

## *Connaissance et objectivité : Cook Wilson, John Austin, Charles Travis* *Partie II.*

Pionnier du réalisme oxonien et premier théoricien important à avoir accordé toute son importance à l'analyse du langage ordinaire, J. Cook Wilson pourrait sembler préfigurer cette figure majeure de la philosophie du langage ordinaire qu'est J.L. Austin. Nous venons de voir avec l'intervention de Christophe Alsaleh que les choses ne sont pas aussi simples et qu'Austin, pour défendre son propre réalisme (son réalisme ordinaire) est obligé de se départir de nombre d'idées de Cook Wilson pour penser, pour le dire rapidement, une théorie de la vérité contextualiste : une vérité n'est évaluable que dans ces circonstances particulières qui déterminent quel type de vérité est attendu dans ces circonstances, qui déterminent même ce que peut être la vérité dans ces circonstances. Par conséquent, nous l'avons vu, l'objectivité de la connaissance se fonde sur un réalisme fort, sur un réalisme imposé par l'appel au contexte : étant donné qu'un jugement ou qu'une phrase ne peut être évaluée qu'à l'aune des circonstances dans lesquelles elle est prononcée qui informent véritablement ce qui est dit dans ce jugement ou cette phrase, il suit que la réalité des circonstances et du monde qui les comportent est nécessaire.

Je voudrais maintenant voir comment la pensée de C. Travis reprend justement ce contextualisme foncier de la pensée austinienne pour critiquer Cook Wilson tout en étant inspiré par la tradition de pensée qu'il inaugure. Je vais donc reprendre ici en partie des choses que C. Travis a déjà exposé pour sa part (je m'en excuse) mais en essayant de m'en servir dans un raisonnement propre, qu'il jugera peut-être profondément infidèle. Je revendiquerais donc seulement le fait de m'être inspiré de son enseignement, et notamment de son dernier livre, *Les liaisons ordinaires*<sup>1</sup>. Quoi qu'il en soit, je voudrais ici montrer que la pensée de Cook Wilson, en portant une attention peut-être partielle au langage ordinaire, s'empêche finalement de conférer une véritable objectivité à la connaissance en ce qu'elle fait de celle-ci une sorte de processus qui s'auto-vérifie : en dernière instance, en effet, la connaissance est connaissance parce qu'elle se pense comme

---

<sup>1</sup>. *Les liaisons ordinaires*, Vrin, Paris, 2003, 240 p. Version anglaise à paraître chez Harvard University Press.

connaissance lors de son déploiement et non pas comme autre chose. Je voudrais montrer que cela empêche toute véritable objectivité de la pensée car cela revient à supposer que le savoir ne peut pas se tromper, ou plus exactement qu'il ne peut pas être corrigé par autre chose que lui-même. Bref, pour le dire dans les termes de C. Travis, d'une certaine façon, le savoir perd son engagement vis-à-vis du monde en ce qu'il n'est plus relatif à un jugement mais à des raisons qu'il considère comme absolues. Cela l'approche d'une sorte d'infalsifiabilité de principe (même si Cook Wilson admet une progression possible du savoir). Cette garantie que le savoir se donne à lui-même est censée empêcher qu'il puisse se tromper, être victime d'une illusion, et est donc censée garantir son objectivité. Mais cela revient paradoxalement à accepter (sauf par une pétition de principe) cette possibilité que les raisons (sensibles ou non) pourraient toujours nous tromper, sans qu'on le sache jamais. Il me reviendra donc de montrer qu'on ne peut tout simplement pas se tromper toujours à l'égard des raisons, que la généralisation de l'argument de l'illusion est tout simplement infondée parce qu'une raison, si elle peut être trompeuse (cela *peut* arriver : *it may happen*), ne peut pas l'être toujours et ne l'est jamais qu'en situation. Il y a ainsi bien des critères de la connaissance, quoi qu'en dise McDowell, des critères circonstanciés donnés par nos pratiques ordinaires consistant à connaître (et qui sont donc déjà interprétés en pratique) – par les seules qui nous soient accessibles et qui définissent pour nous ce qu'est la connaissance.

