

# Le pragmatisme et la pensée perspectiviste : des programmes comportementaux pour faire face au relativisme<sup>1</sup>

Pietro Gori – Instituto de Filosofia, Universidade Nova de Lisboa

Forthcoming in:

P. Stellino, O. Tinland (eds.), *Nietzsche et le Relativisme*, Ousia, Bruxelles 2019, pp. 143-168

This is a pre-print version. Please do not quote without permission.

*Recently arguments have been advanced for showing that nothing, not even the “hard sciences,” escapes the clutches of relativistic arguments.*

*Relativism, a stream in the philosophy of the past two hundred years that began as a trickle, has swelled in recent times into a roaring torrent.*

R. Bernstein (1983: 13)

## 1. Introduction

La présente contribution vise à examiner la convergence du programme de recherche pragmatiste et de la pensée perspectiviste en relation au problème du relativisme. La thèse de base que nous nous proposons de défendre concerne le fondement théorique commun aux réflexions de Friedrich Nietzsche et à celles de William James (ce dernier sera ici identifié comme représentant du mouvement pragmatiste ; toutefois, l'interprétation de sa position proposée par John Dewey jouera le rôle d'intermédiaire). En effet, les considérations de James et Nietzsche portant sur la question de la vérité, dont ils se proposent de redéfinir la signification et la valeur, reposent sur les résultats de l'épistémologie moderne, résultats qui jouèrent un rôle très important dans leur formation philosophique<sup>2</sup>. L'avancée des études dans le cadre de la philosophie néo-kantienne et le grand impact du modèle évolutif (non

---

<sup>1</sup> Les traductions françaises de Nietzsche utilisées sont les suivantes : *Humain, trop humain*, trad. R. Rovini revue par M.B. de Launay, 2 vol., Paris, Gallimard, 1988 ; *Le gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2007 ; *Fragments posthumes. Automne 1885-automne 1887*, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1978 ; *Fragments posthumes. Début 1888-début janvier 1889*, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1977.

<sup>2</sup> La formation scientifique de James, ainsi que son activité dans le champ médical, est connue. En ce qui concerne Nietzsche, son intérêt pour les sciences a été désormais amplement démontré à partir des recherches effectuées sur sa bibliothèque (idéelle et réelle). Sur cet aspect, voir, entre autres, Helmut Heit et Lisa Heller (dir.), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, Berlin, De Gruyter, 2014, ainsi que Helmut Heit, Günter Abel et Marco Brusotti (dir.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2012.

exclusivement darwinien) dans tous les domaines du savoir, contribuèrent à la définition d'une position relativiste potentiellement sceptique et nihiliste – ce type de « mauvais relativisme » dont parle Richard Bernstein, consistant dans l'idée « qu'il n'y a absolument aucune vérité, aucun fait objectif, aucun jugement évaluatif universel »<sup>3</sup>. Comme nous allons avoir l'occasion de le montrer, le pragmatisme et la pensée perspectiviste firent tous les deux face à cette position d'une façon *productive*, c'est-à-dire en essayant de tracer une voie qui permettrait de relever les défis du relativisme tout en prêtant attention à ses implications positives et, du coup, en exploitant ses potentialités.

Le point de départ de la recherche ici présentée consiste en ce qu'on pourrait définir comme le « moment de diagnostic » du pragmatisme, moment qui précède la méthodologie d'évaluation de la vérité à laquelle ce dernier est traditionnellement réduit. Le stade préliminaire durant lequel le projet positif des penseurs pragmatistes se concrétise est généralement ignoré par les études spécialisées. Pourtant, c'est peut-être précisément dans ce stade-là que se trouve la valeur philosophique la plus significative que l'on puisse attribuer à ce programme de recherche. Ce stade consiste en une confrontation avec les exigences qui émergèrent dans le domaine philosophique et scientifique au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, exigences que le pragmatisme partage, bien entendu, avec d'autres positions répandues dans la même période historique et culturelle. L'attention à la problématique relativiste, ainsi que la façon dont elle est évaluée et considérée, est par conséquent une caractéristique inclusive, permettant de regrouper de multiples épistémologies sous une dénomination unique. En effet, comme le suggère le sous-titre de l'ouvrage publié par James en 1907, le « pragmatisme » n'est autre chose qu'« un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser ». Ce nom caractérise donc une attitude commune à plusieurs programmes de recherche qui surgirent de façon indépendante. L'*humanisme* de Ferdinand Schiller, l'*empiriocriticisme* de Ernst Mach, le *conventionnalisme* d'Henri Poincaré, le *fictionnalisme* d'Hans Vaihinger, mais aussi le *perspectivisme* de Nietzsche, sont effectivement des positions intellectuelles qui focalisent leur attention sur le caractère relatif de la vérité et mettent en question sa validité comme point de référence de l'édifice théorique et pratique. Chacun de son côté, ces auteurs firent face à un problème qui caractérise toute une période de la pensée. Les solutions qu'ils proposèrent se ressemblent sous plusieurs aspects ; toutefois, ce serait une erreur de vouloir réduire ces solutions à un seul de ces aspects.

