

ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE



DE LA LÉGITIMITÉ D'EXISTER

MÉMOIRE PRÉSENTÉ COMME EXIGENCE PARTIELLE DE MAÎTRISE EN
PHILOSOPHIE DE LA CONNAISSANCE

PAR :

ALEXIS ROZANSKI

SOUS LA DIRECTION DE :

FRÉDÉRIC NEF

MOIS ET ANNÉE DU DÉPÔT

SEPTEMBRE 2020

REMERCIEMENTS

À Frédéric Nef pour son dévouement, son érudition et son encadrement.

À Sophie Berlioz, Pierre Livet, et tous les membres du cours d'ontologie sociale qui ont su rythmer le confinement durant la pandémie de COVID-19.

À l'équipe pédagogique de l'École pour leur patience et leur assistance,

À la Non-Académie et l'Institut Kairos-Research,

À Ginette et Pierre, qui ont relu et corrigé ces pages.

À Morgan, Tess, Paul, Manon, William, Magali, Sébastien et Camille, Nina, Victor, Felix, Isabelle, Valentin, Iona, Ivan, Fanni, Margaux, Théo, Camille, Marwane, Roxane.

À Avel, Charlélie et Tallulah, qui m'ont soutenu tout ce temps, et sans qui je n'aurais sans doute pas pu commencer et finir ce travail.

À ma famille,

Merci d'exister dans mon monde.

DÉDICACE

« Le besoin pressant d'un univers logique et
cohérent est profondément ancré dans
l'inconscient humain. Mais l'univers réel est
toujours à un pas au-delà de la logique »

Frank Herbert, *Dune*

Je dédicace ce travail à toutes les personnes qui pensent que la philosophie peut jouer un rôle dans toutes les disciplines. J'espère que ce travail fera sens. À toutes celles et ceux qui n'arrivent pas à mettre les mots face aux difficultés conceptuelles, je vous offre les miens qui, je l'espère, seront clairs. Aux personnes touchées par l'anxiété existentielle, qui fonctionnent à coup de « pourquoi ? », j'espère que vous trouverez du sens dans ce travail. Aux naturalistes et aux pragmatistes : la tâche est colossale et j'espère apporter ici un principe d'unification par le biais de l'ontologie.

AVANT-PROPOS

Depuis mes débuts en philosophie, j'ai avancé sur deux chemins en parallèle qui aujourd'hui entrent en intersection et convergent dans la même direction.

Le premier, le plus ardu et éprouvant, est celui de l'équilibre existentiel entre soupçon et certitude, qui m'a mené à une posture naturaliste et pragmatiste, afin de répondre à des vides explicatifs laissés par des philosophes du XXème siècle tels que Quine et Wittgenstein.

Le deuxième est la nage à contre-courant dans cet ensemble de présupposés derrière les concepts philosophiques pour en arriver aujourd'hui à ce qui me semble faire partie des domaines les plus fondamentaux et ambitieux de cette discipline : l'ontologie couplée à la métaphysique et à l'épistémologie. Explicitons ce qu'il y a pour que cela aide à construire une vision du monde, et ainsi mettre les mots sur ce que nous (ne) savons (pas).

La destination de ce chemin est une proposition sur la notion d'existence, qui autorise un dépassement de divergences idéologiques, de schismes en philosophie et qui a (ou aura) des répercussions dans notre façon de concevoir le monde.

Au cours de ma Licence, je me suis intéressé à l'épistémologie : comment connaît-on ? Plus spécifiquement, je me suis intéressé à un objet de connaissance fortement polémique car clivant par ses implications politiques : le social. En Master, j'en suis arrivé à la conclusion selon laquelle la question de savoir comment nous connaissons le social doit être couplée à une autre question : qu'est-ce que le social ? Existe-t-il ? Les entités sociales existent-elles ? Comment comprendre la notion d'existence ?

C'est par une réponse à cette dernière question que les précédentes trouvent la leur. Seulement, je ne pensais pas que mes pérégrinations en ontologie auraient des conséquences si vastes.

J'ai croisé la route de l'Évolution Culturelle par un heureux hasard. Discipline qui, je pense, est décisive pour une philosophie du social.

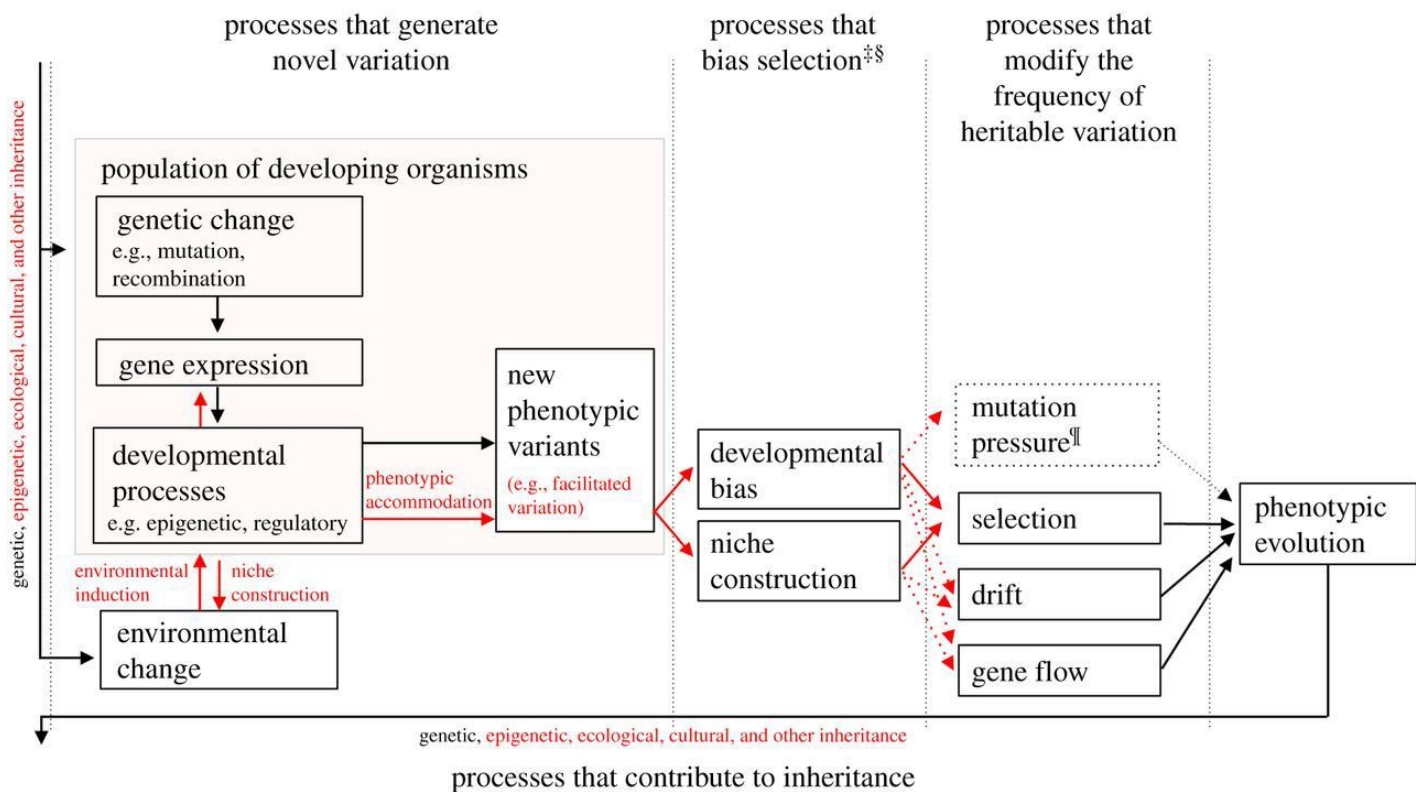
TABLE DES MATIÈRES

<u>AVANT-PROPOS.....</u>	<u>iv</u>
<u>LISTE DES FIGURES.....</u>	<u>vii</u>
<u>LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES, DES ACRONYMES et des symboles</u> <u>.....</u>	<u>ix</u>
<u>RÉSUMÉ.....</u>	<u>x</u>
<u>INTRODUCTION.....</u>	<u>1</u>
 <u>CHAPITRE I existence, fondamentalité et métaphilosophie.....</u>	 <u>3</u>
<u>1.1De ce qu'il (n')y a (pas) dans le discours de Quine.....</u>	<u>4</u>
<u>1.1.1Une théorie contre les entités mentales.....</u>	<u>4</u>
<u>1.1.2Une méta-ontologie : méthode d'exposition sur ce qu'il y a.....</u>	<u>9</u>
<u>1.2Moorean facts et Common sense.....</u>	<u>14</u>
<u>1.3L'utilisation des concepts de Moore par Wittgenstein.....</u>	<u>21</u>
<u>1.4Arguments contre les conceptions de Quine et Wittgenstein.....</u>	<u>28</u>
 <u>CHAPITRE II Ontologie sociale et évolution culturelle.....</u>	 <u>36</u>
<u>2.1Quine et Wittgenstein : quelle issue métaphilosophique ?.....</u>	<u>37</u>
<u>2.2Une ontologie maximaliste.....</u>	<u>41</u>
<u>2.3Naturaliser l'ontologie sociale.....</u>	<u>47</u>
<u>2.4... et Évolution Culturelle philosophique.....</u>	<u>53</u>
<u>CONCLUSION.....</u>	<u>58</u>
<u>BIBLIOGRAPHIE.....</u>	<u>60</u>

LISTE DES FIGURES

Figure 1

(page 49)



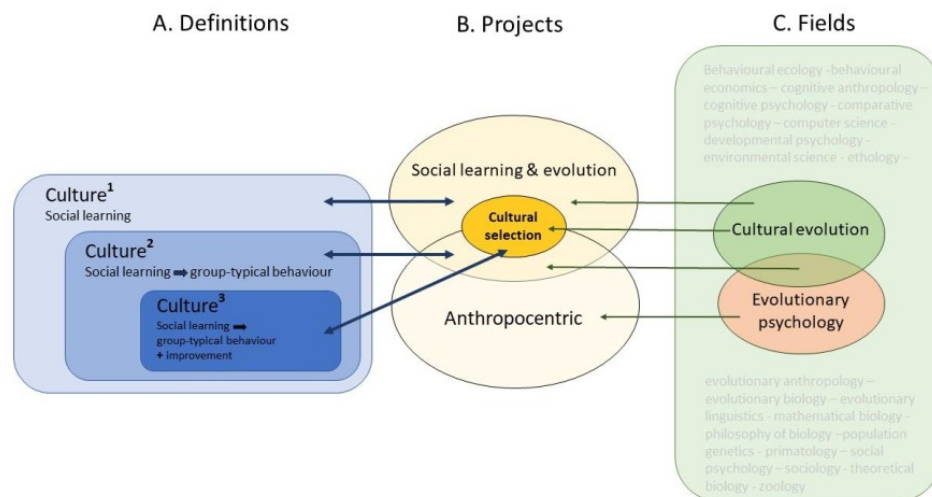
Structure de la synthèse évolutionnaire étendue

Source : Laland et al. 2015, « The extended evolutionary synthesis: its structure, assumptions and predictions » Proc. R. Soc. B.28220151019

<http://doi.org/10.1098/rspb.2015.1019>

Figure 2

(Page 68)



Différence entre Culture 1, Culture 2, Culture 3

Source : Heyes, C., « Culture », *Current Biology* 'Primer', AAM, 27 August 2020, All Souls College and Department of Experimental Psychology, University of Oxford, Oxford OX1 4AL, UK., p.3

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES, DES ACRONYMES ET DES SYMBOLES

$\neg \exists x$: « il n'existe pas de x tel que... »

aph. : aphorisme

RÉSUMÉ

Ce travail a pour point de départ une généalogie de la notion de fondamentalité, qui est défendue par divers courants en philosophie contemporaine. La fondamentalité trouve sa place dans des discussions métaphilosophiques au XXème siècle qui influencent encore la philosophie d'aujourd'hui. Celles-ci sont analysées par leur positionnement quant à ce qui existe et ce qui n'existe pas.

Pégase existe-il ? Sherlock Holmes ? L'État ? Les dieux ? La coupole ronde-carrée ?

Ces questions d'ontologie attribuent classiquement le statut de possible aux entités fictives, par opposition à un savoir qui, lui, vise le réel et donc existe. Par le fait de bannir l'existence d'entités mentales en les cantonnant au domaine des possibles, on fait alors émerger le problème de la correspondance entre croyance en des entités possibles et croyance en des entités réelles car on suppose qu'il faut trouver un lien entre esprit et matière. Or, l'existence possible et réelle sont séparées par une pétition de principes.

D'un autre point de vue, la réponse semble peu importer au quotidien : que Pégase existe ou non, cela ne bouleverse pas fondamentalement la vie ordinaire, qui semble ne pas avoir besoin de la philosophie. Pourtant, se demander si nous pouvons théoriser sur ces notions influence la vie ordinaire.

Pour résoudre le problème de l'existence des entités abstraites, on propose communément une théorie de la référence. Cependant, il est nécessaire d'étendre la référence aux entités abstraites. S'il y a besoin de justifier en termes physicalistes cette extension, alors on peut dire que la référence cognitive à des entités abstraites est naturalisée par ce phénomène qu'est la culture cumulative en évolution culturelle.

Par le biais d'une réflexion pragmatiste et naturaliste sur la métaphilosophie, nous proposons et développons une compréhension maximaliste de la notion d'existence qui autorise à parler d'entités sociales. Cette compréhension a pour socle le naturalisme émergentiste issu de l'évolution culturelle. Enfin, nous lions cette discipline à l'ontologie sociale.

Si la culture est analysable en termes d'évolution et que des prédictions possèdent une certaine validité, alors le phénomène de culture existe de manière robuste. Il faut alors

considérer que les entités mentales sont *a minima* dans la culture, qu'importe la « réalité » de leur contenu. Ces entités existent par le fait que des croyants leur octroient de l'importance et fondent en partie leur vie sur celles-ci.

Mots clés : Métaphysique, Pragmatisme, Naturalisme, Ontologie Sociale, Évolution Culturelle, Culture Cumulative, Émergence, Méréologie, *Grounding*, Existence, Métaphilosophie, Wittgenstein, Quine, G.E. Moore

INTRODUCTION

Lorsque j'ai commencé mes recherches en ontologie par la lecture de Quine, à la question ontologique : « Qu'y-a-t-il ? » je me satisfaisais de sa réponse « Tout »¹ ainsi que du développement proposé dans son article. Cependant, cette lecture entraînait en contradiction directe avec une autre de mes lectures, celle de Wittgenstein à propos de la vie ordinaire. Le premier auteur se revendique naturaliste et pragmatiste et le second a une démarche que nous pouvons facilement qualifier de naturaliste et pragmatiste. Cependant, leurs conclusions s'opposent : pour Quine, c'est ce qui est robuste qui est fondamental, alors que pour Wittgenstein, ce sur quoi nous pouvons faire fond, c'est la vie ordinaire.

Les questions centrales de la première partie sont les suivantes : comment résoudre cette divergence de conclusions alors qu'il y a supposément un même cadre philosophique ? Y a-t-il un choix à faire entre ces deux conceptions de la fondamentalité ? Après analyse minutieuse, j'ai identifié les points communs, les différences et les points faibles des deux doctrines. Cela m'a mené à m'interroger quant aux conséquences de ces points faibles ainsi que sur leur remplacement. Il m'a fallu revoir sous un jour nouveau la notion d'existence et cela a des conséquences sur notre vision du monde. C'est l'objet de ma deuxième partie : Pourquoi la phénoménalité et l'objectivité semblent irréconciliables ? Il y a en fait des présupposés derrière ce découpage des choses. Exister est accolé de jugements de valeur qui sous-entendent une vision de ce qui est bon et de ce qui ne l'est pas. Retirer ces jugements, c'est ajouter de la valeur à l'existence. Les entités abstraites fictives réfèrent, c'est-à-dire qu'autrui peut concevoir la même entité que moi. Cela ne veut pas dire qu'il va être d'accord avec moi ou que notre conception sera

¹ Quine, « De ce qui est », 1948, dans *Du point de vue logique*, Neufs essais logico-philosophiques, trad. S. Laugier, Vrin, 2003, p.25

identique, mais nous pouvons discuter au sujet des dieux sans pour autant être d'accord sur leur conséquence sur le monde. Cela ne veut pas dire qu'ils n'existent pas, mais que leur référence est cognitive, culturelle, sociale. Cette vision des choses fait exister des entités telles que celles des mathématiques, l'État, Pégase, etc.² mais leur donne un statut inhabituel. Plus intéressant encore, ce qui est conçu par mon esprit n'a pas à être vrai pour être.

Le langage humain préexiste par rapport à ma naissance en tant qu'individu, ce n'est pas pour autant que le langage humain préexiste à l'espèce humaine. Si nous voulons réduire le langage aux cris d'animaux, alors de même : les cris d'animaux ne préexistent pas aux animaux. Le langage est un outil octroyé par l'évolution, ce n'est pas une chose abstraite qui préexisterait à l'univers. Quelles sont alors les conséquences philosophiques de ce type de raisonnement ? C'est là tout l'objet de cette recherche.

