

richard rorty

# ARGUMENTS TRANSCENDANTAUX, AUTORÉFÉRENCE ET PRAGMATISME

Dans cet article, l'auteur discute abondamment les positions de philosophes comme Bubner, Putnam, Strawson, Davidson, Sellars, Rosenberg, Wittgenstein. Les textes de la majorité d'entre eux ne sont pas disponibles en langue française. Un appareil de notes aurait sans doute été nécessaire mais il eût été bien trop volumineux. Du reste, on pourra se faire une idée des positions soutenues par ces philosophes au travers de citations - parfois copieuses faites par l'auteur de l'article (N.d.T.).

## 1. Introduction

La plupart des arguments transcendants dirigés contre les sceptiques et les réductionnistes, prétendent que le monde réduit que le sceptique tient pour la seule option légitime, ne constitue pas une alternative authentique. Ils ont pour paradigme les arguments de Kant et de Hume. Pour ces philosophes qui entendent insister, avec Kant, sur l'existence de quelque chose comme une critique philosophique du reste de la culture, de tels arguments renforcent l'idée que le philosophe peut dire ce que la science ne peut dire concernant les prétentions à l'objectivité et à la rationalité dont diverses parties de la culture sont redevables. Conçus de cette manière, les arguments transcendants semblent le seul espoir pour la philosophie en tant que discipline critique autonome, la seule façon de dire quelque chose sur la connaissance humaine qui soit clairement distinct de la psycho-physique d'une part et de l'histoire et la sociologie de la connaissance d'autre part.

Si, toutefois on considère l'« argument transcendantal » comme une dénomination pour une certaine structure logique (ou, plus largement, une certaine stratégie dialectique), il ne semble pas qu'il y ait une nécessité particulière pour que, de tels arguments soient utilisés seulement à l'encontre des sceptiques ou des réductionnistes. Dans cette contribution, je discuterai la relation entre le motif de l'argument transcendantal et sa forme.

Je commencerai (section 2) par reprendre la discussion de Bubner (1) sur la structure dialectique qui apparaît dans les arguments du paradigme kantien. Je m'accorderai avec lui sur l'idée que leur rôle central consiste en une démarche auto-référentielle contre la cohérence que l'alternative sceptique propre. Mais je divergerai avec lui quant au caractère nécessaire et non empirique des conclusions de ces arguments. Puis dans la section 3, je discuterai la prétention du pragmatisme pour lequel la vérité est simplement la théorie la plus cohérente et la plus puissante, et qui soutient qu'aucune relation de « correspondance avec la réalité » n'a besoin d'être invoquée pour clarifier les notions de « vrai » ou de « connaissance ». Cette affirmation, qui débouterait la conception traditionnelle des « prétentions de savoir légitimantes » (« legitimizing knowledge-claims » et ainsi la conception traditionnelle de la fonction des arguments transcendants), est combattue par ce que j'appellerai le « réalisme métaphysique » caractérisé pour l'occasion par Sellars, Rosenberg et Putnam. L'objet de la section 3 consiste à montrer que les arguments cruciaux contre cette sorte de réalisme manifestent les traits essentiels des arguments transcendants tels que les a analysés Bubner. La section 4 critique le développement récent, dans la philosophie analytique, d'une épistémologie « naturalisée » (et, en particulier, « évolutionnaire »), illustrée par la tentative de Rosenberg de défendre le réalisme au travers d'une argumentation transcendantale, tournant autour d'une sorte *d'inspiration proche du Tractatus*. Je soutiendrai à ce propos que l'épistémologie ne peut être « naturalisée » sans cesser de répondre à la *quaestio juris* de Kant.

La section 5 présente l'argument de Davidson contre « l'idée même d'un schème conceptuel » et pour la revendication selon laquelle « la plupart de nos croyances doivent être vraies ». Cette section essaie de montrer que cet argument davidsonien est un exemple de la même stratégie « transcendantale » que

celle des arguments de Kant contre les humiens, et des arguments de Putnam contre le « réalisme métaphysique ». En dépit de cette similarité dans la stratégie, qui me paraît suffisante pour que l'on considère l'argument de Davidson comme un exemple d'argumentation transcendantale, la visée de cet argument consiste à rendre possible toute la dialectique cartésienne et kantienne. J'interprète (sans imputer cette interprétation à l'auteur) l'argument de Davidson contre la notion de « Schème conceptuel » et contre « la distinction schème/contenu », comme un argument pour le pragmatisme, et ainsi contre la possibilité même d'une épistémologie. Davidson, autrement dit, me paraît avoir trouvé un argument transcendantal pour en finir avec tous les arguments transcendants ; argument qui démonte l'échafaudage sur lequel les paradigmes standards des arguments transcendants « réalistes », sont montés. Dans ma conclusion, (section 6), je suggérerai qu'abandonner la distinction schème - contenu, et accepter le pragmatisme, signifie, en un sens abandonner la philosophie. La philosophie dépend des arguments transcendants pour exister à partir du moment où la philosophie est conçue en tant que critique non-empirique de la culture. Mais il y a d'autres conceptions de la philosophie (ainsi celles de Heidegger, Dewey, et du second Wittgenstein) pour lesquelles la philosophie n'est pas concernée par la légitimation de « prétention de connaissance » (knowledge-claims).

## 2. Les arguments transcendants réalistes

J'appellerai arguments transcendants « réalistes », ceux motivés par le besoin de faire ce que Bubner désigne par le terme de « présupposition transcendantale ». En discutant le *Tractatus* de Wittgenstein, Bubner écrit :

« Cette présupposition (à savoir que "la logique formelle avec ses pures tautologies ou ses vérités analytiques ne se démarque irrémédiablement pas de toute la vérité factuelle de l'empirie, mais plutôt reflète précisément ces structures selon lesquelles le monde est ordonné") est appelée transcendantale, dans la mesure où elle affirme une identité structurelle dans la relation entre la logique et la réalité, relation dont dépend le concept de signification. Une logique qui ne ferait pas cette présupposition renoncerait à toute sa compétence par rapport à la signification des propositions... Cette relation est l'unique garantie qu'il est possible pour une proposition de reproduire une part donnée de la réalité, c'est-à-dire qu'il est possible de produire une proposition douée de sens. »

Je dirai que tout argument transcendantal dont la visée consiste à garantir la correspondance du monde avec la logique, le langage, ou la pratique de la recherche rationnelle, est un argument « réaliste ». Un tel argument a pour paradigme les arguments que Kant a utilisés (dans la Dédution Transcendantale et la Réfutation de l'Idéalisme) pour illustrer sa thèse selon laquelle « seul l'idéaliste transcendantal peut être un réaliste empirique ». Les caractéristiques suivantes sont des conditions suffisantes pour accorder à un argument la qualité de « réaliste » au sens où je l'entends.

a) Une distinction entre schème et contenu est assumée, par exemple, entre concepts et intuitions, entre pensée et objets de pensée, ou entre les mots et le monde.

b) La cohérence interne des éléments du versant « schématique » de la distinction n'est pas conçue comme suffisante pour assurer l'obtention d'une connaissance authentique ; une « légitimation » supplémentaire est exigée.

c) La légitimation est pensée comme quelque chose qui peut être accompli dans un fauteuil, sans considération spéciale pour les détails des « prétentions de connaissance » en cours de légitimation.

Cependant, tous les arguments « réalistes » ne sont évidemment pas *transcendants*. En effet, ces trois premières conditions pourraient être satisfaites par exemple, par un argument thomiste en faveur du réalisme, basé sur une analyse hylémorphique de la substance, ou par l'argument spinoziste selon lequel, pour des raisons métaphysiques, « l'ordre et la connexion des choses sont les mêmes que l'ordre et la connexion des idées ». Pour être transcendantal, pour avoir un parfum distinctement kantien, un argument réaliste doit être tel que :

d) La distinction schème - contenu soit interprétée comme une distinction entre ce qui est mieux connu pour nous (en gros, notre subjectivité) et ce qui est moins bien connu pour nous.

e) Notre connaissance transcendantale « légitimante » de cette vérité nécessaire, selon laquelle le contenu correspondra au schème, soit rendue possible par le fait que notre subjectivité (le schème) crée le contenu.

Pour les thomistes et les spinozistes, la connaissance des raisons pour lesquelles la procédure normale de la recherche parvient à la connaissance de ce qui existe réellement, n'est pas fondée sur le fait que l'esprit *notoria est quam corpus*. Pour Kant, par ailleurs, l'explication de ce que signifie assumer le point de vue transcendantal, dépend essentiellement de la thèse suivante :

« Si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait connaître quelque chose a priori ; si l'objet, au contraire (en tant qu'objet (object) des sens) se règle sur la nature de notre pouvoir d'intuition, je puis me représenter à merveille cette possibilité » (1bis).

Kant part de la doctrine cartésienne que « rien n'est plus aisé pour l'esprit que de se connaître lui-même » pour en déduire que « nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes » (B XVIII, p. 15). De cela il déduit que « si nous pouvons concevoir X et pas Y, alors notre capacité à la concevoir nous procure la connaissance de la constitution de nos facultés cognitives ». C'est seulement pour cela qu'il a pensé que la révolution copernicienne avait rendu possible un type spécial d'argument.