On retrouve déjà des considérations sur le caractère général et inclusif du concept de « pragmatisme » à l'époque de la première réception de ce courant de pensée, lorsqu'Arthur

---

<sup>3</sup> Richard Bernstein, *The Pragmatic Turn*, Cambridge, Polity, 2010, p. 109.

Lovejoy parle, par exemple, de « treize pragmatismes »<sup>4</sup>. Au cours de cette époque, on publie des contributions tendant à souligner les similitudes entre les positions de Mach, Poincaré, Vaihinger et Nietzsche, d'une part, et les lignes directrices de l'épistémologie de James, de l'autre part<sup>5</sup>. En ce qui concerne Schiller, par contre, c'est James lui-même qui signale la communauté d'intérêts et d'intentions entre son projet philosophique et l'humanisme oxonien<sup>6</sup>. Au-delà de son intérêt du point de vue de l'histoire de la philosophie, ce discours permet d'obtenir un résultat théorique très important. En effet, la recherche d'un dénominateur commun à toutes ces positions conduit à une définition de l'attitude pragmatiste dénuée d'un certain nombre de difficultés invalidant la méthode élaborée par James. On en trouve un exemple dans un article dans lequel Christophe Bouriau discute de la possibilité d'inclure Poincaré et Vaihinger parmi les pragmatistes. Pour cela, l'auteur a besoin d'une définition de la méthode pragmatiste qui ne fasse pas référence à la notion de vérité – notion explicitement refusée par les deux auteurs qui, à cet égard, se différencient de James. C'est ainsi que Bouriau se concentre sur d'autres aspects également déterminants. En présentant son approche, l'auteur prête une attention particulière au problème qu'une épistémologie pragmatiste vise à résoudre, celui de « justifier l'adoption de conceptions dénuées d'une valeur de vérité, mais qui rendent possible l'activité scientifique »<sup>7</sup>. À son avis, le problème que le pragmatisme se propose de résoudre consiste avant tout à trouver un moyen par lequel l'entreprise scientifique puisse continuer, même lorsque la validité de ses principes et concepts fondamentaux a été mise en question – autrement dit : lorsqu'elle a été exposée au relativisme. « Une épistémologie pragmatiste », observe Bouriau, se focalise sur le fait qu'« une conception logiquement insignifiante peut assumer une valeur *pratique* lorsqu'elle entame un processus fécond [*fruitful*] »<sup>8</sup>, ainsi que cela peut se produire en physique, par exemple, où « le critère de la validité d'une hypothèse n'est pas la vérité ou la connaissance de la réalité au sens strict, mais l'efficacité des opérations se basant sur cette hypothèse »<sup>9</sup>. Comme indiqué, Bouriau peut donc parvenir à une définition de la méthode pragmatique éludant le problème d'une nouvelle définition du concept de vérité, et par ce biais-là, inclure parmi les pragmatistes d'autres auteurs que James. Pour Bouriau, il est possible de nommer

<sup>4</sup> Arthur Lovejoy, « The Thirteen Pragmatisms, I », *The Journal of philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 5 (1908), pp. 5-12.

<sup>5</sup> À ce sujet, voir entre autres René Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Etude sur le mouvement pragmatiste* (Vol. 1), Paris, Alcan, 2011, ainsi que Hans Kleinpeter, « Der Pragmatismus im Lichte der Machschen Erkenntnislehre », *Wissenschaftliche Rundschau*, 20 (2012), pp. 405-407.