### 1 La théorie de la connaissance absolue et auto-réflexive de J. Cook Wilson et la perte d'objectivité consécutive

La connaissance chez C. Wilson est bien sûr connaissance d'un objet qui s'obtient à partir d'un jugement, et donc d'inférence. Le processus de raisonnement est justement ce qu'est la connaissance (*Statement and Inference*, p. 35) Mais la perception est aussi une forme de connaissance (même si elle ne rentre pas dans la catégorie de la pensée). Toute appréhension de la nature d'un objet est une connaissance. Elle est donc de la forme « A est B », obtenue à partir d'une considération des objets, et non pas des représentations des objets. C. Wilson est en effet anti-représentationnaliste : la pensée, quelle que soit sa modalité, pense la chose même. Cela va même être un des critères de l'objectivité pour C. Wilson. La pensée, ou le jugement, ne consiste pas à établir une

représentation (que A est B ; donc une affirmation, ou dans les termes de C. Wilson, « a frame of mind », qu'on pourrait traduire par « état d'esprit ») à partir d'une autre représentation, ou une idée de la chose dont il est question, et qui en serait une copie : quand je juge que A est B, c'est de l'objet A en sa réalité que je juge, et non pas d'une idée ou d'une perception. C'est donc bien la chose même que nous pensons. C. Wilson remarque en effet que poser un troisième terme (une copie) entre la chose et notre pensée ne résout rien pour rendre compte du processus d'appréhension car il faut encore expliquer la saisie du troisième terme et le rapport qu'il entretient avec les deux autres. Il faut alors présupposer que le troisième terme est une copie de la chose, ce que rien ne peut plus assurer au sein de ce cadre de pensée puisque nous ne pouvons plus atteindre directement la chose considérée. (cf. *Statement and Inference*, p. 61.) C'est une première façon d'assurer l'objectivité de la pensée : ma pensée est objective car elle pense « directement » la chose, et elle lui attribue des propriétés par comparaison. Connaître une sensation, en effet, c'est la distinguer d'autre sensation, et cela implique la comparaison avec d'autres sensations. Et c'est cette comparaison qui nous emmène au-delà du simple état de l'appréhension passive – cette activité, c'est penser

La connaissance n'est qu'une forme de jugement, le jugement de connaissance, qui se distingue du jugement d'opinion ou de croyance qui ne sont basés que sur des « evidences » (des indices) plus ou moins probants, qui assurent plus ou moins la certitude de la pensée qui se rapportent à l'objet. Car, puisque le jugement se rapporte directement à la réalité qu'il pense, c'est dans cette réalité qu'il puise des raisons de juger comme il le fait : ce sont ces raisons qui vont déterminer les différents types de jugement que l'on peut faire. Un jugement est seulement une décision à partir d'une « evidence » qui vaut comme raison. Une raison de penser que A est B dont on ne peut douter sera une raison sur laquelle s'appuiera un jugement de connaissance : une raison dont on pourra douter ne donnera pas lieu à un jugement de connaissance mais à un jugement d'opinion. Reprenant les typologies du langage ordinaire, C. Wilson reprend en effet la distinction entre la connaissance (ou le savoir) qui se distingue par sa certitude, et l'opinion ou la croyance qui se distinguent par leur incertitude. Pour reprendre les termes de C. Wilson et de C. Travis, quand on connaît que A est B, on