Ainsi, dès qu'on se prend à discuter de la notion cartésienne d'un accès privilégié à sa propre subjectivité, le statut de l'argumentation transcendantale devient problématique. On vient particulièrement à douter de la condition (e) ci-dessus : l'idée que nous pouvons comprendre une connaissance a priori en appréhendant « ce que nous mettons nous-même » dans l'expérience, et l'idée selon laquelle notre subjectivité crée en quelque manière le monde connaissable. La première reformulation de Kant qui surgit (d'elle-même), à partir du moment où on est troublé par de tels doutes, est celle proposée par C.I. Lewis. Ici, la « contribution de l'esprit » est identifiée avec le « langage », et cette contribution est une conséquence réactualisée à l'ère scientifique, comme dans la « conception pragmatique de l'a priori » de Lewis. Cependant cette reformulation ne suffit pas à reconstruire les arguments de la Dédution Transcendantale et de la Réfutation de l'Idéalisme, à moins qu'on ne perçoive la différence entre Kant et Hume, comme analogue à la différence entre Euclide et Riemann ; et nul partisan des arguments transcendants, ne ferait cela. Ainsi la seconde reformulation consiste à suggérer que le substitut approprié pour les « facultés cognitives » réside dans « l'usage sensé du langage ». Cette suggestion revient à dire qu'il existe certains traits du langage qui ne sont pas susceptibles de changer et que ceux-ci forment réellement les traits nécessaires de toute forme possible de parole (speaking). Telle est, par exemple, la voie empruntée par A.J. Ayer lorsqu'il prétend fournir une réinterprétation non-psychologiste du criticisme kantien de la métaphysique dogmatique. Selon certaines interprétations « épistémologiques » du *Tractatus* (y compris celle de Bubner dans l'article que j'ai discuté), on trouve également cela chez le premier Wittgenstein. Toutefois, des considérations familières tirées des *Investigations Philosophiques*, et de Quine, suggèrent que nous n'avons pas plus d'accès privilégié aux conditions du discours sensé que nous n'en avons à la constitution de nos facultés cognitives. Si ces considérations l'emportent, et si nous ne sommes pas disposés à abandonner entièrement la distinction schème – contenu, et avec elle tout espoir ou même tout besoin de fournir un argument réaliste (et a fortiori un argument transcendantal), nous devons alors trouver une nouvelle manière de reconstruire les arguments de Kant. Cette reconstruction doit écarter la notion de « connaissance privilégiée de notre propre contribution ». Nous devons, en d'autres termes, trouver une façon de dire la chose suivante : bien qu'il soit faux que seul un idéaliste transcendantal (quelqu'un qui soutient que le monde que nous connaissons est structuré par notre construction de ce monde) puisse être un réaliste empirique, néanmoins Kant est parvenu à une nouvelle forme d'argumentation réaliste qui peut être disjointe de son idéalisme transcendantal.

Ainsi, à partir de positions anti-cartésiennes sur la connaissance de soi et de critiques anti-positivistes, concernant le rôle d'une « composante linguistique » dans notre connaissance, nous devons accorder une extension plus large et plus profonde à la remarque de Bubner :

« La légitimation de nos formes de connaissance ne peut pas être dérivée d'un principe métaphysiquement dogmatique de réflexion (insight) plus élevé et plus indubitable. Car disposer d'un tel principe requiert la possession d'un type de connaissance autre que la connaissance de l'expérience conditionnée par les sens, reliée à la réalité objective, et dont la validité requiert une démonstration » (p. 463).

Nous le voyons maintenant : qu'il y ait ou non une « contribution de notre subjectivité » au monde que nous connaissons, nous ne possédons aucune connaissance spéciale de ce qu'est cette contribution... La prétention à connaître nos facultés cognitives ou la nature du langage, n'est pas moins « métaphysiquement dogmatique » que la prétention de savoir que l'intellect agent ressemble à l'intellect

divin en étant *actus purus*, ou que la Pensée et l'Étendue sont des attributs parallèles de Dieu. Le tournant transcendantal et le tournant linguistique (« linguistic turn ») apparaissent ainsi comme des variations mineures sur ce qu'Heidegger appelait « la tradition onto-théologique » et Dewey, « la quête de la certitude ».

Ceci nous conduit à la suggestion positive de Bubner quant à la structure des arguments transcendantsaux, dans un passage qui suit immédiatement celui que je viens de citer :

«... La connaissance réelle acquiert de l'information sur sa propre structure générale sans abandonner son champ propre. Une telle information sur la structure générale de la connaissance devient au moins négativement disponible quand les alternatives, qui sont supposées abandonner le champ propre de notre connaissance, s'avèrent elles-mêmes intenables. L'impossibilité d'alternatives structurellement différentes à nos formes de connaissance, élucide la structure générale de connaissance que nous possédons en fait (pp. 463-4). »

Pourrions-nous nous en tenir à cette idée d'une « mise hors-jeu de toute les formes alternatives de connaissance », sans en appeler à des vérités sur la contribution « subjective » ou « linguistique » de la connaissance ? Si cela était le cas, nous posséderions alors vraiment un type d'argument, certes non transcendantal au sens original de Kant, car il ne satisfait pas les conditions (d) et (e) précédemment proposées, mais néanmoins tout à fait spécifique (pretty special). La découverte d'une telle forme d'argument nourrirait notre sentiment qu'il existe chez Kant une vue importante et pertinente concernant la défense du réalisme. Malheureusement, je ne pense pas que nous puissions nous en tenir à cette idée. Je considère (comme le suggèrent les interprétations de Bennett et Strawson) que tout ce que les arguments de la « Réfutation » et de la « Déduction » réalisent, consiste à mettre hors-jeu *une* alternative : l'alternative sceptique humienne d'une expérience consistant en données des sens (« sense-datum experience »). Nous n'avons pas la moindre idée de ce que pourraient être les autres alternatives. Afin de serrer au plus près les points d'accords et de désaccords entre Bubner et moi, je dirais que Bubner pense que « l'argumentation transcendantale appréhende quelque chose à propos de l'entendement en général (p. 465) » alors que je pense que cette argumentation, reconnaît simplement qu'une alternative particulière suggérée à notre entendement présent ne marcherait pas. Les arguments paradigmatiques kantien se contentent de montrer qu'une description alternative de l'expérience ou de la connaissance, celle proposée par les sceptiques, semble seulement avoir un sens parce que, selon les propos de Strawson, « le sceptique prétend accepter un schème conceptuel, mais en même temps rejette tranquillement une des conditions de son emploi »<sup>1</sup>. Montrer que toute alternative proposée comporterait le même défaut reviendrait à connaître par avance la portée de l'imagination du sceptique. Savoir par avance que toute description alternative du contenu, auquel nous espérons que notre schème correspond (ou ce qui revient au même, tout schème conceptuel alternatif), comporterait ce défaut, signifierait être capable de faire en philosophie ce que personne ne rêve pouvoir faire en science : à savoir prédire que n'importe quelle nouvelle théorie à venir sera simplement une version déguisée de notre théorie présente. Sans « principes métaphysiquement dogmatiques », nous ne pouvons faire en philosophie ce que nous ne pouvons faire ailleurs, auto-référence ou non.

Tous les arguments auto-référentiels sont des arguments *ad hominem*, c'est-à-dire des arguments fournis à l'encontre d'une certaine proposition qui montrent que cette proposition présuppose tacitement ce qu'elle vise à nier. Il ne peut rien exister de tel que des arguments auto-référentiels globaux d'où tirer des conclusions négatives.

Afin de préciser à nouveau le point à partir duquel je me sépare de l'analyse de Bubner, citons un autre passage de son article :

«... l'argument de type transcendantal produit une avancée décisive sur la simple démonstration factuelle. Cette avancée dépend du moment logique *d'auto-référentialité* (self-referentiality). S'il devient manifeste que même le raisonnement sur des formes factuelles de connaissance et la clarification de leurs conditions préalables n'est pas possible sans faire usage de certains éléments d'une forme, alors ce n'est pas un simple état de chose factuel qui est démontré. Bien plutôt, c'est une structure logique qui montre la validité de la forme de connaissance en question. Non seulement il se trouve ainsi qu'il n'y a aucune alternative, mais on ne peut en principe concevoir quelque chose comme une alternative (pp. 464-5). »

À mon sens, et à la seule condition de posséder quelque « principe métaphysique dogmatique » à mettre en avant, il serait possible de défendre le fait que l'argument auto-référentiel révèle une structure *logique* plutôt qu'un état de fait. Car seul un tel principe pourrait obtenir un argument auto-référentiel à partir d'une inférence de A à B ou à B' :

de : (A) Une expérience constituée par des données sensibles n'est pas possible.

à (B) Toute expérience doit être expérience d'objets permanents (enduring) dans l'espace

ou même à (B') Toute expérience doit être comme si elle était expérience d'objets permanents dans l'espace.

Si on savait que ce qui a rendu impossible pour l'expérience le fait d'être constituée sur des données sensibles, était que (B) ou (B') soit vrai, alors on serait tout à fait fixé. Mais tout ce que fit Kant, fut de montrer (A), de se porter dogmatiquement à (B'), et de là à (B) par le biais du principe général de l'idéalisme transcendantal pour lequel une illusion à laquelle nous ne pouvons imaginer aucune alternative doit être comprise comme « réalité empirique ». Mais rien dans la « Dédution », ni dans la « Réfutation » ne nous fournit un argument tel qu'« on ne peut en principe concevoir d'exception » à (B). Sans engager ici Bubner, rien ni au ciel comme sur la terre ne saurait fixer des limites à ce que nous pouvons *en principe* concevoir ; le mieux que nous puissions faire consiste à montrer que personne n'a en fait conçu d'exception. Ainsi une « démonstration simplement factuelle » par l'introduction d'une autoréférentialité n'avance à rien.

### 3. Réalisme – pragmatisme

Jusqu'à-là j'ai soutenu que, si on préserve l'intention habituelle des arguments transcendantsaux (la légitimation de la prétention d'un schème à s'appliquer à un contenu, constituait ainsi une défense du réalisme), on n'obtiendra rien de plus qu'un argument négatif particulier contre un schème alternatif donné. Je souhaite maintenant frayer mon chemin jusqu'aux arguments transcendantsaux pragmatistes, pour lesquels mon paradigme réside dans l'argument de Davidson contre la notion de « Schème conceptuel ». Mais avant de discuter la position de Davidson, je dois aborder quelques questions générales concernant le pragmatisme et quelques questions particulières concernant Peirce.

