

PROBLÈMES DU RELATIVISME*

I. Introduction

Les problèmes liés au relativisme sont multiples et ramifiés. Ils peuvent mener très loin et dans les directions les plus diverses. Une grande partie de la philosophie, de la sociologie et de l'anthropologie peuvent s'y rattacher. Je ne puis qu'aborder quelques-uns d'entre ces problèmes¹.

Il sera question surtout de problèmes philosophiques ou — si vous voulez — méthodologiques. Les problèmes devraient se poser comme préalables à quelqu'un qui a pratiqué pendant quelque temps l'une ou l'autre des disciplines où des perspectives relativistes peuvent surgir. Winch, par exemple, pense que

le problème central de la sociologie, celui d'expliquer la nature des phénomènes sociaux en général, [...] appartient à la philosophie [...]. Cette partie de la sociologie est en réalité une épistémologie mal conçue. Je dis 'mal conçue' parce que ces problèmes ont dans une large mesure été fausement posés et de ce fait mal traités comme une espèce de problème scientifique. (WIN-ISS, 42)².

Cette citation fait émerger une limitation que nous devons nous imposer dans ce travail : le relativisme dont il est question est un relativisme cognitif. Les problèmes délicats et importants d'un relativisme moral voire vital, ne seront pas abordés.

La diversité des problèmes provient d'une part du fait qu'on peut trouver le relativisme dans divers domaines. Les principaux en sont:

- a) la sociologie, surtout la sociologie des connaissances — où l'on parle alors de sociologisme;
- b) l'anthropologie — où il est question de culturalisme;
- c) l'histoire — où le relativisme est connu aussi sous le nom d'historisme.

Ces noms en -isme sont le plus souvent utilisés comme insultes.

D'autre part, il existe une grande variété dans ce que les uns et les autres comprennent par relativisme. Comme nous le verrons, on peut trouver des situations où l'anti-relativisme de l'un est le relativisme de l'autre. Il n'y a rien de très étonnant à cela. Un anti-relativiste s'oppose à toutes ou à certaines formes de relativisme. Etant donné la multitude et la variété

* «Revue européenne des sciences sociales», no. 83, légèrement abrégé.

¹ Ce travail reprend des exposés présentés au cours de l'année 1987 aux Archives Jean Piaget à Genève, à la réunion de la Société suisse de logique et de philosophie des sciences à Fribourg, ainsi qu'à l'Université de Lausanne. J'ai tenu, à conserver le caractère oral que mes notes auraient pu laisser transparaître.

² Cité d'après HAB-LDS, 232.

des relativismes possibles et existants, l'anti-relativisme absolu, celui qui s'oppose à tout, serait une attitude dogmatique de peu d'intérêt. Ainsi on peut être amené à refuser une classe (même grande) de relativismes et néanmoins en accepter une conception particulière. Souvent aussi on envisage des relativismes ou anti-relativismes de paille, pour pouvoir les soumettre à des réfutations qui, au cours du temps et à force de les répéter, ont fini par ressembler à des rituels.

Pour commencer, je discuterai quelques-unes des réfutations typiques du relativisme. Ces réfutations me paraissant fallacieuses mais —peut-être pour cette même raison— instructives. Ensuite j'examinerai le relativisme tel qu'il apparaît dans l'histoire des sciences. Il me semble qu'on voit dans ce domaine d'une façon particulièrement simple certains aspects importants du relativisme tel qu'on le trouve dans les sciences sociales³.

Il ne faut pas oublier cependant que l'histoire des sciences a des particularités—et nous y reviendrons—qui la séparent du reste des sciences sociales. Il n'en *reste* pas moins que l'histoire des sciences est une science sociale. C'est une histoire spécialisée étroitement liée aux sciences naturelles. En tant qu'histoire, l'histoire des sciences partage avec l'histoire tout court, et avec d'autres histoires spécialisées, quelques aspects caractéristiques qu'on retrouve aussi dans d'autres sciences sociales. Et ce n'est pas un hasard que la mise en question du point de vue jusqu'alors généralement admis en philosophie des sciences («received view»), qui se développe à partir du milieu du siècle, s'appuie sur l'histoire des sciences (Hanson, Kuhn).

II. Une première réfutation

La première forme de réfutation que nous allons discuter se fonde sur une confusion entre relativisme et n'importe-quisme.

La maxime relativiste peut en toute généralité être formulée comme l'exigence que chaque manifestation (culturelle), pour être *comprise*, doit être placée dans son cadre approprié (qui est celui de sa culture, de son époque, de sa communauté, etc.) et doit être jugée par rapport aux critères propres à ce cadre; de ces critères dépend ce qui est considéré comme réel, vrai ou rationnel. Au lieu de cette maxime, on en construit une autre qui revient en fin de compte à ce que n'importe qui peut dire n'importe quand n'importe quoi. Alors une boutade comme «oui, le relativisme est peut-être vrai pour vous, mais il n'est pas vrai pour moi» passe pour une réfutation, «peut-être la plus courte, et pourtant pas la moins profonde», comme dit un philosophe bien connu.

Le type de réfutation que nous discutons est caractérisé par le fait qu'on commet une faute pareille à celle mise en évidence par Rawls en 1955 (RAW-55). Elle consiste à confondre des règles ou maximes qui fondent une pratique avec une action qui se réclame de cette pratique. La maxime relativiste qui fonde la pratique de l'interprétation relativiste, par exemple de l'histoire ou d'une culture, pourrait donner lieu à des attitudes et à des situations grotesques, à des abus. Mais les abus commis au nom du relativisme peuvent être condamnables, sans que pour autant le principe lui-même le soit.

Un exemple de cette faute, donné par Rawls, concerne une objection typique contre l'utilitarisme dans le domaine de la peine légale. Selon ce point de vue, la peine peut-être

³ Par commodité, je dis simplement 'science' sans autre qualificatif quand il s'agit de sciences naturelles, et par 'scientifique' je désigne un praticien des sciences naturelles.

justifiée seulement en tant qu'un des mécanismes de sauvegarde de l'ordre social; on doit pouvoir montrer que la peine promeut l'intérêt de la société. Il est alors facile d'imaginer des situations qui heurtent notre sens de justice. On pourrait, par exemple, en se réclamant du principe utilitariste, exécuter quelqu'un qu'on sait innocent, après avoir concocté une accusation qui fait croire à tout le monde qu'il est coupable. On justifierait ce procédé par l'indication qu'on a réussi ainsi à éviter un mal plus grand, par exemple une vague de lynchages.

Il s'agit d'un cas d'interprétation et d'application des principes utilitaristes par des individus particuliers. Certaines réfutations n'atteignent pas le principe qu'ils prétendent réfuter, mais seulement une de ses applications particulièrement absurdes. Or même la logique n'est pas immunisée contre des abus. Mais de tels échecs de réfutations ne constituent pas pour autant des confirmations.

III. Conventionalisme, nominalisme

Retenons donc que le relativisme n'est pas un n'importe-quisme, même si cet abus ne peut pas être exclu. En quelque sorte, il lui est même opposé, comme nous le verrons. Il n'est pas non plus — pour le dire d'une façon moins mordante — un subjectivisme. Certains auteurs, adversaires du relativisme, l'identifient aussi au conventionalisme (sorte de subjectivisme collectif).

Il est vrai que des similitudes existent—et même de deux points de vue. D'une part, les deux sont confondus pour certains des adversaires avec un n'importe-quisme. D'autre part, les deux tirent leur raison de l'absence d'unicité—souvent de fait et toujours de droit — des systèmes cognitifs éprouvés.

Pour un conventionnaliste «dur», ceci provient du fait que les classifications, les descriptions d'états de choses, et aussi les théories qui essaient de les systématiser, qu'une culture (ou une science) fournit, reposent sur des conventions qui dépendent plus ou moins d'un choix libre entre plusieurs possibilités. «Une théorie ordonne et classe les phénomènes. Elle ne décrit pas un ordre préexistant» (AMU-82, 238), ainsi le conventionnalisme est-il caractérisé par un auteur qui le combat. Il s'appuie sur des citations. «Nos méthodes de classification sont entièrement arbitraires et subjectives. Il n'y a rien dans le monde extérieur qui exigerait que certaines choses aillent ensemble et d'autres ne le feraient pas» (TYL-CA, 7). «Il serait tout à fait exact de dire que le système n'avait pas de structure objective, jusqu'à ce que le modèle explicatif ait été construit» (CAW-74, 7)⁴.

On peut relever déjà ici qu'il y a, en principe, *deux façons* d'être conventionnaliste. On peut affirmer, premièrement, que l'objet de l'étude repose sur des conventions et, deuxièmement, que l'interprétation qu'on en donne est affaire de convention.

Mais la conception extrême du conventionnalisme dont il a été question jusqu'ici n'est pas la seule possible et probablement peu d'anthropologues, ethnologues et philosophes l'ont soutenue. Conventionnel ne veut pas dire arbitraire. Et arbitraire ne veut pas dire «n'importe quoi». En général, ce que l'on considère comme conventionnel est déterminé au moins par son histoire.

⁴ Citations d'après AMU-82.

Il existe deux arguments qui montrent que la part du conventionnel dans le conventionnalisme est limitée. De façon succincte, on peut dire que:

1) toute convention n'est pas viable, n'importe quelle classification ne peut pas servir les besoins de la vie, quelques théories sont exclues par l'évidence (et ne peuvent pas être sauvées par des tentatives d'immunisation);

2) toutes conventionnelles que soient la classification ou la théorie, elles disent néanmoins quelque chose sur ce qu'elles décrivent. Wittgenstein exprime cette idée dans ses premiers comme dans ses derniers écrits. Dans le *Tractatus* on peut lire: «Ainsi, cela ne dit rien au sujet du monde qu'il se laisse décrire par la mécanique newtonienne; mais en revanche qu'il se laisse décrire par elle comme c'est [précisément] le cas» (WIT-TPL, 6.342 fin). Et dans un manuscrit posthume on trouve: «On peut nous nommer nominalistes si nous ne sommes pas conscients que les limites tracées par une définition le sont à cause de l'importance de ces limites. Et les phrases qui expliquent cette importance ne parlent pas de la langue» (cité d'après KRI-HPG, 885).

Dans cette dernière citation, il est question de nominalisme et non pas du conventionnalisme. Mais les deux sont étroitement liés. Le nominalisme affirme que les classifications sont le résultat de notre façon de penser et d'agir sur le monde. Le monde lui-même n'est pas déjà classifié. Les entités classifiées existent indépendamment de notre esprit, mais non pas les classes et ce qui correspondrait aux noms des classes.