² Thomasson, A. *Fictions and metaphysics*, 1999, Cambridge University Press, p.150

CHAPITRE I

EXISTENCE, FONDAMENTALITÉ ET MÉTAPHILOSOPHIE

Ce qu'il y a de curieux avec le problème ontologique, c'est sa simplicité. On peut l'énoncer en trois syllabes : « qu'y a-t-il ? ». Et l'on peut, qui plus est, lui apporter une réponse en un mot : « tout » – et chacun acceptera cette réponse comme vraie. Cependant, cela revient à dire simplement qu'il y a ce qu'il y a. Cela laisse la possibilité de désaccords au cas par cas; et ainsi la question continue de se poser depuis des siècles.

Quine, « De ce qui est »

*6.44 – Ce n'est pas **comment** est le monde qui est le Mystique, mais qu'il **soit**.*

Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus

Dans ce chapitre nous allons exposer en détails la posture de Quine dans son article « De ce qu'il y a » afin d'expliciter la distinction qu'il fait entre sa méta-ontologie et son ontologie. Ceci fait, nous reviendrons sur ses présupposés béhavioristes et les conséquences de ces derniers sur sa méta-ontologie. Nous analyserons cette démarche comme étant une réponse qui s'oppose à celle de Wittgenstein³ sur la même question, et ce, malgré des similarités intellectuelles, notamment par l'usage du holisme de la

³ Dall'Agnol, Darlei, « Quine or Wittgenstein: The End of Analytic Philosophy ». Federal University of Santa Catarina., 2003, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5251238.pdf/>

confirmation⁴, une acceptation du langage ordinaire⁵ ou encore du «*common sense*» dans leur rhétorique. Le point de désaccord fondamental de Quine et de Wittgenstein se situe sur le lien entre philosophie et sciences. Pour le premier, la philosophie doit se rallier aux sciences, donc être un outil d'éclaircissement de celles-ci. Pour Wittgenstein, il y a une distinction fondamentale entre philosophie et science. La philosophie est un moment d'égarement du langage, et dont le remède se trouve dans une compréhension de l'usage du langage ordinaire. Ces deux conceptions métaphilosophiques ne sont cependant pas satisfaisantes. Nous proposerons alors une issue à ces deux conceptions métaphilosophiques dans le prochain chapitre.

1.1 De ce qu'il (n')y a (pas) dans le discours de Quine

1.1.1 Une théorie contre les entités mentales

Dans son célèbre article, Quine met en scène trois personnages (McX, Wyman et lui-même) en désaccord sur l'existence ou inexistence de Pégase, ainsi que sur les présupposés derrière l'énonciation d'une entité. Le débat ontologique d'arrière-plan est celui de l'existence des entités mentales⁶ telles que Pégase, l'idée-du-Parthénon, les mathématiques, ... L'objectif de l'article est double : proposer une théorie d'ontologie, puis exposer la méthode de cette théorie⁷. Quine pose les fondements de l'ontologie contemporaine comme champ académique car il donne un critère méta-ontologique à celle-ci.

D'un point de vue ontologique, McX défend l'existence d'entités mentales, et Wyman défend l'idée d'après laquelle les entités mentales sont des existences possibles

⁴ Gibson R.F. (2000) Quine, Wittgenstein, and Holism. In: Orenstein A., Kotatko P. (eds) *Knowledge, Language and Logic: Questions for Quine*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol 210. Springer, Dordrecht. <https://doi.org/10.1007/978-94-011-3933-5_7>

⁵ Ibid.

⁶ Quine, « De ce qui est », 1948, dans *Du point de vue logique*, Neufs essais logico-philosophiques, trad. S. Laugier, Vrin, 2003, p.26

⁷ P. Van Inwagen, « Méta-ontologie » trad. G. Kevorkian, F. Nef, paru dans *Ontology, Identity and Modality : Essays in Metaphysics*, Cambridge, Cambridge UP 2001, p.13-31, dans F. Nef, Y. Schmitt, *Ontologie, identité, structure et métaontologie*, Vrin, 2017

inactualisés⁸. Les possibles inactualisés font référence à la métaphysique des mondes possibles de C.I Lewis, Carnap et Kripke⁹. Dans cette métaphysique, l'existence d'entités abstraites est conditionnée par la logique modale. Pour Quine « l'idée-de-Pégase », signifie, mais Pégase n'existe pas car l'idée-de-Pégase ne réfère à aucun animal biologique. McX pourrait rétorquer qu'il y a l'idée-de-Pégase, donc Pégase existe car c'est une entité mentale. Quine développe alors sa rhétorique méta-ontologique de l'engagement ontologique, dont l'objectif est d'autoriser une personne niant l'existence d'entités mentales (telles que Pégase) de discuter de cette prétendue entité, sans pour autant en accepter l'existence. En effet, Quine refuse la référence à certaines entités qui signifient :

« Nous n'avons plus à être victimes de l'illusion selon laquelle dès lors qu'un énoncé contenant un terme singulier est pourvu de signification, cela présuppose une entité nommée par le terme. *Un terme singulier* n'a pas besoin de nommer pour être signifiant. »¹⁰

Pourquoi rejeter l'entité Pégase ? Car, pour Quine, ce qui existe, c'est ce qui est en dehors des idées humaines, ce qui est objectivement, ce qui réfère à une entité concrète. Nous pouvons utiliser des propositions qui ont une signification, mais cette signification ne réfère pas nécessairement à une entité. Ainsi, l'idée-du-Parthénon possède une référence : le Parthénon. Donc, la signification réfère car le Parthénon existe. Parfois, plusieurs propositions ont une signification différente mais réfèrent à la même entité. Pour illustrer cela, il emprunte à Frege¹¹ l'exemple de « l'étoile du matin » et « l'étoile du soir » qui n'avaient pas la même signification pour les Babyloniens, mais qui réfèrent finalement à la même entité observable : Vénus. Cela ne signifie pas que ces deux étoiles partagent la même signification, mais plutôt

⁸ Quine, « De ce qui est », 1948, dans *Du point de vue logique*, Neufs essais logico-philosophiques, trad. S. Laugier, Vrin, 2003, p.27

⁹ Ces trois auteurs ne sont pas explicitement nommés dans le présent article, mais le sont dans « Deux dogmes de l'empirisme », 1951, dans *Du point de vue logique*, Neufs essais logico-philosophiques, trad. S. Laugier, Vrin, 2003

¹⁰ Quine, « De ce qui est », 1948, dans *Du point de vue logique*, Neufs essais logico-philosophiques, trad. S. Laugier, Vrin, 2003, p.34

¹¹ G. Frege « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892, p.25-50

qu'elles partagent la même référence. L'enjeu est alors d'identifier parmi les significations lesquelles peuvent être éliminées afin de mieux référer à des entités dans le monde. D'après cette dichotomie entre signification et référence, il n'existe pas une telle chose que Pégase s'il ne réfère pas à une entité biologique qui correspond à la description du « cheval ailé qui fut capturé par Bellérophon »¹².

Quine s'oppose en premier lieu au fait que ce terme ait pour référence une entité qui précéderait le mot. Dans un deuxième temps, il s'oppose à la conception d'après laquelle Pégase serait « une idée dans l'esprit »¹³. La première objection est recevable (à moins d'être platonicien), puisqu'on ne peut pas dire logiquement qu'il y a l'ensemble des idées humaines avant qu'il y ait eu des humains pour penser ces idées. C'est une asymétrie d'implication entre les deux propositions. : si les humains précèdent les idées, alors il ne peut y avoir d'idées avant qu'il y ait d'humains. Nous reviendrons sur ce point. Pour ce qui est de la seconde objection, elle met en lumière le béhaviorisme de Quine¹⁴, théorie psychologique du XXème siècle dans laquelle l'humain est traité comme une machine dont on peut expliquer le comportement par des descriptions de réactions dans l'environnement. « La pensée » est alors contournée, voire réduite à un ensemble de *stimuli* :

« mind consists in dispositions to behaviour, and these are physiological states »¹⁵

Ainsi, il n'y a pas de sens pour lui à conserver l'esprit, puisque celui-ci est réductible en dernière instance à des états physiologiques. Le pragmatisme de Quine s'explique par le fait que notre disposition comportementale (l'esprit) est toujours incorporée dans un certain contexte. Pour ce qui est du naturalisme, l'auteur le définit comme :

¹² Quine, « De ce qui est », 1948, dans *Du point de vue logique*, Neufs essais logico-philosophiques, trad. S. Laugier, Vrin, 2003, p.33

¹³ Quine, « De ce qui est », 1948, dans *Du point de vue logique*, Neufs essais logico-philosophiques, trad. S. Laugier, Vrin, 2003, p.36

¹⁴ Quine ne fait pas référence au béhaviorisme dans cet article, mais il l'a assumé explicitement tout au long de sa carrière.

¹⁵ Quine, « Mind and Verbal Dispositions », in *Mind and Language*, Oxford University Press (1975), p.255

« The recognition that it is within science itself, and not in some prior philosophy, that reality is to be identified and described »¹⁶

Pour l’auteur, la réalité est alors à associer à la science (dans un sens très général.) C’est un mythe pratique pour cette entité qui possède (en dernière instance) des états physiologiques, et ce, afin de s’adapter à son environnement. Que faire des propositions qui signifient mais ne réfèrent pas ? Ces dernières existent, mais elles ne sont que des formes linguistiques, des émissions vocales concrètes¹⁷. Leur contenu ne réfère pas à des entités de la nature. Ainsi, Pégase n’est pas une idée qui existe, mais une forme linguistique qui ne réfère à rien qui précède cette forme linguistique. La science est à entendre comme une extension de la vie ordinaire, c’est un affinement de cette dernière :

« Science is not a substitute for common sense but an extension of it [...] [The scientist] is indistinguishable from the common man in his sense of evidence, except that the scientist is more careful. »¹⁸

Il n’y a alors pas de rupture épistémologique fondamentale entre science et sens commun. « La science » y est vue comme tout discours technique qui approfondit la vie ordinaire. La logique y a un rôle particulier puisqu’elle est un langage formalisé qui clarifie l’ontologie. Elle est le langage universel de la science¹⁹ donc elle est une norme sur le discours.

1.1.2 Une méta-ontologie : méthode d’exposition sur ce qu’il y a

Dans le cas où nous voulons formuler une théorie sur le monde, voici la démarche à suivre d’après Quine :

¹⁶ Quine, in *Theory and things*, Oxford University Press (1981), p.21

¹⁷ Quine, « De ce qui est », 1948, dans *Du point de vue logique*, Neufs essais logico-philosophiques, trad. S. Laugier, Vrin, 2003, p.44

¹⁸ Quine, “The Scope and Language of Science”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 1957, 8: 1–17; p.229-232

¹⁹ Quine's Theory of Logic », R. J. Haack, *Erkenntnis* (1975-), Vol. 13, No. 2 (Sep., 1978), p. 253

Nous nous engageons dans une ontologie contenant des nombres quand nous affirmons qu'il y a des nombres premiers plus grands qu'un million, nous nous engageons dans une ontologie contenant des centaures quand nous disons qu'il y a des centaures; et nous nous engageons dans une ontologie contenant Pégase quand nous disons que Pégase est. Mais nous ne nous engageons pas dans une ontologie contenant Pégase, ou l'auteur de *Waverley*, ou la coupole ronde carrée sur Berkeley College quand nous affirmons que Pégase, ou l'auteur de *Waverley*, ou la coupole en question *n'est pas*. Nous n'avons dès lors plus à être victimes de l'illusion selon laquelle, dès lors qu'un énoncé contenant un terme singulier est pourvu de signification, cela présuppose une entité nommée par le terme. Un terme singulier n'a pas besoin de nommer pour être signifiant.

Cet argument de Quine est similaire à celui que des agnostiques ou apathéistes énoncent à propos de l'existence supposée des dieux : Dire « je ne crois pas en tel dieu », ce n'est pas affirmer que celui-ci n'existe pas, c'est plutôt énoncer que je n'accorde pas de croyance en ce dieu. L'absence d'engagement ontologique vis-à-vis de l'existence d'une entité (x est un dieu) est alors traduisible en termes de « non-existence » pour Quine. En termes logiques, le domaine de quantification « \exists » est dépourvu de dieu : « $\neg \exists x$ (tel que x est un dieu) ». Cet énoncé est vrai car aucun dieu n'est la valeur de la variable liée x . Quine identifie l'être à l'existence afin d'interdire la contradiction au sein d'énoncés tels que « Il y a des choses qui n'existent pas », ou « quelque chose n'existe pas ». En effet, si on accepte qu'être diffère d'exister, alors la forme logique de cet énoncé est contradictoire : « $\exists x \neg \exists y (x=y)$ »²⁰, or, il ne peut y avoir d'entité qui existe et non-existe en même temps. Ne pas identifier être et exister poserait un problème pour la logique car il y aurait quelque chose qui n'existe pas. Quine continue quant à l'usage que nous devons faire de sa méta-ontologie :

²⁰ Il existe x , il n'existe pas y et x est égal à y . Donc il existe quelque chose qui n'existe pas.

Comment devons-nous alors départager les ontologies rivales ? La réponse n'est certainement pas donnée par la formule sémantique « Être, c'est être la valeur d'une variable »; cette formule sert plutôt, à l'inverse, à *éprouver* la conformité d'une remarque ou d'une doctrine donnée à une norme ontologique préalable. [Nous soulignons] Nous recherchons les variables liées, quand il est question d'ontologie, non pour savoir ce qu'il y a, mais pour savoir ce qu'une remarque ou une doctrine donnée, la nôtre ou celle d'autrui, *dit* qu'il y a; et c'est là un problème qui concerne proprement le langage. Mais ce qu'il y a est une autre question. [Nous soulignons]²¹

L'engagement ontologique sert alors à expliciter la « norme ontologique » d'une doctrine. Ainsi Quine fait de l'épistémologie de l'ontologie (ou la méta-ontologie) du langage, au sens où il donne une méthode d'éclaircissement dans les débats qui concernent ce qu'il y a. Cependant, il n'y a aucune piste donnée à propos de « ce qu'il y a ». En effet, l'article ne porte pas sur « ce qu'il y a », mais sur ce que nous disons qu'il y a. Cette distinction est fondamentale et mérite d'être amplement soulignée, car elle sous-entend que ce que nous disons n'est pas « vraiment ». Comme nous l'avons vu plus tôt, l'auteur nie l'existence des entités mentales, et notre discours est au mieux un ensemble d'émissions vocales concrètes qui parfois réfèrent à ce qu'il y a. Pour cela, il développe une méthode qui autorise à ne pas croire en l'existence d'une entité si nous sommes en désaccord sur le fait qu'elle existe :

« Lorsqu'on débat de ce qu'il y a, il y a encore des raisons pour se placer sur un plan sémantique. *L'une d'entre elles est d'échapper à la situation fâcheuse évoquée au début de cet essai : celle où je ne peux admettre qu'il y a des choses que McX tolère et moi pas*. [Nous soulignons] Tant que j'adhère à mon ontologie, et pas à celle de McX, je ne peux laisser mes variables liées avoir pour référence des entités qui appartiennent à l'ontologie de McX et pas à la mienne. Je peux cependant de façon cohérente, décrire notre désaccord en caractérisant les énoncés défendus par McX. Il suffit que mon

²¹ Quine, « De ce qui est », 1948, dans *Du point de vue logique*, Neufs essais logico-philosophiques, trad. S. Laugier, Vrin, 2003, p.43

ontologie tolère des formes linguistiques, ou tout au moins des inscriptions et des émissions vocales concrètes, pour que je puisse parler des phrases de McX.

Une autre raison de se replier sur le plan sémantique est de trouver une base commune pour la discussion. Le désaccord ontologique implique un désaccord fondamental sur les schèmes conceptuels [nous soulignons]; cependant, en dépit de ces désaccords fondamentaux, McX et moi-même constatons que nos schèmes conceptuels convergent suffisamment dans leur[s] ramifications intermédiaires et supérieures pour nous donner la capacité de communiquer avec succès sur des sujets comme la politique, le temps, et, en particulier, le langage. Pour autant que notre controverse de base sur l'ontologie peut être traduite vers le haut en controverse sémantique sur les mots et sur ce qu'il faut en faire, il est possible de retarder le moment où la controverse dégénère en pétition de principe. »²²

L'engagement ontologique vise la forme du discours uniquement, il isole le discours du réel, et l'autorise à discuter de ce qu'il y a. Cependant, il ne se prononce pas sur ce qu'il y a directement, puisque cela est du ressort d'hypothèses scientifiques particulières, qui dévoilent la référence. Or, si nous construisons une méthode afin de parler de ce qu'il y a, c'est que nous supposons savoir comment y accéder. Séparer la signification de la référence, c'est supposer qu'il n'y a pas de signification dans l'existence : c'est un postulat implicite de ce qu'il y a.

D'une part, Quine prend comme modèle les sciences. De l'autre, il se dédouane de cette ambition d'accès au réel par son béhaviorisme couplé au pragmatisme : ce qu'il dit n'est qu'un discours situé parmi d'autres, le discours n'a pas de valeur en tant que tel. Ce sont des mythes²³. La méthode de Quine s'applique à son discours, or celui-ci ne concerne nullement « ce qu'il y a » puisqu'il s'agit uniquement d'explicitier des « schèmes conceptuels » langagiers.