Quand Peirce définissait la vérité comme ce à quoi on accorde sa croyance à la fin de la recherche, et définissait la réalité comme ce dont nous parlerions à ce moment là, il effectuait la même opération que les Idéalistes Britanniques quand ils comprirent de l'enseignement commun de Kant et de Hegel que la vérité consistait dans la cohérence ultime des représentations plutôt que dans les correspondances des représentations à la réalité. Peirce aurait pu abandonner l'eschatologie, et dire simplement que la vérité consistait en cette théorie qui produirait les meilleures prédictions et rendrait compte de tout ce dont on pouvait jamais souhaiter rendre compte. On entend par « meilleur » ici « l'optimisation de tous les desiderata habituels des théories, comme l'élégance, le caractère familier, etc. ».

Ce à quoi se réduit une telle opération consiste à nier que nous puissions accorder un sens à la question (3) : « Notre meilleure explication est-elle *vraie* ? » Ainsi que l'a dit Putnam récemment, tout le débat entre réalistes et pragmatistes se ramène à la question de savoir si « la vérité est radicalement non-épistémique » ou si « la théorie qui est « idéale » du point de vue de l'utilité opérationnelle, la beauté interne, et l'élégance, le « conservatisme », etc... *pouvait* être fausse » (4). Il est possible de présenter cela d'une manière légèrement différente en disant que toute la question se résume ainsi : « Pouvons-nous donner une raison ni triviale ni circulaire pour dire que nous devrions adopter la théorie qui est « idéale » en ce sens ? » Si nous le pouvons, alors les projets réalistes de « légitimation » possèdent un sens ; Si nous ne le pouvons pas, alors nous sommes dans la position de contrer Kant en disant que « seul le pragmatiste peut être un réaliste empirique ». C'est-à-dire que c'est seulement dans la mesure où nous délaissions la notion de légitimation, que nous pouvons nous contenter d'accepter les prétentions à la connaissance de la science pour ce qu'elles valent (at face value), puisque aucune attaque sceptique, ni aucun projet de légitimation contre les sceptiques tel que celui de Kant, ne peuvent réussir.

Une seule différence demeure entre le pragmatisme et le réalisme, de ce point de vue. Les idéalistes pensaient qu'une doctrine métaphysique (le caractère mental d'un objet à représenter, caractère qui assure « l'union du Sujet et de l'Objet ») était requise pour se débarrasser de la distinction schème - contenu. Le pragmatiste, lui, pense que le seul argument nécessaire est un argument pratique, à savoir l'argument selon lequel on ne gagne rien à poser des questions de correspondance, une fois que la

cohérence est assurée. L'idéalisme était ainsi capable de parer le problème d'une pluralité possible de théories élégantes et idéalement prédictives, grâce au procédé spinoziste, lequel prétendait que la cohérence idéale résultait en quelque sorte de la coïncidence avec l'objet. La propre doctrine idéaliste tardive de Peirce, « l'amour révolutionnaire », constituait simplement une version darwinisée du panthéisme idéaliste, un exemple de ce que Lovejoy appelait, « la temporalisation de la grande chaîne de l'être ». Il revenait à Dewey d'insister sur l'idée que ni la science ni la métaphysique n'étaient exigées pour garantir qu'une théorie unique considérée comme la meilleure soit découverte, et que nous pourrions simplement nous passer de la notion de « vrai » pour peu que nous possédions celle de la justification, ou de « l'assertibilité garantie » (« warranted assertibility »).

Il pourrait sembler que ce rejet par Dewey de la notion de « vrai » ne peut être argumenté. Lorsque le pragmatisme en arrive là, tout semble se passer comme s'il tournait simplement le dos à une tradition (la quête philosophique d'une raison suffisante, pour ainsi dire) plutôt que de prétendre opposer des arguments aux suppositions de cette tradition. Mais ce n'est pas réellement le cas. Les pragmatistes peuvent encore avancer des arguments pour montrer la futilité de l'épistémologie, et des projets de légitimation fondés sur des tentatives visant à expliquer pourquoi notre schème conceptuel dispose d'une relation particulière (de correspondance, de constitution, d'approche asymptotique) vis-à-vis du contenu qui lui convient. Pour ce qui m'occupe ici, le point intéressant est que ces arguments mettent en évidence le même type d'auto-référentialité que Bubner trouve dans les arguments paradigmatiques kantien. La stratégie générale dont les pragmatistes usent contre les tentatives réalistes de trouver quelque relation particulière, consiste à dire ceci : la tentative de sortir (de s'extraire) de notre théorie du monde qui est en vigueur et de l'évaluer en référence à son aptitude à « s'accorder » ou à « s'arranger » avec le monde, se voue d'elle-même aussi inévitablement à l'échec (self-deceptive) que la tentative de Hume pour « fuir » les catégories kantien en se repliant sur un monde d'impressions sensibles.

Afin de présenter une idée plus juste de ce que je souhaite faire comprendre, je vais citer Sellars, Rosenberg et Putnam comme trois philosophes qui ont essayé de dépasser le pragmatisme, en décrivant un lien (tie) entre le langage et le monde qui nous permette d'énoncer quelque chose des raisons pour lesquelles une théorie idéalement cohérente est aussi une théorie qui correspond au réel. Leurs projets sont des cibles appropriées pour le type d'argument pragmatiste transcendantal que j'attribue à Davidson. La version de Sellars de ce projet constitue le point de départ qui convient, puisqu'il commence par une critique explicite de Peirce.

« Peirce lui-même a trébuché sur la difficulté, parce que ne prenant pas en compte la dimension de "représentation (picturing)", il ne disposait d'aucun point d'Archimède situé hors de la série des croyances réelles et possibles, grâce auquel définir l'idéal ou la limite que les membres de cette série pourraient approcher » (5).

« Ne pas prendre en compte la dimension de "représentation" » signifie, pour Sellars, que Peirce ne ressent aucune nécessité d'expliquer ce qui était particulier concernant la « fin de la recherche ». Il ne pouvait ainsi « rendre sensée l'affirmation que notre structure conceptuelle courante est à la fois plus adéquate que celles qui la précèdent et moins adéquate que certaines de celles qui potentiellement la suivent » (p. 138). Sellars définit la fin de la recherche comme une « représentation plus adéquate », où la « représentation » (picturing) consiste en une relation non-intentionnelle entre des inscriptions et d'autres objets du monde, relation relevant « d'un registre tout à fait différent de celui du concept de dénotation et de vérité » (p. 136). Sellars traite ces deux dernières notions comme définissables seulement par rapport à un schème conceptuel, tandis que « l'adéquation de la représentation » est une notion trans-schématique.

La réplique évidente à cette stratégie de Sellars consisterait à affirmer que la représentation ne peut pas, comme le dit Sellars, « être une relation d'état de fait » (« matter-of-factual relation »). Dans une optique voisine de celle de Gombrich, et sûrement pour des raisons propres à la conception triadique de la sémiologie peircienne, nous pouvons insister sur le fait que tout ce qu'il est possible d'obtenir se résume à des images pour quelqu'un, selon une certaine convention de représentation. Réaliser que, quand nous aboutissons à une convention de représentation, nous touchons le fond ultime, était peut-être ce qui révérait le Wittgenstein des *Investigations Philosophiques* dans le *Tractatus* (6). Mais, pourquoi donc Sellars veut-il maintenir la notion d'un univers ne se laissant représenter (pictured) selon aucune convention ? Quel sens pouvons-nous attribuer à l'idée que l'univers est mieux *représenté* (pictured) à la « fin de la recherche », sens qui ne reviendrait pas en dernière instance à celui selon lequel l'univers est mieux *expliqué* à la fin de la recherche, ou mieux *négocié* (coped with), ou mieux *apprécié* (enjoyed) ?

Je ne trouve pas de réponses très claires chez Sellars à cet ensemble de questions, mais il existe une discussion du problème chez Rosenberg, qui suggère la voie que Sellars pourrait emprunter. Rosenberg suit Sellars en développant une notion dans l'esprit du *Tractatus* : « l'isomorphisme protocorrélationnel » qu'il esquisse de la façon suivante :

« ... Des régularités de co-occurrence et d'exclusion parmi les caractéristiques empiriques des objets représentés seront reflétées (mirrored) par des régularités de co-occurrence et d'exclusion dans les caractéristiques empiriques des objets représentants en vertu desquels ceux-ci sont ce qu'ils prétendent être » (7) et « ... C'est parce qu'un langage est le produit par l'évolution de l'impact causal continu d'entrées (inputs) expérientielles irrégulières dans la communauté des représentants, que la structure de sa réalisation extensionnelle tend de manière croissante vers un isomorphisme proto

corrélational avec le monde représenté. » (p. 119)

Rosenberg dit que nous avons besoin de cette notion pour éviter l'hégélianisme, et demeurer au plus près de la stratégie fondamentalement kantienne qu'il partage avec Sellars. Le passage dans lequel il me semble présenter le plus clairement la défense de sa problématique est celui dans lequel il s'en prend à un de mes articles défendant l'historicisme hégélien contre le réalisme. Rosenberg écrit ceci :

« A partir du moment où la correspondance ne peut pas être le *test* de la vérité, c'est une conséquence de mes arguments que la vérité à la limite *consiste* en un isomorphisme idéal entre le système de représentation et de monde représenté. C'est précisément en traitant la vérité (idéale) comme un concept *limite* qu'on peut éviter de passer de Charybde en Scylla, c'est-à-dire de la correspondance classique *inconnaisable* et indépendante de la théorisation en général (position qui épouse le « Réaliste » chez Rorty), à la considération de la vérité (idéale) comme un accord avec un ensemble *idéal* de concepts que nous déployons ici et maintenant (position qu'épouse Rorty lui-même). » (p. 141)

Je présume que Rosenberg répondrait aux types de questions rhétoriques que j'ai adressées à Sellars en disant : il n'y a de test ni pour la représentation (picturing), ni pour l'isomorphisme (proto-corrélational). On ne peut court-circuiter les tests habituels de la théorie scientifique en découvrant sa Propre Conception de la Représentation de la Nature, et puis entreprendre d'accroître l'isomorphisme proto-corrélational. Une telle convention de représentation n'existe pas. La représentation (picturing) proto-corrélational est, jusqu'à ce point, simplement *dissemblable* du mode de représentation de Gombrich. La prétention selon laquelle notre *théorie nouvelle* accroît l'isomorphisme *constitue* une revendication *impossible à tester*. Ceci n'est pas avancé comme une thèse empirique, mais vise l'objectif que Sellars lui a assigné : *donner un sens* à la notion de limite, et non nous aider à trouver où nous nous situons le long de la série qui conduit à cette limite.