Poincaré, qu'on dit être conventionnaliste, présente (et critique) le conventionnaliste Le Roy comme nominaliste. Selon Le Roy, dit-il, «la science n'est faite que de conventions, et c'est uniquement à cette circonstance qu'elle doit son apparente certitude; les faits scientifiques, et *a fortiori* les lois, sont l'œuvre artificielle du savant [...]. On reconnaît là la théorie philosophique connue sous le nom de nominalisme» (POI-VDS, 151).

IV. Faits bruts

En quoi consiste alors le conventionnalisme de Poincaré ? Le Roy aurait fait une concession en disant que «peut-être [...] n'est-ce pas le savant qui crée le fait brut; c'est du moins lui qui crée le fait scientifique» (*ibid.*, 155). Pour Poincaré, «le fait scientifique n'est que le fait brut traduit dans un langage commode». C'est une position conventionnaliste. Mais le scientifique ne crée pas ce fait «*ex nihilo* puisqu'il le fait avec le fait brut. Par conséquent il ne le fait pas librement et *comme il veut*» (*ibid.*, 161). «En résumé, tout ce que crée le savant dans un fait, c'est le langage dans lequel il l'énonce» (*ibid.*, 162).

Poincaré illustre la différence entre faits brut et faits scientifiques par un joli exemple. En bref, il s'agit de distinguer le fait brut consistant en une certaine éclipse qui a eu lieu à une certaine heure et l'explication de cette éclipse par le fait scientifique, avancé par Galilée, selon laquelle la terre tourne autour du soleil.

La terre tourne-t-elle ? Est-ce là un fait vérifiable ? Galilée et le Grand-Inquisiteur pourraient-ils, pour se mettre d'accord, en appeler au témoignage de leurs sens ? Au contraire, ils étaient d'accord sur les apparences, et quelles qu'eussent été les expériences accumulées, ils seraient restés d'accord sur les apparences sans s'accorder jamais sur leur interprétation. C'est même pour cela qu'ils [?] ont été obligés d'avoir recours à des procédés de discussion peu scientifiques (*ibid.*, 161).

Il nous faut relever ici (pour une première fois—nous y reviendrons encore plus loin) que la grande différence entre sciences naturelles et sciences sociales se reflète dans le caractère

des faits bruts. Dans les sciences naturelles on peut toujours, étant donné deux points de vue divergents, deux théories opposées, revenir à un niveau de description suffisamment neutre, qui décrit des «faits suffisamment bruts», et qui est pré-théorique par rapport aux deux théories en question (mais pas d'une façon absolue !) et les divergences qui les séparent⁵. En physique, par exemple, les faits bruts ainsi constitués sont encore des faits physiques. Dans cette circonstance réside la différence avec les sciences sociales. Dans celles-ci, en reculant ainsi vers les faits bruts, on finit par sortir du domaine social, du domaine où il s'agit de comportement nécessairement doués de significations, on aboutit au domaine physique des mouvements, des réactions chimiques, etc. Ceci veut dire qu'en sciences sociales il n'y a pas des faits bruts.

Une autre façon de se rendre compte de la précarité de la notion de «fait brut» en sciences sociales, c'est de faire, avec Rawls (RAW-55) la distinction entre deux sortes de règles, celles qui fonctionnent comme résumés, comme généralisations empiriques, et celles qui instituent une pratique. Une des différences entre ces deux sortes est la suivante: les entités sur lesquelles porte une règle-résumé existent avant la règle. Ce que A et B signifient dans une règle de la forme «si A alors B» peut être décidé avant de connaître la règle en question. Par contre, une règle qui institue une pratique constitue en même temps certaines entités. Un «fou» n'existe pas en tant que tel sans les règles qui instituent le jeu d'échecs; ce n'est qu'une figure en bois (ou dans une autre matière appropriée). Ceci amène Searle (SEA-SA, 51) à distinguer les «faits institutionnels» des «faits bruts». Un morceau de papier d'une certaine qualité, d'une certaine grandeur et couvert de signes et de dessins de différentes couleurs devient un billet de banque en vertu d'un système de règles constitutives qui gouvernent sa fabrication et son utilisation.

Les significations que l'individu attribue nécessairement à ces actes ne sont donc pas nécessairement des significations strictement individuelles. En général, elles ne le sont pas. Les significations individuelles et les significations institutionnelles sont reliées par des processus de socialisation. (La poursuite de ces problèmes dépasserait le cadre de ce travail.)

Tout ceci montre qu'une connaissance dite conventionnelle est loin d'être arbitraire. Il est vrai que l'individu est producteur et porteur de connaissances, mais ce qui est admis comme connaissance ne dépend pas de lui; cela dépend de la formation sociale appropriée au cas considéré. Le relativisme souligne précisément cette dépendance. Pour dégager les conséquences néfastes du relativisme—le règne de l'arbitraire — les adversaires du relativisme (ou tout au moins certains d'entre eux) s'appuient sur un principe que le relativisme nie, à savoir, l'indépendance souveraine de l'individu producteur de connaissance de toute détermination sociale. Du fait que l'individu est capable de connaître et de faire de la science, il ne suit pas que tout est socialement reconnu comme science.

Ni le conventionnalisme ni le relativisme ne sont l'affirmation de l'arbitraire qu'il soit individuel ou collectif et, en particulier, le relativisme n'est pas à une doctrine simple et séduisante qui incite à la paresse et au nihilisme», comme le voudrait Jarvie (JAR-75, 349)⁶. Il nie seulement que quelque chose comme le monde extérieur puisse imposer, pour ainsi dire de façon causale, une structure unique à ceux qui veulent l'interpréter et comprendre.

⁵ Ceci ne veut pas dire que, dans la situation historique où deux théories s'affrontent, les protagonistes ont ou auraient pu recourir à une telle construction.

⁶ Cité d'après MEJ-SUW, 915.

Les schèmes explicatifs de la réalité qu'on trouve ne sont ni indépendants d'elle ni complètement déterminés par elle. Nous avons une diversité de fait et de droit. En effet, rien ne permet de démontrer l'unicité d'une explication réussie. Cette *non-unicité* est à mon avis une condition de possibilité du relativisme. Elle intervient tout particulièrement dans le problème de la vérité.

Le relativisme n'est donc pas la porte ouverte sur l'arbitraire. Tout au contraire, il impose une tâche, celle de l'explication socioculturelle. Cette tâche pose maint problème non trivial (dont la discussion dépasse le cadre présent).

V. Autres réfutations

Tournons-nous maintenant vers une autre forme de réfutation du relativisme (qui s'orne parfois du titre honorifique d'«argument transcendantal»). On essaie de tendre au relativisme un piège d'inconsistance, d'autoréfutation ou celui, semblable, de la régression infinie. Cette attaque ne date pas d'hier. Platon fait passer Protagoras pour un relativiste. Protagoras, pour lequel l'homme était la mesure de toute chose, aurait dit que toute énonciation d'une affirmation devrait être précédée d'un «je pense que». Il faudrait donc relativiser chaque énoncé par rapport au locuteur. Prenons un exemple aux résonances contemporaines (et qui pourrait nous mettre la puce à l'oreille). Au lieu de dire simplement «la neige est blanche», il faudrait dire «je pense que la neige est blanche». Mais s'il en est ainsi, rétorque Platon par la bouche de Socrate, alors on devrait dire aussi «je pense que je pense que la neige est blanche» et ainsi de suite *ad infinitum*.

Ceci me paraît être un véritable sophisme (dirigé contre un sophiste). Encore de nos jours des philosophes ressortent ce genre de régression infinie comme méthode de réfutation lorsque cela leur plaît et feignent de ne pas voir cette possibilité là où ils ne veulent pas de réfutation. En fait, cet abîme infini se trouve presque partout. On pourrait déclencher la même régression à propos de la convention T de Tarski qui règle l'utilisation de la qualification «vrai» (et dont il sera question plus loin).

Remarquons qu'il y aurait deux manières de comprendre une phrase du type «je pense que p». On peut avoir recours à «une sorte d'astuce exagérée à la manière d'*Alice au pays des merveilles* qui consiste à considérer 'je pense que p' comme un énoncé au sujet de vous-même auquel on pourrait répondre 'ce n'est qu'un fait qui vous concerne'» (AUS-DTW, 90). Dans ce cas, la régression est facilement bloquée par le constat que «je pense que je pense» ne peut pas dire autre chose que le simple «je pense» («je pense que» appliqué à une assertion «p» est idempotent, pourrait-on dire).

En d'autres termes, l'évidence pour «je pense» n'est pas de la même sorte que celle que nous avons pour n'importe quelle autre proposition p. (Il ne faut pas être cartésien pour admettre le rôle particulier du «cogito».) Nous avons ici deux niveaux distincts qu'il ne faut pas confondre. C'est là une figure de pensée qu'on rencontre en maints endroits en philosophie. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Une autre manière de comprendre le «je pense...» est de le considérer comme un index qui attache la proposition «p» à une personne. (Bien entendu, pour savoir à qui se réfère le «je» il faut savoir qui est celui qui parle.) Mais alors une double indexation ne nous dit rien de plus qu'une indexation simple.

Il semble donc que la régression infinie déclenchée par «je pense que...» est un pur artifice; elle ne devrait plus intimider personne. Reste l'argument transcendantal à considérer.

L'argument est utilisé ici dans sa forme négative. Il s'agit de démontrer l'impossibilité de quelque chose, en l'occurrence du relativisme et non pas l'existence nécessaire de certaines entités. L'argument transcendantal veut alors démontrer que les conditions de la possibilité d'énoncer un principe impliquent ce que ce principe met en doute, ou ce qu'il nie.

Dans la vague d'indignation philosophique qu'a suscitée l'historicisme tel qu'il s'est manifesté, par exemple, dans l'œuvre de Dilthey à la fin du siècle précédent, on s'est beaucoup servi de ce type de réfutation. Ainsi Windelband fait remarquer en 1884 que «quand il [un historiciste] veut prouver un énoncé, alors il admet qu'il est possible de s'assurer d'un fait universellement reconnu». De cette manière «il témoigne pour ce qu'il combat» et «plus il accumule ses preuves, plus il devient ridicule, parce qu'il réfute d'autant plus ce qu'il veut prouver» (WIN-PRA, 305-6). Et Rickert affirme: «Pour mener à bien sa preuve, l'attaquant [historiciste] doit s'appuyer sur ce qu'il voudrait attaquer» (RIC-GNB, 680)⁷.

C'est toujours le même argument qu'on essaie d'utiliser aujourd'hui. Pour affirmer sa maxime relativiste, le relativiste serait obligé d'admettre précisément ce que cette maxime nie. Mais cet argument repose sur l'idée erronée que le relativiste prétend que sa maxime est valable d'une façon absolue, alors qu'il soutient seulement qu'elle l'est par rapport à sa propre culture, par rapport aux critères de son époque à lui, critères qu'il prétend toutefois partager avec ses interlocuteurs. Or, il est un fait que le relativisme compte plus d'adversaires que d'adhérents. Le problème du relativisme n'est donc pas là où l'argument transcendantal voudrait le voir. Le relativisme n'est pas impossible. Mais est-il pour autant fructueux, valable; s'il ne mène pas à la contradiction, ou mène-t-il ?