²² Quine, « De ce qui est », 1948, dans *Du point de vue logique*, Neufs essais logico-philosophiques, trad. S. Laugier, Vrin, 2003, p.44

²³ Quine, « De ce qui est », 1948, dans *Du point de vue logique*, Neufs essais logico-philosophiques, trad. S. Laugier, Vrin, 2003, p.48

Du point de vue méta-ontologique, l'article autorise tout behavioriste (ou réductionniste) à discuter d'entités sans pour autant admettre qu'elles existent dans son système. Quine se restreint à la logique appliquée au langage, la théorie de la référence et de la signification, la sémantique, ... afin d'exclure de l'existence du cheval ailé dans son ontologie. Le discours possède le statut d'outil afin de diriger un corps vivant dans le monde. Il y a alors une réduction du discours à sa logique. Pour cela, il faut que le behavioriste admette la signification. Mais quel est son statut dans l'ontologie de Quine ?

« McX conçoit le fait d'être doué de signification comme le fait d'*avoir* (en un sens vague de « avoir ») une certaine entité abstraite qu'il appelle signification, ce qui n'est pas mon cas. Je reste libre de maintenir que le fait qu'une expression linguistique concrète soit douée de signification (ou [expression] *signifiante*, comme je préfère dire pour ne pas suggérer une hypostase des significations comme entités) est un fait irréductible et ultime; ou je peux entreprendre d'analyser directement ce fait en termes de ce que font les gens en présence des expressions linguistiques en question, ou d'autres expressions similaires. »²⁴

La signification n'est pas une entité abstraite, mais une expression concrète, au sens où c'est à partir du langage ordinaire, lui-même traduisible en termes behavioristes (donc en descriptions de comportement) que nos définitions existent. Or, étant donné que nos significations dépendent du langage ordinaire (donc de comportements) et que ce qui est concret appartient à un niveau inférieur que celui de « l'esprit », alors les significations sont à réduire aux comportements.

En termes métaphysiques, Quine est éliminativiste à propos des états mentaux et des entités abstraites par son behaviorisme, comme nous l'avons montré. Cette posture est illustrée par sa théorie de la référence et de la signification, où existent seulement des entités concrètes, et si nous présentons une entité abstraite, alors celle-ci est traduite de sorte à devenir concrète. L'auteur construit en fait un métadiscours qui justifie un

²⁴ Quine, « De ce qui est », 1948, dans *Du point de vue logique*, Neufs essais logico-philosophiques, trad. S. Laugier, Vrin, 2003, p.38

réductionnisme par... des critères qui favorisent le réductionnisme. Or, la théorie de la référence behavioriste n'accepte pas d'entités mentales car ce ne sont que des significations sans référence, elles-mêmes traduisibles en termes behavioristes, donc la croyance en une entité mentale (Pégase) n'est qu'un comportement erroné par rapport au réel. En conclusion, on ne peut inclure Pégase dans l'existence, car le métadiscours normatif a pour finalité la réduction de l'abstraction vers un comportement concret. Plus simplement, il s'agit ici d'une démarche empiriste réductionniste car on réduit des phénomènes complexes (l'esprit humain, les idées, etc.) à des sensations mesurables d'un niveau inférieur. L'engagement ontologique est finalement un discours réductionniste juge et parti. Mais nous y reviendrons.²⁵

Pour synthétiser ce qui a été développé, l'article distingue (implicitement) « ce qui existe vraiment dans mon langage » de « ce qui n'existe pas vraiment dans mon langage » par l'usage du terme « fondamental ». Ce qui est à bannir de la démarche Quinienne, ce sont les (pseudo-)entités fictives telles que Pégase, Sherlock Holmes, ... qui ne sont pas « vraiment » puisqu'elles ne réfèrent pas à des entités palpables. Comment est-il possible que notre vie ordinaire, langage, culture, histoire, ainsi que nos sciences²⁶ soient si riches de significations qui « ne réfèrent pas » ? Ce qui est fondamentalement, est-ce ce qu'une poignée d'humains experts parvient à postuler afin de prédire des motifs dans notre univers, ou est-ce la vie que nous vivons et éprouvons au quotidien ?

²⁵ Voir page 40.

²⁶ Dans le cas de théories erronées qui n'ont pas encore mis en évidence un phénomène.

1.2 Moorean facts et Common sense

Lorsqu'il est question de l'ordinaire, de « ce dont les gens parlent »²⁷ et de « *common sense* »²⁸ chez Quine, c'est en fait une réponse implicite à l'œuvre de Wittgenstein. Or, pour Quine, le sens commun a pour extension les sciences, alors qu'il y a une rupture entre science et monde ordinaire (qui génère le sens commun) pour Wittgenstein. La notion de *common sense* se trouve elle-même initialement chez G.E. Moore, ami de de longue date de Wittgenstein. Il est alors nécessaire de faire un détour par deux articles de G.E. Moore afin de comprendre le nœud du problème. Ces deux articles²⁹ sont mis en note de bas de page du premier aphorisme de *De la certitude*, car cette œuvre est une réponse et une reformulation des arguments de Moore.

Nous allons donc reprendre les arguments de l'article "*A defence of Common Sense*"³⁰ afin de comprendre en premier lieu la démarche de Moore, pour ensuite revenir brièvement sur l'argument "*here is a hand*" de "*Proof of an external world*"³¹. Ce développement nous permettra de comparer les concepts clés des deux auteurs vis-à-vis d'un même problème : celui de la certitude du sens commun comme argument contre un certain type de scepticisme. Ici, nous lions le problème de la certitude existentielle au problème de la référence ainsi qu'à la question de la fondamentalité. Il ne s'agit pas de rechercher l'idée ou l'abstraction fondamentale comme dans l'ontologie de Quine, mais plutôt d'inscrire la fondamentalité dans le rapport que nous entretenons avec nos idées et perceptions.

²⁷ « ce n'est pas ce dont les gens parlent », Quine, « De ce qui est », 1948, dans *Du point de vue logique*, Neufs essais logico-philosophiques, trad. S. Laugier, Vrin, 2003, p.26

²⁸ Ibid. « tout cela relève d'un sens commun pré-philosophique... » p.36

²⁹ L. Wittgenstein, *De la Certitude*, traduction Jacques Fauve, Gallimard, Les Essais, 1965, note, aph.1 p.31

³⁰ G.E. Moore "A defence of Common Sense" in *Contemporary British Philosophy* 2es séries, Ed. J.H. Muirhead, 1925

³¹ G.E. Moore, "Proof on an External World", in *Selected writings*, 1939

Parler de référence sous-entend une croyance préalable vis-à-vis des sciences. Lorsque je dis que l'étoile du matin et l'étoile du soir réfèrent à Vénus mais n'ont pas la même signification, je ne doute pas du fait que Vénus existe, ou du fait que des mots sont prononcés et signifient. La posture sceptique consiste à ramener le problème de la référence à la question de la possibilité d'accès à ce qu'il y a en général. Il s'agit d'un glissement de la question langagière (quelles sont les choses qui existent et que nous pouvons connaître par le biais du langage ?) à une question méta-épistémologique (qu'est-ce qui m'assure que ne nous trompons pas sur tout ce que nous pensons et faisons ?). En d'autres termes, la question n'est pas « est-ce que ma proposition signifiante réfère à Vénus objectivement car nous pouvons référer à cette entité matérielle ? », mais « est-ce que je peux accorder ma confiance à ma cognition, ma perception, mes hypothèses, mon langage et à ce qui m'entoure pour énoncer ce qu'il y a étant donné qu'il est toujours possible que je me trompe sur tout ? »

La question de la référence vue précédemment postule un réalisme (même modéré) car si je réfère à quelque chose, c'est bien qu'il existe « hors de moi », et qu'il existe d'une façon plus certaine que mes pensées subjectives, « en moi ». Le scepticisme épistémologique va mettre en doute cette perspective puisque tout champ de connaissances peut être ultimement remplacé par de meilleures connaissances, voire un nouveau paradigme qui fait d'une théorie que l'on croyait fondamentale un cas particulier d'une théorie plus grande. Nous pouvons ensuite passer du scepticisme épistémologique au scepticisme ontologique : si tout ce que je peux connaître peut s'avérer faux, qu'y a-t-il ultimement ? La certitude est alors la réponse recherchée par le sceptique qui ne serait pas nihiliste ou pessimiste. C'est la certitude qui sera fondamentale dans cette démarche : que reste-t-il quand tout peut être relativisé ?

Dans son article "*A defence of Common Sense*", Moore ne nomme pas directement les tenants de ce scepticisme³². Cependant, nous nommerons ce scepticisme "idéaliste"

³² G.E. Moore "A defence of Common Sense" in *Contemporary British Philosophy* 2es séries, Ed. J.H. Muirhead, 1925, p. 106

afin de clarifier quelle pensée est attaquée par cet article et le suivant, afin de restreindre sa portée et éviter des confusions, car les scepticismes de l'Antiquité ne portaient pas sur "les objets extérieurs" mais plutôt sur la possibilité même de connaître ces objets. Il est à noter que la distinction entre intérieur et extérieur pour se référer au sujet et au monde n'existait pas dans l'Antiquité. Le scepticisme était une vigilance épistémique, une façon d'appréhender les choses, plutôt qu'un doute ontologique par inférence hypothétique fondé sur une dichotomie sujet-objet.

Dans un premier temps, Moore construit à l'aide de la logique moderne (par l'utilisation de propositions, de classes, et de raisonnements logiques) un argument qu'il qualifie d'« *obvious truism* » :

(1) I begin, then, with my list of truisms, every one of which (in my own opinion) I know, with certainty, to be true. The propositions to be included in this list are the following:

There exists at present a living human body, which is *my* body. This body was born at a certain time in the past, and has existed continuously ever since, though not without undergoing changes; it was, for instance, much smaller when it was born, and for some time afterwards, than it is now. [...] so, in the case of very many of the other human bodies which have lived upon the earth, each has been the body of a different human being, who has, during the lifetime of that body, had many different experiences of each of these (and other) different kinds³³

et qu'il nomme plus loin « *Common Sense view of the World* »³⁴ (à distinguer d'un « *Common Sense beliefs* »³⁵.)

Cet argument sert à poser les bases d'un réalisme fondé sur des propositions, au sens où il existe un monde extérieur et antérieur à ma pensée, accessible par évidence commune ordinaire, et qui vise à réfuter, par exemple, le doute hyperbolique et

³³ Ibid., p.107

³⁴ Ibid., p.118

³⁵ Ibid., p.119

instrumental de Descartes.³⁶ Dans la deuxième partie de son article, Moore traite de la relation de dépendance entre faits physiques et faits mentaux par le prisme du *Common Sense*. Il vise explicitement Berkeley³⁷ car il souhaite réfuter un argument de ce dernier sur la distinction entre faits physiques et mentaux. En effet, Berkeley est aussi à classer, selon Moore, dans la catégorie des sceptiques idéalistes. Troisièmement, Moore expose brièvement son athéisme sans réellement l'argumenter. Dans la quatrième partie, l'auteur revient sur sa distinction entre "ce que nous comprenons du sens [d'une phrase ordinaire]" et "ce dont on peut donner une analyse correcte du sens", qu'il articule avec le concept de *sense-datum* afin de renforcer l'idée de *Common Sense*. Enfin, l'auteur s'interroge sur la manière dont la proposition "Il y a et a eu des choses matérielles" doit être analysée et conclut sur la logique de sa position dans les divers débats abordés plus tôt. C'est dans "*Proof of an external world*"³⁸ qu'apparaît explicitement l'argument "*Here is a hand*". Il est donné dans la dernière partie de l'article afin de relever le défi de Kant dans *Critique de la Raison Pure*³⁹. D'après ce dernier, il est scandaleux en philosophie que la possibilité de prouver qu'il existe un monde extérieur relève encore de la foi.⁴⁰ Dans le début de son article, Moore reste dans une démarche philosophique classique : il déplore en premier lieu le manque de précision de la référence dans le vocabulaire de Kant. Il identifie ce problème à une certaine tradition qu'il fait remonter au moins à Descartes. Enfin, dans cette première partie de l'article, Moore prend trois contre-exemples afin de montrer en quoi le vocabulaire kantien est imprécis, notamment en ce qui concerne la distinction entre ce qui est interne à l'esprit et ce qui lui est externe. Il donne ensuite les conditions de satisfaction de ce qui constitue une preuve du monde extérieur, puis apparaît son argument (que nous formalisons) :

(P1) Ceci est une main.

³⁶ Descartes, *Méditations métaphysiques, Objections et Réponses*, édition revue et corrigée, GF Flammarion, 2011, p.59-61

³⁷ G.E. Moore "A defence of Common Sense" in *Contemporary British Philosophy* 2es séries, Ed. J.H. Muirhead, 1925, p.125

³⁸ G.E. Moore, "Proof on an External World", in *Selected writings*, 1939, p.166

³⁹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, GF Flammarion, deuxième édition, 2001, pp. 89-91

⁴⁰ Nous y revenons à la page 44.

(P2) Ceci est une autre main.

(C1) Il existe autre chose que mon monde intérieur, c'est-à-dire qu'il existe deux objets
(P1 et P2)

(C2) Il existe un monde extérieur.

Ensuite, Moore décrit trois critères qui constituent une preuve afin de montrer que son argument est une preuve. Il fait ensuite un argument similaire à “*Here is a hand*” qui écarte la question de la permanence des choses dans le temps.

Enfin, il énonce quelques contre-arguments qui lui seront probablement faits. Le premier est que le sceptique cherche toujours une affirmation qui permettrait de prouver des propositions : le sceptique régresse à l'infini dans sa demande de preuves car il n'est jamais satisfait par celles qui lui sont rapportées. Moore répond qu'il ne peut pas apporter de preuve satisfaisante contre cette démarche, de même qu'il ne peut pas prouver qu'il n'est pas dans un rêve. Il possède des arguments concluants afin d'asserter qu'il est éveillé mais cela est différent d'une preuve. Il n'a pas de preuves mais seulement une certitude qu'il ne dort pas. Il est étrange que Moore n'argumente pas plus à propos du rêve, car comme nous l'avons vu, il est une étape importante du doute hyperbolique cartésien. Dans un dernier temps, Il décrit la rhétorique sceptique d'après laquelle sa preuve conclusive n'en est pas une par le biais de la rhétorique de la régression à l'infini et conclut qu'on ne peut prouver des prémisses comme le fait d'avoir deux mains qu'en acceptant l'existence de choses extérieures. Pour finir, il revient sur ce que nous appelons des *Moorean facts*, c'est-à-dire des choses que nous connaissons mieux que les prémisses d'un argument philosophique contre elles.

Il conclut dessus par renversement de la charge de la preuve en attaquant le sceptique sur le fait qu'il ne possède pas de bonnes raisons pour douter de ces faits. Dans le premier article, le *Common sense* sert un réalisme, qualifiable de pragmatisme faible, contre un certain scepticisme. Dans le second, l'auteur attaque frontalement une

démarche idéaliste qui met en doute l'existence des objets ordinaires puis qui abdique en accordant sa certitude à la pensée de l'être intérieur. Le problème de cette démarche est que la certitude ne parvient pas à revenir au monde extérieur. Or, Moore prend le problème dans l'autre sens : il y a un monde extérieur qui est certain, et ce sont les idéalistes qui ont des critères implicites trop élevés de certitude. Le scepticisme idéaliste manque de robustesse car il ne donne pas ses critères de certitude.

L'œuvre de Moore ainsi que celle de Wittgenstein traitent d'épistémologie générale. L'ensemble des questions qu'ils traitent réfère principalement à la croyance, la connaissance, le savoir, la certitude. Leur point commun réside en ceci qu'ils utilisent tous deux le *Common Sense* et les *Moorean facts*. Cependant, la forme, l'argumentation ainsi que l'articulation de ces concepts diffèrent chez ces deux auteurs. Nous avons vu chez Moore la défense d'une posture philosophique clairement énoncée, il revisite brièvement la notion de vérité, la distinction entre faits physiques et mentaux, etc. Il se situe dans un champ réaliste, entre pragmatisme faible et empirisme faible, mais en opposition ouverte contre le scepticisme. Son argumentation dans le premier article tient plutôt de l'empirisme, au sens où les *sense-datas* constituent le moyen de vérifier ultimement ses propositions. Dans le deuxième article, il tient plutôt d'un pragmatisme faible, notamment par sa manière de critiquer le scepticisme idéaliste en effaçant la métaphysique pour laisser place au côté pratique de sa doctrine : le monde extérieur est présent, c'est une évidence, et partons de celui-ci pour discuter de nos doutes. Les *Moorean facts* fondent empiriquement le *Common sense* : Nous avons des connaissances que nous ne savons pas forcément justifier théoriquement, cependant la pratique montre que nous avons des connaissances, puisque ces dernières nous sont accessibles facilement. Et puisqu'elles sont accessibles à tout le monde, nous comprenons pragmatiquement ce que les autres signifient lorsqu'ils déclarent "je sais que la terre existe depuis longtemps." il n'est alors nullement besoin de demander infiniment des définitions exhaustives des termes.