Si j'interprète ici correctement Rosenberg, la question cruciale consiste à savoir si nous avons besoin de deux notions limites ou d'une seule. La notion limite qu'a le pragmatiste n'a rien du point archimédien. Il s'agit juste de la satisfaction maximale des desiderata habituels des théories : pouvoir de prédiction, simplicité, etc. La notion limite que veulent Sellars et Rosenberg, est une notion qui répond à la question de Putnam : pourquoi l'accomplissement idéal de ces desiderata nous procure-t-il la vérité en un sens autre que celui d'une simple « assertivité idéale ». La légitimation de la recherche que souhaite le réaliste ne consiste pas à nous procurer une manière de mesurer l'adéquation des théories avec le monde, mais une raison pour croire que continuer ainsi que nous l'avons toujours fait, (en poursuivant les mêmes desiderata) constitue quelque chose qui nous ouvre à un meilleur contact avec la réalité.

Les notions d'allure proche du *Tractatus*, la représentation (picturing) ou l'isomorphisme, sont supposées nous permettre un sens du « contact avec la réalité » qui ne relève d'aucune théorie particulière, mais plutôt de la procédure entière de la recherche scientifique. Et je sens mon interprétation confirmée lorsque je constate que Rosenberg dit, dans un article intitulé « Les Arguments transcendants reconsidérés » :

« ... Si nous pouvons, là où Kant ne le peut, parler des derniers schèmes conceptuels dans le temps, comme des représentations de plus en plus adéquates des choses-en-soi, ce n'est pas parce que nous savons, contrairement à Kant, ce que sont les choses-en-soi. C'est plutôt parce que, nous découvrons un processus là où Kant voyait une invariance, et tandis qu'il pouvait seulement dire que les choses-en-soi sont ce qui se trouve

ineffable, au-delà et en dehors de toutes les représentations possibles, nous pouvons nous les caractériser précisément comme ce qui est représenté dans cette représentation vers laquelle le processus tend inexorablement. Là où Kant pouvait seulement parler, nous pouvons à la fois parler et faire signe (*gesture*) » (8).

Putnam convient avec Sellars et Rosenberg que l'apprentissage et l'usage du langage, tout autant que les procédures de la recherche scientifique, peuvent être discutés sans référence au débat réalisme-idéalisme, ni à la notion de référence, ou à celle d'un sens du mot « vrai » qui soit non-épistémique et indépendant de la théorie. Approximativement, on peut dire que Putnam (comme Sellars et Rosenberg) pense que le conventionnalisme, le relativisme et le pragmatisme des *Investigations philosophiques* sont suffisants pour comprendre *comment la recherche et le langage fonctionnent*. Mais, jusqu'à très récemment, Putnam acceptait qu'au bout du compte, quand nous demandons, non pas comment la recherche et le langage fonctionnent, mais plutôt *pourquoi ils réussissent*, nous devons revenir au réalisme, à la référence, au *Tractatus* et à un geste en direction d'un point Archimédien : le point de contact avec la réalité du monde. Ainsi présentée, cette manière d'utiliser le langage et nos autres outils de recherche peut être comprise sans parler de référence ou de vérité, mais cela n'est pas possible concernant le *succès* de ces outils. Ou, pour utiliser l'analogie alternative de la connaissance comme « carte » :

« ... La théorie picturale était fautive en tant que théorie de l'entendement, pour des raisons que Wittgenstein lui-même a très bien mises à jour. Mais cette théorie n'est pas totalement fautive considérée comme théorie du langage en fonctionnement. Il est essentiel de voir nos théories comme une sorte de "carte" du monde, soutiennent les réalistes, si nous souhaitons expliquer comment ces théories nous aident à guider notre conduite comme elles le font. Mais la théorie de "l'usage" est aussi exacte pour rendre compte de la façon dont le langage est *compris*. Et les deux perspectives ne sont pas incompatibles ; une carte, après tout, n'est telle qu'en vertu de son emploi selon certains modes, mais cette façon de voir, loin de contredire la précédente, ajoute le fait qu'une carte est réussie si et seulement si elle correspond d'une manière appropriée à une partie particulière de la terre... » (9).

Cette analogie me semble exprimer le même thème que Sellars et Rosenberg, et nous fait pénétrer au cœur du problème. Les pragmatistes ne pensent pas qu'il soit essentiel de considérer nos théories comme une sorte de « carte » du monde. Ils pensent que si vous ne pouvez donner une simplification à « meilleure image (picturing) » en pratique, vous ne pouvez pas non plus lui trouver une signification en théorie. Mais pour le moment, je veux simplement attirer l'attention sur l'autocritique récente, de Putnam (dans « *Réalisme et Raison* ») concernant ses positions antérieures (critiques ainsi, implicitement, adressées à Sellars et Rosenberg). Putnam y distingue le « réalisme interne » (internal realism à savoir la prétention non controversée selon laquelle toute prise en compte scientifique suffisamment réflexive, de l'homme-dans-le-monde, considérera les hommes comme construisant des représentations symboliques de leur environnement), et le « réalisme métaphysique » dont il était autrefois l'avocat, mais qu'il regarde maintenant comme « incohérent ». Choissant la « référence » comme la notion appelée à jouer le rôle de la « représentation picturale » de Sellars et de l'« isomorphisme » de Rosenberg, Putnam argumente ainsi : il y aura *toujours*, une manière triviale de « découper le monde en sorte de produire des relations de référence entre les morceaux du monde et les termes d'une théorie, qui rendra la théorie idéale vraie. De la même façon, on pourrait dire avec Gombrich qu'il est trivialement vrai qu'il existe une convention de représentation picturale (picturing) qui fera de *n'importe quelle* partie de l'univers une image complètement adéquate de *n'importe quelle* autre partie de l'univers. La relation « exacte » de référence (l'analogie de la représentation picturale « exacte ») ne peut non plus être isolée en se servant d'une « théorie » causale de la référence, puisque, ainsi que le dit Putnam : « La façon dont des « causes » peuvent référer de manière unique est aussi énigmatique que la façon dont « chat » le peut, dans l'image du réaliste métaphysique ». Étant donné les théories psychologiques et physiques, que chaque image du monde scientifique engendre successivement on peut être sûr qu'il existera toujours la possibilité de tracer des lignes causales entre le référent et l'expression référente, mais cette possibilité est évidemment relative à la théorie considérée. Rendre sensée cette notion de point archimédien, qui réside hors de la série des croyances réelles et possibles ne nous est ainsi d'aucun secours. Cela constituera seulement une partie du « réalisme interne » dont Putnam dit maintenant qu'il est « tout le réalisme que nous souhaitons ou dont nous avons besoin ».

La morale de cet argument, selon lequel toute tentative d'explication du succès de la carte réussira trivialement, me semble être (mais pas à Putnam, j'imagine) que nous devrions abandonner l'analogie

avec la carte. Mais pour l'instant je veux simplement remarquer que l'argument de Putnam montre à l'évidence, et de très belle façon, le rôle central des arguments auto-référentiels dirigés *ad hominem* en faisant échouer (defeat) la tentative du réaliste métaphysique de fournir un contenu à l'analogie de la carte, quand cette analogie est appliquée à toutes les théories possibles d'une part, et « au mode d'être du monde », de l'autre. Chaque fois que le réaliste suggère qu'il pourrait exister une manière de fournir un contenu, Putnam signalera que la notion qui est utilisée pour y parvenir sera aussi *ad hoc* que « la notion non-gombrichienne de représentation picturale » que j'ai attribuée à Rosenberg. Autrement dit, chaque notion de ce type consistera comme la notion kantienne de « fondement nouméal du phénomène », à utiliser un terme ordinaire : « fondement » (sol), « ground », « représentation picturale » (picture) dans un sens qui rompt avec l'ensemble ordinaire de ses connotations et présuppositions. Aucun terme phénoménal ne peut décrire la relation phénomène-noumène, et nous ne possédons pas d'autres termes. Ainsi que le dit Putnam :

« Si les concepts sont des particuliers ("signes"), alors tout concept que nous pouvons avoir de la relation entre un *signe* et son objet est *un autre signe*. Mais, de mon point de vue, il est impossible de comprendre comment le type de relation que le réaliste métaphysique envisage entre le signe et son objet, peut être isolé soit, en extrayant le signe lui-même "**vache**" ou en extrayant encore un autre signe "**réfère**" ou peut-être : "**cause**" » (10).

Je suppose que Putnam dirait la même chose à propos de l'extraction d'un signe qui se lirait :

REPRÉSENTE PICTURALEMENT DE FAÇON PLUS ADÉQUATE

Cette forme générale d'argument pose que la réalité métaphysique fait exactement ce que Strawson dit que fait le sceptique : à savoir « prétendre accepter un schème conceptuel » (c'est-à-dire, le schème de relations de causalité ou de ressemblance auxquelles une théorie scientifique a fourni un sens et une valeur concrète, relations contenues dans ce que Putnam appelle le réalisme « interne »), tout en rejetant en même temps tranquillement une des conditions de son emploi (c'est-à-dire, que ces relations soient unifiées avec les termes de la vision scientifique acceptée (courante) du monde et ainsi *rendues* « internes » au lieu de demeurer purement « métaphysiques »). Telle est la leçon qu'on peut apprendre de la critique de Putnam concernant ses positions antérieures : les relations « d'états de faits » et « extensionnelles » (celles décrites par Sellars et Rosenberg dans leur approche de représentation picturale ou isomorphisme, et celles discutées par Kripke ainsi que ceux qui l'ont suivi dans leurs théories causales de la référence) ne prouveront rien de plus que des relations « métaphysiques », dans la perspective de fournir des légitimations réalistes de la connaissance. Cela me semble montrer que le réaliste métaphysique et le sceptique jouent les rôles assignés par Kant au dogmatique et au sceptique de son temps. Ils partagent des suppositions communes (schématiquement, celles qui composent l'analogie de la « carte » pour la connaissance empirique) qui demandent à être transcendées par l'argument transcendantal, afin d'éviter d'inutiles et interminables controverses (*Sprachstreit*). Je pense que l'argument de Putnam constitue une illustration du type d'argument dont j'ai soutenu, dans la section 1, qu'il s'agissait de la seule forme d'argument transcendantal disponible : soit, une critique *ad hominem* de tentatives particulières pour fournir une analogie « cartographique » (la relation de correspondance au mode d'être du monde), laquelle n'est ni triviale ni métaphysique.