L'argument transcendantal n'a pas de prise sur le relativisme, parce que *la relativité qu'on affirme et l'affirmation de la relativité ne se rapportent pas nécessairement au même cadre*. Il ne faut pas oublier que «relatif» est une relation (au moins) binaire. On ne peut pas dire tout simplement «x est relatif». Il faut préciser «x est relatif à y». De plus, «y» peut être variable. Un même «x» peut — et doit parfois — être relativisé par rapport à plus d'un «y». Deux cadres nous suffiront ici.

Le dédoublement des cadres échappe à la plupart des critiques parce que pour eux la relativisation est un mal, quel que soit le cadre. Pour eux, ce qui est vrai n'est pas relatif et (par contraposition) ce qui est relatif est faux. Or ce qui est relatif à un cadre donné et s'appuie sur des critères relatifs à ce cadre peut être trouvé vrai par rapport aux critères de ce cadre⁸. Si ce cadre est le nôtre, nous avons l'habitude de ne pas le mentionner chaque fois expressément. Cette habitude est justifiée. Nous devons nous appuyer sur ces critères qui sont les nôtres et les meilleurs dont nous disposons. Mais tout ceci ne les fait pas moins relatifs.

Il n'y a pas de point de vue absolu, mais en principe certains points de vue pourraient privilégier la connaissance. Cette situation privilégiée peut être le résultat d'un développement historique (dans lequel, comme on dit souvent, une connaissance ahistorique se dégage d'un processus historique) ou d'une position spéciale dans la société (par l'appartenance à une couche ou à une classe ou encore par la fonction). Des situations privilégiées peuvent donc exister, mais elles ne sont pas absolument privilégiées, c'est-à-dire par rapport à tout, par rapport à toute activité et connaissance humaine.

⁷ Citations d'après MEJ-SUW, 767.

⁸ Voir la discussion plus loin.

Le dédoublement des cadres qui permet d'échapper au piège de l'autoréfutation rappelle la distinction, par Tarski, de deux couches de langage, le langage objet et le métalangage qui parle des propositions et des constructions du langage objet. Ce procédé permet d'éviter les antinomies sémantiques, dont l'antonomie bien connue «du menteur».

Pour parler (de la vérité, par exemple) d'une proposition du langage nous sommes obligés de former une proposition du métalangage. Et ainsi de suite. Mais nous entamons une telle pérégrination récurrente seulement si nous avons une raison valable et nous n'allons pas plus loin que nécessaire. Cette possibilité d'une régression infinie n'enlève rien à la valeur du schème (T) de Tarski. (La discussion de la question de savoir en quoi consiste cette valeur dépasserait de loin le cadre de ce travail.)

VI. L'histoire des sciences

La nécessité de deux points de vue simultanés, cette double perspective est ce qui caractérise l'attitude relativiste que j'adopte. Ce n'est pas ce relativisme dur et pur qui est souvent combattu dans la littérature et dont il est difficile de trouver de réels défenseurs. Chaque culture, par exemple, serait un monde à part dans lequel on pourrait, dans le meilleur des cas, apprendre à vivre sans peut-être vraiment la comprendre, elle utiliserait une langue qu'on pourrait apprendre à parler sans pouvoir la traduire ou transposer dans sa propre langue. Tout ce qu'on pourrait *dire* d'un tel phénomène totalement étranger et étrange serait quelque chose comme «rose est une rose est une rose est» (Gertrud Stein).

Strictement parlant, une telle attitude n'est même pas possible:

1) on accède de l'extérieur à une culture différente de la notre, à une époque passée de l'histoire; on n'y est pas déjà d'entrée de jeu. Toutefois, il est *possible* d'y accéder et il est indispensable de le faire. Mais

2) il faut savoir dépasser ce stade. Des qu'on veut dire quelque chose de significatif sur une culture différente de la nôtre, qui soit compréhensible et éclairant à d'autres qui n'ont pas une expérience directe de cette culture, on doit utiliser des concepts qui ne sont pas ceux de la culture qu'on étudie.

La comparaison de différentes cultures fait apparaître la même nécessité et même l'étude de notre propre culture n'y échappe pas, comme nous le verrons dans le paragraphe suivant.

Le but d'une étude anthropologique n'est pas seulement de pouvoir participer à la vie du groupe étudié, l'histoire des sciences ne peut pas se contenter d'apprendre à parler le langage d'une théorie du passé, par exemple, celui de la théorie du phlogistique.

Pour être concret, je vais maintenant — comme annoncé — illustrer ce point de vue en examinant ce qu'un historien des sciences fait aujourd'hui quand il veut étudier une production scientifique du passé (par exemple les *Expériences et observations en électricité*, de Benjamin Franklin, qui ont paru entre 1751 et 1774). En premier lieu, l'historien doit *comprendre comment l'auteur a compris* ses propres expériences, observations et explications, c'est-à-dire comprendre ce qu'il a *voulu faire ou* cru avoir fait. Ensuite, il examinera ce que l'auteur *a fait*; nous en parlerons sous peu.

L'historien commencera donc par placer le document dans son temps. Il jugera les travaux par rapport aux critères scientifiques de l'époque. A quels concepts correspondaient les mots employés ? Quels étaient les problèmes qui se posaient au milieu du XVII^e siècle en

électricité ? Quel type de réponse était acceptable ? Bref, il s'agit d'établir comment un scientifique du passé s'y est pris pour résoudre des problèmes scientifiques de son temps et non pas de montrer comment il a échoué ou réussi par rapport aux nôtres. Il ne s'agit pas non plus, à la manière d'une historiographie d'un passé pas si lointain (et qui se maintient souvent dans les remarques historiques des livres de science et dans les travaux historiques occasionnels de scientifiques) d'extraire du travail des scientifiques du passé seulement ce qui mène à la science d'aujourd'hui, ce qui en ferait des précurseurs, encore naïfs il est vrai, des théories les plus récentes. C'est ce qu'on nomme dans les pays anglophones la «façon whig» d'écrire l'histoire. L'expression «interprétation whig de l'histoire» a été mise sur orbite par l'historien Herbert Butterfield dans un livre, publié en 1931, qui porte ce titre. Toutefois, l'expression elle-même n'est pas de lui. En effet, il dit dans la préface qu'il part dans son essai de ce qu'il «considère être la signification acceptée de l'expression» (BUT-WIH, v).

De quoi s'agit-il ? De «la tendance de beaucoup d'historiens d'écrire [en se plaçant] du côté des protestants et des whigs, de louer les révolutions à condition qu'elles aient réussi; de mettre en valeur certains principes du progrès dans le passé et de produire une histoire qui est une approbation, voire une glorification du présent» (*ibid.*).

Le prototype de l'historien «whig» est Macauley, qui décrit l'histoire du triomphe des «whigs» dans la deuxième moitié du XVII^e siècle du point de vue des vainqueurs, en noir et blanc, sans nuances et comme menant au libéralisme de son époque. En réalité, la notion 'whig' a elle-même une histoire complexe. Ici, elle signifie quelque chose comme «libéral» en tant qu'opposé à «conservateur», ou encore «progressiste» en tant qu'opposé à «réactionnaire». Quel que soit le rôle de ses orientations en politique, elles ne devraient pas dominer le travail de l'historien. Or, dit Butterfield, «il s'avère que l'historien [...] s'affaire très vite à diviser le monde en amis et ennemis du progrès» (*ibid.*, 5). Sous l'étiquette d'«histoire inductiviste», Agassi a donné une caricature réussie de cette façon d'écrire l'histoire des sciences:

- 1) La philosophie inductiviste dépeint des idées et même des penseurs comme noirs et blancs; son critère de blancheur est le manuel moderne.
- 2) La fonction des histoires inductivistes des sciences est dans une large mesure celle d'un rituel, d'une sorte de culte des ancêtres.
- 3) Les problèmes standard de l'historien inductiviste concernent surtout la question de savoir qui doit être vénéré et pour quelle raison (AGA-THS, vii).

Or, selon Butterfield, «le but principal de l'historien est l'élucidation de la différence entre le passé et le présent, et sa fonction principale est d'agir de cette façon comme le médiateur entre d'autres générations et la nôtre» (BUT-WIH, 10). Notons qu'il s'agit d'élucider et non pas simplement de constater et affirmer la différence. «Au lieu d'être conduit à l'indignation par quelque chose dans le passé qui, à première vue, semble étrange, [...] il fait l'effort de placer cette chose dans le contexte où elle est naturelle» (*ibid.*, 17). Pour «placer une chose dans le contexte où elle est naturelle», il faut faire appel à un certain nombre de procédés qui font partie de l'équipement professionnel de l'historien. Plus haut, nous avons esquissé cette manière de procéder. De cette façon, l'historien établit, pour ainsi dire, l'objet, *l'objet historique de sa recherche*. Il le fait *objectivement*, c'est-à-dire qu'il constitue l'objet historique en utilisant des méthodes reconnues par les historiens de son temps et que ces historiens peuvent juger et réutiliser pour voir s'ils arrivent aux mêmes résultats. L'unanimité n'est pas garantie, mais les bases pour une discussion scientifique existent. C'est une première façon d'être *objectif*, celle *par rapport à l'histoire*. Si l'on veut parler d'empathie (la

fameuse a *Einführung*), celle-ci ne peut être que la conséquence de l'utilisation des méthodes reconnues de la science historique et ne peut en aucun cas les remplacer.

Mais ayant ainsi établi l'objet historique de son étude, l'historien n'a pas encore fait assez. Car il ne peut pas traiter des documents scientifiques comme de simples objets d'un cabinet de curiosités ou comme des produits purement littéraires. Il doit tenir compte du fait que le scientifique du passé a voulu trouver des descriptions adéquates, des propriétés pertinentes et des lois vraies au sujet des phénomènes qu'il a choisi d'étudier.

Il faut donc prendre ces prétentions au sérieux et examiner si le scientifique a réussi, et essayer de comprendre les raisons de son échec éventuel. Mais ces raisons ne sont en général pas accessibles à l'époque historique en question, elles résultent de connaissances acquises seulement ultérieurement. L'historien fait ces évaluations à partir de ce qu'il considère comme les meilleures théories contemporaines traitant le sujet étudié. Ces théories, ces points de vue, sont ceux relatifs à son temps à lui et ne peuvent pas être considérés comme immuables et absolus. Il s'agit donc d'une deuxième relativisation.