1.3 L'utilisation des concepts de Moore par Wittgenstein

Chez Wittgenstein, l'écriture ne se présente pas sur le même mode. Sous forme aphoristique, il n'y a pas de plan explicite ou de démarche déclarée par l'auteur, ni de conclusion à l'œuvre (notamment car il y travaillait encore la semaine de son décès.) Il se contente d'une discussion minimale de termes, qui tournent autour de la croyance, le doute, la connaissance, le savoir ou la foi. Les premiers aphorismes débutent sur une interrogation à propos de la possibilité, l'utilité ainsi que les critères de la certitude. Le mode de raisonnement dans *De la certitude* est assez proche des *Investigations philosophiques*, notamment du fait de leur proximité temporelle (entre 1950 et 1951 pour le premier et 1936 à 1941 pour le second), ce qui éloigne cette œuvre du mode de raisonnement logiciste propositionnel du *Tractatus Logico-philosophicus* (1921). Il est à noter que le titre de cette première œuvre fut suggéré par G.E. Moore, qui était déjà proche de Wittgenstein. L'articulation des concepts chez Wittgenstein est bien différente de celle de Moore. En effet, il se demande dès le deuxième aphorisme s'il y a un sens à douter du fait de savoir si nous possédons une main⁴¹, ce à quoi il répond par un argument de preuve par l'action dans l'aphorisme suivant ainsi qu'à une référence explicite au jeu de langage (concept développé dans les *Investigations philosophiques*⁴²). Le jeu de langage sera compris ici comme étant la signification obtenue par l'action dans un contexte. La compréhension d'un jeu de langage est donnée par le jeu (un contexte social donné) dans lequel des actions (un langage, au sens large) sont performées par ses tenants :

“Qu'est-ce que “apprendre une règle” ? Ceci. Qu'est-ce que “faire une faute en l'appliquant ?” Ceci. Et ce à quoi on est ainsi renvoyé est quelque chose d'indéterminé”⁴³

⁴¹ L. Wittgenstein, *De la Certitude*, traduction Jacques Fauve, Gallimard, Les Essais, 1965, note, Aph. 2

⁴² L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, éd. Tel Gallimard, 2005, Aph. 65-69

⁴³ L. Wittgenstein, *De la Certitude*, traduction Jacques Fauve, Gallimard, Les Essais, 1965, Aph. 28

Le jeu de langage possède une grammaire, c'est-à-dire des codes qu'il convient de respecter pour être compris et accepté par les personnes qui jouaient au jeu de langage avant nous et par lesquels nous voulons l'apprendre. Ces codes peuvent évoluer, changer ou même disparaître. Par exemple, si je joue à la balle avec des enfants, et que je souhaite savoir si je sais exécuter une passe, je n'ai pas à me poser de questions sur ce qu'est une passe, ce qu'est une balle, etc. afin de répondre à cette question. Simplement, je dois effectuer la passe et voir avec les enfants si elle a été correctement effectuée. Les règles peuvent changer en cours de route si un de enfants doit partir et qu'un autre décide arbitrairement de changer les règles, ou bien peut-être que je ne pourrai jamais bien jouer à la balle avec eux car ces derniers me font une blague et me disent que j'ai mal lancé la balle qu'importe si un autre joueur parvient à la récupérer ou non, auquel cas je ne peux pas participer à leur jeu de langage car les enfants ne m'y ont pas invité. À partir de cet exemple, la rhétorique de Wittgenstein serait qu'il n'y a donc pas besoin de philosophie du jeu de balle car il suffit de respecter la grammaire du jeu pour comprendre ce qu'il est. Si nous doutons de notre capacité à bien jouer avec les autres à la balle, alors nous devons passer à l'action et jouer afin d'être certain des règles. Quelles sont les conditions de possibilités et de nécessité du doute ? Quand est-il inutile ? Dans quelles circonstances se présente un doute légitime ? Nous allons ici relever quelques arguments que Wittgenstein oppose à la pensée de Moore.

On a tendance à naturellement opposer le doute à la croyance. Néanmoins, la croyance peut se penser en termes de degrés. De même, la distinction entre doute et croyance peut tout aussi bien se penser en termes de degrés, une gradation entre un doute absolu d'un côté et une certitude absolue de l'autre est une bonne heuristique afin de comprendre les tensions qui existent dans ce lexique épistémologique. En effet, Il ne suffit pas qu'il y ait question pour qu'il y ait doute. Par exemple, ce n'est pas par transformation mécanique d'une proposition indicative en proposition interrogative (au sens où "J'ai une main" devient "Ai-je une main ?") que je suis dans un état de doute. De même, Il existe des incertitudes vivables au quotidien (lorsque je

mesure quelque chose avec un mètre, il y a une incertitude quant à la précision de la mesure à l'échelle des picomètres, mais cette dernière est au moins tolérable ou au mieux brève car futile pragmatiquement.), des hésitations qui ne portent pas nécessairement sur des finalités ultimes mais sur des problèmes ordinaires (si je me demande "Quel est le trajet le plus rapide afin de me rendre ici ?", je n'ai aucun doute sur le fait qu'il existe un trajet plus rapide qu'un autre, seulement je n'ai pas ou ne pense pas avoir l'information en question). Je peux aussi suspendre mon jugement sans avoir de doute, notamment lors d'une dispute entre deux personnes pour ne pas avoir à m'engager. Le concept le plus proche du doute est la croyance, qui, d'après Wittgenstein est une condition, un état évolutionnaire (ou développemental) nécessaire⁴⁴ avant qu'il y ait doute. Puis on s'éloigne du doute par le degré le plus élevé de croyance, la connaissance. Enfin, vient le sujet commun dont Wittgenstein et Moore traitent : la Certitude. Cette certitude est-elle tenable ? Moore ne semble pas s'interroger à ce propos, il possède des certitudes fondées sur des arguments. Wittgenstein quant à lui explore la question à travers ses aphorismes et souhaite décrire un chemin de pensée qui peut-être mène à la certitude.

Le doute est un moment d'apparente suspension, de désengagement face à un certain nombre de choses. Dans sa version maximale défendue en tant que méthode par les idéalistes, le doute serait absolu. La foi, dans une acceptation classique (non-mystique), entend qu'il n'y a pas de question à se poser, il en va ainsi car l'objet de la foi n'a pas besoin de justifications. La certitude, proche de la foi mais n'est cependant pas identique, nous semble ordinairement tomber sous le coup de la justification car elle possède un caractère d'évidence pour la personne qui est certaine. Et cette évidence donne envie d'être justifiée. Pour l'individu qui est certain d'avoir une main, il est impensable qu'il puisse en être autrement. Pourtant, il n'y a pas d'engagement préalable explicite, c'est un état de faits. Cela coule de soi, c'est une évidence. Peut-on mettre en doute une certitude ? Cela dépend : si nous la réduisons à la croyance comme le font les sceptiques, alors oui. Si nous lui octroyons un caractère

⁴⁴ Ibid. Aph. 275

inébranlable comme le font Moore et Wittgenstein, alors non. Qu'en est-il de Wittgenstein ? Bien qu'il utilise des concepts similaires à ceux de Moore, il entre dès l'aphorisme 6 en désaccord lui :

« Peut-on (comme Moore) faire une énumération de ce que l'on sait ? Dit de la sorte sans plus, non, à ce que je crois. Ou, sinon, c'est le mot "Je sais" qui se trouve employé à faux. [Dans la phrase "je sais que c'est là une main."] Et à travers cet emploi fautif, semble se manifester un état mental curieux, mais des plus importants. »⁴⁵

Il y a ici une critique de la méthode de Moore décrite plus tôt qui consiste à lister les "truismes évidents"⁴⁶, premier argument qui compose le *Common Sense*. Wittgenstein préfère substituer à cette notion celles de jeux de langages et d'ordinaire, qui est une façon de voir les choses qui ne nécessite pas de liste faisant directement référence à des faits particuliers pour être fondée. Plus loin, il corrige la visée de l'article "*Proof of an external world*", car d'après lui la preuve de Moore n'est pas la preuve elle-même, c'est son implication pragmatique qui est une preuve :

« Les propositions auxquelles, comme envoûtées, nous sommes sans cesse ramenés, je voudrais les extirper du langage philosophique. »⁴⁷

« Ce dont il s'agit, ce n'est pas du savoir de Moore qu'il y a là une main, mais de ceci : que nous ne le comprendrions pas s'il disait : "je peux naturellement me tromper en cela." Nous demanderions : "Comment une telle erreur se présenterait-elle ?" – par exemple quelle forme prendrait la découverte qu'il y avait là une erreur ? »⁴⁸

« Nous extirpons donc les propositions qui ne nous font pas aller de l'avant. »⁴⁹

il y a dans l'aphorisme 31 un exemple du programme de Wittgenstein qui se démarque de la méthode des philosophes dits analytiques (tels que Moore) de séparer les énoncés les uns des autres afin de les confirmer individuellement. Plus

⁴⁵ Ibid. Aph. 6

⁴⁶ G. .E. Moore "A defence of Common Sense" in Contemporary British Philosophy 2es séries, Ed. J.H. Muirhead, 1925, p.106

⁴⁷ L. Wittgenstein, *De la Certitude*, traduction Jacques Fauve, Gallimard, Les Essais, 1965, Aph. 31

⁴⁸ Ibid. Aph. 32

⁴⁹ Ibid. Aph. 33

généralement, il y a une critique de la philosophie qui est faite ici. Nous sommes “envoûtés”, ramenés à la signification des termes en philosophie, or, Wittgenstein entend les traiter dans leur sens ordinaire. L’aphorisme 32 traite spécifiquement de l’implication de l’argument de Moore par un contrefactuel : Si Moore, dans sa tentative de donner une preuve du monde extérieur, nous disait qu’il peut se tromper lorsqu’il dit qu’il a là une main, alors nous aurions le réflexe de demander comment cela est possible, car cela semble contre-intuitif. Il se joue en sous-basement de l’argument l’idée d’après laquelle le langage présuppose des postulats nécessaires que nous apprenons dès l’enfance lors de notre éducation. Ces postulats sont des connaissances qui, bien qu’impossibles à fonder, nous sont connues. C’est ici que les *Moorean facts* font leur apparition dans la pensée de Wittgenstein. Enfin, l’aphorisme 33 reprend la critique de l’aphorisme 31 : si une proposition n’est pas pertinente, rien ne sert de la critiquer. Or, les propositions non-pertinentes semblent être particulièrement celles de la philosophie et plus précisément encore, celle des sceptiques dans ce contexte. Wittgenstein critique la démarche de Moore de façon plus systématique dans les derniers aphorismes :

“L’erreur de Moore réside en ceci : à l’affirmation selon laquelle on ne peut savoir telle chose, répliquer : “Je sais telle chose.”⁵⁰

L’erreur de Moore est argumentative. Il se fait piéger par les sceptiques s’il répond à leur argument. Or, il ne faut pas répondre à leur question comme si elle était ordinaire, car leur question est philosophique. La question ne tombe pas sous le coup de la justification ordinaire car elle amène le débat à la régression à l’infini. Wittgenstein souligne par reformulation de l’argument de Moore que sa thèse ne peut être défendue de façon plus robuste que par un “engagement ontologique”. Il faut plutôt utiliser la rhétorique du holisme de la confirmation (nous empruntons ici le vocabulaire de Quine pour des raisons heuristiques.) Par holisme de la confirmation, nous voulons dire que, chez Wittgenstein, il est nécessaire pour un fait d’appartenir à

⁵⁰ Ibid. Aph. 521

un tout connecté⁵¹ (c'est-à-dire appartenir au vivant sur terre, évolué⁵², socialisé⁵³, avec une certaine langue, etc.) afin de comprendre l'argument de Moore. Dans la première partie de son premier article, Moore fait la liste des connaissances requises pour comprendre son argument, seulement, il est surtout question pour lui de propositions empiriques auxquelles se référer dans le cadre d'un débat philosophique. Wittgenstein quant à lui ancre les *Moorean facts* dans des pratiques sociales ordinaires. Cet holisme est subtil car, en plus de "naturaliser" en quelque sorte⁵⁴ l'argument de Moore, au sens où il recontextualise sa fonction initiale au sein d'une narration évolutionnaire ordinaire. Wittgenstein intègre aussi la fonction du doute dans le processus holiste : Le fait de douter présuppose une foi initiale de l'apprenant.⁵⁵ une propriété nécessaire fondamentale antérieure au doute qui est inhérente à l'espèce humaine : la socialisation. Le doute possède une fonction au sein du langage, il recontextualise et demande à clarifier les règles du jeu de langage :

"Il y a une différence entre une erreur qui a pour ainsi dire sa place prévue dans le jeu et une infraction complète aux règles qui apparaît exceptionnellement."⁵⁶

Ce doute ordinaire qui fonctionne dans le contexte du jeu de langage rend possible l'apprentissage de connaissances fondamentales : "l'éducation et la science"⁵⁷. Ces connaissances fondamentales sont la pratique sociale, le jeu lui-même, dans lequel Wittgenstein ancre les *Moorean facts*. En effet, il existe des conditions de possibilité qui préexistent au doute : le langage, la signification, la confiance ou crédulité initiale lors de l'apprentissage qui autorise le doute⁵⁸, les habitudes, la socialisation, ... Ces phénomènes non-transitifs, Wittgenstein les nomme "ce sur quoi nous pouvons faire

⁵¹ Ibid. Aph. 247, 248, 262, 410, 432

⁵² Ibid. Aph. 256

⁵³ Ibid. Aph. 252, 275

⁵⁴ De Cesare, Silvia, « Le naturalisme non-darwinien de Wittgenstein », 2018, Implications Philosophiques, 2011, https://www.researchgate.net/publication/326717688_Le_naturalisme_non-darwinien_de_Wittgenstein

⁵⁵ Ibid. Aph. 263

⁵⁶ Ibid. Aph. 647

⁵⁷ Ibid. Aph. 298

⁵⁸ Ibid. Aph. 150

fond”⁵⁹. Ce sont les certitudes qui cimentent notre communication ordinaire d’après le philosophe. Cependant, nous sommes en droit de nous demander quelles sont les conditions de possibilités de la socialisation, ce qui rend certain le fait qu’il y a un monde social (extérieur à ma cognition individuelle), et dans quel contexte la socialisation prend place. Il s’agit alors de poser la question de la possibilité de naturalisation du social.

1.4 Arguments contre les conceptions de Quine et Wittgenstein

Wittgenstein souhaite la fin de la philosophie, ou plutôt limiter une certaine philosophie : celle qui consiste à rechercher des définitions rigides réduisant l’expérience vécue, la pratique ordinaire du langage à un idéal intellectualiste des idées. Parce qu’elle est en premier lieu vécue dans le social, la conceptualisation ne peut pas précéder les actions par rationalisation via le discours. La conceptualisation philosophique est un phénomène social. De même, le doute possède une fonction dans le social : remettre en cause l’efficacité de la conceptualisation. Il n’est pas la condition de possibilité de la conceptualisation « juste », « bonne » ou « vraie ».

Toute conceptualisation humaine est donc postérieure à une socialisation dans laquelle il y a des conventions. Cette socialisation est inhérente à l’humanité, car il est difficile pour des humains de survivre après la naissance sans éducation ou socialisation. Nous faisons confiance⁶⁰ en nos éducateurs car cela est une condition de notre survie. Il y a eu socialisation de l’animal humain avant qu’il y ait eu une discipline instituée nommée philosophie pour réfléchir sur la condition humaine. Il y aurait donc un « non-sens » initial (le fait que nous soyons un animal social) qui précède nos réflexions philosophiques. Il n’y a aucun sens à douter de l’existence du

⁵⁹ Ibid. Aph. 508, 509, 575

⁶⁰ Sami Pihlström, « A New Look at Wittgenstein and Pragmatism », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online], IV-2 | 2012, Online since 24 December 2012, connection on 20 April 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ejpap/715> ; DOI : 10.4000/ejpap.715, p.4

monde extérieur puisque celui-ci nous a façonnés, et sans lui, nous n'aurions pas pu avoir de réflexions sceptiques.

Chez Quine, il n'est pas admis que l'idée-de-Pégase réfère à quelque chose, alors nous ne pouvons pas traiter du social, ni de l'histoire, puisque l'idée-de-Pégase est un phénomène culturel. Ou plutôt, nous pouvons étudier ces phénomènes, mais ils ne nous renseignent pas sur « ce qu'il y a ». Pourtant, ils font partie intégrante de notre vie ordinaire. La distinction entre signification et référence qu'il propose suppose une totale déconnexion de l'individu qui utilise des significations et du monde de la référence. Or, dans une démarche naturaliste, si l'humain est un animal évolué au même titre que les autres, alors il fait partie de l'univers qu'il observe, et cela vaut pour tout ce qu'il dit et pense. Pour Quine, le mot « naturalisme » veut en fait dire « physicalisme », car l'humain est supposé réductible à des comportements physiques au même titre qu'un rat de laboratoire. Cependant, son réductionnisme est étrangement justifié comme nous l'avons vu. Ce n'est pas là une démarche naturaliste de l'existence mais une démarche normative sur ce que devrait être l'existence. De plus, cette démarche est réductionniste car elle considère que l'existence n'est que ce concept employé en logique. L'existence est donc seconde par rapport aux lois logiques. Quine est éliminativiste des états mentaux et des entités abstraites étant donné son béhaviorisme. Cette posture est illustrée par sa théorie de la référence et de la signification, où existent seulement des entités concrètes, et si nous présentons une entité abstraite, alors celle-ci est traduite de sorte à devenir concrète. L'auteur construit en fait un métadiscours normatif sur l'existence qui justifie un réductionnisme par ... des critères qui favorisent le réductionnisme. Cette posture est infalsifiable car soit nous adhérons au béhaviorisme logique de Quine, soit notre ontologie inclut Pégase. Or, la théorie de la référence béhavioriste n'accepte pas d'entités mentales car ce ne sont que des significations sans référence, elles-mêmes traduisibles en termes béhavioristes, donc la croyance en une entité mentale (Pégase) n'est qu'un comportement erroné par rapport au réel que le béhaviorisme analyse correctement. On ne peut inclure Pégase dans l'existence, car le métadiscours

normatif a pour finalité la réduction de l'abstraction vers un comportement concret. Plus simplement, il s'agit ici d'une démarche empiriste réductionniste car on réduit des phénomènes complexes (l'esprit humain, les idées, etc.) à des sensations mesurables d'un niveau inférieur. L'engagement ontologique est finalement un discours réductionniste juge et partie. Mais nous y reviendrons.