#### 4. L'épistémologie naturalisée

Je montrerait bientôt que les présupposés partagés par les sceptiques, qui pensent que la connaissance ne peut être légitimée, et les réalistes métaphysiques, qui tentent courageusement de la légitimer, sont ceux-là mêmes que Kant a introduit subrepticement dans la philosophie analytique. Ces présupposés composent ce que Davidson appelle « le troisième et dernier dogme de l'empirisme : la distinction entre schème et contenu ». Mais je souhaite reporter cela à la section suivante de façon à relever un fait curieux au sujet du réalisme métaphysique récent : les derniers défenseurs de cette position se réclament de leur naturalisme, identifiant le but de la recherche réaliste avec le monde final, naturaliste, spatio-temporel sur lequel la science empirique accroît sa connaissance. Le cri de « Naturalisons l'épistémologie ! » est devenu populaire, d'une façon suspecte, dans la philosophie analytique de ces dernières années. Je le considère comme un développement réactionnaire, une tentative de dernier recours (last ditch) pour maintenir la distinction kantienne atemporelle entre le schème et le contenu, en un effort désespéré pour éviter Hegel

et l'historicisme. Aussi je désire m'attarder sur cette attitude, avant de dire pourquoi je pense que Davidson a montré comment détruire cette cible.

La voie évidente à suivre pour un pragmatiste vis-à-vis de la naturalisation de l'épistémologie consiste à dire que les sciences de la nature sont *concernées* par des processus de causalité, tandis que l'épistémologie s'occupe de pratiques sociales dont l'objet consiste à fournir des justifications. Posée en ces termes, « l'épistémologie naturalisée » semble *indiquer* exactement l'illusion naturaliste (« naturalistic fallacy » dont Sellars a accusé l'empirisme traditionnel : le projet de Locke et Hume de fonder les prétentions de connaissance sur des mécanismes psychologiques (11)). Ceux d'entre nous qui ont appris de Sellars à concevoir le Mythe du Donné (Myth of Given) comme une confusion des conditions causales avec les justifications, inclinent à penser que le projet de découverte des connexions entre la recherche et le monde exige plutôt l'élimination que la naturalisation.

Si l'on s'en tient à cette morale on ne *cherchera* pas « un point d'Archimède en dehors de la série des croyances actuelles ou possibles ». Aussi, nous autres pragmatistes, regrettons Sellars comme un leader perdu. Le pragmatiste entend définir à la fois l'idéal éthique et épistémologique (le Vrai tout autant que le Bien) en les inscrivant dans la continuité de lignes qui se prolongent aussi loin que nous pouvons, plutôt qu'en les mettant en correspondance avec quelque chose situé au-delà (« le mode d'être du monde », « la Forme du bien »). Ou bien, afin de *dénoncer* une fois de plus toute eschatologie, il cherche à définir ces idéaux comme un enchaînement de facteurs complexes, historiquement déterminés, qui nous restitue de façon satisfaisante notre sens quotidien et pré-philosophique du progrès intellectuel ou moral. Sellars, Rosenberg et Putnam, hélas, deviennent kantien au dernier moment, disjoignant les sphères intellectuelles et morales l'une de l'autre en posant que l'une vise à la correspondance et l'autre pas. Le pragmatiste, au contraire, abolit la distinction entre raison pure et raison pratique, entre le normatif et le descriptif. Il évite la prétention de Sellars selon laquelle la recherche sur la vérité empirique peut être comprise comme une tentative de représenter picturalement, tandis que la recherche portant sur la vérité morale peut seulement être comprise comme une tentative pour maintenir la cohésion sociale.

Quine, le premier, à popularisé l'idée de « naturalisation » de l'épistémologie, en annonçant que nous devrions abandonner la notion d'épistémologie comme « philosophie première » et l'appréhender plutôt comme recherche psychologique sur les rapports entre théorie et évidence. Mais ce projet réitère la confusion traditionnelle de l'empirisme entre, par exemple l'irradiation rétinienne comme stimulus et comme prémisses (la confusion entre causation et justification que Sellars diagnostique chez Locke) (12). Cependant en dépit de cette objection, les essais de Fisk, Kripke et Bogd visant à révéler les notions aristotéliennes d'essence et de nécessité naturelle, aussi bien que la popularité des « théories causales » de la connaissance et de la référence, ont conduit de nombreux philosophes à considérer comme allant de soi que la cible véritable de la destruction n'est pas le pragmatisme, mais une sorte de scientisme, une tentative de se saisir empiriquement des problèmes traditionnels de l'épistémologie. L'élément le plus pénétrant dans cette attitude est constitué par « l'épistémologie évolutionnaire » : qui soutient l'idée que toute justification peut être considérée comme biologique plutôt que simplement sociale. Dans cette perspective, ce qui apparaît comme une bonne raison ne peut être ramené à ce que la société considère comme la direction du progrès intellectuel, mais bien à ce que la Nature perçoit ainsi, parce que nous sommes, après tout, les derniers enfants du temps.

Il semble raisonnable de prendre cette stratégie, qui s'intéresse à l'évolution biologique selon des fins de légitimation de nos pratiques de justification, comme une stratégie centrale dans la tentative de naturaliser l'épistémologie. En effet, le projet de Quine consistant à étudier les relations entre l'évidence et la théorie (ou pour le dire rapidement entre les stimulations sensorielles et les expressions verbales (outputs) ne pourra renouer avec les exigences traditionnelles de l'épistémologie (justifier nos pratiques de justification). L'étude psychologique, par exemple, des « espaces qualitatifs » et des pratiques émergeant des travaux les plus récents sur la théorie de la connaissance : ne sera qu'une réponse à Kuhn et Feyerabend sous forme de définitions de « l'objectivité » et de « la rationalité » qui seraient anhistoriques et indépendantes de toute théorie. Aussi il semble juste de reporter toute son attention sur la justification évolutionnaire. C'est également commode, dans la mesure où Rosenberg est l'un de ceux qui exposent avec le plus de clarté cette notion, et dans la mesure où il l'a proposée dans le cadre de sa reformulation de l'idée d'argumentation transcendantale. Rosenberg marche sur les traces de Lewis et de sa « pragmatisme » de l'a priori et de l'identification par Sellars de la Chose-en-soi avec les objets de « l'image scientifique ». Sellars a soutenu que :

« ... Le vrai fondement de l'idéalité transcendantale du monde sensible réside dans la distinction entre des objets physiques perceptibles et les objets de la science théorique, distinction qui fut brouillée par Kant » (13).

Rosenberg généralise cette stratégie en déclarant :

« Les concepts-objets catégoriques avec lesquels se retrouve Kant, ne peuvent être dérivés de l'expérience... Kant en est alors réduit à se demander comment justifier leur emploi de "l'intérieur". Et ceci, à son tour, le contraint à une certaine compréhension du caractère propre à une déduction transcendantale. A l'inverse, nous sommes des naturalistes en épistémologie, et nous nous trouvons dans une situation historique à partir de laquelle nous avons observé la succession des théories dans les sciences naturelles... Nous pouvons ainsi saisir la nécessité catégorique de Kant comme une espèce de nécessité naturelle au sens large. Nous pouvons, autrement dit, appliquer le point de vue évolutionnaire à l'épistémologie » (14).

Cette stratégie conduit à l'interprétation suivante de l'argumentation transcendantale :

« Dans toute expérience nous concevons le monde que nous expérimentons par l'intermédiaire d'un noyau conceptuel particulier. Ce que Kant nous a appris c'est à considérer cela comme une pratique conceptuelle, un élément d'une conduite cognitive qui attend sa légitimation. Une déduction transcendantale doit être un argument qui légitime une telle pratique, et qui nous octroie l'autorisation et les titres pour s'y engager. Ce que le point de vue du naturaliste évolutionnaire implique, cependant, est que l'argument soutiendra cette pratique conceptuelle seulement lorsqu'elle sera conçue comme une reconstitution du monde de l'expérience à partir d'un second ensemble de concepts, un monde également concevable (et conçu auparavant) à partir d'un ensemble de concepts constitutifs d'un noyau préalable » (15).

Ainsi, « le squelette logique d'une déduction transcendantale, dit Rosenberg, est quelque chose comme :

- « - Nous atteindrons la fin épistémique E.
- la meilleure ou la seule manière d'atteindre E consiste à adopter, épouser, ou employer des noyaux conceptuels possédant certains traits pertinents, F.
- Le noyau successeur  $C_s$  se trouve lié à son prédécesseur C, possède les traits F.
- A partir de là, nous pourrions – en fait, nous devrions – adopter, épouser ou employer le noyau conceptuel  $C_s$  » (16).

Cette interprétation de l'argumentation transcendantale semble rendre une telle argumentation semblable à tout argument par lequel on passe d'une vieille à une nouvelle théorie au pouvoir explicatif plus important. Rosenberg lui-même semble en accord avec cela lorsqu'il écrit :

« Dans l'établissement du naturalisme évolutionnaire, une déduction transcendantale n'est pas différente d'une abduction peircienne, de même qu'une synthèse unifiante de notre expérience comme celle d'un monde unifié n'est pas différente de ce que Peirce appelait "la fixation de la croyance". Car Peirce était dans le sens le plus profond, le plus pur et le plus pénétrant, un kantien » (17).

