oxford/New York : Oxford University Press, 2001.

- Corriveau-Dussault, Antoine. 2008.** *Putnam et la critique de la dichotomie fait-valeur, La critique de quoi au juste ? [mémoire de maîtrise]*. Québec : Université Laval, 2008.
- Cuneo, Terence. 2007.** *The Normative Web: An Argument for Moral Realism*. Oxford/New York : Oxford University Press, 2007.
- de Gaynesford, Maximilian. 2006.** *Hilary Putnam*. Montreal/Kingston : McGill-Queen's University Press, 2006.
- Devitt, Michael. 1983.** Realism and the Renegade Putnam: A Critical Study of Meaning and the Moral Sciences. *Noûs*. Mai 1983, Vol. 17, 2, pp. 291-301.
- Dummett, Michael. 1978.** *Truth and Other Enigmas*. Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1978.
- Ebbs, Gary. 1992.** Realism and the Rational Inquiry. *Philosophical Topics*. 1992, Vol. 20, 1, pp. 1-33.
- Field, Hartry. 1980.** *Science without Numbers: A Defense of Nominalism*. Oxford : Basil Blackwell, 1980.
- Gauthier, Yvon. 1978.** Foundational Problems of Number Theory. *Notre Dame Journal of Formal Logic*. 1978, Vol. 19, 1, pp. 92-100.
- Goodman, Nelson. 1983.** *Fact, Fiction and Forecast, Fourth Edition*. Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1983.
- Hacking, Ian. 1983.** *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. New York : Cambridge University Press, 1983.
- Hale, Bob et Clark, Peter, [éd.]. 1994.** *Reading Putnam*. Cambridge : Basil Blackwell, 1994.
- Hellman, Geoffrey. 1993.** *Mathematics without Numbers: Toward a defense of Modal-Structural Interpretation*. New York : Clarendon, 1993.
- Hickey, Lance P. 2009.** *Hilary Putnam*. Londre/New York : Continuum, 2009.
- Jacob, Pierre. 1980.** *De Vienne à Cambridge, L'héritage du positivisme logique*. Paris : Gallimard, 1980.
- Kline, Morris. 1975.** Les fondements des mathématiques. *La recherche*. 1975, Vol. 6, 54, pp. 200-208.

- Kripke, Saul. 1980.** *Naming and Necessity*. Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1980.
- Kuhn, Thomas S. 1962.** *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago : Chicago University Press, 1962.
- Lillehammer, Hallvard. 2007.** *Companions in Guilt: Arguments for Ethical Objectivity*. New York : Palgrave MacMillan, 2007.
- Mackie, John. 1990.** *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Londre : Penguin, 1990.
- McDowell, John. 1994.** *Mind and World*. Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1994.
- Mill, John Stuart. 1861.** Utilitarianism. *Wikisource*. [En ligne] 1861. [Citation : 1 Août 2014.] <http://en.wikisource.org/wiki/Utilitarianism>.
- Nagel, Ernest, et al. 1989.** *Le théorème de Gödel*. Paris : Seuil, 1989.
- Popper, Karl. 2002.** *The Logic of Scientific Discovery (Routledge Classic)*. Londre : Routledge, 2002.
- Putnam, Hilary. 1997.** A Half Century of Philosophy, View from Within. *Daedalus*. 1997, Vol. 126, 1, pp. 175-128.
- . **2004.** *Ethics Without Ontology*. Cambridge Mass. : Harvard University Press, 2004.
- . **2008.** *Jewish Philosophy as a Guide to Life*. Bloomington : Indiana University Press, 2008.
- . **1979.** *Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers, vol. 1 (Second Edition)*. Cambridge/New York : Cambridge University Press, 1979.
- . **1978.** *Meaning and the Moral Sciences*. Londre/Boston : Routledge & Kegan Paul, 1978.
- . **1975.** *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, vol. 2*. Cambridge/New York : Cambridge University Press, 1975.
- . **2012.** *Philosophy in an Age of Science*. [éd.] David Macarthur et Mario De Caro. Cambridge Mass. : Harvard University Press, 2012.
- . **1995.** *Pragmatism, an Open Question*. Oxford : Blackwell, 1995.

- . **1983.** *Realism and Reason, Philosophical Papers vol. 3.* Cambridge/New York : Cambridge University Press, 1983.
- . **1990.** *Realism with a Human Faces.* [éd.] James Conant. Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1990.
- . **1981.** *Reason, Truth and History.* Cambridge/New York : Cambridge University Press, 1981.
- . **1992.** Replies. *Philosophical Topics.* 1992, Vol. 20, 1, pp. 347-408.
- . **2006.** Replies to Commentators. *Contemporary Pragmatism.* 2006, Vol. 3, 2, pp. 67-98.
- . **1988.** *Representation and Reality.* Cambridge Mass. : MIT Press, 1988.
- . **1994.** Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind. *The Journal of Philosophy.* 1994, Vol. 91, 9, pp. 445-517.
- . **2002.** *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays.* Cambridge Mass. : Harvard University Press, 2002.
- . **1987.** *The Many Faces of Realism.* Chicago/Lasalle Ill. : Open Court, 1987.
- . **1995.** *Word & Life.* [éd.] James Conant. Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1995.
- Quine, W. V. O. 1960.** Carnap and Logical Truth. *Synthese.* 1960, Vol. 12, 4, pp. 350-374.
- . **1951.** Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism. *Philosophical Review.* 1951, Vol. 60, 1, pp. 20-43.
- . **1975.** On Empirically Equivalent Systems of the World. *Erkenntnis.* 1975, Vol. 9, 3, pp. 313-328.
- . **1948.** On What There Is. *The Review of Mataphysics.* 1948, Vol. 2, 5, pp. 21-38.
- . **1976.** *The Ways of Pradox and Other Essays, Revised Edition.* Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1976.
- . **1960.** *Word and Object.* Cambridge Mass. : MIT Press, 1960.
- Sabbatier, Zavier. 2009.** *Les formes du réalisme.* Paris : Vrin, 2009.
- Tiercelin, Claudine. 2002.** *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste.* Paris : Presses Universitaires de France, 2002.

- Timmons, Mark. 1999.** *Morality Without Foundations: A Defense of Ethical Contextualism*. Oxford/New York : Oxford University Press, 1999.
- . **1991.** Putnam's Moral Objectivism. *Erkenntnis*. 1991, Vol. 34, 3, pp. 371-399.
- Walsh, Vivian. 1987.** Philosophy and Economics. [éd.] J. Eatwell, Milgrom, M. et Newman, P. *The new Palgrave: Dictionnary of Economics, vol. 3*. Londre/New York : Mcmillan/Stockton, 1987.
- Williams, Bernard. 2006.** *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon : Routledge, 2006.
- Zermelo, Ernst. 1957.** Additione. [auteur du livre] Peano. *Opera scelte*. Rome : Edizione Cremonese, 1957, pp. 344-358.