Pour comprendre que le point de vue contemporain ne peut pas être considéré comme absolu et qu'il doit être traité comme relatif il suffit de se rendre compte qu'il *n'est pas possible* de savoir ou d'affirmer que ces théories *ne seront pas dépassées ou prises en défaut* et qu'elles ne seront pas *modifiées ou remplacées* (notez les négations qui ne s'annulent pas). On n'a pas besoin d'une «méta-induction» qui nous permettrait *d'affirmer* que les théories actuelles *devront être* remplacées, puisque dans le passé c'était le sort de toute théorie (notez la double affirmation).

La deuxième relativisation est en même temps *une deuxième manière d'être objectif*, à savoir celle qu'on pourrait nommer objectivité *par rapport à la nature*. Il s'agit d'établir, par les méthodes scientifiques de notre temps, quels étaient les objets et phénomènes que le scientifique du passé a étudiés. Comme le montre cet exemple, *le relativisme*, tel qu'il est compris ici, *et l'objectivité*, loin de s'exclure mutuellement, *se conditionnent l'un l'autre*.

Le traitement de l'objectivité présenté ici s'inspire de la belle discussion d'Agazzi (dans le § 49 de AGA-TFF et dans AGA-77, par exemple). En résumé, Agazzi observe qu'«une même chose peut être l'objet des sciences les plus diverses suivant [...] des critères d'accord qui s'instituent à son égard» (AGA-TFF, 353). «Si nous voulons maintenant comprendre mieux ce que de tels 'critères' sont réellement, nous voyons qu'ils sont du genre d'un choix de certains instruments et de leur utilisation suivant certaines directives [...], d'une recherche de documents de différentes sortes et de leur soumission à certains examens rigoureux» (AGA-77, 167). En définitive, «c'est parce que nous savons faire les mêmes opérations, que nous pouvons croire que nous connaissons les mêmes choses» (AGA-TFF, 347).

Dans le cas de l'histoire des sciences qui nous occupe ici, il est essentiel qu'une même «chose» puisse être constituée en «objet historique» et en «objet scientifique». Si l'on ne procède pas aux deux objectivations, on évacue de l'histoire des sciences soit l'histoire, soit la science.

Cette possibilité de voir les phénomènes étudiés dans le passé au moins de deux manières différentes, celle du passé et celle de notre science, repose en fin de compte sur le fait qu'il est (souvent) possible de dégager des textes expérimentaux du passé une suite de *gestes* et leurs conséquences, qui est répétable quel que soit le langage que nous utilisons pour les décrire (et *a fortiori* pour les expliquer). Il s'agit ici de la possibilité d'exprimer, en *langage aussi neutre que l'occasion le demande*, des interactions que nous pouvons avoir avec ce qui ne dépend pas de ce que nous en pensons et disons, donc avec ce qu'on peut appeler «la

nature». Nos interactions avec la nature, passées et présentes, peuvent en principe être dégagées de la description que nous pouvons en donner. Nous interagissons avec la nature et non pas avec une théorie de la nature. Ces interactions sont donc en principe identifiables et répétables.

VII. Sciences sociales

Nous avons trouvé qu'en histoire des sciences, il faut relativiser la manifestation historique étudiée par rapport à deux cadres, celui approprié à la manifestation elle-même et celui de l'historien et de la science de son temps. De cette façon, on réalise les deux aspects de l'objectivité dont chacun est indispensable. Mais cette relativisation double, cette double objectivité, sont des traits qui caractérisent toute science sociale malgré les différences notables qui peuvent par ailleurs exister entre elles. Ce qui change, et c'est une différence fondamentale, c'est l'impossibilité ou l'inadéquation d'un recours à quelque chose comme la nature extérieure. Ce fait nous est déjà apparu comme l'absence de faits bruts sociaux. Vu son importance, nous l'aborderons ici d'un côté un peu différent.

Pour ce faire, revenons à ce que j'ai appelé langage «aussi neutre que l'occasion le demande». Eh bien, un point de vue et une approche neutres sont souvent désignés en sciences sociales par le terme d'«étique». Ce terme est dérivé de «phonétique» et il est opposé à «émique» qui dérive de «phonémique», ou plus exactement de «phonemics» qui est l'expression anglaise pour ce qui, en français, porte le nom de «phonologie». Les termes d'«étique» et d'«émique» ont été introduits par Pike (cf. PIK-LTH, 37 ss.).

Comme on sait, la phonétique s'occupe des caractéristiques physiques des sons des langages humains, tandis que la phonologie étudie les sons quant à leur fonction dans une langue, c'est-à-dire du point de vue linguistique et non pas physique. Quand il s'agit du comportement humain, le point de vue étique consisterait à éliminer toute hypothèse sur la fonction ou la signification des manifestations étudiées. Le point de vue émique, tout au contraire, repose sur une prise en compte des éléments significatifs et fonctionnels des objets d'étude; plus précisément, les significations sont celles que le comportement a dans son propre environnement, c'est-à-dire celles que les acteurs eux-mêmes lui donnent.

Or, dans l'étude du comportement humain, une approche strictement étique devrait, par analogie avec la signification de «phonétique», réduire le comportement à sa description cinématique: seuls pourraient être pris en compte les déplacements et déformations des objets animés et inanimés (et éventuellement aussi les sons et les champs électromagnétiques produits, les réactions chimiques, etc., provoqués par ces déplacements et déformations). C'est le sens qu'a, en toute rigueur, la caractérisation d'étique par «libre de culture» qu'on trouve dans la littérature. Il est clair que le caractère humain de ce qu'on décrit ainsi a complètement disparu, et non seulement le caractère culturel ou social. Il ne suffit donc pas d'observer les trajectoires des corps et des parties de corps pour savoir ce que des personnes font. La difficulté réside dans le fait que la description étique d'un comportement ne détermine pas ce qui lui correspond du point de vue émique.

On a atténué cette interprétation radicale d'«émique» et on dit plutôt que l'approche étique étudie le comportement humain d'un point de vue extérieur au cadre de ce comportement, tandis que l'approche émique le ferait de l'intérieur de ce système. Mais de cette façon on risque d'oublier que le point de vue extérieur ne peut être autre chose qu'un point de vue émique lui aussi. C'est un point de vue émique importé qu'on pourrait opposer à un point de

vue émique autochtone. Lévi-Strauss le dit bien, la nature des choses est émique et non pas étique.

Plus haut, j'avais parlé d'un langage «aussi neutre que l'occasion le demande», précisément parce qu'il n'y a pas, même dans le cas où on se réfère à la nature extérieure, de langage absolument neutre ou strictement étique. En utilisant une façon de parler, pendant longtemps habituelle en philosophie des sciences, on dirait qu'il n'existe pas de langage strictement observationnel, avec des observations absolument exemptes de théorie. Cela ne veut pas dire que la distinction entre observation et théorie est intenable. Cela signifie seulement qu'une telle distinction ne peut pas être faite une fois pour toutes et sans égard à la situation précise de son application.

On parle d'approche étique aussi quand on utilise une conceptualisation fondée sur la comparaison d'un grand nombre de cultures, dont chacune aurait été étudiée d'abord dans ses propres termes de façon purement émique. L'étude étique ainsi comprise dégagerait les caractères universels communs à un grand nombre de cultures, éventuellement à toutes. Une telle façon de procéder est nommée souvent «universaliste», pour l'opposer au point de vue «absolutiste» qui se donne des cadres descriptifs et explicatifs qui seraient valables *a priori* pour toutes les cultures. Cet *a priori* dérive en fait souvent d'une certaine lecture de notre culture industrielle avancée ou d'une interprétation de son histoire. Il pourrait sembler, et certains sociologues et anthropologues sont arrivés à cette conclusion, que le point de vue que j'ai appelé «émique autochtone» est suffisant et même le seul valable. Je mentionne seulement l'éthnométhodologie (sans pouvoir entrer ici dans la discussion de ses mérites et défauts).

Je vais, par contre, arguer maintenant que tel n'est pas le cas. Les deux approches sont nécessaires et se conditionnent mutuellement. Sous la dénomination d'«herméneutique double», Giddens a donné récemment une formulation claire et concise de cette position.

L'idée de base de cette double approche se trouve déjà chez Max Weber, tout au début de son livre posthume *Wirtschaft und Gesellschaft* dont le sous-titre «Grundriss der verstehenden Soziologie» se traduit par «Précis de sociologie interprétative» (basée sur la compréhension). Or «Verstehen» ou «interprétation» sont bien les notions fondamentales autour desquelles notre discussion va se mouvoir.

Le livre de Weber commence ainsi: «Sociologie (dans le sens où ce mot très ambigu est compris ici) veut dire: une science qui veut comprendre de façon interprétative des actions sociales» (WEB-WUG, 3). Mais que veut dire «action»? «Par action nous désignons un comportement humain (peu importe s'il s'agit de ce qu'on fait, omet ou subit extérieurement) lorsque, et dans la mesure où, celui ou ceux qui agissent y attachent une *signification subjective*» (*ibid.*).

A propos de cette citation-clef, je voudrais faire deux séries de remarques. D'abord, il s'agit de dissiper des malentendus possibles au sujet de la signification «subjective», ensuite il s'agit de développer la double perspective qui y est exprimée. Dans les deux cas, nous allons suivre Alfred Schütz, auquel on doit le développement conséquent du noyau de la sociologie interprétative qu'on trouve chez Weber. Malgré le fait que «l'accomplissement de Weber est d'autant plus génial qu'il a [...] reconnu en toute indépendance la portée du sens voulu [par l'acteur] comme principe d'accès à la connaissance du monde social» (SCH-SAS, 55), il faut reconnaître «que le concept central de la signification subjective [...] n'était qu'un titre pour quantité de problèmes dont Weber n'a pas entrepris l'analyse, bien que certainement ils ne lui étaient pas étrangers» (*ibid.*, 9).

Le problème est de savoir quel accès on a aux significations subjectives d'autrui. Sommairement, la solution que Schütz propose est la suivante: il peut d'abord sembler, dit-il, que les significations subjectives restent inaccessibles, puisque

ce à quoi les praticiens des sciences sociales pensent quand ils parlent du sens subjectif que l'acteur 'confère' à son action ou qu'il relie à elle, c'est cette compréhension de la part de l'acteur des dépendances des motifs et des buts de son action, de sa situation telle qu'elle est déterminée par sa biographie. Cela implique, strictement parlant, que l'acteur seul sait ce qu'il fait, pourquoi il le fait et quand et où son action commence et finit (SCH-CP1, 60).

Et voici l'issue esquissée. Il reste sans doute vrai que

je peux avoir l'expérience des motifs, buts, etc., des acteurs—bref, des significations subjectives qu'ils confèrent à leurs actions dans ce qu'ils ont *d'unique* seulement dans des situations particulières et alors seulement de façon fragmentaire. Je peux cependant en avoir l'expérience dans ce qu'ils ont de *typique*. Pour ce faire, je construis des formes [*patterns*] typiques des motifs et des buts de l'acteur, même de leurs attitudes et personnalités [et] dont leur conduite est seulement un cas ou un exemple» (*ibid.*, souligné par E.A.).