<sup>6</sup> Les références à Schiller sont nombreuses, aussi bien dans *Le pragmatisme* (1907) que dans *La signification de la vérité* (1909). Voir en particulier le chapitre *Humanisme et vérité* contenu dans *L'idée de vérité*, dont on parlera dans le paragraphe suivant.

<sup>7</sup> Christophe Bouriau, « Vaihinger and Poincaré: An Original Pragmatism? », in : Michael Heidelberger et Gregor Schiemann (dir.), *The Significance of the Hypothetical in the Natural Sciences*, Berlin, de Gruyter, 2009, pp. 221-250, p. 225.

<sup>8</sup> *Id.*, p. 227.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 229.

« pragmatiste » tout auteur qui « considère que la valeur de certaines idées peut être déterminée à partir de leur implications pratiques positives, implications qui doivent être comprises en termes de commodité d'utilisation et de fécondité »<sup>10</sup>.

Le présent article conservera cette dernière définition comme référence. Comme nous allons avoir l'occasion de le montrer, cette définition démontre son utilité particulièrement lorsqu'il s'agit de discuter de l'adhésion de Nietzsche à un certain type de pragmatisme, ou, dit d'une manière moins radicale, la possibilité d'identifier une « composante pragmatique » à la base de sa pensée perspectiviste. En effet, comme dans le cas du pragmatisme, Nietzsche, lui aussi, se pose avant tout le problème de savoir comment on peut continuer à opérer dans un domaine où les principes fondamentaux de notre connaissance du monde et de notre activité pratique ont été remis en question. Sa solution passe par la possibilité d'identifier des critères d'évaluation au sein même d'un contexte relativiste.

## 2. Les fondements épistémologiques du pragmatisme

En 1908, John Dewey publie un article dédié à l'ouvrage de James, *Le pragmatisme*, dans le *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*. Cet essai, intitulé « What Does Pragmatism Mean by Practical? », est pour l'essentiel un compte-rendu de l'ouvrage, où Dewey synthétise certains points-clé de la position à laquelle lui-même avait adhéré. En particulier, le terme « pragmatisme » a pour Dewey plusieurs sens. Dewey retrouve trois d'entre eux dans l'analyse programmatique réalisée par James : le pragmatisme est ainsi « un tempérament de l'esprit, une attitude ; c'est aussi une théorie de la nature des idées et de la vérité ; et enfin, c'est une théorie qui concerne la réalité »<sup>11</sup>. Il est possible d'observer immédiatement que la fameuse méthode pragmatique reste à l'arrière-plan<sup>12</sup>, alors que Dewey accorde une attention particulière au moment du diagnostic déjà mentionné, concevant le pragmatisme comme une modalité d'approche d'une certaine conception de la nature des idées et de la vérité. Pour l'expliquer de façon très synthétique, cette conception rejette la position rationaliste selon laquelle la vérité serait une propriété inerte des idées. Elle admet au contraire que le processus d'élaboration de notre connaissance ne finit jamais<sup>13</sup>. Par conséquent, les idées sont des lignes directrices, des

---

<sup>10</sup> *Id.*, p. 248.

<sup>11</sup> John Dewey, « What does Pragmatism Mean by Practical? », *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 5/4 (1908), pp. 85-99, p. 85.

<sup>12</sup> Cette méthode n'est évidemment pas oubliée par Dewey, qui renvoie immédiatement à la position de James, lorsqu'il dit que « l'attitude » distinctive du pragmatisme consiste justement à « se détourner des choses premières, des principes, des "catégories" (...) et à se tourner vers les choses dernières, les résultats <fruits>, les conséquences, les faits » (*ibid.*).

<sup>13</sup> *Ibid.*

directions de recherche, qui conduisent continuellement l'expérience au-delà des objectifs atteints. La valeur de ces objectifs – en tant que « vérités » acquises – ne diffère pas des bornes milliaires qu'un voyageur laisse derrière lui tout au long de son chemin. Une telle position change évidemment la manière dont le concept même d'accord ou de correspondance doit être compris en épistémologie, au sens où il n'y a plus de réalité objective à découvrir ou à laquelle notre connaissance devrait s'adapter. Bien plutôt, comme le remarque Dewey, « les idées sont essentiellement des intentions (des plans et des méthodes) et ce qu'elles ont ultimement en vue, en tant qu'idées, est prospectif : certains changements dans les choses préexistantes. Cela diffère de nouveau du rationalisme et de sa théorie de la copie, où les idées, en tant qu'idées, sont ineffectives et impuissantes puisque leur signification doit seulement être le miroir de la réalité »<sup>14</sup>.