Pour synthétiser ce qui a été développé, l'article distingue « ce qui existe vraiment à partir de mon langage » de « ce qui n'existe pas vraiment à partir de mon langage » par l'usage du terme « fondamental ». Ce qui est à bannir de la démarche Quinienne, ce sont les (pseudo-)entités fictives telles que Pégase, Sherlock Holmes, la France, ... qui ne sont pas « vraiment » puisqu'elles ne réfèrent pas à des entités physiques. Ici, nous voyons que Quine, comme Wittgenstein, se concentre sur « ce que nous pouvons dire qu'il y a ».

Wittgenstein, lui, se restreint à une analyse pragmatique du langage ordinaire, ce qui l'amène à conclure ceci : il a des conventions linguistiques et sociales qui précèdent le discours réflexif philosophique. Ignorer cela, c'est mal philosopher. Il n'y a pas lieu de mettre en doute ces conventions car, sans elles, nous ne pourrions plus alors nous exprimer, et donc exprimer notre doute. En ce sens, Wittgenstein souscrit à un certain pragmatisme^{61 62 63 64}, puisqu'il instrumentalise le doute. Ce doute est un moyen et non une fin, car il se dissipe dans le retour à la norme de la vie ordinaire. Traduit en langage pragmatiste, la théorie est mise au service de l'action. Si l'auteur ne revendique aucune appartenance à ce courant, une certaine filiation spirituelle peut être dessinée⁶⁵, notamment car nos jeux de langages appartiennent en premier lieu au monde dans lequel nous vivons ordinairement. De même, l'idée de vie ordinaire

⁶¹ Mysak, Cheril, *Cambridge Pragmatism: From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press., ch. 7 « Wittgenstein Post-Tractatus », 2016, pp. 231-235

⁶² Brandom, Robert (2008). *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford: Oxford University Press.

⁶³ Haack, R. (1982). 'Wittgenstein's Pragmatism'. *American Philosophical Quarterly*, 19/2: 163–71.

⁶⁴ Pihlström, Sami (2012). 'A New Look at Wittgenstein and Pragmatism'. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 4/2: 9–26.

⁶⁵ Mysak, Cheril, *Cambridge Pragmatism: From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press., ch. 7 « Wittgenstein Post-Tractatus », 2016, pp. 231-235

trouve des échos dans le pragmatisme entre la notion de contexte et de pensée de la théorie en vue de l'action. Aussi, le pragmatisme se définit par sa méthode critique contre les controverses métaphysiques sans fin. Par exemple chez James :

La méthode pragmatique est avant tout une méthode de résolution des débats métaphysiques qui sans cela seraient interminables. Le monde est-il un ou multiple ? Est-il soumis à la fatalité ou bien est-il libre ? Est-il matériel ou spirituel ? Chacune de ces notions est plus ou moins valable pour rendre compte de l'univers et donne lieu à des discussions interminables. En l'occurrence, la méthode pragmatique vise à interpréter chaque notion en fonction de ses conséquences pratiques. Quelle différence y aurait-il en pratique si telle notion plutôt que telle autre était vraie ? Si aucune différence pratique n'apparaît, c'est que les deux notions sont pratiquement équivalentes et que la discussion est vaine. Dans une controverse sérieuse, on devrait pouvoir discerner une différence pratique qui découle du fait qu'un des deux termes est vrai.⁶⁶

On retrouve le thème de la limite de la pensée philosophique (plus particulièrement la circonscription de la métaphysique) par une mise en avant de la pratique comme critère ultime : si ma croyance d'un état ultime du monde (matériel ou spirituel) ne change pas les résultats de l'expérimentation de la chute des corps, alors elle n'a pas de conséquence pratique dans l'expérimentation. L'état ultime du monde n'est alors pas en relation de dépendance avec l'hypothèse, donc il n'y a pas lieu de faire de métaphysique si la pratique est inchangée. Cependant, dans les pragmatismes, on ne nie pas en bloc la métaphysique ou la philosophie : pour James, une bonne controverse métaphysique a des conséquences pratiques. Si utiliser les mathématiques a des conséquences sur mon expérimentation, alors c'est un postulat métaphysique en faveur d'une potentielle théorie à propos de la « déraisonnable efficacité des mathématiques »⁶⁷ dans le cadre expérimental. Cependant, il y a ici une rupture avec Wittgenstein qui isole la philosophie et n'autorise pas celle-ci à théoriser^{68 69}, à

⁶⁶ W. James, *Le pragmatisme - Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, 1907 : 28 (trad. Nathalie Ferron), Flammarion, Paris 2010

⁶⁷ E. P. Wigner, "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics" in *American Mathematical Monthly*, Volume 87, Numéro 2 (Février 1980)

⁶⁸ P. Horwich, *Wittgenstein's meta-philosophy*, ch. 2.1, « T-philosophy », Oxford University Press, 2012, p.21

⁶⁹ P. Horwich, *Wittgenstein's meta-philosophy*, ch. 2.8 « An anti-theoretical theory ? », Oxford

participer au développement des sciences par exemple. La philosophie n'est pas nécessairement théorique, elle est avant tout « un combat contre l'ensorcellement de notre entendement par les ressources de notre langage. »⁷⁰ pour Wittgenstein, car elle pose des questions lorsqu'elle part de mots dont la signification dépasse celle du langage ordinaire. Or, le langage ordinaire contient pourtant tout le nécessaire de survie pour comprendre ce que les philosophes posent comme faux problèmes⁷¹. La philosophie est une activité et non pas une connaissance théorique ou théorie de la connaissance. Elle a pour but de mettre au jour les jeux de langages, qui sont le lien entre discours et pratique.

Cette métaphilosophie (et donc philosophie du langage) naturalise la discipline philosophique puisqu'il n'est pas question de produire un discours clos sur lui-même n'ayant pour origine que ma pensée privée individuelle, mais plutôt de clarifier le langage, un outil social public et collectif, par usage d'expériences de pensées où nous utilisons le langage en contexte ordinaire :

Une règle peut être inspirée par des experts et leurs intérêts propres, instruite par des recherches savantes, elle n'en reste pas moins une règle : l'essence est toujours dans la grammaire. Comme telle, elle n'annule pas automatiquement les autres règles qui peuvent être avancées pour l'emploi du même terme dans des jeux et des contextes différents. La critique de l'essentialisme a conduit Quine du côté de l'épistémologie naturalisée. Le naturalisme de Wittgenstein étant plutôt anthropologique, c'est d'avantage du côté de l'épistémologie socialisée que son anti-essentialisme nous a conduits.⁷²

Le langage ordinaire est considéré par Wittgenstein comme une « forme de vie » :

University Press, 2012, pp.63-69

⁷⁰ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, 1953, éd. Tel Gallimard, 2005, §109 p.84

⁷¹ L. Fontaine-De Visscher, « Wittgenstein. Le langage à la racine de la question philosophique. » In : *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 83, n°60, 1985. pp. 559-584;
https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1985_num_83_60_6381

⁷² M. Le Du, *La nature sociale de l'esprit*, Wittgenstein la psychologie et les sciences sociales, Vrin, « Images, typicalisation et modèles mentaux », p.188

« Dis-tu donc que l'accord entre les hommes décide du vrai et du faux? » – C'est ce que les hommes *disent* qui est vrai et faux; et c'est dans [nous soulignons] le langage que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais une forme de vie.⁷³

La vérité et la fausseté n'existent pas hors du langage socialisé car, comme nous l'avons déjà vu p.14, avec l'asymétrie⁷⁴ entre l'existence des idées humaines et le fait qu'il y a des humains. La vérité ne précède pas le discours. De même, l'accord social précède le langage puisque le langage présuppose une compréhension mutuelle (au moins hypothétique.) Si je parle à autrui, c'est que je suppose qu'il peut comprendre ce que je lui signifie. Cet accord est « ce sur quoi nous pouvons faire fond ». En métaphysique contemporaine, le terme consacré est celui de *Grounding*^{75 76 77}.

Si le langage est une « forme de vie », alors il est naturalisé⁷⁸ au sens où il a pour origine une base concrète : le langage ordinaire socialisé. C'est dans une anthropologie ordinaire que se trouve la base de nos interrogations philosophiques. Nous retrouvons finalement plusieurs points communs en termes de filiations philosophiques entre Wittgenstein et Quine malgré leurs interprétations personnelles et singulières de celles-ci. Ces filiations que nous avons mentionnées sont : la métaphilosophie, le pragmatisme, le naturalisme, le sens commun et le *Grounding*.

⁷³ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, 1953, éd. Tel Gallimard, 2005, §241, p.135

⁷⁴ M. Le Du, *La nature sociale de l'esprit*, Wittgenstein la psychologie et les sciences sociales, Vrin, « L'asymétrie », p.150

⁷⁵ Tahko, Tuomas E., "Fundamentality", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/fundamentality/>>

⁷⁶ Tahko, Tuomas E. and E. Jonathan Lowe, "Ontological Dependence", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dependence-ontological/>>.

⁷⁷ Bliss, Ricki and Kelly Trogdon, "Metaphysical Grounding", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/grounding/>>.

⁷⁸ M. Le Du, *La nature sociale de l'esprit*, Wittgenstein la psychologie et les sciences sociales, Vrin, « L'asymétrie », p.188

CHAPITRE II

ONTOLOGIE SOCIALE ET ÉVOLUTION CULTURELLE

Dans ce chapitre, nous allons dresser les limites explicatives des pensées développées dans le chapitre I par une reformulation robuste du naturalisme et du pragmatisme. Cette reformulation autorise une critique de postulats de la métaphysique kantienne qui alimentent la philosophie des deux auteurs étudiés précédemment. S'il fallait s'exprimer en termes wittgensteinien, nous dirions qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'une théorie philosophique car ces pseudo-propositions dissolvent une confusion linguistique instiguée par un philosophe afin de nous ramener à la quiétude. Cependant, il sera assumé ici qu'il s'agit d'une théorie, ou plutôt d'un sérieux engagement ontologique, un discours sur « ce qu'il y a », et non pas d'un discours sur ce que nous disons qu'il y a, car notre discours est. Ce discours relatif à ce qu'il y a ouvre un dialogue interdisciplinaire puisqu'il traite d'une vision globale intégrant à la fois les entités phénoménales et les entités scientifiques. Nous aurons alors de nouvelles perspectives sur des problèmes classiques de la philosophie et la notion d'existence ne se limitera pas au langage. Cette réflexion sur l'existence nous autorisera à théoriser sur le social, donc d'introduire l'ontologie sociale. Naturalisée, cette discipline semble une bonne candidate pour dialoguer avec la recherche empirique en évolution culturelle.

1.5 Quine et Wittgenstein : quelle issue métaphilosophique ?

La conception métaphilosophique Quinienne limite « ce qui existe » à la référence, bien qu'il se dise en faveur des sciences au sens large (histoire, sociologie, etc.), mais cela entre en contradiction avec sa métaphilosophie. En effet, si la sociologie est l'étude empirique des phénomènes sociaux, alors la sociologie s'engage ontologiquement dans l'existence de ceux-ci. Et qu'est-ce que Pégase sinon un phénomène social, culturel et mythique ? Les sciences cognitives et évolutionnaires contemporaines sont engagées dans l'existence du mental, de l'abstraction, qui produit donc les entités que Quine nie en raison de son béhaviorisme. Si on ne peut nier qu'il existe physiquement des entités abstraites, alors l'idée-de-Pégase n'est pas seulement une signification sans référence, mais une entité cognitive et sociale à laquelle nous référons. Cependant, nous devons revenir sur ce que cela signifie que « d'être une entité ». Quine n'accorde de valeur qu'aux entités que nous pouvons objectivement connaître d'après lui, c'est-à-dire celles de la physique. Nous devons cependant revenir sur le cas des entités biologiques, et plus spécifiquement ces mammifères que sont les humains.

A contrario, Wittgenstein n'accorde de valeur qu'aux conditions de possibilité de l'esprit socialisé : la grammaire langagière qui existe dans un contexte social. Dans *De la certitude*, le dernier aphorisme traite des propositions dans le contexte du rêve :

676. « Cependant, même si je ne peux pas me tromper dans de tels cas [« (N. ne peut pas faire erreur quant au fait qu'il est venu en avion d'Amérique en Angleterre il y a quelques jours » §674], n'est-il pas possible que je sois sous l'effet d'un narcotique? » Si je le suis et si le narcotique m'a enlevé toute conscience, alors je ne parle ni ne pense vraiment en ce moment. Je ne peux pas admettre sérieusement que je rêve en ce moment. Celui qui dit : « Je rêve » en rêvant, même s'il parle alors de façon audible, est tout aussi peu dans le vrai que celui qui dit : « Il pleut » en rêvant, quand bien même il pleuvrait effectivement. Même si son rêve a en réalité un lien avec le bruit de la pluie qui tombe.

79

⁷⁹ L. Wittgenstein, *De la Certitude*, traduction Jacques Fauve, Gallimard, Les Essais, 1965, Aph. 676

Que ce soit dans le cadre de l'argument du rêve possible des sceptiques ou du rêve effectif, Wittgenstein nie la valeur de vérité des propositions qui y seraient énoncées, car le rêve n'entre pas dans un contexte intersubjectif. Wittgenstein ne semble pas prendre au sérieux l'argument du rêve possible sceptique d'après lequel notre vie pourrait être un rêve. Cependant, en ce qui concerne le rêve effectif, cette posture est étonnante. En effet, nous pourrions tout à fait penser que le rêve est un contexte mental dans lequel des événements oniriques se déroulent. Si je dis « il pleut » dans un rêve où il pleut, alors la proposition sera vraie⁸⁰ *dans le rêve*. Pourquoi nier une continuité ontologique entre le phénomène de pluie rêvé, la proposition dans le cadre du rêve et la pluie hors du rêve ? Wittgenstein s'attaque ici à la phénoménalité qui serait vécue individuellement puisqu'il dissout l'individualité dans les jeux de langages. Il ne semble pas que Wittgenstein nie la phénoménalité, mais plutôt son individuation dans le langage par le « je » cartésien.⁸¹ Si nous considérons le rêve comme faisant partie de la fiction « privée »⁸², alors il n'appartient pas au langage ordinaire socialisé :

383. L'argument : « Je rêve peut-être » ne fait pas sens pour cette raison que, si je rêve, alors cette déclaration elle aussi est le fruit d'un rêve, et l'est aussi *ceci* : que ces mots ont une signification.

Cet aphorisme réduit la signification dans le rêve à ce qui « ne fait pas sens ». Pour le philosophe, le rêve est un contexte qui discrédite toute possibilité d'existence faisant sens en son sein. C'est un de ces moments extraordinaires qui n'entrent pas dans l'objet d'analyse de Wittgenstein, c'est-à-dire : la certitude ordinaire. La métaphilosophie de Wittgenstein ancre la philosophie dans le langage ordinaire, mais ne dit rien du langage extraordinaire, sinon qu'il est perçu comme une maladie. La philosophie est au mieux un égarement pseudo-propositionnel qui doit revenir sur le

⁸⁰ Nous prenons la définition sémantique de la vérité de A. Tarski pour l'exemple.

⁸¹ M. Le Du, *La nature sociale de l'esprit*, Wittgenstein la psychologie et les sciences sociales, Vrin, « Le discours subjectif – L'égo facultatif », p95

⁸² Le rêve est considéré comme privé car il n'y a pas d'autres acteurs sociaux pour me ramener à la norme linguistique dans ce contexte.

droit chemin de l'usage ordinaire des mots pour retrouver la quiétude⁸³. Cette conception normative de la philosophie est limitée voire peu opérante par rapport à la pratique des scientifiques vis-à-vis de la philosophie ou dès lors que nous considérons la philosophie autrement que comme Wittgenstein, c'est-à-dire comme une discipline en communication avec d'autres champs de connaissances. L'auteur considère la philosophie d'un point de vue individuel : si nous utilisons la philosophie, c'est parce qu'il y a pour un individu philosophe (au moins) une confusion linguistique. Cependant, si nous admettons qu'il y a une nature sociale à l'esprit, il faut admettre qu'il n'y a pas seulement une grammaire qui s'applique à l'esprit, mais aussi des structures sociales en luttant les unes avec les autres pour leur survie. En effet, si le langage ordinaire est une forme de vie, il hérite des caractéristiques de la vie : il peut lutter, se reproduire et mourir. D'un point de vue politique, il y a des luttes pour instiguer des règles d'usages de langages validés par les pairs comme étant de bons langages. L'Académie Française est une institution qui génère ce type de grammaires. Si je dis « si j'aurais su », pour m'exprimer au conditionnel, mon entourage me corrigera, car il y a d'après eux une erreur dans le temps employé. Cependant, si un groupe de personnes n'a pas intégré cette règle pour une quelconque raison, alors ils pourront utiliser cette tournure de phrase sans être ramenés à cette norme sociale. Bourdieu utilise le terme de violence symbolique pour décrire ces corrections ordinaires dans un contexte social politique.⁸⁴ En effet, posséder une diction considérée comme correcte dans des lieux de pouvoir facilite l'intégration dans ces groupes sociaux. Il y a alors une lutte pour la reproduction du langage dans le contexte politique afin d'éviter la mort de l'idéologie en sous-bassement. Il existe alors des forces qui dépassent le langage dans notre monde. Wittgenstein n'aurait peut-être pas contesté cela, mais cette analyse est absente de son discours, étant donné qu'il limite sa démarche à une psychologie descriptive. Les jeux de langages ont alors eux-mêmes un contexte : le politique. Dans ce contexte, il n'est alors plus question de

⁸³ Finn, Suki (2017). « Metametametaphysics and Dialetheism. » *Australasian Journal of Logic* 14 (1):128-146.