En ce qui concerne la perspective double, on la trouve d'emblée dans la définition de Weber. Les actions que la sociologie doit comprendre (interpréter) sont déjà interprétées (comprises d'une certaine manière) par les acteurs eux-mêmes. Autrement, ce seraient de simples mouvements, du ressort de la cinématique, de simples gestes. L'objet même de la sociologie (et des sciences sociales en général), qu'il faut commencer par saisir, est déjà un comportement porté par une signification. Il n'est pas étonnant que nous ayons trouvé le même type de situation dans l'histoire des sciences; les manifestations de la science du passé étaient dotées de sens par les scientifiques qui y participaient.

Le problème qui se pose maintenant est de déterminer le rapport entre les deux perspectives, celles des acteurs sociaux et celle du scientifique qui les étudie. En quoi consiste leur différence ?

La première caractéristique de la conceptualisation des sciences sociales est qu'elle est secondaire par rapport à celle déjà présente dans la manifestation sociale qu'elle étudie. Schütz l'exprime ainsi:

Les objets de pensée que l'on construit en sciences sociales se réfèrent à, et sont fondés sur, les objets de pensée construits par la pensée du sens commun de l'homme qui vit sa vie de tous les jours parmi ses semblables. Ainsi, les constructions des sciences sociales ont, pour ainsi dire, des *constructions de deuxième degré* [ou métaconstructions], à savoir des constructions des constructions faites par les auteurs sur la scène sociale, dont le scientifique observe le comportement et qu'il essaie d'expliquer en accord avec les règles procédurales de sa science. (SCH-CP1, 6; souligné par E.A.).

Le rapport entre les deux perspectives est réglé chez Schütz par le «postulat d'adéquation». Ce postulat affirme que

chaque terme, dans un modèle scientifique de l'action humaine, doit être construit de manière qu'une action humaine accomplie dans le monde réel par un acteur individuel telle qu'elle est désignée par une construction typique [de la science] serait compréhensible à l'acteur lui-même aussi bien qu'à ses semblables en termes d'interprétations du sens commun de la vie de tous les jours (SCH-CP1, 44 et 64).

Il s'agit, pour Schütz, d'«une méthode qui permet de traiter d'une façon objective les significations subjectives de l'action humaine» (SCH-CP1, 43). Le principe d'adéquation est

une sorte de test de la théorie; Schütz veut soumettre les propositions des sciences sociales à ces vérifications. Mais le postulat d'adéquation va trop loin. Pris au sérieux, il limiterait considérablement les possibilités théoriques.

Le concept de *double herméneutique* de Giddens veut remédier à ce défaut.

Les concepts sociologiques qui se rapportent à une conduite douée de signification, c'est-à-dire une conduite dans laquelle les concepts utilisés par les acteurs eux-mêmes sont le moyen par lequel l'interaction s'accomplit, doivent capter les différenciations de signification qui ont un rapport avec ces accomplissements, mais ne sont *aucunement* obligés d'englober les mêmes différenciations dans leur formulation. C'est là la signification de la double herméneutique dans la construction du métalangage théorique en sociologie. (GID-NRS, 152).

Le théoricien ne doit pas escamoter des distinctions que les acteurs sociaux font, mais il essaiera de reconstruire ces différenciations à partir des notions qu'utilise sa théorie. Et dans la mesure où ce n'est pas une «théorie ad hoc», cette théorie pourra expliquer toute une série de manifestations sociales avec leurs différenciations les plus diverses. Giddens souligne qu'il est en général totalement insuffisant de se limiter à ce que pensent du monde social ceux qui y vivent, puisque les effets de leurs actions et les conditions qui les rendent possibles doivent être pris en compte, même s'ils ne sont pas thématiques par les acteurs sociaux ou lorsqu'ils ne peuvent pas leur être connus. Le chercheur en sciences sociales (ou en histoire des sciences) peut avoir de bonnes raisons de se poser des problèmes que les acteurs sociaux (ou scientifiques du passé) ne se posent pas.

Il faut souligner que «*Verstehen* n'est pas essentiellement une méthode utilisée par le praticien des sciences sociales, mais la forme particulière de l'expérience dans laquelle la pensée du sens commun prend connaissance du monde socio-culturel» (SCH-CP1, 56). De ce fait, si l'histoire ressemble aux autres sciences sociales, les sciences naturelles elles-mêmes diffèrent des sciences sociales par une caractéristique essentielle dont il faut prendre acte. «Le monde de la nature, tel qu'il est exploré par les scientifiques, ne signifie rien aux molécules, atomes et électrons. Mais le champ d'observation du praticien des sciences sociales—la réalité sociale—a une signification spécifique [...] pour les êtres humains qui vivent, agissent et pensent dans cette réalité» (SCH-CP1, 59).

De cette double herméneutique, ce double mode de compréhension et d'interprétation, découle une autre différence importante entre sciences naturelles et sociales. «Les théories et les concepts produits dans les sciences naturelles pénètrent assez régulièrement dans le discours profane [...]. Mais, évidemment, ceci n'a aucune importance pour le monde de la nature elle-même». (GID-NRS, 79). Mais quand le discours de tous les jours s'empare «des concepts techniques et des théories inventés par des praticiens des sciences sociales, cela peut les transformer en éléments constitutifs du thème pour la caractérisation duquel ils avaient été conçus et du même coup ils modifient le contexte de leur application» (ibid.).

Ce que nous pensons de la nature ne l'influence pas (quoi qu'en pensent certains physiciens). Nos théories sur le domaine social peuvent le modifier de façon importante. A cet égard, l'histoire des sciences diffère: ce que nous pensons des scientifiques du passé ne peut pas les influencer (bien que certains philosophes font comme si c'était possible: X, s'il vivait aujourd'hui, serait certainement d'accord avec..., avec un certain point de vue de la science d'aujourd'hui).

VIII. Rationnel et relatif

Je voudrais maintenant esquisser une discussion sur la possibilité d'une coexistence pacifique, d'une rationalité non rétrécie et de la vérité avec le relativisme. L'utilisation des substantifs 'rationalité' et 'vérité' ne doit pas induire en erreur. Je n'ai pas l'intention de dissenter de «la rationalité» (ou de «la raison») et de «la vérité», une multitude de problèmes les plus divers se cache sous ces magnifiques chapeaux.

Je voudrais donc discuter des modalités d'application des prédicats «rationnel» et «vrai» et de la possibilité, voire nécessité, de relativiser ces concepts par rapport à un cadre.

La situation est d'ailleurs semblable même en ce qui concerne le concept de réalité. Nous pouvons opérer avec *une seule notion* de réalité, de vérité et de rationalité qui serait la même partout et toujours, mais constater que ni *les critères* qui permettent de décider ce qui est réel et vrai, ni les présuppositions et les buts qui sont articulés par une action rationnelle ne sont pas nécessairement les mêmes partout et toujours. Ces notions, bien qu'universelles, ne se manifestent que d'une façon qui est relative à un milieu bien déterminé. Même les manifestations de la notion plus étroite de rationalité scientifique ne sont plus aujourd'hui ce qu'elles étaient autrefois. Dès lors, il est clair qu'il ne faut pas prendre la rationalité scientifique d'aujourd'hui pour seule forme de rationalité (ni pour l'imposer ni pour la combattre en tant que *la* rationalité).

Prenons alors le problème de «rationnel». Avant d'entrer dans le vif du sujet, il est nécessaire de préciser qu'il ne s'agit pas ici de discuter le problème dans toute sa généralité. Il sera question seulement de quelques aspects reliés aux problèmes du relativisme.

Le prédicat rationnel sera appliqué seulement à un comportement individuel, alors que le comportement rationnel d'une collectivité serait un objet d'étude important. Intuitivement, on comprend qu'il est rarement rationnel que toute une collectivité ait le même comportement. Une analogie: on ne constitue pas un portefeuille «rationnel» d'actions avec la même action, la «meilleure». Beaucoup plus près de nos intérêts, il me paraît clair qu'il faut appliquer des critères de rationalité collective, quand on discute le comportement des scientifiques qui se trouvent entre deux paradigmes.

Notre discussion se limitera donc à la rationalité d'individus. Plus précisément, nous examinerons la notion d'action rationnelle. La perspective double qui nous accompagne à travers ce travail apparaît ici sous deux aspects.

Ici aussi nous devons signaler des omissions. Nous ne pouvons pas discuter les problèmes soulevés dans la vaste littérature sur la théorie de l'action. Pour une discussion de la rationalité d'actions, il convient de considérer une action comme moyen d'atteindre un but; on parle alors *d'action téléologique*.

Outre ce type d'action, on en connaît aussi d'autres. Habermas (HAB-TKH/1, 126-141), par exemple, distingue l'action téléologique avec sa variante d'action stratégique, l'action régie par des normes, l'action dramaturgique et enfin, ce qui l'intéresse en premier lieu, l'action communicative («l'agir communicationnel», disent certains). Mais toutes ces actions, bien que de caractéristiques distinctes, sont téléologiques en tant qu'actions. Il n'y a pas d'action sans but et il n'y a pas de sens de parler de but sans qu'il soit le but d'une action possible. Evidemment, les buts peuvent être de différentes sortes. Souvent, il s'agit même d'une combinaison de buts distincts (dont l'évaluation agrégée n'est pas sans problème).

Le but d'une action téléologique (au sens étroit) diffère de celui d'une action communicative, mais les deux ont des buts. Et presque toujours une action est soumise à des

normes, suit certaines règles (et l'acteur peut se plaisir à suivre ces règles). On ne peut pas agir n'importe comment; la société, le groupe social, la communauté (scientifique, par exemple) admettent certaines façons d'agir et pas d'autres. Une action sans but est impensable. Si on veut néanmoins parler de quelque chose de ce genre, il est alors préférable de parler *d'activité*. Quelqu'un aime, par exemple, la course à pied. Il court, non pas parce que c'est sain, ou parce qu'il remplit un devoir, mais parce qu'il aime courir. Mais alors on peut arguer que c'est le plaisir que procure la course à pied qui est le but poursuivi (et ce plaisir n'est même pas nécessairement coextensif avec l'activité).

Si ainsi la notion d'action téléologique pourrait être la notion qui englobe toutes les autres, la notion de rationalité instrumentale (celle qui juge l'adéquation des moyens mis en œuvre pour atteindre un but) qui lui est rattachée directement n'embrasse pas toutes les formes de rationalité. Mais, comme nous le verrons, déjà une analyse de l'action téléologique permet de distinguer différentes sortes de rationalité. Nous distinguons donc ici une classification des actions de celle des types de rationalité.