Rosenberg pense que la conviction kantienne centrale préservée par Peirce était qu'« une déduction transcendantale doit faire partie du raisonnement pratique ». Il est néanmoins difficile de comprendre comment Kant, ainsi interprété, diffère de ce que Rosenberg épingle comme « de la chicanerie néo-hégélienne » (18). Car le caractère auto-référentiel que Rosenberg, comme Bubner, considère comme central pour la nature transcendantale des arguments transcendants, consiste désormais en ce que « la question de justification ou de légitimité peut être empiriquement posée du point de vue du noyau successeur » (19). Mais il en va ainsi de toute révolution scientifique au sens kuhnien : nous avons seulement accès aux faits, observations et expériences que la théorie post-révolutionnaire prend en compte, une fois que nous nous trouvons à l'intérieur de la vision scientifique du monde, post-révolutionnaire. Aussi il me semble que Rosenberg veut dire ceci : l'aspect auto-référentiel des arguments

transcendants ne confère *pas* à leurs conclusions une sorte de vérité « logique » (opposé à « factuels ») ni même une vérité « nécessaire » (opposé à « empirique ») ; ils sont seulement des arguments pour les révolutions scientifiques au sens large.

Le problème, bien sûr, réside maintenant dans ce qu'on ne voit plus bien ce que l'épistémologie *ajoute* à la science. On ne saisit pas bien ce que les philosophes peuvent faire pour légitimer les prétentions de connaissance scientifiques, que les scientifiques n'aient pas déjà fait par eux-mêmes. Rosenberg prend soin de dire que E (le « telos » épistémique qui est invoqué dans la première prémisse des déductions transcendantales) ne consiste pas à « atteindre la meilleure adéquation entre notre système de représentations et le mode d'être des choses-en-soi » (20). Nous devons plutôt, avec Kant, éviter ce « réalisme naïf » en disant que E est une « réussite synthétique » (intégrative).

« Ce qui légitime l'adoption et l'emploi d'un noyau successeur est que la reconceptualisation de notre monde permet sa réunification comme monde singulier ordonné dans lequel les régularités déconnectées, qui sont expérimentées comme appartenant au monde par l'intermédiaire du noyau prédécesseur, ré-apparaissent comme des régularités de l'apparence dans le noyau successeur. Elles peuvent ainsi être expérimentées, comme relevant de nous même et non du monde... L'évolution épistémique reflète l'évolution biologique. Pour l'une comme pour l'autre, le progrès est mesuré par l'émergence successive de systèmes de plus en plus profondément unifiés, structurés et intégrés » (21).

Ceci fournit une bonne description de la relation entre les théories scientifiques pré – et post – révolutionnaires (au sens kuhnien), et semble entièrement intelligible sans la notion « d'isomorphisme proto-correlationnel » ou de toute autre tentative pour rendre compréhensible « un point archimédien hors de la série des croyances réelles et possibles ». Aussi je pense que Rosenberg confond :

- A) l'utilisation de l'évolution comme modèle pour la transformation des théories scientifiques, ce qui semble une bonne idée, avec
- B) l'utilisation de l'adaptation présumée réussie de notre espèce à son environnement, pour s'assurer de la direction du progrès scientifique depuis le XVIIe siècle.

Pour autant que je sache, seule (A) est défendue dans la discussion de Rosenberg sur les arguments transcendants, et seule (B) est soutenue dans sa défense du réalisme transcendantal contre mon « néo-hégélianisme », ainsi que le dénomme Rosenberg. Il soutient que :

« C'est une conséquence de mon argument que la vérité à la limite consiste dans un isomorphisme idéal entre le système de représentation et le monde représenté » (22)

Mais, comme je l'ai déjà dit, il y a une ambiguïté entre une limite définie de manière interne par référence à l'idéal de maximisation de la cohérence, et une autre définie de manière externe (« métaphysique ») au sens défendu par Putnam, c'est-à-dire une limite telle que la théorie idéale pourrait être fautive. (A) est compatible avec le premier type de limite, et (B) avec le second. Car (B) soulève la question de savoir si une Nature malveillante (*stepmotherly*) ne pourrait pas avoir arrangé les choses de sorte que l'espèce qui réussit le mieux soit telle qu'elle ne verrait pas la Nature comme elle est, mais sous une illusion avantageuse. (B) me semble-t-il, isole à la fois ce qui serait spécial et intéressant dans l'épistémologie évolutionnaire, si une telle chose était possible, et rend manifeste ce pourquoi elle n'est pas possible.

Pour résumer, je pense que tout projet qui tente d'utiliser les résultats de la science empirique pour essayer de réaliser ce que Locke a proposé à partir de ces résultats, à savoir séparer les éléments « rationnels » et « scientifiques » dans la culture, est condamné. Mon examen de la reformulation rosenbergienne de l'argumentation transcendantale me paraît montrer que la ligne de partage entre le néo-hégélianisme, le réalisme et le pragmatisme, est devenue si mince dans les travaux des « épistémologues naturalistes » que la différence entre un Kant naturalisé et un Hegel naturalisé n'est plus si considérable. Pour le dire plus clairement, une fois qu'on écarte l'idée d'une distinction entre l'empirique et l'*a priori*, le nécessaire et le contingent, une déduction transcendantale et une abduction peircienne, la question de savoir si on accepte ou si on enterre les arguments transcendants, devient discutable.

## 5. L'argument de Davidson

J'en viens, enfin, à l'argument de Davidson contre « le dualisme du schème et du contenu, et le dualisme d'un système organisateur et de quelque chose d'autre attendant d'être organisée » (33).

Davidson vise à travers son argument le type de scepticisme (caractérisé par Lehrer) qui suggère que nos descendants pourraient utiliser des schèmes conceptuels expressément différents du nôtre.

Lehrer se sert du traitement quineen de l'analyticité pour montrer qu'aucun argument transcendantal ne pourra jamais réussir, à partir du moment où, même si « l'application d'un concept entraîne l'impossibilité logique d'une mauvaise appréciation », néanmoins, « bien que la façon dont un concept peut être retranché dans nos croyances sur le monde soit de peu d'importance, il reste toujours et constamment sujet à un rejet complet » (24). Pour Lehrer, toute prétention (telle que celle de Kant) concernant la structure nécessaire de notre expérience néglige « l'ubiquité de l'application conceptuelle et du changement conceptuel dans toute pensée humaine » (25). La position de Lehrer est assez proche de celle fréquemment (et faussement) attribuée à Kuhn lorsqu'il cherche à éclaircir la pertinence de ce que Davidson apporte dans la controverse sur le « relativisme kuhnien ». Cette controverse, bien décrite par Putnam, est issue de la crainte d'une « méta-induction » à partir d'exemples de changement conceptuel appartenant au passé pour aboutir à la conclusion que « puisque aucun terme utilisé dans la science depuis plus de 50 ans (par exemple) ne possédait de référent, il apparaîtra alors qu'aucun terme utilisé maintenant (excepté peut-être les termes observationnels, s'il en existe) n'en possède non plus » (26).

Davidson semble vouloir dire que la prémisse et la conclusion de cette « méta-induction » sont toutes deux inintelligibles. A partir du moment où nous ne pouvons pas accorder un sens à une notion de schème conceptuel composé d'expressions référentes entièrement différentes des nôtres, ni l'une ni l'autre moitié de la phrase citée de Putnam ne peut être vraie. En effet, la plupart des termes utilisés dans les phrases exprimant ces croyances possédaient des référents. La traductibilité requiert un consensus massif et la vérité ne peut dépasser la traductibilité. Je vais d'abord montrer l'enjeu de l'argument de Davidson, avant d'indiquer la teneur de l'argument lui-même.

« Il serait faux de résumer en disant que nous avons montré comment la communication est possible entre des gens qui ont des schèmes différents, problème qui se résout sans recourir à quelque chose qui ne peut pas être, c'est-à-dire un fondement neutre, ou un schème coordonné commun. En effet nous n'avons découvert aucune base intelligible à partir de laquelle il peut être dit que des schèmes sont différents. Il serait également faux d'annoncer la glorieuse nouvelle que toute l'humanité (tout ceux qui parlent un langage, au moins) partage un schème commun et une ontologie. Car si nous ne pouvons pas dire de manière intelligible que des schèmes sont différents, nous ne pouvons non plus dire de manière intelligible qu'ils sont un.

En abandonnant la dépendance à un concept d'une réalité ininterprétée, quelque chose d'extérieur à tout schème et science, nous ne délaissions pas la notion de vérité objective, au contraire. Si on se donne le dogme du dualisme du schème et de la réalité, on obtient la relativité conceptuelle et la relativité de la vérité à un schème. Sans ce dogme, ce type de relativité passe par-dessus bord. En se débarrassant du dualisme schème-monde, nous n'abandonnons pas le monde, mais rétablissons le contact (touch) immédiat avec les objets familiers qui dans l'antiquité rendaient nos phrases et opinions vraies ou fausses » (27).

Cela revient à répudier la notion de « voile de représentations » (la contrepartie kantienne de l'idée chère à Locke et Descartes, du « voile d'idées ») qui rend le scepticisme possible et les projets de légitimation désirables. Le problème de Davidson n'est pas une polémique supplémentaire, de type thomiste ou à la Dewey, contre l'usage cartésien de la *cogitatio*, ou l'usage kantien de « *Vorstellung* » qui tendent à nous séparer du monde. Il est soutenu par un argument auto-référentiel contre la cohérence de la notion de voile, quand le voile est interprété comme un « schème conceptuel », et ainsi comme l'un des nombreux « langages alternatifs ». Davidson dit qu'un tel langage, s'il doit avoir un intérêt philosophique, plutôt que de se réduire à la simple notion d'un ensemble de croyances tellement éloignées des nôtres qu'il reste peu de terrain commun pour discuter (comme les théories physiques révolutionnaires de Kuhn ou les langages amérindien de Whorf) (28), un tel langage doit être l'expression d'un ensemble de croyances, qui sont globalement vraies mais intraduisibles (29) L'essentiel consiste à substituer la notion banale (unexciting) de « vrai », à celles, philosophiquement fascinantes, d'« organisation » ou d'« adéquation » des faits ou du monde. Sous un autre angle, l'important consiste à rejeter des analyses, qui rendent compte des conditions de vérité d'une phrase en employant ces métaphores impraticables. Davidson dit que le

langage ne peut être saisi comme une expérience « organisatrice », parce que « la notion de langage s'applique seulement à des pluralités » et « quelle que soit la nature des pluralités dont nous faisons l'expérience... nous avons à *individuer* selon des principes familiers. Un langage qui organise de *telles* entités doit être un langage très semblable au nôtre » (30). Si l'on tente de substituer l'idée d'« adéquation » à l'expérience ou à la réalité, à celle « d'organisation » de cette expérience ou réalité, « on se trouve alors face à la difficulté selon laquelle la notion d'« adéquation » à la totalité de l'expérience, comme les notions d'adéquation aux faits ou de vérité vis-à-vis des faits, n'ajoute rien d'intelligible au simple concept d'être vrai (being true) » (31).