Comme Dewey le note tout de suite, à la base de la position épistémologique mentionnée, il est possible de retrouver le même type d'approche qui caractérise précisément les études scientifiques. « Toutes ces idées », écrit Dewey, « sont colorées et transformées par l'influence dominante de la science expérimentale. » Dans la conception pragmatiste de la nature des idées, on retrouve « la méthode consistant à traiter les conceptions, les théories, etc., comme des hypothèses de travail, comme des guides pour mener certaines expérimentations et certaines observations expérimentales »<sup>15</sup>. L'observation de Dewey est d'autant plus correcte et appropriée qu'il est possible d'étendre la portée de l'influence de la méthode scientifique expérimentale non seulement à des questions purement méthodologiques, mais aussi à des questions de contenu. En effet, la science moderne nous offre un cadre général que la pensée philosophique ne peut plus négliger et à partir duquel il est nécessaire de repenser profondément le sens de la notion de connaissance et de vérité. Cet aspect était très clair pour James, qui, dans une page de *La signification de la vérité*, le synthétise d'une façon particulièrement efficace :

La manière pragmatiste de voir les choses, telle que je la comprends, doit son existence aux bouleversements que les cinquante dernières années ont provoqués dans les anciennes conceptions de la vérité scientifique. (...) Les "lois de la nature" (...) étaient censées être des *duplicata* exacts et uniques des archétypes pré-humains inscrits dans la structure des choses, dans laquelle l'étincelle de divinité cachée dans notre intellect nous permettait de pénétrer. (...) Jusqu'aux environs de 1850, presque tout le monde croyait que les sciences exprimaient des vérités qui étaient des copies exactes d'un code précis de réalités non humaines. Mais la multiplication incroyablement rapide de théories dans la période récente a presque renversé l'idée qu'elles soient un type de chose plus littéralement objectif qu'une autre. Il existe tant de géométries, tant de logiques, tant d'hypothèses physiques et chimiques, tant de classifications, chacune d'elles étant valable dans une certaine mesure mais pas à tous égards, que l'idée que même la

<sup>14</sup> *Id.*, p. 86. Dans toutes ces considérations, Dewey paraphrase constamment des passages tirés du *Pragmatisme* de James.

<sup>15</sup> *Ibid.*

formule la plus vraie pourrait être un outil humain et non une transcription littérale s'est faite jour en nous. Nous considérons les lois scientifiques actuelles comme des « raccourcis conceptuels » vrais dans la mesure où elles sont utiles, mais pas au-delà<sup>16</sup>.

Le parcours qui conduit à l'épistémologie pragmatiste passe donc par la prise en compte du relativisme impliqué dans la science moderne. Il ne s'agit pas simplement de prendre comme modèle une pratique d'élaboration conceptuelle ; le discours relatif à la valeur des idées et de la vérité est tout autant épistémologique qu'ontologique. En d'autres termes, le développement historique et théorique de ces disciplines, auxquelles James s'est particulièrement intéressé, le pousse vers une position agnostique qui découle de l'impossibilité d'identifier aussi bien un *sens* (*Sinn*) qu'une *signification* (*Bedeutung*) derrière les termes communément utilisés. Idées, concepts et théories révèlent tous un vide et manifestent leur nature d'instruments ou de dispositifs humains, dont l'efficacité opérative n'est pas nécessairement liée à une véridicité au sens traditionnel. Il faut donc prendre en considération cette efficacité si on veut conserver un critère d'évaluation et, par conséquent, garantir à l'entreprise scientifique des principes d'orientation. Au contraire, toute prétention à faire référence à une vérité métaphysique se trouve confrontée à l'incapacité de formuler un jugement définitif et universel.