⁸⁴ Passeron, J-L. Et Bourdieu P., *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, 1970, éditions de Minuit.

théorie descriptive du développement du langage mais plutôt d'utiliser le langage comme outil de domination sociale. Mais revenons sur les structures sociales : de nos jours, elles font appel ordinairement au discours philosophique lorsqu'il y a une incompréhension ou un préjugé dans notre vision du monde ordinaire : Quel critère peut-on donner à la vie ? Est-ce qu'aimer implique nécessairement la jalousie ? La perte de mémoire implique-t-elle la perte de l'ipséité ? Peut-il y avoir racisme sans intention ? Comment supporter les événements émotionnellement difficiles de la vie ? Quel est le meilleur régime politique pour l'humanité ? Doit-on se sentir concerné.e par la crise écologique ? Faut-il considérer la mort comme une maladie ou accepter l'existence de la mort ? Il y a une demande philosophique formulée par des structures ordinaires là où il n'y a généralement pas de réponse systématisée qui entre dans le champ de ce que nous considérons être la science.

Nous l'avons dit plus tôt, le lexique biologique du jeu de langage ouvre la voie vers une naturalisation certes anthropologique mais aussi évolutionniste de ce phénomène à condition d'accepter la théorisation. En effet, si l'humain est un animal parmi d'autres qui est dans des formes de vie (des jeux de langages), il peut aussi analyser des formes de vies autres que la sienne, notamment par le biais de l'éthologie, mais aussi de la biologie. Or, en biologie, toutes les formes de vie sont soumises à la sélection naturelle. En quel sens cela peut-il enrichir les jeux de langages ? Pour répondre à cette question, nous devons revenir au problème commun à Quine et Wittgenstein, parmi d'autres philosophes : leurs présupposés sur la notion d'existence.

1.6 Une ontologie maximaliste

Pour Quine, nous l'avons bien développé en 1.1.1, les entités mentales n'existent pas. Pour Wittgenstein, il n'y a pas de vrais problèmes de philosophie, de propositions philosophiques. Ce qui est de l'ordre du langage ne se présente pas sous la même forme que les phénomènes physiques. Si ce qui fait sens est ce qui est dans l'usage, alors ce qui n'est pas dans l'usage ne fait pas sens. Sur ce point, Wittgenstein ne dira

alors pas que ce qui n'est pas dans l'usage « n'existe pas » mais plutôt qu'il n'est pas nécessaire dans parler. Ce qui existe est en un certain sens dépendant du langage utilisé puisque ce dernier rend pertinent certains éléments de la vie par rapport à d'autres. Cependant, hors de mon expérience langagière, il existe tout de même quelque chose.

D'un point de vue métaphysique, Quine passe rapidement de la réponse maximaliste « tout » concernant l'existence à une réponse minimaliste « être la valeur d'une variable liée. » Comment faire le lien entre ces deux réponses ? En parallèle, Wittgenstein, dans *De la certitude*⁸⁵, argumente en faveur de l'existence ainsi que de la pertinence du langage ordinaire, contre les propositions et la théorisation philosophique. C'est-à-dire que les mots du langage courant ne se réduisent pas à des définitions précises pour être efficaces. Si je dis dans une conversation quelconque que Pégase vole car il possède des ailes, il serait étrange d'être corrigé sur l'existence de Pégase, ou sur l'impossibilité physique de voler pour Pégase étant donné la taille de ses ailes et les lois de la physique. Nous faisons « comme si » Pégase existe pour les besoins de la discussion par la suspension consentie de l'incrédulité.⁸⁶, car le contexte l'autorise. L'existence d'une entité est tolérée dans un contexte social qui s'y prête. Lorsqu'au cinéma un personnage meurt, il serait étrange de rappeler à l'auditoire que l'actrice est encore vivante. Inversement ce n'est pas parce que le personnage existe que l'actrice n'est pas décédée. En quoi cela nous aide en ontologie? C'est ce que nous allons développer ici.

Quel chemin choisir pour parler d'existence ? La question est d'ordre métamétaphysique⁸⁷. Faut-il définir l'existence en fonction de la capacité à référer par le biais de la « variable liée » définie par la logique afin de référer à des entités concrètes ou encore faut-il procéder pragmatiquement et donc relever tous les usages du terme « exister », ou encore expliciter son utilisation implicite ? Comment peut-on

⁸⁵ Wittgenstein, *De la certitude*, aph. 66. et 67

⁸⁶ Coleridge, S. T. *Bibliographia Literaria*, 1817, Chapter XIV, from Project Gutenberg, <https://www.gutenberg.org/files/6081/6081-h/6081-h.htm#link2HCH0014>

⁸⁷ A. Skiles, K. Trogdon , « Grounding and Metametaphysics », 2019, *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, [article en ligne, lien : <https://philarchive.org/archive/SKIGAM>]

interdire à une entité d'exister si on admet le langage ordinaire, c'est-à-dire la pertinence du langage qui émerge d'un contexte ? Par exemple, si je dis que Pégase est en train de s'envoler, il faut bien que je réfère à une entité qui est en action. Cela peut être par le biais d'une statue, d'un film, d'un dessin animé, d'un jeu de mon imagination, ... Wittgenstein limite le langage ordinaire pour des raisons idéologiques, mais que faire alors des propositions des scientifiques et des philosophes ? Quand bien même leur langage est extraordinaire, il est. L'ambition est de rendre compte de ces existences, sans se soucier du fait qu'elles soient des erreurs ou des confusions linguistiques. Qu'y a-t-il avant d'accorder une quelconque valeur à « ce qu'il y a » ? La réponse « Tout » de Quine est valide dans ce cas, mais il faut l'approfondir par des descriptions contextuelles plutôt que de décréter un critère normatif dans le discours qui s'avère finalement entrer dans une rhétorique réductionniste. Les propositions, par leur forme syntaxique, supposent une référence (au moins fictive) à une entité dont nous pouvons discuter. Si nous énonçons une proposition (p), alors nous faisons exister le contenu de (p) le temps de la discussion, à titre d'information sur laquelle il va falloir se concentrer, quand bien même nous n'accordons aucune valeur à celle-ci. Ce que nous avons tendance à conclure lorsqu'une expérimentation ne marche pas, c'est que l'entité mise à l'épreuve n'existe pas. Dès que nous cherchons un critère à l'existence, au moins trois voies classiques s'ouvrent à nous :

1-il est possible d'admettre des entités non-existantes, qui ne plaisent pas aux philosophes contemporains pour des raisons de parcimonie et parce que cela nous force à accepter des phrases telles que « Pégase était un cheval ailé capturé par Bellérophon et il n'y a pas de telle chose que Pégase. ». C'est le chemin pris par Meinong, qui est alors contradictoire pour les logiciens.

2-Nous pouvons rejeter un certain type d'entités, et donc défendre un critère rigide qui fait le tri entre les entités concrètes qui existent et les entités abstraites qui n'en sont pas. C'est l'engagement ontologique développé par Quine.

3-Il est possible d'ignorer la question ontologique de l'existence par le biais de l'argument de la pragmatique et du langage ordinaire : il n'y a pas besoin de réponse

à de telles questions car c'est le contexte d'énonciation qui construit ses entités le temps d'une discussion. Cette réponse de Wittgenstein pose un problème car elle ne rend pas compte de « tout ce qui existe », mais seulement d'un pan de l'existence.

Nous empruntons ici une quatrième voie : si un enfant me dit « Pégase vole » car il regarde un film dans lequel on y voit Pégase, alors je ne pourrai que confirmer que Pégase vole. Pégase est un être fictif, mais il y a des représentations de cet être dans les arts, un univers mental qui s'appuie sur une culture inculquée et transmise, dans lequel il est une entité mythique. Existe-t-il alors? Qu'en est-il du rêve ? Si dans un rêve je vois Pégase et que je dis « Voilà Pégase ! », est-ce que cette proposition fait sens ? Si nous autorisons l'existence des entités oniriques, alors oui. Si nous enrichissons le contexte d'existence, alors nous pouvons résoudre des problèmes classiques d'ontologie.

Prendre position sur cette question de l'existence nous ramène à la Quatrième section de la dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure*⁸⁸, où Kant attaque les preuves de l'existence du dieu chrétien et postule que « Être n'est à l'évidence pas un prédicat réel. » En réinterprétant la notion d'existence d'un point de vue naturaliste, nous pouvons reprendre l'exemple des cent Thalers possibles et réels pour offrir une nouvelle perspective sur l'existence. Dans cette réinterprétation, les cent Thalers possibles sont alors des Thalers fictifs et les Thalers réels sont des Thalers ordinaires. Ce changement de perspective nous sort alors de la distinction entre existant et non-existant en localisant leur mode d'existence. Pour ce qui est du dieu chrétien, il existe car des acteurs sociaux le font exister par leurs pratiques, rites et croyances. Les qualités qui lui sont attribuées d'un point de vue causal ne sont pas rendues valides pour autant. Mais cela ne veut pas dire que le dieu chrétien n'existe pas, mais qu'il existe car des humains lui attribuent une valeur. C'est-à-dire que les humains précèdent les dieux car sans humains pour penser les dieux, il n'y a pas de dieux. Pourquoi l'existence mentale est une existence possible alors que l'existence physique est une existence réelle pour Kant ? Car elle suppose par principe un clivage fondamental entre sujet transcendantal et le réel : le sujet humain n'appartiendrait pas

⁸⁸ Kant, E., *Critique de la raison pure*, GF Flammarion, deuxième édition, 2001, pp. 530-535

à la nature. Or, l'humain est un animal parmi les autres avec des spécificités, notamment le langage et la socialisation⁸⁹, comme la pie a pour spécificité de voler. Penser est donc *dans* le monde. Produire des pensées, c'est les produire dans l'univers. Il n'est pas nécessaire pour ces pensées « d'être vraies », car avant de parler de vérité, il faut qu'il y ait quelque chose. La vérité ne précède pas l'existence. D'abord nous sommes des chaînons de l'évolution, de l'univers, et ces conditions de possibilité font que nous produisons des connaissances qui nous dirigent dans notre écosystème. Ces concepts, « évolution » et « univers » ne précèdent pas notre culture humaine, mais ils renseignent d'une certaine manière robuste comment naviguer dans ce qu'il y a.

Il n'appartient pas à l'existence d'être vraie, ou d'être vérifiée, falsifiée, ou prouvée.⁹⁰ Cependant, je peux donner une valeur à des existences, par exemple « Pégase » ou encore *Le Flying Spaghetti monster* dans un but religieux, car rien ne m'en empêche, sinon peut-être des conventions sociales. La question de savoir si ces entités sont utiles, pratiques, vraies, parfaites, réelles, ... n'importe pas en premier lieu. Il faut admettre que dans notre univers, le faux, l'erreur, mes idées, mon vécu, mon ressenti, les fictions, tout cela existe au moins comme information qui agit sur moi. À l'argument de Wittgenstein :

"Ne seriez-vous pas un "behavioriste" inavoué ? N'êtes-vous pas au fond en train de dire que tout, le comportement humain mis à part, n'est que fiction ?" - Quand je parle d'une fiction, c'est d'une fiction grammaticale"⁹¹

explicité dans *La nature sociale de l'esprit* de M. Le Du⁹², nous répondons que la fiction existe, quand bien même elle est fiction, erreur, non-prouvable, etc. Ainsi, le sujet cartésien, par exemple, est un modèle qui traite de la phénoménalité, et quand bien même celui-ci serait faux, il constitue une manière de parler de notre cognition, même si ce modèle peut être attaqué, critiqué pour son manque de robustesse, etc.

⁸⁹ Christens, B.D. (2020), « Ultrasociality and Intersubjectivity ». *Am J Community Psychol*, 65: 187-200. doi:[10.1002/ajcp.12391](https://doi.org/10.1002/ajcp.12391)

⁹⁰ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, 1953, éd. Tel Gallimard, 2005, §241, p.135

⁹¹ Wittgenstein L. , *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1993, § 307, pp. 226.

⁹² M. Le Du, *La nature sociale de l'esprit, Wittgenstein la psychologie et les sciences sociales*, 2004, ed. Vrin

Le problème que cette rhétorique pose est celui de savoir comment tout existe. Toute existence n'a pas vocation à prouver, à être utile en sciences ou à être vraie. Le phlogistique existe comme idée. Cette idée a eu une influence sociale : Lavoisier parmi d'autres chercheurs a mené des expérimentations qui ont finalement mis en évidence que cette entité n'explique pas le phénomène de combustion. Cela ne veut pas dire que le phlogistique n'existe pas, mais plutôt qu'il n'a pas la valeur explicative la plus robuste. Le phlogistique est alors un concept erroné qui ne rend pas compte du processus de combustion. Il est cependant un concept mental et social. L'objectif de ce paragraphe est double : dénouer le lien implicite entre la notion d'existence de celle de référence objective, vraie ou réelle, et déplacer le problème de l'existence vers un problème d'attribution de valeur hors de mon pouvoir individuel. Si des enfants croient en Pégase, alors il y a une croyance incarnée dans le monde, associée par convention à « Pégase » car l'attribution de signification ne se fait pas individuellement. En effet, nous devons ici accepter que, pragmatiquement, il existe des entités pour autrui puisqu'elles sont perçues comme des agents dans leur vie. Quand bien même un réaliste ne leur accorde pas de valeur car pour lui elles « n'existent pas », du fait que ce ne sont que des croyances, pour autrui, elles sont des entités qui ont des conséquences sur leur quotidien. Il y a un jugement de valeur dans la négation d'existence. Une exemplification de l'argument réductionniste à propos de l'existence est le suivant : lorsque nous disons que « fondamentalement, il n'existe que les mathématiques », nous sous-entendons que celles-ci existent car elles sont parfaites, pures, et vraies de tout temps, et que tout ce qui n'est pas mathématique est imparfait, impur, et est contingent. Cette posture sous-entend que si nous supprimons l'univers, les mathématiques continueront d'exister. Utiliser la méthode de *Grounding* ici nous autorise à mettre de l'ordre dans les conditions nécessaires d'existences d'entités. L'argument est alors le suivant : si la race humaine disparaît de la planète, il n'y a alors plus de pratique mathématique. Donc les mathématiques dépendent de culture humaine. Les mathématiques existent-elles? Oui, mais elles ne sont pas éternelles puisqu'elles dépendent du fait qu'il y ait des humains qui les pratiquent. Dans un contexte naturaliste où, pour toute chose postulée il faut un

Grounding, la « déraisonnable efficacité des mathématiques »⁹³ en physique s'explique par le fait que les humains, produits de l'univers, ont constitué des outils qui rendent compte de certaines propriétés de cet univers. Lorsque les mathématiques ne réfèrent pas physiquement, elles sont des fictions « inutiles » du point de vue de la prédiction physique. Or, il n'y a pas de rupture entre « monde des mathématiques » et notre univers puisque c'est dans cet univers physique que les humains évoluent et c'est par leur culture que les mathématiques sont construites. Les mathématiques sont donc un phénomène culturel. Pour simplifier avec une célèbre analogie : la carte n'est pas le territoire, mais la carte est dans le territoire, et la carte interagit avec le territoire. En d'autres mots : la carte et le territoire s'énactent.

1.7 Naturaliser l'ontologie sociale...

Pourquoi ne pas rester dans le paradigme réductionniste et postuler autant d'entités ? La finalité est de respecter le rasoir d'Ockham : pas plus d'entités *que nécessaire*. Or, pour traiter de ce qu'il y a dans le monde social, nous devons accepter que celui-ci possède des contradictions, qu'il existe des fictions⁹⁴, des erreurs, etc. Cette démarche prend à contre-pied le réductionnisme, mais reste cependant naturaliste. En effet, le naturalisme est souvent confondu avec le réductionnisme. Cependant, il existe tout un ensemble de doctrines du naturalisme, que nous pouvons inscrire sur un axe sur lequel s'opposent l'éliminativisme et l'émergentisme. Ces deux camps s'opposent sur la causalité à propos du tout et de parties. L'humain, un « tout », est composé de parties, notamment les gènes. Pour un éliminativiste, nous pouvons expliquer les comportements humains par les gènes. Pour un émergentiste, il existe plusieurs niveaux, par exemple les gènes, les systèmes immunitaires, nerveux, digestifs, sociaux, écologiques, etc. Ces échelles ont toutes une influence à des degrés divers et les gènes sont peut-être nécessaires à un certain niveau d'analyse, mais peuvent tout autant être négligeables à un autre. L'humain est alors une partie d'un tout plus grand.