Ni l'une ni l'autre de ces métaphores n'est plus *suspecte* que la notion kantienne de « Synthèse ». Si nous n'avons aucune idée (ce qui est, par hypothèse, le cas de Kant) de ce à quoi ressemblent les intuitions non synthétisées, nous ne savons pas non plus ce qu'est l'activité synthétique des concepts à leur endroit. Si nous ne savons pas à quoi ressemble une expérience unifiée à partir d'une pluralité (un-pluralized), nous ne savons pas ce que signifie son organisation. Si nous ne connaissons pas déjà de nombreuses phrases vraies sur la réalité, nous ne gagnerons rien concernant la compréhension de cette relation monde-langage (mots) en estimant la valeur des notions « d'adéquation » ou de « correspondance ».

Ainsi les arguments auto-référentiels de Davidson contre les métaphores néo-kantiennes standards lui permettent de réduire le problème de « schèmes conceptuels » à la question : « peut-on accorder un sens à la notion de « vrai mais intraduisible » sans le secours de telles métaphores » ? C'est là qu'entre en jeu sa propre approche de la sémantique, approche qui a pris corps dans un ensemble d'articles successifs dont le premier, « Vérité et signification » (32) remonte à 1967. Il considérait, dans cet article, comme équivalentes une théorie de la signification expressions dans un langage et une théorie de la signification et de la référence, soutenant que la première (quand elle consiste en une tentative empirique pour comprendre le fonctionnement du langage, de se libérer du « puritanisme philosophique adventice » qui inspire les essais positivistes pour dessiner la structure ultime de la réalité grâce à une notation canonique) se fondait dans la seconde (33). Le résultat de cette approche de la notion de « signification » consiste à dire que la notion d'ensemble de « significations alternatives » (celles qui s'attachent aux expressions d'un langage intraduisible) est aussi incompréhensible que la notion de « vérité alternative » (une vérité autre). Sans vouloir exposer, cette approche, ni tenter d'argumenter dans quelque sens que ce soit, je voudrais simplement citer le passage dans lequel Davidson met en évidence la question qui nous occupe :

« Nous reconnaissons des phrases telles que "la neige est blanche est vraie si et seulement si la neige est blanche" comme trivialement vraie. Pourtant la totalité de telles phrases françaises détermine uniquement l'extension du concept de vérité pour le Français. Selon la convention T de Tarski, une théorie satisfaisante de la vérité pour un langage L, doit entraîner, pour chaque phrase de L un théorème de la forme : "S est vrai si et seulement si *p*, ou *s* est remplacé par une description de *s* et *p* par *s* lui-même si L est le Français, et par une traduction de *s* en Français si L n'est pas le Français..." La convention T suggère, bien qu'elle ne puisse l'établir, un important trait commun à tous les concepts spécialisés de vérité. Elle réussit à faire cela grâce à l'usage fondamental de la notion de traduction dans un langage que nous connaissons. Puisque la convention T incorpore notre meilleure intuition de la façon dont le concept de vérité doit être utilisé, il ne semble pas qu'il y ait beaucoup d'espoir de former un test montrant qu'un schème conceptuel est radicalement différent du nôtre si ce test dépend de l'affirmation que nous pouvons dissocier la notion de vérité de celle de traduction » (34).

La prémisse importante ici est celle qui dit que la convention T « incorpore notre meilleure intuition de la façon dont le concept de vérité doit être utilisé ». Cette prémisse ne peut faire usage d'aucune défense, excepté celle des arguments auto-référentiels du type de ceux que Davidson présente *seriatim* (point par point) contre les tentatives de développer des intuitions qui nous portent au-delà de celles de Tarski. Tarski, dans l'interprétation de Davidson, nous explique que nous n'aurons rien de plus que le sens quotidien et philosophiquement inoffensif de la vérité (35). La prétention est essentiellement négative : elle ne dit pas que, parce que la convention T nous livre la « nature de la vérité », nous nous méprenons en cherchant le sens de la vérité « non-épistémique » de Putnam. Il est simplement dit que chacune des diverses métaphores (« synthèse », « adéquation », « organisation ») que les réalistes métaphysiques ont employé se dissolvent lorsque nous essayons de nous en servir. Ainsi, Davidson ne déduit pas de Tarski la nécessité d'abandonner la distinction schème-contenu. Il dit que quand les métaphores sont abandonnées, nous possédons encore ce dont nous avons besoin pour comprendre comment le langage fonctionne : car c'est cela que Tarski nous fournit.

D'après Tarski et le sens commun, l'affirmation selon laquelle « la plupart de nos croyances sont vraies » semble une platitude. Si l'on suit Kant et la distinction schème-contenu, la crainte du relativisme, ainsi que d'autres éléments issus d'une fonction philosophique solide et professionnelle, la même affirmation ressemble à du dogmatisme. Mais, comme le montre le passage précédemment cité de Davidson, cela n'apparaît ainsi que si la vérité est conçue de la manière non-épistémique qu'il désire abandonner. La tentative de concevoir la vérité de la sorte fait tellement partie de la conception même du philosophe que nous sentons que, à moins que Davidson dispose d'un argument péremptoire (irrévocable) basé sur un fait jusque-là insoupçonné concernant la nature du langage, nous n'avons pas besoin de la prendre au sérieux. Cependant tout ce qu'il *peut* nous offrir, consiste en arguments particuliers auto-référentiels et *ad hominem* présentés point par point contre des tentatives particulières de concevoir la vérité de la manière qu'on souhaite. Il n'y a aucun argument *général* contre la distinction schème-contenu. Il y a simplement les mêmes types d'arguments que ceux qui ont toujours été fournis contre les tentatives du sceptique « de prétendre user d'un schème conceptuel tout en rejetant tranquillement une des conditions de son emploi ».

J'ai présenté l'argument de Davidson comme l'argument récent le plus efficace contre la possibilité de la philosophie transcendantale. Mais il est tout aussi important, pour ce que je cherche à montrer, de le voir lui-même comme un fragment d'argumentation transcendantale. Si on s'engageait à *élargir* les détails des arguments de Davidson contre l'interprétation de « vrai » en « adéquation aux faits » ou « organisation de l'expérience », ceux-ci apparaîtraient, je pense, encore plus clairement comme des exemples d'argumentation semblables aux Critiques kantienne de Hume, ou à celle de Putnam sur ses premiers travaux. La morale que j'entends tirer de ceci est que ce type d'argument ne marche pas contre les seules tentatives de légitimation visant à rapporter schème et contenu l'un à l'autre, mais contre la problématique de légitimation toute entière telle que l'engendre la distinction schème-contenu.

## 6. Conclusion

Kant a souvent été loué pour avoir *transcendé* l'entière problématique que partageaient ses prédécesseurs les dogmatistes rationalistes comme les sceptiques empiristes. Il fut le premier à voir que l'épistémologie ne peut être ni la psycho-physiologie de Locke, ni les descriptions métaphysiques de la relation de Dieu à la Nature. Sa conception, nous dit-on, réside dans la distinction de la question de légitimation, la *quaestio juris*, de toute *quaestio facti* scientifique ou métaphysique. Mais, ainsi que je l'ai dit dans la section 2, nous sommes maintenant portés à concevoir que Kant était encore trop prisonnier de la tradition cartésienne qu'il essayait de dépasser. Plus spécifiquement, il semble quelquefois n'avoir guère fait plus que substituer une description d'une mystérieuse faculté cognitive nouménale à une métaphysique dogmatique, réduisant ainsi une fois de plus, la *quaestio juris* à une *quaestio facti*. Même des admirateurs dévoués de Kant tels que Sellars et Strawson parlent de la « machinerie mentale fictive » de Kant et de son « sujet imaginaire de la psychologie transcendantale ».

Le désir de préserver la notion kantienne de « légitimation » (le caractère spécifique d'une *quaestio juris*) conduit Bubner et Rosenberg à interpréter les arguments transcendantsaux comme « pratiques » plutôt que « théoriques ». Ils tentent tous deux, si je les comprends correctement, d'éviter la réponse à une question concernant la légitimité par la description d'un état de chose, car une telle réponse fusionnerait les *quaestiones juris et facti*. Je pense que cette stratégie est la seule par laquelle on puisse encore espérer donner un sens à la *notion* de philosophie transcendantale en tant que critique de la culture, c'est-à-dire légitimatrice des prétentions à la vérité, rationalité ou objectivité de la part des autres disciplines. Mais je ne pense pas que cette stratégie puisse réussir et je crois que nous avons besoin d'interroger les notions de « légitimation », de « philosophie transcendantale », ainsi que le caractère paradigmatique de Kant comme philosophe. Kant a représenté dans l'image de la philosophie a d'elle-même, la quête cartésienne de la certitude, de la légitimation, des garanties de rationalité, au moment décisif où notre discipline devenait professionnelle et s'institutionnalisait. Il serait tentant d'appeler cela un désastre culturel, si les grandeurs et misères de son projet n'étaient pas des conditions également nécessaires à l'émergence de Hegel et du XIX<sup>ème</sup> siècle.