sait que les choses ne peuvent pas être telles que A ne soit pas B : c'est strictement impossible. Quand on croit que A est B, il est encore possible malgré tout que A ne soit pas B. A cette dichotomie dans l'ordre de la pensée correspond une dichotomie dans l'ordre des raisons : les raisons de penser que A est B qui conduisent au savoir sont des raisons telles qu'il est impossible que malgré elles (malgré leur présence en tant que raison que A est B) A ne soit pas B. Ce sont des raisons dont je dirais qu'elles prouvent absolument que A est B. Elles ne sont alors plus de simples « évidences » mais de véritables « preuves ». Et ce qui distingue les preuves, c'est le caractère d'absolue certitude du jugement qu'elles permettent d'établir. Une preuve n'est pas suffisante qui ne prouve pas ce qu'elle prouve absolument, et donc ne donne pas lieu à une connaissance. A contrario, les raisons qui donnent lieu à une simple opinion, ou à une simple croyance, seront des raisons que j'appellerais « relatives » : elles peuvent toujours s'avérer fausses ou trompeuses, ou inexactes, ou incomplètes, en ce que, malgré leur présence (en tant que raison que A est B), il se pourrait que A ne soit pas B. Bref, une raison absolue prouve absolument que A est B et donne lieu à une connaissance ; une raison relative est un simple indice du fait que A pourrait être B étant donné ce qu'on en sait et est susceptible d'être contredite. Une raison absolue ne peut pas être contredite ou alors ce n'est plus une raison absolue. C'est un moyen d'assurer la connaissance contre le scepticisme généralisée : il existe au moins un domaine de raison qui ne sont pas trompeuses, qui ne peuvent pas être trompeuses, car elles sont des raisons absolument évidentes qui ne laissent aucune possibilité que les choses ne soient pas comme elles amènent à penser qu'elles sont.

Il en va de même pour la connaissance : une connaissance est quelque chose qui est basée sur des évidences certaines : une connaissance est absolue ou n'est pas. Elle est fondée sur des bases suffisantes. Dès lors, une connaissance ne peut pas être contredite, sinon ce ne peut plus être une connaissance. Et si on découvre qu'elle était fausse, alors c'est que ça n'était pas une connaissance : on avait pris pour une raison absolue ce qui n'était qu'une raison relative. Dès lors qu'on saisit que ce n'est pas une raison absolue (une preuve au plein sens du terme), alors le jugement *ipso facto* n'est plus un jugement de connaissance mais un jugement d'opinion. C'est pourquoi C. Wilson

peut poser une équivalence stricte entre la connaissance et ce qui est vrai : tout ce qui est connu de l'objet est vrai, car si ce n'était pas vrai, alors on n'en aurait pas une véritable connaissance. (Là encore, en fait ça n'est qu'une analyse, donc une tautologie, du terme de connaissance dans le langage ordinaire : la connaissance est une connaissance parce qu'elle est une connaissance et non pas une opinion. (une connaissance que A est B ne peut pas être l'opinion que A est B car dans ce dernier cas, la connaissance correspondante (et qui sert de fondement à l'opinion) est que nous avons de fortes raisons de penser que A est B plutôt que de penser que A n'est pas B, mais pour autant A peut n'être pas B.) De même quelqu'un qui sait ne croit pas ce qu'il sait : il le sait.) Ce semble être la définition même du savoir/connaissance que d'être vrai (Ce que C. Wilson exprime par l'idée qu'il n'y a pas de degré dans la connaissance). Si ce n'est pas vraiment une connaissance, alors c'est une opinion (p. 69) Et cela permet d'expliquer pourquoi ce que nous savons d'une chose que nous savons fait partie de sa nature (p. 70) ; ou encore, que ce que nous savons appartient à la chose elle-même (nous savons la chose elle-même). En sachant la nature de A comme B, nous avons alors une connaissance véritablement objective, d'une objectivité absolue.

Pour autant la question se pose de savoir ce qui confère leur certitude aux raisons absolues. Et donc ce qui confère sa certitude au savoir. Qu'est-ce qui garantit cette objectivité du savoir ? Qu'il n'est pas une opinion, certes. Parce que nous avons une raison absolue qui nous empêche de le confondre avec une opinion, certes. Mais le problème semble bien être que ce caractère absolu de la raison fondatrice du savoir lui est donné dans le processus même de savoir : la justification du caractère absolu de la raison qui mène au savoir est en dernière instance le fait qu'elle donne lieu à un processus de savoir. Ce que C. Wilson exprime en disant que « la conscience que le processus de connaissance est un processus de connaissance doit être contenue dans le processus de connaissance lui-même ». D'une certaine façon, sa justification lui vient de son développement, de son déploiement, de son appréhension comme connaissance : si nous avons conscience que nous sommes en train de déployer un jugement de connaissance, alors nous sommes en train de déployer un jugement de connaissance véritable, car nous ne sommes pas en train de déployer un processus de jugement qui porte à la simple croyance ou opinion : je sais, quand je sais, que je sais,

parce que je sais, notamment, que je ne crois, que je n'ai pas l'opinion que, etc. C'est ce que C. Wilson exprime en disant qu'un même état d'esprit ne peut pas être vrai et faux.