⁹³ E. P. Wigner, "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics" in *American Mathematical Monthly*, Volume 87, Numéro 2 (Février 1980)

⁹⁴ Thomasson, Amie L. (1998). *Fiction and Metaphysics*. Cambridge University Press. pp. 150-153

Ainsi, nous nous engageons ontologiquement à propos du social en affirmant que les systèmes complexes sont la méréologie de l'émergence :

Il est mystérieux que la machine intriquée qu'est le système immunitaire combat une maladie; comment un groupe de cellules s'auto-organise pour être un œil ou un cerveau; comment les membres indépendants d'une économie, chacun travaillant principalement pour leur propre gain, produisent des marchés complexes mais globaux et structurés; ou, encore plus mystérieusement, comme le phénomène que nous appelons « intelligence » ou « conscience » émerge à partir d'un substrat matériel non-intelligent et non-conscient.

Ces questions sont le sujet de la discipline des Systèmes complexes, un domaine interdisciplinaire qui cherche à expliquer comment un nombre relativement simple d'entités s'organisent, sans le bénéfice d'un contrôle centralisé, et devient un tout collectif qui crée des motifs (*patterns*) utilise de l'information, et dans certains cas, évolue et apprend.⁹⁵

L'émergence est autorisée par le *Grounding* car, sans les conditions initiales simples, nous ne pouvons pas obtenir de complexité. Ce programme de recherche a pour arrière-plan théorique la théorie de l'information⁹⁶. Il est couplé à la théorie des jeux⁹⁷, grâce auquel il peut construire des modèles, qui servent par exemple à comprendre l'évolution de la coopération⁹⁸, à laquelle nous pouvons ajouter des modèles de normes sociales⁹⁹, des réseaux petit monde, des réseaux invariants d'échelles¹⁰⁰ (*scale-free networks*), etc. L'évolution se retrouve alors complexifiée [voir figure 1] et elle-même évolue¹⁰¹. On appelle « Synthèse étendue »^{102 103}, le corpus de disciplines qui se regroupent autour du principe de téléonomie, l'idée d'après laquelle un organisme peut activement affecter son évolution à tous les

⁹⁵ M. Mitchell, *Complexity, A guided tour*, 2009, Oxford University Press, p. 4

⁹⁶ M. Mitchell, *Complexity, A guided tour*, 2009, Oxford University Press, pp.179-180

⁹⁷ M. Mitchell, *Complexity, A guided tour*, 2009, Oxford University Press, pp.215-216

⁹⁸ M. Mitchell, *Complexity, A guided tour*, 2009, Oxford University Press, pp.212

⁹⁹ M. Mitchell, *Complexity, A guided tour*, 2009, Oxford University Press, pp.218-219

¹⁰⁰ M. Mitchell, *Complexity, A guided tour*, 2009, Oxford University Press, pp.236-239

¹⁰¹ Tripathy A. and R. Kumar Pradhan, « Role of Evolutionary Urge in Epigenetics and Gene Culture Co-evolution: A Meta-evolution Perspective », Indian Journal of Science and Technology, Vol 11(32), 131051, August 2018 ISSN (Print) : 0974-6846 ISSN (Online) : 0974-5645 DOI: 10.17485/ijst/2018/v11i32/

¹⁰² Pigliucci, Massimo & Muller, Gerd (eds.) (2010). *Evolution – the Extended Synthesis*. MIT Press.

¹⁰³ Laland K. et al. (2015) « The extended evolutionary synthesis: its structure, assumptions and predictions » Proc. R. Soc. B.28220151019 <http://doi.org/10.1098/rspb.2015.1019>

niveaux.¹⁰⁴ S'il y a des niveaux différents qui interagissent, alors il y a émergence, et les entités émergentes sont aussi soumises à la sélection naturelle qui s'opère sur le réseau que forme le groupe¹⁰⁵. Par exemple, dans une colonie de fourmis, il y a une rétroaction de sélection à l'échelle du groupe, donc si un réseau de fourmis agit de telle manière, ce comportement collectif sera sous pression de sélection.¹⁰⁶ Nous pouvons ainsi faire l'hypothèse que les dynamiques sociales de l'espèce humaine peuvent être modélisées par le biais de ces outils dans un cadre naturaliste non-réductionniste : La synthèse moderne évolutionnaire est suffisamment riche en outils mathématiques et conceptuels pour ne pas tomber dans des travers réductionnistes et a pour ambition de prédire (ou rétrodire) des motifs (*patterns*) dans la culture humaine à grande échelle.

En évolution culturelle, il y a 3 définitions de la culture¹⁰⁷ :

just three uses of “culture” are common [voir figure 2], and they all link it with social learning – learning assisted by observation of, or interaction with, another agent or its products. In order of increasing specificity, the term “culture” is used by evolutionists to refer to:

- 1) information or behaviour acquired through social learning;
- 2) one or more socially learned behaviours shared by the members of a group¹⁰⁸; or
- 3) socially learned behaviours that are shared by members of a group and have improved over successive episodes of social learning.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Bartlett J (2017) Evolutionary Teleonomy as a Unifying Principle for the Extended Evolutionary Synthesis. *BIO-Complexity* 2017 (2):1-7. doi:10.5048/BIO-C.2017.2.

¹⁰⁵ Richerson et al.: « Cultural group selection plays an essential role in explaining human cooperation », *BEHAVIORAL AND BRAIN SCIENCES* (2016), Page 1 of 68
doi:10.1017/S0140525X1400106X , e30

¹⁰⁶ Korb, Judith & Heinze, Jürgen. (2004). Multilevel selection and social evolution of insect societies. *Die Naturwissenschaften*. 91. 291-304. 10.1007/s00114-004-0529-5.

¹⁰⁷ Heyes, C., « Culture », *Current Biology 'Primer'*, AAM, 27 August 2020, All Souls College and Department of Experimental Psychology, University of Oxford, Oxford OX1 4AL, UK., p.2

¹⁰⁸ Aplin, L., « Understanding the multiple factors governing social learning and the diffusion of innovations », *Current Opinion in Behavioral Sciences*, Volume 12, December 2016, Pages 59-65,
<https://doi.org/10.1016/j.cobeha.2016.09.003>

¹⁰⁹ Sasaki, T., Biro, D. « Cumulative culture can emerge from collective intelligence in animal groups. » *Nat Commun* 8, 15049 (2017). <https://doi.org/10.1038/ncomms15049>

La Culture au sens 3 est plus spécifique que les deux précédentes car elle traite de la culture cumulative évolutionnaire¹¹⁰, qui suggère que l'apprentissage social produit des variations entre les groupes et perfectionne les comportements au fil des générations :

We suggest that the minimum requirements for a population to exhibit CCE [Cultural Cumulative Evolution] are (i) a change in behaviour (or product of behaviour, such as an artefact), typically due to asocial learning, followed by (ii) the transfer via social learning of that novel or modified behaviour to other individuals or groups, where (iii) the learned behaviour causes an improvement in performance, which is a proxy of genetic and/or cultural fitness, with (iv) the previous three steps repeated in a manner that generates sequential improvement over time.¹¹¹

Nous avons un bref aperçu sur la manière dont les sciences évolutionnaires s'engagent ontologiquement sur la culture. Nous pouvons alors dresser un constat mitigé à propos de la métaphilosophie de Quine : une science de l'évolution, héritière de l'informatique théorique, étudie des processus non-réductionnistes (émergents) et « abstraits », ceux de la culture. Cette discipline étudie le lien entre la culture et la cognition :

the differences between the anthropocentric and cultural selection projects, although rarely recognized, are important. Specifically, the anthropocentric project is compatible with the assumption – widely held since the Enlightenment and backed by evolutionary psychology - that humans are able to do remarkable things because each of us is smart. In contrast, the cultural selection project raises a radically new possibility. It suggests that many of our striking achievements, and those of other animals, depend on each of us being pretty dumb; that wisdom comes from the population-level process of cultural selection, rather than the workings of individual minds.¹¹²

Nous pouvons facilement extrapoler de ces résultats empiriques une attaque contre le rationalisme individualiste méthodologique hérité des Lumières qui perdure encore

¹¹⁰ P. Richerson et al. « Cultural group selection plays an essential role in explaining human cooperation: A sketch of the evidence », in *Behavioral and brain sciences* (2016), Page 1 of 68

¹¹¹ Heyes, C., « Culture », *Current Biology* 'Primer', AAM, 27 August 2020, All Souls College and Department of Experimental Psychology, University of Oxford, Oxford OX1 4AL, UK., p.4

¹¹² Ibid., p.7

aujourd'hui.¹¹³ Les idées, loin d'être des possibles, des possibles inactualisés ou encore des significations sans références, existent en tant que fictions. Les fictions existent, et émergent *dans* le monde. Les humains possèdent une particularité, l'ultrasocialité¹¹⁴, qui influence notre cognition :

The cultural selection project raises the possibility that complex cognitive processes are fruits rather than seeds of culture. [...]. In other words, it was assumed that complex cognitive processes are the seeds of culture; once they have evolved in a lineage, via genetic inheritance, there is the potential for significant regional variation in behaviour (Culture 2) and for improvement of socially learned traits over generations (Culture 3) [...] if complex cognitive processes are not the seeds of culture, is it just a coincidence that humans are both smart and heaving with culture? Do our capacities for imitation, theory of mind and other complex cognitive processes have nothing to do with our outstanding diversity (Culture 2) and propensity to improve socially learned behaviour over generations (Culture 3)? That seems very unlikely, but an alternative solution to the puzzle is emerging: Recent research on the childhood development of imitation, theory of mind, and other complex cognitive processes suggests that – like beliefs, preferences, technologies and social conventions - they are products of culture; fruits rather than seeds of cultural selection.

La cognition individuelle serait donc causée par la culture, et non l'inverse. Le *grounding* de l'individualité est le lien social. Cette affirmation met à mal l'individualisme méthodologique, et donne raison à l'hypothèse Wittgensteinienne de la primauté du social sur le cognitif développée dans *La nature sociale de l'esprit*¹¹⁵. Cependant, elle lui donne tort sur sa négation de la subjectivité (elle existe mais est causée par la socialisation et interagit avec celle-ci. Il y a donc appropriation et interprétation des concepts par les individus.) Wittgenstein se trompe sur l'impossibilité de théoriser l'esprit et le social en raison d'un clivage indépassable et intrinsèque à la philosophie et aux sciences. Enfin, étant donné que son scepticisme est injustifié vis-à-vis de l'évolutionnisme¹¹⁶, il s'interdit de naturaliser le social au-

¹¹³ Pinker, S. 2018. *Enlightenment now: the case for reason, science, humanism, and progress*.

¹¹⁴ Richerson, Peter & Boyd, Robert. (1999). *The Evolution of Human Ultra-sociality*.

¹¹⁵ M. Le Du, *La nature sociale de l'esprit, Wittgenstein la psychologie et les sciences sociales*, (2004) Vrin

¹¹⁶ Cunningham, S., *Philosophy and the Darwinian Legacy*, (1996), University of Rochester Press pp.95-96

delà de son anthropologie ordinaire. Libérée de ces préjugés, la philosophie peut maintenant s'occuper de nouvelles interrogations que lui offrent le paradigme de l'évolution culturelle. Sur quelles bases la construire et quelles sont les leçons à retenir de ces préjugés ? Que peut-elle apporter à l'évolution culturelle ?

1.8 ... et philosophie de l'évolution culturelle

Russell distinguait trois types de philosophies¹¹⁷ :

- la philosophie analytique atomiste qu'il qualifie de réaliste et dont il est le chef de file

- l'idéalisme holiste hégélien auquel il s'oppose.

- la philosophie évolutionniste qu'il associait à Bergson, bien que Russell ait lu Darwin ainsi que d'autres évolutionnistes.

Il souhaitait que la philosophie soit l'étude des structures formelles des faits avec pour modèle la physique en tant que science idéale. La biologie n'était pas une bonne candidate car insuffisamment mathématisée, c'est-à-dire impure. Pour lui ainsi que pour Moore, l'idéalisme, qui était l'étude de la subjectivité, était invalide. Si nous appliquons l'évolutionnisme à l'humain, alors nous traitons de la « subjectivité » humaine et de son ancrage socialement interconnecté dans l'univers. Cette philosophie « impure » ne pouvait correspondre à leurs préoccupations concernant l'objectivité. Cependant, partir de ces catégories et ces présupposés pose des problèmes épistémologiques insurmontables¹¹⁸. La tentative de réunir objet et sujet passe alors par la réduction comme nous l'avons vu avec l'exemple de Quine. En plus d'interdire l'existence « réelle » d'expériences personnelles et sociales non-universalisables, il s'agit d'un jugement de valeur perfectionniste, à la recherche d'une « pureté » hygiéniste et d'un idéal cognitif inatteignable. Le rationalisme

¹¹⁷ Cunningham, S., *Philosophy and the Darwinian Legacy*, (1996), University of Rochester Press p.92

¹¹⁸ M. Esfeld, *Philosophie des sciences, une introduction*, 3ème ed., Presses polytechniques et universitaires romandes, 2017, p.4

réaliste réductionniste essaie de se passer de l'étude de phénomènes en prenant le raccourci de règles présumées de l'esprit individuel, héritées de Kant en tant qu'ultime argument d'autorité. Or, il n'est évidemment pas aisé de se dégager de tels présupposés ontologiques étant donné que les philosophes héritent de cette culture intellectuelle.

C'est pourquoi un travail épistémologique de la philosophie passerait par la généalogie de nos modes de pensée acquis par l'influence des philosophes sur la vie extraordinaire et ordinaire afin de nous demander si les valeurs que véhiculent ces modes nous conviennent fondamentalement. Un tel travail fut esquissé par Nietzsche.¹¹⁹ Par exemple, le langage ordinaire est institué comme fondamental pour Wittgenstein. Mais comme nous l'avons vu, le social ne peut émerger de rien. Nous pouvons rattacher cette explication anthropologique à celle plus large de l'évolutionnisme. Évolutionnisme qui émerge de la fascination ordinaire d'humains pour les questions sur les origines, mais que Wittgenstein s'interdisait étant donné qu'il partait du principe que philosophies et sciences étaient indépendantes.

Dans la culture, la philosophie possède un statut particulier que les philosophes explicitent eux-mêmes :

Every philosophy emerges as a reaction to, or as justification for a particular culture and it is for this reason that philosophy may differ from one culture to another. It argues that philosophy is an essential part of every culture. Philosophy is the means by which every culture provides itself with justification for its values, beliefs and worldview and also serves as a catalyst for progress. [...] As reflective critical thinking, philosophy is linked to a way of life; a form of inquiry intended to guide behaviour; a form of thinking that sharpens and broadens our intellectual horizon, scrutinizes our assumptions, and clarifies the beliefs and values by which we live. ¹²⁰

¹¹⁹ Nietzsche, *Le Gai Savoir*, I. §7 « Pour les hommes actifs », Paris, coll. « gf », Flammarion, trad. P. Wotling, rééd. 2007.

¹²⁰ R. H. Bell, *Understanding African philosophy, a cross-cultural approach to Classical and Contemporary Issues.*, Routledge, New-York and London, 2002 (quatrième de couverture)

Les philosophes, malgré leur statut social quasi-mystique, appartiennent au monde, qui est autant ordinaire qu'extraordinaire. Ces humains ont une fonction dans la société qui peut être modifiée de l'intérieur :

What I hope to have shown is that the assumption that subjectivity is achieved, paired with the idea that experience is educable, does not necessarily lead to the conclusion that we can only “see”—metaphorically and actually—what we already believe. In this respect, I hope to have clarified some of the issues at stake in the claim that experience is always “political.” In addition, I hope to have made a case for moving beyond an a prioristic approach to the analysis of experience, an approach that seems to assume that our only choices for an analysis of experience are limited to a model in which we accept experience as “given” and subjectivity as an ontological primitive or brute (the Romantic model), or a model in which we understand experience as theory-laden, and subjective projection as inescapable (the Kuhnian model). What we need, in truth, as feminists and philosophers, is a different approach to the old problem of mind, one that understands mind as embodied, agential, and responsive to the problems that present themselves as we try to be politically and responsibly engaged in the world.¹²¹

Cette conclusion de l'article de M. Janack défend que la philosophie ne devrait pas être une affaire de pseudo-propositions dont l'examen réflexif mènerait au silence. Au contraire, la philosophie a la capacité de changer le langage courant, et notamment dans son extension politique. Par exemple, retenir, inculquer et défendre le paradigme de la *Cultural Group Selection* ou de la *Cultural Cumulative Evolution* implique de relaxer la posture individualiste dans de nombreux champs ainsi que dans le champ politique.

Comment la philosophie peut se lier à l'Évolution Culturelle ? Elle est un phénomène culturel cumulatif qui peut être pris comme objet d'étude par cette dernière, et nous renseigner sur l'influence culturelle de la philosophie sur nos sociétés. L'objectif de mon travail était de trouver des bases empiriques pour répondre à des questions métaphilosophiques et de poser les bases d'une ontologie sociale naturalisée.