Considérons donc les actions téléologiques et les notions de rationalité qui peuvent entrer en jeu quand on l'analyse complètement. En même temps, nous verrons comment le relativisme intervient nécessairement.

En toute généralité, la variété indéniable des cultures et des formes de vie ne peut être réconciliée avec des principes universels que grâce à une distinction de deux niveaux, grâce à une stratégie qui oppose la relativité des performances à une universalité des concepts. En ce qui concerne les actions, cette stratégie est ancrée dans ce qu'on peut appeler la «sous-détermination des actions». En effet, on ne peut pas juger une action comme rationnelle sans prendre en considération les buts de l'acteur et ce que l'acteur sait ou croit savoir, c'est-à-dire ses opinions, et les choix que sa culture et sa position dans celle-ci lui mettent à disposition.

La discussion qui va suivre s'inspire du beau chapitre—le X— du livre de Newton-Smith sur la rationalité de la science (NEW-ROS). Le traitement qu'on y trouve me paraît tout à fait en accord avec le relativisme tel qu'il est compris dans ce travail. C'est d'autant plus remarquable qu'on trouve au début du livre un paragraphe consacré à la réfutation du relativisme. Nous reviendrons plus loin sur ces réfutations qui nous paraissent peu convaincantes. En revanche, nous acceptons la notion universelle de rationalité instrumentale qui sous-tend la discussion de ce chapitre X. En disant que la rationalité instrumentale est universelle, nous ne prétendons pas qu'elle est le seul type de rationalité possible, mais seulement qu'elle est omniprésente, qu'on la trouve partout, dans toutes les civilisations et cultures. Cette universalité est coextensive avec celle du phénomène humain que nous nommons «action»: comprendre une action en tant qu'action (et non pas comme phénomène cinématique, par exemple) c'est précisément montrer qu'elle est rationnelle (dans le sens instrumental).

Toutefois, dès qu'on veut préciser à quoi tient cette rationalité, la relativité s'introduit. L'action de quelqu'un ne peut pas être comprise si on ne se réfère pas à un but et à un état de connaissances de celui-ci; «la rationalité d'une action sera comprise dans un sens strictement relatif, comme le fait de permettre d'atteindre, à juger par l'information à disposition, le but choisi» (HEM-ASE, 465). Voilà donc apparaître un début de relativité, celle par rapport aux buts et à l'état de connaissances d'une personne. Mais il faut introduire une deuxième relativisation, plus sérieuse celle-ci. Le jugement dont il est question doit être celui de la personne agissante. Newton-Smith le formule en disant qu'il faut montrer «que sur la base

des objectifs et des opinions de la personne concernée, l'action était le moyen qu'*elle* tenait pour le plus propice [permettant] d'atteindre son but» (NEW-ROS, 241; souligné par E.A.).

Or, pour qu'une telle explication d'une action rationnelle puisse être considérée comme réussie, il n'est pas nécessaire que les buts de l'acteur soient raisonnables, ni que ses opinions et connaissances soient vraies, justifiées et adéquates. Il suffit qu'ils soient apparus comme tels à l'acteur. Cela ne nous empêche pas d'examiner à leur tour ces buts et ses connaissances et aussi les critères de réussite sous-jacents. L'acteur a-t-il évalué le bien-fondé de ses connaissances et opinions aussi bien que le lui auraient permis sa culture et sa position dans celle-ci? Et en ce qui concerne le but, a-t-il, par exemple, considéré «à quoi cela ressemblerait en tant qu'expérience d'atteindre le but ?» (PUT-RTH, 169). Ainsi d'autres types de rationalité s'engrènent avec la rationalité instrumentale dans le cadre d'une action téléologique. Dans ce travail, nous devons nous contenter de ces considérations à peine ébauchées; notre intention principale est de montrer qu'une telle action doit être comprise de façon relative. Et ici nous sommes bel et bien en présence d'une relativisation ultérieure et décisive, car pour évaluer les buts, les connaissances et les critères de réussite d'un acteur, nous devons nécessairement le situer dans son cadre approprié de culture, d'époque historique, etc.

En même temps, on voit apparaître les deux niveaux d'évaluation. Une suite d'actions, qui *est* parfaitement rationnelle du point de vue de l'acteur, peut être jugée comme non-rationnelle par un observateur d'une autre culture ou d'une autre époque. L'exemple suivant (imaginé par Schütz) l'illustre bien. Considérons deux procédés par lesquels on peut essayer de provoquer des pluies: premièrement, à la manière des Indiens Hopi, par des danses appropriées et, deuxièmement par un ensemencement des nuages par du iodure d'argent. Du point de vue des acteurs, c'est-à-dire respectivement des Hopi ou des météorologues modernes, ces actions sont rationnelles, mais les deux auraient été jugées comme non-rationnelles par un météorologue du début du siècle. Quand on explique une action comme rationnelle, tout en s'abstenant de juger les buts visés et aussi d'évaluer le caractère raisonnable ou déraisonnable des convictions et la vérité ou la fausseté des connaissances présumées, il s'agit, selon l'expression de Newton-Smith, d'une *explication minimale*. Nous nous attendons à pouvoir fournir une telle explication minimale de pratiquement toute action, même s'il peut se révéler comme difficile de découvrir quels étaient précisément les buts et les convictions dans un cas donné. Nous supposons qu'on pourrait les découvrir. Dire que l'homme est un animal rationnel ne veut probablement pas dire autre chose. Si l'on distingue (avec Pareto) les actions logiques (c'est-à-dire rationnelles selon l'explication minimale) des actions illogiques, cela revient à dire (avec Parsons) que, du point de vue de l'acteur, toutes les actions sont rationnelles.

Dans toutes ces discussions, il n'était question ni de sciences ni de rationalité scientifique. Quelqu'un, même un scientifique, peut agir de façon rationnelle sans qu'il agisse pour autant rationnellement en tant que scientifique, c'est-à-dire selon les critères qui régissent l'exercice de la science. Pour que ce soit le cas, les buts qu'il se pose et les connaissances présumées sur lesquelles il se base devraient être acceptables par la communauté scientifique de son époque. Mais ceci veut dire que la rationalité scientifique aussi doit être relativisée. Ce qui est scientifiquement raisonnable dépend des critères du comportement scientifique de l'époque. Tout au long de l'histoire des sciences, nous devons donc nous reporter à une série de différents modèles du comportement scientifique. L'histoire des sciences, par exemple, nous impose une différenciation semblable en ce qui concerne la vérité.

IX. Vrai ou pas vrai

Tournons-nous donc maintenant vers ces affirmations manifestement fausses que des gens manifestement qualifiés et de bonne foi ont produites dans des périodes historiques lointaines ou moins lointaines. De nouveau, le détour par l'histoire des sciences me semble instructif. Comment l'historien doit-il traiter de telles affirmations ? Prenons comme exemple, un peu grossier mais qui montre l'essentiel, l'énoncé «la terre est plate» (PUT-RTH, 55)⁹. Quelqu'un aurait pu dire, il y a 3 000 ans: «la proposition 'la terre est plate' est vraie» (ou quelque chose d'équivalent) sans rougir. Mais l'historien qui en parle aujourd'hui ne peut pas dire: «la proposition 'la terre est plate' était vraie il y a 3 000 ans» et ajouter «mais elle ne l'est plus aujourd'hui». Une telle affirmation implique que la terre a changé de forme entre-temps.

Nous avons appliqué ici une notion de vérité qui est restée la même depuis 3 000 ans. Je crois que nous ne pouvons pas faire autrement sous peine de ne plus savoir de quoi nous parlons. Cela ne veut pas dire que nous attribuons aux gens de tous les temps et de tous les lieux cette notion de vérité (Trouver quelle est la notion de vérité explicite ou implicite qui se manifeste dans certaines situations précises est peut-être une tâche intéressante, mais en tout cas différente de celle qui nous occupe ici.)

Quelle est cette notion minimale de vérité que nous utilisons ? Nous pouvons nous en tenir à l'explicitation de cette notion par Tarski: «La proposition 'la terre est plate' est vraie si et seulement si la terre est plate» et «La proposition 'la neige est blanche' est vraie si et seulement si la neige est blanche» sont des définitions partielles qui découlent du schème propositionnel (T) de Tarski:

(T) La proposition 'p' est vraie si et seulement si p.

Ici 'p' est le nom (dans le mode d'expression autonome) d'une proposition p du langage objet. Le schème est un schème de propositions du métalangage. Ce langage doit être assez riche pour contenir les propositions p du langage objet (ou, le cas échéant, leurs traductions) et aussi les noms de ces propositions. Si l'on substitue à une proposition de notre langage, on obtient une proposition du métalangage. Par exemple:

(T)₁ La proposition 'la neige est blanche' est vraie si et seulement si la neige est blanche.

Il est important de ne pas perdre de vue que ce schème n'offre pas un critère de vérité, mais seulement une condition que toutes les définitions satisfaisantes du concept «vérité» doivent remplir. Tarski est parfaitement clair à ce sujet: «La définition sémantique de la vérité [c'est-à-dire l'équivalence (T)] n'implique rien concernant les conditions sous lesquelles une proposition telle que: 'La neige est blanche' peut être affirmée. Elle implique seulement que lorsque nous admettons ou rejetons cette proposition nous devons être prêts à affirmer ou à rejeter la proposition corrélatrice: 'La proposition > la neige est blanche < est vraie'. Ainsi pouvons-nous accepter la conception sémantique de la vérité sans abandonner nos positions épistémologiques quelles qu'elles soient» (TAR-LSM, 295).

«'La neige est blanche' est vrai si et seulement si la neige est blanche». D'accord, mais le problème qui se pose maintenant est d'établir si la neige est effectivement blanche. Ceci pourrait se passer par exemple comme suit. Une analyse chimique et cristallographique nous renseigne que nous avons affaire à de la neige; une analyse spectroscopique appropriée nous

⁹ Putnam utilise cet exemple pour montrer que «la vérité ne peut pas. être l'acceptabilité rationnelle. [...] La vérité est une *idéalisée* de l'acceptabilité rationnelle (PUT-RTH, 35).

permet de conclure qu'elle est blanche. C'est là un des procédés de notre culture que nous utilisons pour établir que la neige est blanche. Si le procédé donne certains résultats, nous pouvons affirmer que la neige est blanche. Disons alors que les conditions X sont remplies (et si ce qui tombe du ciel est gris, nous disons que c'est un mélange de neige avec d'autres substances). Nous pouvons donc dire: «La neige est blanche si et seulement si les conditions X sont remplies». Uni à la définition partielle de Tarski, ceci donne: « La proposition 'la neige est blanche' est vraie si et seulement si les conditions X sont remplies».