En fait, il y a bien possibilité de se tromper dans la connaissance, mais c'est une erreur dans l'appréhension des raisons de connaître qui peut être corrigée par la connaissance elle-même : en réfléchissant sur elle-même la connaissance peut s'apercevoir que les raisons qu'elle avait de connaître sont en fait des raisons de simplement croire, que ce ne sont pas des raisons absolues mais relatives, et dès lors elle n'est plus un processus de connaissance mais un processus de croyance. Comme le dit C. Wilson (p. 108) : « Le jugement étant une décision à partir de preuve après délibération, il y a deux possibilités. Soit il est vu que la preuve est insuffisante et alors il n'est pas jugé ou décidé que A est B et alors au plus le résultat est l'opinion que A est B, et non pas le jugement que A est B, et l'homme n'est pas trompé même si l'opinion n'est pas vraie, pour autant qu'il sait que ça n'est pas une certitude. Ou alors il n'est pas aperçu que la preuve est insuffisante et l'homme décide à partir d'une preuve qui ne prouve rien. Dans ce cas, il se trompe complètement et ce serait un faux jugement. » Mais si l'opinion est déterminée en dernière instance par la conscience que son porteur a que c'est seulement une opinion et non une connaissance en que les preuves sur lesquelles elle se base ne sont pas suffisantes, est-ce simplement cette certitude de la conscience appréhendant la preuve qui détermine si l'on en forme une connaissance ou une opinion ? Est-ce la seule conscience qui décide si la preuve est valable, c'est-à-dire absolue ou relative ? Appréhendant des raisons considérées comme absolues, on ne peut pas se tromper. Mais qu'est-ce qu'un jugement qui ne peut pas se tromper ? Est-ce encore un jugement ? A-t-il encore des comptes à rendre ? S'engage-t-il en quoi que ce soit vis-à-vis du monde ? Peut-il encore déterminer si ce qu'il dit est vrai ou faux du monde, alors même que ce caractère lui est conférer par un simple mouvement introspectif ? N'y a-t-il pas en fait ici une perte d'objectivité qui résulte d'un essai de vouloir conférer une hyper-objectivité à la connaissance ? (J'essaie ici d'adapter une argumentation qui figure dans le chap. 2 des *Liaisons ordinaires* où elle concerne alors Russell)

Pour résumer : l'analyse introspective, subjective ne suffit pas car elle n'empêche pas l'erreur : ou plus exactement la certitude subjective se

fonde en fait sur la certitude subjective ; je sais que je sais parce que je sais. Mais cela veut dire que je ne peux alors pas savoir que je ne sais pas dans l'hypothèse où je serais malgré tout trompé : le non-savoir s'identifie ainsi au savoir. On pose par une pétition de principe que dès lors que je sais je ne peux pas me tromper en ce que la certitude est la définition du savoir, mais rien d'autre que cette certitude subjective ne vient garantir la validité de mes raisons (leur absoluité étant ainsi circulaire). Et toute objectivité est bel et bien perdue : quelles sont en effet les raisons positives qui légitiment ma connaissance ? Des « évidences » suffisamment évidentes, mais qui ne sont jugées évidentes que par le processus même de connaissance qu'on est en train d'examiner : il semble bien y avoir un cercle dont on ne peut sortir et qui laisse ouverte la possibilité d'une illusion généralisée : je pourrais me tromper constamment si je me trompais toujours en jugeant que l'« évidence » est suffisamment probante. Il doit donc bien y avoir des critères « objectifs » de l'évidence, même si McDowell le conteste. (selon l'argument que c'est le jugement qui juge si l'évidence répond aux critères ; mais si c'est le cas, alors nous ne savons jamais si un jugement est objectif, et cela présuppose que la sphère du jugement est autonome : mais nous ne jugeons que parce que nous avons des raisons de juger ainsi qui sont déterminées par les circonstances dans lesquelles nous pensons : il n'y a simplement rien de tel qu'une sphère conceptuelle autonome, ou qu'une sphère de la connaissance autonome : nous ne savons tout simplement pas ce que ce serait (d'une part il n'y aurait pas d'engagement avec le monde, mais nous ne le considérerions même pas comme de la connaissance ou un jugement : un jugement doit pouvoir se justifier, et en dernière instance il ne se justifie pas en disant : parce que je pense ainsi : ça n'est pas un critère du jugement valide dans notre pratique du jugement.)