Il serait ainsi, plus juste de dire que le véritable désastre fut le retour de l'esprit de Kant à travers Russell et Husserl au début de ce siècle. A cause de ce retour, l'esprit pragmatiste et historiciste qui avait commencé à émerger au XIX<sup>ème</sup> siècle fut largement perdu pour la philosophie.

L'empirisme logique et la phénoménologie conduirent à passer presque 50 ans en tentatives réactionnaire pour refonder la philosophie transcendantale et « placer la philosophie sur le chemin sûr de la science ».

L'emprise de Kant sur la pensée moderne, et la volonté de reconquérir le caractère transcendantal de son argumentation, ne peuvent être brisés que si l'on cesse de poser sa *quaestio juris*. A cette fin, toutefois, on doit rompre le charme du dualisme entre schème et contenu. Aussi longtemps que nous appréhenderons la pensée, la recherche, ou le langage comme quelque chose qui doit correspondre à autre chose, alors le réalisme, l'idéalisme et le scepticisme apparaîtront comme des voies ouvertes. Car la question : » Comment pouvons-nous justifier nos prétentions à la connaissance sans tomber dans une régression infinie, ou une circularité ou dans le relativisme ? » semblera urgente (37).

Aussi longtemps que nous demanderons comment nous pourrions mettre en pièce des représentations pour découvrir de quelle manière nous représentons quelque chose qui n'est pas une représentation, nous aurons soit à renouer avec la philosophie transcendantale, soit à nous résigner nous-mêmes au scepticisme. Mais la plupart des essais de mise à l'écart de la *quaestio juris* (Feyerabend, Dewey, Popper) ressemblent à de simples redditions au relativisme, quelque chose comme un défaitisme philosophique. On aimerait disposer d'un argument en faveur du pragmatisme, consistant à refuser la question de la légitimation. Ce qui se rapproche le plus de cela, ainsi que je l'ai suggéré dans les premières sections de cet article, réside dans une série de démonstrations de l'incohérence des divers mécanismes proposés pour réaliser la légitimation. Toutefois, Davidson me paraît avoir fourni un argument qui, fonctionne pour ainsi dire comme une recette pour construire tels ou tels arguments transcendants particuliers (au sens d'auto-référentiels). Par là, il fonctionne comme un argument pratique contre l'utilité de toute tentative ultérieure de revitaliser les notions de « correspondance », « représentation » et « légitimation ».

Supposons pour le moment que Davidson ait raison et que les philosophes s'aperçoivent peu à peu que la notion de « légitimation » est parasitaire par rapport à celle de « correspondance », laquelle à son tour est dépendante du « dogme de la distinction entre schème et contenu » (le dernier dogme non seulement de l'empirisme, mais aussi de ce que Heidegger appelle « la métaphysique occidentale », tradition qui identifie vérité et exactitude de représentation). Cela signifie-t-il que la philosophie se dessèche et se défait ? Que nous nous abandonnons simplement au relativisme ? Le pragmatisme peut-il être la base de la philosophie, plutôt qu'un moyen d'en finir avec elle ?

Je pense que l'approche qui convient à ces questions consiste à comprendre l'entrelacement du pragmatisme et de l'historicisme, si par « historicisme » on entend l'idée que les problèmes philosophiques sont historiquement et culturellement déterminés. De ce point de vue l'attitude sceptique envers la notion de « correspondance avec la réalité », que nous trouvons dans les « *Investigations Philosophiques* » de Wittgenstein, trouve un soutien dans la prise en compte historique de la quête pour la certitude, telle que le fait Dewey, et cela à son tour trouve un soutien dans l'étude historique plus compréhensive et plus profonde de Heidegger. Plus nous considérons la quête de légitimation comme ce que Wittgenstein appelait « une image qui nous retient captifs », moins la crainte du « relativisme » deviendra signifiante. Plus nous verrons que cette image nous est imposée par des forces historiquement intelligibles, moins elle nous apparaîtra comme une intuition permanente que la philosophie doit prendre en compte. Plus nous verrons la période entre Kant et nous (la période au cours de laquelle, la philosophie s'est séparée de la science, et est devenue une institution culturelle autonome) comme une contingence historique plutôt que comme une destinée, moins nous nous préoccupons de la nécessité de « fonder » (base) la philosophie sur quelque chose. Nous serons peut-être des participants plus avisés et plus efficaces dans notre culture si nous nous soucions moins de notre responsabilité à déterminer sa « légitimité ».

*Traduit de l'anglais par J. P. Chretien-Goni*

*R. Rorty est professeur de philosophie à Princeton University*

*Il a notamment publié: « Philosophy and the mirror of nature » 1980, Princeton.*

## **Notes**

1. Rüdiger, Bubner, « Kant, Trancendental Arguments, and the Problems of the Deduction » *Review of Metaphysics* 28 (1928), 455-6. Toutes les références ultérieures, indiquées par une numérotation de page, renvoient à cet article.

1 bis. C. *Raison pure*, Trad. Tremesaygues-Pacaud, Pref. 2nde éd., p. 19, B, XVII.

2. P.F. Strawson, *Individuals*, London 1959, p. 35, Ed. Française, *Les Individus*, Seuil, 1973, Trad. Shalom et Drong.
3. Dans ce paragraphe, je résume l'argument de mon article « Verificationism and Transcendental Arguments » (*Nous* 5 [1971], 3-14), qui constitue, en partie, une réponse à Barry Stroud pour son article « Transcendental Arguments » (*Journal of philosophy* 65 [1968], 241-256).
4. Cette citation est prise à Putnam dans « Realism and Reason », réimprimé dans *Meaning and the Moral Science*, (London and N. York 1978), p. 125) ; cet essai présente une conception plus récente, différente, du reste de l'ouvrage.
5. Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics*, London and N. York 1968, p. 142.
6. cf. Ludwig Wittgenstein, *The Blue and brownbooks*, Oxford 1958, pp. 24, 34 - Ed. Française - *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Ed. Gallimard, 1963, Trad. Durand.
7. Jay Rosenberg, *Linguistic Representation*, Dordrecht 1974, pp. 117-118. Toutes les autres références renvoient à ce volume, sauf indications contraires.
8. « Transcendental Arguments Revisited », *Journal of Philosophy* 62 (1975) pp. 621-22.
9. Cette citation appartient à l'article de Putnam « Reference and Understanding », écrit avant « Realism and Reason », repris dans *Meaning and the moral sciences* p. 100.
10. « Realism and reason », p. 127.
11. Voir W. Sellars, *Science, Perception and Reality* London and N. York, 1963, pp. 157-161.
12. Voir les essais de Quine : « L'Épistémologie devenue naturelle » et « Espèces naturelles » dans *Relativité de l'Ontologie et autres essais*. Trad. Française J. Lugeault, Aubier. Je critique cette tentative de lier la psychologie avec l'épistémologie dans « Wittgensteinian Philosophy and Empirical Psychology » (*Philosophical Structures* [1977], pp. 151-172).
13. *Science and Metaphysics*, p. 56 n.
14. « Transcendental Arguments Revisited », p. 618.
15. *Ibid.*, p. 620.
16. *Ibid.*, p. 621.
17. *Ibid.*, p. 623-4.
18. Cf. *Ibid.*, p. 612.
19. *Ibid.*, p. 620.
20. *Ibid.*, p. 621.
21. *Ibid.*, p. 622.
22. Donald Davidson, « On the very idea of a Conceptual Scheme » *Proceedings of the American Philosophical Association*, 1973, p. 11.
23. Note manquante dans l'original de R. Rorty (N.D.T.).
24. Keith Lehrer, « Scepticism and conceptual change » in *Empirical knowledge : Readings from Contemporary Sources* (eds : Roderick M. Shisholm and Robert j .Swartz), Engiewood diffs, N. J., 1973, p. 50.
25. *Ibid.*, p. 53.
26. Hilary Putnam, « What is Realism ? » *Proceedings of the Aristotelician Society*, 1976, p. 184.
27. « On the very Ides... » p. 20.
28. Cf. *Ibid.*, p. 6.
29. *Ibid.*, p. 16.
30. *Ibid.*, p. 14-15.
31. *Ibid.*, p. 16.
32. Cet article a paru dans *Synthèse* 7 (1967), 304-23. Voir aussi Davidson : « True to the facts » *Journal of Philosophy* 66 (1969), 158-74, et également « in defence of convention T » in a *Truth, Syntax and Modality* (ed. par H. Leblance), North Holland, Amsterdam, 1973. Pour quelques bons commentaires sur ces articles, et une tentative de dresser le panorama complet qu'ils esquissent, voir le ch. 12 de « Why does language matter to philosophy ? », par Ian Hacking, Cambridge, 1975.
33. Sur cette notion de « fonction d'une notation économique » voir Quine, *Word and Object*, Cambridge, Mass. 1960, p. 161 (Ed. Française *Le mot et la chose*, trad. P. Gochet, et Dopp, Flammarion, 1977). Pour la référence au « puritanisme adventice », voir Davidson *Truth and Meaning* p. 316.
34. « On the very Idea... » pp. 16-17.
35. Davidson remarque que bien que la théorie de Tarski soit une théorie de la correspondance, néanmoins « il se pourrait qu'aucune bataille ne soit gagnée, ou même engagée, entre les théories de la correspondance et les autres » (« True to the facts », p. 761).
36. Pour la première phrase, voir Sellars, W. *Science and Metaphysics*, London and N. York 1968, p. 52 n. Pour la seconde voir, S. Strawson, P. F. *The Bounds of Sense*, London 1966 p. 32.
37. J'emprunte cette formulation du Problème de la « fondation transcendantale » à K.O. Apel, « The problem of philosophical Fundamental Grounding in light of a Transcendental Pragmatic of Language »,

*Man and World*, 1975 (on pourra lire en français quelques-uns des principaux textes de K.O. Apel, à paraître aux P.U. Lille, rentrée 84, Trad., R. Lellouche, N.D.T.).