Mais ces conditions X sont celles de notre époque et culture. Une autre époque ou culture pourraient s'appuyer sur d'autres conditions X'. Cette condition X' pourrait être par exemple «la neige est blanche si et seulement si le frère suprême le dit». Uni à la définition partielle de Tarski ceci donnerait: «La proposition 'la neige est blanche' est vraie si et seulement si le frère suprême le dit». Cette conclusion saugrenue est tout à fait compatible avec le schème (T) de Tarski (qui n'a pas le pouvoir de nous protéger contre des bêtises). La relativité de ce qui est affirmé comme vrai n'est pas en contradiction avec une explication de portée universelle de cette notion. Mais pour faire nôtre une attribution de vérité, il ne suffit pas d'adopter la même notion de vérité, nous devons être d'accord aussi avec les critères adoptés (les cas de pure coïncidence exceptés).

On ne peut donc pas dire: «La proposition 'la terre est plate' était vraie il y a 3 000 ans», alors qu'on aurait pu dire, il y a 3 000 ans, de façon justifiée: «La proposition 'la terre est plate' est vraie». Que peut alors dire l'historien ? Selon le point de vue philosophique qui me semble être celui qui convient, il dira: «La proposition 'la terre est plate' était rationnellement acceptable il y a 3 000 ans».

Nous ne pouvons pas affirmer de bonne foi que tout ce que nous avons trouvé comme vrai, ne sera jamais réfuté. Cela ne veut pas dire que nous ne devrions pas utiliser l'adjectif 'vrai'. Nous pouvons l'utiliser si nos critères de vérité l'autorisent. Ainsi nous pouvons tranquillement dire aujourd'hui «La proposition 'l'électron est une particule élémentaire' est vraie». Dans 3 000 ans, les gens diront peut-être: «La proposition 'l'électron est une particule élémentaire' était rationnellement acceptable il y a 3 000 ans». On est ici de nouveau en présence de cette double relativisation à laquelle l'historien des sciences doit s'astreindre.

Il faut souligner que cette façon de faire ne conduit pas simplement à opposer l'erreur à la vérité. Le point de vue d'aujourd'hui que nous défendons *sans réserve ni certitude* comme vérité est notre vérité. Pour nous la vérité ne peut pas être autre chose que cela. Mais ceux d'il y a 3 000 ans étaient exactement dans la même situation, leur vérité était la vérité. Et dans 3 000 ans, ce sera pareil, même si la vérité, leur vérité, ne sera pas celle qui est la nôtre. Voilà un aspect universel de la vérité selon la conception relative: ce qui est tenu de façon justifiée comme vrai dans une situation A est vrai dans cette situation.

Il faut ajouter ici que nous verrons plus loin que cette proclamation de «notre vérité» comme «la vérité» n'est pas aussi impérialiste qu'il peut sembler à première vue. D'abord, la question de vérité ne se pose pas toujours sans qu'on ait établi auparavant ce que cette question présuppose. Ensuite, ce travail ne s'occupe pas de *toutes* les situations où l'on pourrait utiliser l'adjectif «vrai». Il ne s'occupe par exemple pas de vérité morale dans le sens de «vérité» au sujet de jugement moraux. On pourrait dire qu'il s'agit ici seulement de vérité cognitive.

X. Proposition contre jugement¹⁰

Les adversaires du relativisme pourront objecter que le relativisme véritable affirme beaucoup plus au sujet de la relativité de la vérité que ce qui a été montré jusqu'ici. Selon Newton-Smith, le relativisme prétend qu'«en passant d'époque en époque, d'une société à une autre, d'une théorie à l'autre, ce qui est vrai change et non seulement ce qui est considéré comme vrai» (NEW-ROS, 35). Mais, selon l'auteur, une telle doctrine ne peut même pas être formulée de façon cohérente. On a ici encore un essai vaillant de démontrer l'impossibilité du relativisme, de le faire trébucher avant même d'être formulé. Pour ce faire, on prend l'affirmation (R) suivante: «X est vrai dans le cadre A et faux dans le cadre B». La suite est très simple; il faut distinguer deux cas. Dans un cas la thèse (R) est fautive, nous dit-on, dans l'autre elle est triviale.

Tout se fonde sur une distinction nette et propre entre «proposition» et «jugement». Prenons d'abord le cas où X désigne un jugement donné, c'est-à-dire ce qu'on veut dire par une proposition. Si dans deux cadres qu'il s'agit de comparer ce jugement est exprimé par la même proposition, alors il n'y a pas de problème. Soit alors Y_A la proposition relative au cadre A et Y_B celle qui se rapporte au cadre B; les deux expriment le jugement X. Il n'est alors pas possible que la thèse (R) soit correcte. En effet, l'hypothèse que les deux propositions expriment le même jugement, veut dire exactement qu'elles sont vraies ou fausses dans les *mêmes conditions*. La thèse (R) est donc fautive.

Le problème est évidemment celui de déterminer s'il s'agit effectivement du même jugement. Le nombre des «mêmes conditions» peut être très grand et on peut, en principe, aller très loin en trouvant les mêmes conditions de vérité ou avant de trouver un désaccord. Dans une région où tous les pins sont malades, «cet arbre est un pin» et «cet arbre est malade» seraient vérifiés dans les mêmes conditions sans pour autant exprimer le même jugement.

Si l'on ajoute que les propositions Y_A et Y_B ne doivent pas nécessairement appartenir à la même langue, on voit alors qu'on est en présence d'un des problèmes que peut rencontrer la traduction. Toutefois, la situation peut être beaucoup plus compliquée encore par le fait que souvent une proposition peut acquérir un sens (plus ou moins) précis seulement si on la place dans le contexte approprié d'autres propositions.

Tournons-nous alors vers le cas où X, Z_A et Z_B désignent respectivement une proposition et les deux jugements, différents par hypothèse, qui lui correspondent dans les deux cadres. Les deux jugements, bien qu'exprimés par la même proposition, sont vraies dans des conditions différentes. Dans ce cas, la thèse (R) est évidemment correcte. Cependant, Newton-Smith considère que ce cas ne présente aucun intérêt; il s'agirait d'un «relativisme sémantique trivial» (*ibid.*).

On peut assurément produire des exemples d'un relativisme sémantique trivial¹¹, mais il y en a d'autres. Prenons un exemple scientifique peut-être usé mais néanmoins utile. Soit la

¹⁰ Attention, le mot français «proposition» est utilisé ici, comme dans TAR-LSM, pour le mot anglais «sentence», tandis que «jugement» en français traduit le mot anglais «proposition» (le «Gedanke» de Frege). Le même jugement peut s'exprimer par diverses propositions d'une même langue ou par des propositions de langues diverses. Quand on utilise des propositions, il faudrait en toute rigueur toujours indiquer la langue à laquelle elles appartiennent. Comme nous le verrons plus loin, il est possible aussi que différents jugements correspondent à une seule proposition.

¹¹ La proposition «Le violon est un instrument de redressement» est fautive dans un français soutenu, mais peut être considérée comme vraie si l'on entend par «violon» une prison.

proposition: «Par un point situé en dehors d'une droite, on peut tracer une seule droite parallèle à celle-ci.» Vrai ou faux ? Cela dépend de la géométrie (elliptique, euclidienne ou hyperbolique) dans laquelle on se trouve (qu'on présuppose)¹². Evidemment, les notions de «droite», de «point» et de «parallèle» ne restent pas les mêmes si l'on change de géométrie. Mais il ne s'agit pas d'une simple homonymie («terminologique») qu'on peut résoudre en consultant un bon dictionnaire. La difficulté est plutôt de nature contextuelle. La signification des termes utilisés est déterminée par le contexte. Dans notre cas, ce contexte est l'ensemble des axiomes (règles) qui régissent l'utilisation de «droite», de «point» et de «parallèle». Ces termes sont, comme on dit souvent (à tort ou à raison—ici ce n'est pas notre problème), définis implicitement.

On peut dire aussi qu'il s'agit d'un *holisme sémantique*: le sens des termes est déterminé par un ensemble de propositions; il est donc tout à fait relatif à cet ensemble. Le sens n'est pas le même dans les trois géométries considérées, puisque les propositions qui déterminent le sens ne sont pas les mêmes. Mais, d'autre part, il n'est pas arbitraire d'utiliser les termes «droite», «point» et «parallèle» dans les trois cas puisque ces termes entrent dans un certain nombre de relations de même type, communes aux trois cas. En somme, le sens est assez différent pour qu'une proposition donnée sur le nombre des droites parallèles puisse être vraie dans un cas et fautive dans l'autre; mais pas si différent pour qu'on puisse déclarer qu'il s'agit de propositions essentiellement différentes que le hasard a fait homonymes.

Mais toutes ces belles et utiles distinctions entre propositions et jugements ne doivent pas nous faire oublier que les productions concrètes qui nous sont données sont des propositions. Les jugements qui leur correspondent doivent en principe être trouvés par une interprétation, un décodage.

L'exemple des droites parallèles peut être transposé, *mutatis mutandis*, à la comparaison des cultures. Dans tous les cas (ou presque tous les cas), on se trouve entre les deux extrêmes où, soit tous les termes utilisés ou toutes les actions accomplies ont des significations différentes dans les deux cadres considérés, soit toutes ces significations coïncident. L'incommensurabilité, pour utiliser un terme mis en vogue par Thomas Kuhn, n'est jamais complète. Néanmoins, elle peut être assez sérieuse pour justifier la phrase qu'il s'agit alors des «deux mondes».

XI. Comparaison des cultures

Disons pour finir quelques mots sur la comparaison des cultures, apparemment un terrain de prédilection du relativisme. Ici aussi nous envisageons seulement les aspects cognitifs du relativisme, et cela de façon assez fragmentaire.

A ce propos, il convient d'abord de signaler un sophisme souvent utilisé contre le relativisme. Un relativiste peut éventuellement affirmer — à tort ou à raison — que les différentes cultures sont en général, sauf cas exceptionnels, incomparables ou il peut aussi simplement s'abstenir d'introduire un ordre (et encore moins un ordre linéaire). Il pourrait, par exemple, se contenter de les classer.

Cette attitude-là est transformée en une affirmation de l'égalité de toutes les cultures. Et qui dit égalité, compare. Il doit faire cette comparaison d'une base en dehors de toutes ces

¹² En géométrie elliptique, le nombre de droites parallèles est zéro, en géométrie parabolique (ou euclidienne), il y en a une et en géométrie hyperbolique une infinité. Cet exemple est adapté d'Agazzi (AGA-TFF).

cultures. Le relativisme serait donc en fin de compte une forme de l'absolutisme. Cette manœuvre me paraît frauduleuse.

Cependant, une fois qu'on a repoussé toutes ces réfutations du relativisme que nous avons rencontrées, la question reste posée de savoir ce qu'il peut nous fournir. Probablement une plus grande sensibilité pour la diversité des manifestations positives du génie humain, par exemple pour les différentes formes que la rationalité peut prendre.