## 2 Les critères circonstanciés (paroissiaux) de l'objectivité : les raisons non-absolues et externes de la connaissance et la sensibilité à l'occasion.

Le jugement, pour seulement l'être doit s'engager à l'égard des choses en ce sens qu'on doit pouvoir considérer qu'il est vrai ou faux. Il y a ainsi engagement et responsabilité du jugement vis-à-vis de ce qu'il juge : c'est ce qui fait son objectivité. Si, comme chez C. Wilson, le

jugement ne s'engage pas, ou seulement vis-à-vis de lui-même, en ce qu'un jugement de connaissance est vrai par définition, ou par une nécessité absolue, alors il n'est plus un jugement de connaissance mais simplement une affirmation redondante de sa validité qui ne s'appuie sur rien d'autre que sa propre certitude. Or un tel jugement ne peut pas être vérifié : il ne peut pas être contesté : si je sais que c'est vrai, alors c'est vrai. Pour être engagé à dire le vrai, pour être susceptible d'être évalué, et donc d'être objectif, le jugement doit dire des choses *sur* le monde qui sont susceptibles d'être vraies ou fausses. Et pour ce faire, il doit toujours juger dans un contexte donné qui va lui fournir les moyens de l'évaluation. Autrement dit, certes la connaissance est affaire de certitude, à la différence de l'opinion. Elle est basée sur une certitude qui résulte de raisons différentes que les raisons qui fondent une opinion ou une croyance. Mais ces raisons ne se distinguent pas des raisons de l'opinion et de la croyance en ce qu'elles sont absolues puisque ce type de raison empêche en fait qu'on s'engage à l'égard du monde. Comme j'ai essayé de le montrer, voulant garantir une objectivité absolue à la connaissance, elles lui font en fait perdre toute objectivité ( puisque si ce sont des raisons absolues de connaître que A est B, alors elles empêchent absolument que A ne soit pas B et nous ne pouvons pas contester). Les véritables raisons qui permettent de donner un caractère objectif au jugement se distinguent bien plutôt des raisons qui ne permettent pas de fonder une connaissance par le caractère particulier qu'elles détiennent dans un contexte de connaissance précis : c'est dans un contexte particulier que telle raison particulière vaut comme raison de connaissance. C'est par exemple dans un contexte où il n'y a aucune raison de douter de l'existence d'une jeune fille en face de moi, que je sais qu'il y a une jeune fille et non pas une poupée (parce que généralement les poupées n'ont quand même pas autant de conversation). Autrement dit, une raison de considérer que je sais quelque chose, n'est pas quelque chose qui s'appréhende comme absolument valide parce que fondant un processus de connaissance, mais quelque chose qui est valable dans ces circonstances données pour prouver une chose donnée.

Dès lors, certes, une preuve n'est jamais une preuve que relativement à des exigences précises et des attentes précises de telle sorte qu'une connaissance n'est connaissance que parce que ses attentes