¹²¹ Janack M. « The Politics and the Metaphysics of Experience », in *Feminist Metaphysics : Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, Editor. Charlotte Witt, University of New Hampshire, Durham, NH, USA, Springer Science+Business Media B.V. 2011, pp. 176-177

L'ontologie sociale peut alors avoir pour objectif de proposer des modèles du social et de rendre accessible les enjeux de l'évolution culturelle à d'autres disciplines, et inversement, de rendre accessible à l'évolution culturelle des enjeux d'autres disciplines^{122 123}. L'ontologie sociale possède ses propres interrogations, qui ne sont pas réductibles à celles de l'évolution culturelle. Cependant, ces deux disciplines peuvent dialoguer et se renforcer mutuellement. On retrouve par exemple des études évolutionnistes qui traitent de la question de l'intentionnalité collective¹²⁴, notion travaillée par l'ontologie sociale.^{125 126} Nous pourrions tout aussi bien prendre l'ontologie sociale du pouvoir comme objet d'étude¹²⁷, pour ensuite traduire ses propositions en termes de modèles testables par l'évolution culturelle.

Nous avons aussi la possibilité d'interpréter les études évolutionnaires de la culture afin de mettre à l'épreuve des thèses métaphilosophiques. Cela peut alors enrichir notre vision du monde, comme nous l'avons fait ici. Nous pouvons envisager de diriger notre action dans le monde de manière robuste, incluant le plus de perspectives et de tolérance à propos de discours qui semblent traiter d'entités inexistantes. Par exemple, une démarche philosophique pragmatiste peut ainsi être convoquée, notamment car les pragmatismes se sont construits comme épistémologie de l'évolution et de l'émergence^{128 129 130}. En retour, l'évolutionnisme culturel nous

¹²² Ramognino, N. « Hétérogénéité ontologique du social et théorie de la description. L'analyse de la complexité en sociologie », XL-124 | (2002) ; Histoire, philosophie et sociologie des sciences, *Revue européenne des sciences sociales* p.147-164

¹²³ Krijnen, Christian. « Le problème de la fondation de l'ontologie sociale et les dispositifs fondationnels du néokantisme de Bade », *Les Études philosophiques*, vol. 92, no. 1, 2010, pp. 67-86.

¹²⁴ Angus SD, Newton J (2015) « Emergence of Shared Intentionality Is Coupled to the Advance of Cumulative Culture. » *PLoS Comput Biol* 11(10):e1004587. doi:10.1371/journal.pcbi.1004587

¹²⁵ Zimmermann, S. « Is Society Built on Collective Intentions? A Response to Searle », *Rivista di estetica*, 57 | 2014, 121-141.

¹²⁶ Tuomela, R. 2013, *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*, New York: Oxford University Press.

¹²⁷ Interview by Richard Marshall with Åsa Burmanis : <https://316am.site123.me/articles/the-social-ontology-of-power>

¹²⁸ Peter Skagestad, *Synthese* Vol.41, No. 1 Essays on the Philosophy of Charles Peirce (May 1979), pp. 85-114 (30 pages) Published By: Springer <https://www.jstor.org/stable/20115373>

¹²⁹ Guido Baggio, « Evolution and Emergence », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, [Online], XI-2 | 2019, Online since 24 December 2019, connection on 15 June 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ejpap/1680> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejpap.1680>

¹³⁰ Transactions of the Charles S. Peirce Society Vol. 46, No. 3 (Summer 2010), pp. 477-502 (26 pages) Published by: Indiana University Press DOI: 10.2979/tra.2010.46.3.477

fait sortir de l'opposition sujet et objet ainsi que d'une ontologie statique et tend vers une vision du monde non-dualiste couplée à une ontologie processuelle, à partir de laquelle il est envisageable de construire de nouvelles perspectives philosophiques robustes.

CONCLUSION

Nous avons développé la pensée de Quine sur « ce qu'il dit qu'il y a » pour faire apparaître sa rhétorique métaphilosophique naturaliste réductionniste, son pragmatisme béhavioriste et son individualisme méthodologique. Nous avons ensuite fait un détour par la pensée de G.E. Moore, afin de mieux comprendre le discours de Wittgenstein à propos de « ce sur quoi nous pouvons faire fond ». Ce discours métaphilosophique naturaliste anthropologique et inspiré du pragmatisme ne dépasse pas le langage ordinaire des acteurs concernés. Cette étape est nécessaire à constater, mais plusieurs points faibles sont à remarquer, ce qui la rend insuffisante. Notamment, l'interdiction formelle de faire communiquer la philosophie avec les autres domaines de connaissances ne rend pas compte de tous les enjeux conceptualisés en philosophie qui motivent les recherches de connaissances dans les sciences. Combiné à cette posture, l'auteur n'intègre pas l'évolutionnisme dans son discours par scepticisme à l'égard de cette discipline. Pourtant, si nous acceptons le dialogue de la philosophie avec *les* sciences (et pas seulement la physique théorique), la pertinence de l'évolutionnisme devient utile vis-à-vis d'enjeux épistémologiques et ontologiques. Nous obtenons alors un pragmatisme naturaliste robuste et nuancé. Cette naturalisation par l'évolutionnisme interdit une rupture fondamentale entre les comportements humains et les comportements des autres animaux, mais décrit des particularités évolutionnaires qui expliquent en quoi les humains ont des caractéristiques étonnantes par rapport à d'autres animaux.

Par une reformulation de la notion d'existence sont autorisées les entités fictives. Être fictif ne veut pas dire ne pas exister, mais être abstrait. L'abstraction n'est cependant pas hors monde. L'existence possède d'autres propriétés auxquelles nous ne sommes pas habitués en raison d'un héritage rationaliste : on a tendance à penser initialement

que l'existence est vraie, réelle, objective, soumise à la preuve. Néanmoins, il peut exister des entités qui sont dites subjectives, illusoires, et dont il est impossible de prouver l'efficacité. Ces existences ne peuvent être relaxées par le biais du concept de vérité qui servirait de méta-concept. Étant donné que le pragmatisme naturaliste émergentiste autorise à la fois la phénoménalité et les entités que les sciences étudient, nous ne nous contentons ni uniquement la phénoménalité, ni uniquement des entités des sciences, mais plutôt d'une acceptation des deux comme « naturelles ».

Nous avons argumenté en faveur de l'existence des entités fictives et du mental par le biais de preuves empiriques apportées par l'évolution culturelle. On obtient alors un paradigme qui ne passe pas par le réalisme, car celui-ci nie ce type d'entités. La métaphysique pragmatiste est une théorie du tout, qui fait exister autant d'entités que nécessaires à partir des contextes. Si on prend la somme de tous les discours et pratiques culturelles, alors on se retrouve face à une multitude d'entités contradictoires, puisque concrètement, la culture, par le biais du langage, permet de mettre à la même échelle de valeurs toutes les informations, mais elle autorise aussi la hiérarchisation des informations en fonction de nos objectifs. « Tout » existe car la référence s'étend aux fictions. Les humains créent des existences telles que : le disque-monde, les concepts, les mathématiques, la logique, les États, les théories, les dieux, « je », ... Ces entités sont. Elles peuvent être absurdes, contradictoires, paradoxales, mais si des groupes humains croient en elles indépendamment de mes croyances personnelles, alors je ne peux pas aller contre cela par la force de ma pensée. Cependant, je peux refuser d'accorder de la valeur à des entités et ne pas agir en fonction de celles-ci, ou même agir contre ces entités et souhaiter les détruire. Nous pouvons influencer cette caractéristique de conception d'entités, notamment par la modélisation de ses *patterns*, pour faciliter l'atteinte des objectifs que nous nous fixerons.

BIBLIOGRAPHIE

Dall'Agnol, Darlei, « Quine or Wittgenstein: The End of Analytic Philosophy ». Federal University of Santa Catarina.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5251238.pdf/>,
 Gibson R.F. (2000) Quine, Wittgenstein, and Holism. In: Orenstein A., Kotatko P. (eds) Knowledge, Language and Logic: Questions for Quine. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol 210. Springer, Dordrecht. <https://doi.org/10.1007/978-94-011-3933-5_7>
 Quine, « De ce qui est », 1948, dans *Du point de vue logique*, Neufs essais logico-philosophiques, trad. S. Laugier, Vrin, 2003
 P. Van Inwagen, « Méta-ontology » trad. G. Kevorkian, F. Nef, paru dans *Ontology, Identity and Modality : Essays in Metaphysics*, Cambridge, Cambridge UP 2001, p.13-31, dans F. Nef, Y. Schmitt, *Ontologie, identité, structure et métaontologie*, Vrin, 2017
 G. Frege « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892
 Quine, « Mind and Verbal Dispositions », in *Mind and Language*, Oxford University Press (1975)
 Quine, in *Theory and things*, Oxford University Press (1981)
 Quine, "The Scope and Language of Science", *British Journal for the Philosophy of Science*, 1957, 8: 1–17; p.229-232
 « Quine's Theory of Logic », R. J. Haack, *Erkenntnis* (1975-), Vol. 13, No. 2 (Sep., 1978), p. 253L.
 Wittgenstein, *De la Certitude*, traduction Jacques Fauve, Gallimard, Les Essais, 1965
 G.E. Moore "A defence of Common Sense" in *Contemporary British Philosophy 2es séries*, Ed. J.H. Muirhead, 1925
 G.E. Moore, "Proof on an External World", in *Selected writings*, 1939
 G.E. Moore "A defence of Common Sense" in *Contemporary British Philosophy 2es séries*, Ed. J.H. Muirhead, 1925
 Descartes, *Méditations métaphysiques, Objections et Réponses*, édition revue et corrigée, GF Flammarion
 De Cesare, Silvia, « Le naturalisme non-darwinien de Wittgenstein », 2018, *Implications Philosophiques*, 2011,
https://www.researchgate.net/publication/326717688_Le_naturalisme_non-darwinien_de_Wittgenstein
 Sami Pihlström, « A New Look at Wittgenstein and Pragmatism », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online], IV-2 | 2012, Online since 24 December 2012, connection on 20 April 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ejppap/715> ; DOI : 10.4000/ejppap.715
 Mysak, Cheril, *Cambridge Pragmatism: From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press., ch. 7 « Wittgenstein Post-Tractatus », 2016
 Brandom, Robert (2008). *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford: Oxford University Press. Haack, R. (1982). 'Wittgenstein's Pragmatism'. *American Philosophical Quarterly*, 19/2: 163–71.
 Pihlström, Sami (2012). 'A New Look at Wittgenstein and Pragmatism'. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 4/2: 9–26.

Mysak, Cheril, *Cambridge Pragmatism: From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press., ch. 7 « Wittgenstein Post-Tractatus », 2016, pp. 231-235

W. James, *Le pragmatisme - Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, 1907 : 28 (trad. Nathalie Ferron), Flammarion, Paris 2010

E. Wigner P., "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics" in *American Mathematical Monthly*, Volume 87, Numéro 2 (Février 1980)

Horwich, *Wittgenstein's meta-philosophy*, ch. 2.1, « T-philosophy », Oxford University Press, 2012, p.21

P. Horwich, *Wittgenstein's meta-philosophy*, ch. 2.8 « An anti-theoretical theory ? », Oxford University Press, 2012

L. Fontaine-De Visscher. Wittgenstein. Le langage à la racine de la question philosophique. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 83, n°60, 1985. pp. 559-584; https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1985_num_83_60_6381

M. Le Du, *La nature sociale de l'esprit*, Wittgenstein la psychologie et les sciences sociales, Vrin, « Images, typicalisation et modèles mentaux »

Tahko, Tuomas E., "Fundamentality", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/fundamentality/>

Tahko, Tuomas E. and E. Jonathan Lowe, "Ontological Dependence", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dependence-ontological/>. Bliss, Ricki and Kelly

Trogon, "Metaphysical Grounding", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/grounding/>.

Finn, S. (2017). « Metametametaphysics and Dialetheism. » *Australasian Journal of Logic* 14 (1):128-146.

Passeron, J-L. Et Bourdieu P., *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, 1970, éditions de Minuit.

Coleridge, S. T. *Bibliographia Literaria*, 1817, Chapter XIV, from Project Gutenberg, <https://www.gutenberg.org/files/6081/6081-h/6081-h.htm#link2HCH0014>

A. Skiles, K. Trogon, « Grounding and Metametaphysics », 2019, *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, [article en ligne, lien : <https://philarchive.org/archive/SKIGAM>]

Christens, B.D. (2020), « Ultrasociality and Intersubjectivity ». *Am J Community Psychol*, 65: 187-200. doi:[10.1002/ajcp.12391](https://doi.org/10.1002/ajcp.12391)

Thomasson, Amie L. (1998). *Fiction and Metaphysics*. Cambridge University Press. pp. 150-153

Poirier, P. « 19. Unité et diversité du cognitivisme en théorie de la connaissance », dans : *Philosophies de la connaissance*, éditions PUM, 2016, <<http://books.openedition.org/pum/3448>>, DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pum.3448>.

Mitchell, M. *Complexity, A guided tour*, 2009, Oxford University Press

Tripathy A. and R. Kumar Pradhan, « Role of Evolutionary Urge in Epigenetics and Gene Culture Co-evolution: A Meta-evolution Perspective », *Indian Journal of Science and Technology*, Vol 11(32), 131051, August 2018 ISSN (Print) : 0974-6846 ISSN (Online) : 0974-5645 DOI: 10.17485/ijst/2018/v11i32/

Pigliucci, Massimo & Muller, Gerd (eds.) (2010). *Evolution – the Extended Synthesis*. MIT Press.

Laland K. et al. (2015) « The extended evolutionary synthesis: its structure, assumptions and predictions » *Proc. R. Soc. B.* 282:20151019
<http://doi.org/10.1098/rspb.2015.1019>

Bartlett J (2017) Evolutionary Teleonomy as a Unifying Principle for the Extended Evolutionary Synthesis. *BIO-Complexity* 2017 (2):1-7. doi:10.5048/BIO-C.2017.2.

Richerson et al.: « Cultural group selection plays an essential role in explaining human cooperation », *Behavioral and brain sciences* (2016), Page 1 of 68 doi:10.1017/S0140525X1400106X , e30

Korb, Judith & Heinze, Jürgen. (2004). Multilevel selection and social evolution of insect societies. *Die Naturwissenschaften*. 91. 291-304. 10.1007/s00114-004-0529-5.

Peter Skagestad, *Synthese* Vol.41, No. 1 Essays on the Philosophy of Charles Peirce (May 1979), pp. 85-114 (30 pages) Published By: Springer
<https://www.jstor.org/stable/20115373>

Guido Baggio, « Evolution and Emergence », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, [Online], XI-2 | 2019, Online since 24 December 2019, connection on 15 June 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ejpap/1680> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejpap.1680>

« Transactions of the Charles S. Peirce Society » Vol. 46, No. 3 (Summer 2010), pp. 477-502 (26 pages) Published By: Indiana University Press DOI: 10.2979/tra.2010.46.3.4

Heyes, C., « Culture », *Current Biology* ‘Primer’, AAM, 27 August 2020, All Souls College and Department of Experimental Psychology, University of Oxford, Oxford OX1 4AL, UK.

Aplin, L., « Understanding the multiple factors governing social learning and the diffusion of innovations », *Current Opinion in Behavioral Sciences*, Volume 12, December 2016, Pages 59-65, <https://doi.org/10.1016/j.cobeha.2016.09.003>

Sasaki, T., Biro, D. « Cumulative culture can emerge from collective intelligence in animal groups. » *Nat Commun* 8, 15049 (2017).
<https://doi.org/10.1038/ncomms15049>

P. Richerson et al. « Cultural group selection plays an essential role in explaining human cooperation: A sketch of the evidence », in *Behavioral and brain sciences* (2016), Page 1 of 68

Heyes, C., « Culture », *Current Biology* ‘Primer’, AAM, 27 August 2020, All Souls College and Department of Experimental Psychology, University of Oxford, Oxford OX1 4AL, UK.

Pinker, S. 2018. *Enlightenment now: the case for reason, science, humanism, and progress*. Richerson

Peter & Boyd, Robert. (1999). *The Evolution of Human Ultra-sociality*

Cunningham, S., *Philosophy and the Darwinian Legacy*, (1996), University of Rochester Press

Esfeld, *Philosophie des sciences, une introduction*, 3ème ed., Presses polytechniques et universitaires romandes, 2017

R. H. Bell, *Understanding African philosophy, a cross-cultural approach to Classical and Contemporary Issues.*, Routledge, New-York and London, 2002 (quatrième de couverture)

Janack M. « The Politics and the Metaphysics of Experience », in *Feminist Metaphysics : Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, Editor. Charlotte Witt, University of New Hampshire, Durham, NH, USA, Springer Science+Business Media B.V. 2011

Ramognino, N. « Hétérogénéité ontologique du social et théorie de la description. L'analyse de la complexité en sociologie », XL-124 | (2002) ; Histoire, philosophie et sociologie des sciences, *Revue européenne des sciences sociales*

Krijnen, Christian. « Le problème de la fondation de l'ontologie sociale et les dispositifs fondationnels du néokantisme de Bade », *Les Études philosophiques*, vol. 92, no. 1, 2010

Angus SD, Newton J (2015) « Emergence of Shared Intentionality Is Coupled to the Advance of Cumulative Culture. » *PLoS Comput Biol* 11(10):e1004587. doi:10.1371/journal.pcbi.1004587

Interview by Richard Marshall with Åsa Burmanis : <https://316am.site123.me/articles/the-social-ontology-of-power>

Zimmermann, S. « Is Society Built on Collective Intentions? A Response to Searle », *Rivista di estetica*, 57 | 2014, 121-141.

Tuomela, R. 2013, *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*, New York: Oxford University Press.

Nietzsche, *Le Gai Savoir*, I. §7 « Pour les hommes actifs », Paris, coll. GF Flammarion, 2007, trad. P. Wotling