Pour la comparaison des cultures, j'ai tendance à suivre la recommandation de Horton au sujet de l'étude de la pensée africaine traditionnelle: «Une exploration exhaustive des aspects communs à la pensée occidentale moderne et à la pensée traditionnelle africaine devrait précéder l'énumération de leurs différences» (HOP-67, 50).

Dans son travail de 1967, il a procédé à cette comparaison. En 1982, il a réexaminé les idées avancées en 1967 en tenant compte des critiques qui lui ont été adressées et des travaux publiés entre-temps.

Une des thèses que Horton maintient concerne la similitude entre pensée religieuse traditionnelle et pensée scientifique. Les deux ont une fonction d'explication, de prédiction et de maîtrise. Il dit qu'«en niant l'importance décisive de l'explication, de la prédiction et de la maîtrise comme objectifs qui guident la vie religieuse africaine traditionnelle» on «commet le péché interprétatif cardinal d'ignorer le point de vue de l'acteur» (HOP-82, 209).

A cette similitude, je voudrais ajouter une autre, qui n'a pas été relevée par Horton, mais qui est tout à fait dans son esprit. En effet, il remarque que «les praticiens de l'anthropologie sociale ont souvent manqué de comprendre la pensée religieuse traditionnelle» parce que «beaucoup d'entre eux ne connaissaient pas la pensée théorique de leur propre culture» (HOP-67, 50).

La similitude qui m'intéresse et que je trouve frappante concerne l'objectivité du savoir. Voici ce qu'en dit le physicien Pauli:

Avec Bohr, je suis d'avis qu'on doit définir *l'objectivité* d'une explication scientifique de la nature d'une façon aussi généreuse que possible: chaque façon d'envisager les choses qu'on peut enseigner à autrui, que d'autres, ayant les connaissances préalables nécessaires, peuvent comprendre et appliquer à leur tour, dont on peut s'entretenir avec d'autres [personnes] sera dite objective. Dans ce sens toutes les théories et lois physiques sont objectives. (PAU-PUE, 95).

«Toutes les lois et théories de la physique», oui, bien sûr. Mais beaucoup d'autres choses aussi. La définition de l'objectivité de Pauli était motivée par des problèmes d'interprétation posés par la mécanique quantique. Mais un grand nombre de phénomènes observés et décrits par les anthropologues sont parfaitement objectifs dans le sens de cette définition. Mentionnons ici seulement les exemples célèbres du fonctionnement de l'oracle chez les Azandé et de l'institution de la sorcellerie chez les Nuer. On peut même dire qu'aucun de ces phénomènes n'aurait pu être décrit s'il n'avait pas été 'objectif'. En effet, cette définition de Pauli caractérise un phénomène socialement stabilisé, elle met en évidence le caractère social de l'objectivité. Elle s'applique donc à tout système de croyances, d'actions et d'interactions qui ont une certaine permanence à travers le temps.

En dépit de ces ressemblances fondamentales, il y a certainement aussi des différences importantes entre des théories scientifiques et des systèmes de croyances dits traditionnels. Quelles sont ces différences ? Il va sans dire que je ne peux pas traiter ici, en fin de parcours,

ce problème complexe. Je vais me borner à discuter encore une idée de Horton. En 1967, il a mis en évidence ce qu'il considère comme une différence capitale.

C'est que dans des cultures traditionnelles, il n'y a pas de conscience développée [de la possibilité] d'alternatives au corps établi de principes théoriques; tandis que dans des cultures à orientation scientifique une telle conscience est hautement développée. C'est à cette différence que nous pensons quand nous disons que les cultures traditionnelles sont 'fermées' et les cultures à orientation scientifique 'ouvertes'. (HOR-67, 155).

La distinction entre «ouvert» et «fermé» est dérivée de la distinction que Popper fait (dans POP-OSE) entre sociétés ouvertes et sociétés fermées. Telle que formulée par Horton, elle est certainement exagérée.

Les critiques n'ont pas manqué de remarquer que la pensée africaine traditionnelle n'est pas aussi statique qu'elle apparaît dans le travail de 1967, ni notre pensée occidentale ouverte sans restriction aux alternatives. Aussi, Horton arrive en 1982 aux conclusions suivantes:

Premièrement, en dépit de son conservatisme, cette pensée [traditionaliste] a un caractère essentiellement 'ouvert'. Deuxièmement, elle a tendance à produire et à maintenir un cadre théorique unique et englobant plutôt qu'une multiplicité de tels cadres. (HOR-82,224).

En somme, «la dichotomie 'fermé'/'ouvert' est mûre pour le rebut».

Je pense, par contre, que cette distinction peut encore capter quelques différences significatives. Je peux rattacher l'esquisse de mes raisons de le croire à l'opposition entre «un cadre théorique unique et englobant» et «une multiplicité de tels cadres» et je vais m'inspirer de la pensée théorique de ma propre culture.

Le physicien Heisenberg a introduit la notion de «théorie fermée» (HEI-48). Une théorie fermée est une théorie qui est susceptible seulement d'adaptations relativement petites et n'est pas en mesure de maîtriser des phénomènes inattendus et nouveaux, puisqu'elle est capable seulement d'ajustements. Elle doit alors être remplacée par une théorie tout à fait nouvelle. Toutefois, cette nouvelle théorie a la vertu de pouvoir englober de grandes parties de l'ancienne comme cas particuliers. Ainsi toute une dynamique *des théories* se développe qui est très différente de la dynamique *d'un système* de pensée traditionnel (qu'on aurait cependant tort de supposer inexistante).

Cette dynamique des théories leur offre un domaine d'adaptabilité beaucoup plus grand que n'est celui qui a un système de pensée traditionnel. On pourrait aussi dire qu'il s'agit de questions de stabilité. La pensée traditionnelle paraît ne pas être stable par rapport à un élargissement et à des modifications brusques de son environnement d'origine. (Bien sûr, il ne s'agit pas d'une quelconque incapacité des femmes et des hommes qui appartiennent à des cultures différentes de la nôtre; il ne faudrait même pas le souligner.)

Mais les élargissements dont il est question ne proviennent pas de l'intérieur du système de vie et de pensée traditionnel. On pourrait dire que ce sont des perturbations extérieures. Elles sont provoquées par notre système économique, technique, militaire et culturel. C'est nous qui imposons ces environnements élargis, et on ne nous l'a pas demandé. Ainsi nous ne savons pas, à vrai dire, où leur dynamique interne aurait pu mener les systèmes de vie et de pensée traditionnels.

L'historien des sciences, même s'il rend au passé ce qui lui est dû, ne peut pas s'abstenir de juger. L'anthropologue relativiste peut, s'il le veut, s'abstenir de juger. Mais cette abstention ne peut pas protéger ces cultures, dont nous pouvons être bien d'accord de

reconnaître les traits uniques et précieux. Mais où sont les Azande d'antan ? Je voudrais bien le savoir. Vont-ils toujours, au Congo, chercher cette écorce d'un arbre qui, après une série de manipulations et procédés rituels deviendra la voix de l'oracle ?

La comparaison des cultures se fait. Et elle se fait dans un monde où les questions de pouvoir, les rapports de force sont décisifs. L'anthropologie relativiste n'en est pas responsable. Mais elle commet une faute, une faute de catégorie, si elle croit qu'un relativisme radical aurait pu, peut ou pourra protéger les cultures que nous détruisons ou faire respecter les survivants de ces cultures que nous absorbons dans les nôtres au niveau le plus bas.

Bibliographie

AGA-THS

J. Agassi, *Towards a Historiography of Science*, «History and Theory», suppl. ii, London, 1963.

AGA-TFF

A. Agazzi, *Temi e problemi di filosofia della fisica*, Abete, Roma, 1974 (2^e éd.).

AGA-77

E. Agazzi, *Subjectivity, objectivity and ontological commitment in the empirical sciences*, in: R.E. Butts and J. Hintikka, *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Reidel, Dordrecht, 1977, pp. 159-171.

AMU-82

R. Amundson, *Science, Ethnoscience and Ethnocentrism*, «Philosophy of Science», 49 (1982), pp. 236-250.

AUS-DTW

J.L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford, etc., 1980 (2^e éd.).

BUT-WIH

H. Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, Norton, New York etc., 1965.

CAW-74

P. Caws, *Operational, Representational and Explanatory Models*, «Anthropologist», 76 (1974), pp. 1-10.

GID-NRS

A. Giddens, *New Rules of Sociological Method*, Hutchinson, London, 1976.

HAB-LDS

J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.

HAB-TKH

J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981.

HEI-48

W. Heisenberg, *Der Begriff «abgeschlossene Theorie» in der modernen Naturwissenschaft*, «Dialectica», 2 (1948), pp. 331-336.

HEM-ASE

C.G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, The Free Press, New York, 1965.

HOL-RAR

M. Hollis et S. Lukes (éds.), *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford, 1982.

HOR-67

R. Horton, *African Traditional Thought and Western Science*, «Africa», 37 (1967), pp. 50-71, 155-187.

HOR-82

R. Horton, *Tradition and Modernity Revisited*, in: HOL-RAR, 201-260.

JAR-75

I.C. Jarvie, *Cultural Relativism Again*, «Philosophy of the Social Sciences», 5 (1955), pp. 347.

KRI-HPG

H. Krings, H.M. Baumgartner et C. Wild, *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Kösel, München, 1973.

MEJ-SUW

V. Meja et N. Stehr, *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982.

NEW-ROS

W.H. Newton-Smith, *The Rationality of Science*, Routledge & Kegan Paul, London etc., 1981.

PAU-PUE

W. Pauli, *Physik und Erkenntnistheorie*, Vieweg, Braunschweig etc., 1961.

PIK-LTH

K.L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*, Mouton, The Hague, 1966.

POI-VDS

H. Poincaré, *La valeur de la science*, Flammarion, Paris, 1970.

POP-OSE

K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Routledge & Kegan Paul, London, 1954.

PUT-RTH

H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge etc., 1981.

RAW-55

J. Rawls, *Two Conceptions of Rules*, «Philosophical Review», 64 (1955), pp. 3-22.

RIC-GNB

H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Mohr, Tübingen, 1929 (5^e éd.).

SCH-CP1

A. Schutz, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962.

SCH-SAS

A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

SEA-SA

J.R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge etc., 1969.

TAR-LSM

A. Tarski, *Logique, sémantique, métamathématique (1923-1944)*, tome 2, A. Colin, Paris, 1974.

TYL-CA

S.A. Tyler (éd.), *Cognitive Anthropology*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1966.

WEB-WUG

M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin, 1964.

WIN-ISS

P. Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London, 1958.

WIN-PRA

W. Windelband, *Präludien*, Mohr, Tübingen, 1903.

WIT-TPL

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1960.