sont remplies. Ou encore, une connaissance est bien une connaissance parce qu'elle est assurée d'être une connaissance relativement à ses propres exigences, et non pas à d'autres exigences. Mais ces exigences propres (conceptuelles) ne suffisent pas par elles-mêmes à donner la preuve puisque C. Travis montre que ces exigences sont elles-mêmes contextuelles : il faut ainsi que l'objet vienne s'inscrire de façon adéquate dans des circonstances données pour que les attentes soient satisfaites. Ou encore, si l'on veut savoir si le lac est bleu, il faut certes savoir quelles attentes sont alors en jeu, mais il faut d'une part interpréter, relativement au contexte, ces exigences (on veut savoir si du colorant alimentaire bleu s'est déversé dans le lac, et non pas si le soleil se reflète sur le lac), et d'autre part vérifier dans des circonstances précises (il ne suffira pas de regarder le lac en plein soleil car il pourrait apparaître bleu alors même qu'il ne contiendrait aucune trace de colorant alimentaire) qui permettent justement de déterminer ce qui vaut comme preuve dans ces circonstances (par exemple, le fait de prendre de l'eau du lac dans un seau blanc et d'observer la couleur qu'il peut alors avoir, sachant qu'une fuite de colorant alimentaire bleu de l'usine qui longe le lac s'est produite et que c'est donc une éventualité hautement probable qu'il s'en trouve dans le lac) Pour reprendre Austin, une « évidence » n'en est une que pour des objectifs déterminées (donc vis-à-vis d'attentes particulières, pour une conception particulière) et que dans des circonstances déterminées (*Sense and Sensibilia* p. 111)

Et dans des cas extraordinaires, nous pouvons toujours faire appel à d'autres ressources (contextuelles et relatives au monde ordinaire, et non pas purement conceptuelles) pour régler l'indécision. Si jamais nous nous trompons, s'il arrive que nous prenions une raison que A est B pour une raison permettant de fonder une connaissance, alors que ça n'est qu'une raison permettant de fonder une opinion, alors cela est justement dû aux circonstances particulières dans lesquelles nous avons évalué cette raison : c'est parce que l'eau était vue au soleil que je pouvais croire que la façon dont elle m'apparaissait prouvait qu'il y avait du colorant alimentaire bleu dans le lac. Mais alors je peux corriger (et je peux toujours corriger) mon appréhension fautive : il n'y a pas impossibilité de distinguer la vraie raison de savoir que A est B et la fausse raison de connaître que A est B. Dans ce cas, il suffit alors que je prenne de l'eau du lac dans un seau pour voir que je me suis trompé et

que ce que j'ai pris pour une raison était illusoire. Et ça ne l'était pas parce que je me rends alors compte que ça ne peut pas fonder un processus de connaissance, mais parce que, étant données les circonstances, et étant données mes attentes, cela ne peut pas valoir comme une preuve. C. Travis résume ce point en disant qu'un sosie n'est un sosie que dans des circonstances déterminées. Ou plutôt : il y a toujours moyen de distinguer un sosie : c'est même cela qui distingue le sosie de ce qu'il imite : si tout était sosie il n'y aurait aucune réalité objective et l'argument n'aurait même aucune valeur. Ou plus exactement, comme un sosie ne l'est que dans certaines circonstances, son caractère de sosie est relatifs à ces circonstances, à certaines conditions de ces circonstances qui affectent son état ou l'appréhension qu'on en fait et qu'on peut toujours prendre en compte pour expliquer son erreur.

C'est le processus inverse pour vérifier que nous avons une véritable connaissance : nous changeons les certaines conditions, tout en respectant nos attentes, pour constater que notre jugement reste le même et que donc une véritable connaissance était fondée sur lui : ici, nous prenons par exemple de l'eau dans un seau.

Par conséquent, pour Charles Travis, il n'y a pas d'objectivité transcendantale (*lo*, p. 192-193) : l'objectivité est toujours paroissiale en ce sens qu'elle dépend de critères du monde ordinaire : c'est dire que l'objectivité a toujours un caractère situé en ce qu'elle va dépendre des critères pertinents à l'occasion de porter un jugement (ce qui serait considéré comme étant ou n'étant pas A et de ce qui sera considéré comme étant ou n'étant pas B lors de l'occasion particulière de juger que A est B). La compréhension des mots utilisés pour faire un jugement, étant paroissiaux, est toujours relative à un contexte et comme telle, elle n'est pas nécessairement celle attachée à ces mots : mais elle est celle que nos sensibilités y attachent dans ce contexte précis, car nous ne pouvons pas lui en donner d'autre. Dès lors les critères permettant de déterminer si A est B sont relatifs au contexte ou à l'occasion du jugement. Il n'y a pas d'objectivité absolue, car le fait pour une rose d'être rouge n'est pas déterminable absolument. Cf. p. 194.

Bien sûr, pour C. Travis comme pour Cook Wilson, la connaissance n'est pas affaire de degré d'évidence : la connaissance n'est pas ce qui est plus évident que l'opinion : la connaissance est justement ce qui s'en

distingue par la certitude qui la marque. Mais cette certitude est objective en ce qu'elle dépend de l'état du monde lui-même évalué dans certaines circonstances : si je connais quelque chose, c'est parce que j'ai toutes les raisons de penser, étant données les circonstances, que je connais bien la chose : je sais bien que A est B parce que, relativement aux objectifs de ma connaissance (qui informent mes attentes conceptuelles et pratiques) j'ai toutes les raisons de penser qu'il ne peut pas en aller autrement. Je sais que le lac est bleu parce que je me trouve près de l'usine qui vient d'avoir une fuite de colorant alimentaire bleu, que j'en suis ressorti tout bleu après m'être baigné, que je viens de faire des analyses chimiques qui confirme la présence de colorant alimentaire bleu, et parce que ces analyses chimiques sont les analyses qui prouvent la présence de colorant bleu dans l'eau. Si un doute survenait alors quant à la probité de l'expérimentateur parce qu'il appartient à un groupe concurrent du groupe qui détient l'usine qui a eu une fuite, eh bien je pourrais alors demander à ce que d'autres personnes fasse l'expérimentation, etc. Et alors j'aurais alors une véritable connaissance objective de l'état du lac – notamment parce que je n'en pas simplement l'opinion (en avoir une simple opinion nécessiterait en effet que j'en sois venu au jugement que le lac est bleu en ce sens qu'il est plein de colorant alimentaire bleu dans d'autres circonstances qui m'empêcheraient d'avoir une certitude), mais aussi parce que, fait positif, j'ai des raisons de penser qu'il est bien bleu. Bien sûr, on pourrait toujours émettre un nouveau doute (portant cette fois sur la capacité du test expérimental à révéler la couleur) mais il faudrait alors qu'il ait lui-même des raisons (ordinaires) de se faire valoir : on ne doute pas n'importe comment mais toujours aussi dans des circonstances précises qui légitiment qu'on le mette en œuvre précisément dans ces circonstances (par exemple, il faudrait que ce test expérimental se soit avéré incapable de révéler la couleur de la substance examinée dans certains cas – ce qui formerait des précédents (de l'échec) qui justifieraient le doute). Par conséquent, c'est parce que tout doute est contextuel que toute connaissance (tout jugement que le doute n'atteint pas) est aussi contextuelle : les raisons de la tenir pour vraies sont différentes des raisons qui la feraient tenir pour vraies, car dans le contexte précis où elles sont présentes, ces raisons sont considérées (évaluées) comme décisives.

Il n'y a pas de raison absolue des choses, une raison peut toujours être remise en cause – en raison de l'argument de l'illusion notamment. Mais cet argument dépendant lui-même de raisons particulières est nécessairement situé et c'est au moyen de raisons correspondantes nécessairement situées, donc limitées, qu'on y répond, et qu'on peut toujours y répondre (en raison du caractère situé, donc limité, de l'objection, ou du doute). A des raisons situées, on peut toujours répondre par des raisons situées – jusqu'à ce que dans cette situation, plus aucune raison ne puisse venir aller contre (ou aller pour : la connaissance peut justement se révéler fautive : c'est cela qui fait son objectivité). Il n'y a donc pas de raison platonicienne, transcendant toutes les contingences ordinaires, qui viennent par principe remettre en cause le savoir. Par conséquent, il n'est nullement besoin de protéger la connaissance du monde par une étanchéité absolue de la connaissance qui se retournerait sur soi pour mieux se légitimer comme connaissance absolue eu égard aux raisons absolues qui lui seraient données. Une telle connaissance n'est alors plus rattachée au monde, elle perd tout engagement avec lui, ne peut pas donner d'autres raisons que sa propre certitude de sa propre certitude : bref elle ne prend plus aucune responsabilité à l'égard du monde. Au contraire, déterminer dans un environnement particulier quelles sont les raisons particulières susceptibles de fonder une connaissance, c'est avoir une sensibilité particulière au contexte, c'est être sensible à ce qui dans ce contexte (dans l'ensemble des raisons contextuelles possibles) vaut comme une raison assurant une connaissance (et non pas une croyance, une opinion, etc.) C'est donc bien une sensibilité engagée dans le monde qui permet de fonder une connaissance objective. C'est donc une sensibilité qui s'engage à l'égard du monde (de traits particuliers du monde) en donnant telle raison pour la connaissance et pas telle autre : elle peut répondre de son choix, se justifier. Comme le résume C. Travis, il ne peut pas y avoir de : « de jugement d'objectivité dont les standards de correction ne sont nullement informés par notre intuition de ce qui est raisonnable, ou par les standards ordinaires que nous sommes prêts à reconnaître. » (Ibid., p. 190) La sensibilité peut donc bien rendre compte de l'objectivité de la connaissance qu'elle cherche à obtenir parce qu'elle fournit une objectivité située, relative à une connaissance forcément située relative à un monde toujours particulier. « Que l'on nous prive du

rôle que nous jouons dans la fixation de ce qui consiste pour un jugement à être vrai, et du même coup la véritable responsabilité – une distinction intelligible entre le fait d'avoir raison et le fait de simplement le sembler – disparaît. C'est ainsi le fait de nous ôter ce rôle qui nous fait perdre en même temps le jugement. » (Ibid., p. 202) Comme le dit encore C. Travis, les standards de correction de la connaissance sont toujours paroissiaux, et c'est justement parce qu'ils sont paroissiaux qu'ils nous permettent d'avoir une véritable connaissance objective. « Le paroissial, selon la conception de Wittgenstein, est précisément ce qui permet à la responsabilité, à l'engagement, d'être ce qui revient aux mots, de telle sorte que, de façon correspondante, ils peuvent délivrer des engagements – des engagements à considérer les choses comme étant dans un état possible. Ce sont précisément eux qui permettent au monde de décider si les choses sont comme on a dit qu'elles étaient. Loin d'abolir l'objectivité, le paroissial en est ainsi précisément la *source* » (Liaisons ordinaires, p. 195)

### Conclusion

Une connaissance n'est telle que si elle n'est pas une simple opinion – sans aucun doute. Elle doit justement être indubitable. Or l'indubitabilité à ses raisons que la connaissance ne peut ignorer : pour être objective, pour avoir un rapport au réel, il faut que le savoir soit capable de justifier ce qu'il dit du monde. Il doit justifier sa prise sur le monde ; il doit rendre compte de la responsabilité qu'il prend à son égard en s'engageant à dire ce qu'il est. Or cela, la connaissance ne peut l'assurer en s'assurant de sa propre certitude mais en recourant à ces raisons présentes dans le monde extérieur qui légitiment qu'elle soit, en ces circonstances, connaissance et non simple opinion ou croyance. Des raisons qui ont toujours des raisons circonstanciées d'être des raisons. J'espère être parvenu à montrer la certitude de cette ligne de pensée qui emprunte à C. Travis, qui, lui-même s'inspirant d'Austin (mais aussi de Wittgenstein), permet de reprendre certains traits de la pensée de Cook Wilson (notamment un réalisme foncier) tout en préservant l'objectivité qui fait la marque de la connaissance, et cela en conservant les traits ordinaires spécifiques qui déterminent cette connaissance (ordinaire parce qu'il n'y a pas de connaissance extra-ordinaire).

Ce que l'on comprend donc, c'est que ce sont nos pratiques humaines ordinaires, communes (au sens de banales et de partagées), aussi fragiles soient-elles, aussi imparfaites soient-elles, qui déterminent l'objectivité de la connaissance que l'on peut prendre du monde, et qui, en fait, en raison même de ces « limitations », justement, qui obligent à situer notre pensée ou notre discours, nous garantissent que notre connaissance est, pour nous, la seule connaissance objective.