Comme le remarque Dewey, le pragmatisme refuse donc, avant tout, la conception correspondantiste de la connaissance – un aspect sur lequel James intervient à plusieurs reprises dans son texte de 1907. Le point de départ du pragmatisme est, en effet, précisément l'opposition à « l'idée populaire selon laquelle une idée vraie doit copier sa réalité<sup>17</sup> », idée qui dérive d'une mauvaise interprétation du processus cognitif opérée par les « intellectualistes ». La thèse de James est, au contraire, que la vérité ne peut pas être considérée comme un prédicat « statique » des choses ; elle est plutôt une propriété, d'ailleurs changeante et transitoire, de ces mêmes choses. D'après James, « la vérité d'une idée n'est pas une propriété stagnante qui lui serait inhérente. La vérité *survient* à une idée. Elle *devient* vraie, est *rendue* vraie par des événements. Sa vérité est en réalité un événement, un processus, à savoir le processus de se vérifier elle-même, de sa *véri-fication*<sup>18</sup> ». Le concept traditionnel de vérité est donc, selon James, une simple « idole de l'esprit rationaliste<sup>19</sup> », lequel se représente l'univers comme un « sphinx pétrifié »<sup>20</sup>, une dimension dans laquelle se trouvent des entités statiques et immuables. Cependant, ce cadre se heurte à l'évolution concrète de la connaissance, autant sur le plan

<sup>16</sup> William James, *The Meaning of Truth. A Sequel of "Pragmatism"*, London, Longmans, Green & c., 1909, pp. 57-58.

<sup>17</sup> William James, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, London, Longmans, Green & c., 1907, p. 199.

<sup>18</sup> *Id.*, p. 201.

<sup>19</sup> *Id.*, p. 240.

<sup>20</sup> *Id.*, p. 239.

physiologique du développement des structures catégorielles que sur le plan épistémologique de l'élaboration des théories scientifiques<sup>21</sup>.

Une analyse plus complète de la question permet à James de remarquer ce dont Dewey parle, à savoir que les idées sont, avant tout, des *hypothèses de travail*, des *instruments* au moyen desquels l'homme élabore un cadre conceptuel qui lui permet d'affronter la complexité du monde extérieur. Inspiré par l'école de l'autrichien Ernst Mach (mais aussi par d'autres auteurs tels que, par exemple, Pierre Duhem et Wilhelm Ostwald), James remarque que « toutes nos conceptions sont ce que les Allemands nomment des *Denkmittel*, des moyens par lesquels nous traitons les faits en les pensant. L'expérience, simplement considérée en tant que telle, n'est pas d'emblée étiquetée et cataloguée, il nous faut d'abord découvrir ce qu'elle est<sup>22</sup> ». Les *Denkmittel* sont dotés de l'efficacité mentionnée auparavant et leur validité ne repose sur aucun type de vérité métaphysique. En tant qu'instruments de pensée, les concepts sont définis par James comme des « raccourcis artificiels nous permettant d'aller d'une partie du flux de l'expérience à une autre<sup>23</sup> », et c'est à ce type d'utilité pratique qu'ils doivent leur succès.

Cette réflexion conduit à un autre élément qui fonde le pragmatisme de James et qui s'inscrit dans la conception scientifique du monde typique de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle : le modèle évolutif. Raisonnant en effet du point de vue de l'évolution de l'espèce, James peut insister sur la valeur opérative des concepts et des théories, prêtant attention, avant tout, à ceux qui forment la dimension du sens commun. L'idée (partagée par toute la tradition qui subit l'influence de l'évolutionnisme darwinien, mais pas seulement celle-ci) est que l'édifice conceptuel, auquel nous faisons référence dans la description quotidienne du monde, est le résultat d'un long processus de développement biologique, durant lequel se sont consolidées les formes logiques et les structures cognitives dotées d'une grande valeur adaptative – ce qui n'implique pas, en soi, une forte adéquation au monde extérieur et, par conséquent, une grande *véridicité* au sens traditionnel. Le sens commun est, pour James, « une étape parfaitement définie de notre compréhension des choses, une étape qui satisfait avec un incroyable succès les finalités de notre pensée<sup>24</sup> ». Cette « grande étape d'équilibre dans le développement de l'esprit humain » a été créée par « nos manières fondamentales de penser les

---

<sup>21</sup> Une contribution à cette prise de conscience dérive du programme moderne de recherche de l'« épistémologie évolutionniste », dont James anticipe certains aspects. Voir sur ce point, Michael Bradie, « Assessing Evolutionary Epistemology », *Biology & Philosophy* 1 (1986), pp. 401-459, ainsi que Pietro Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Milano, Mimesis, 2016, premier chapitre.

<sup>22</sup> William James, *Pragmatism, op. cit.*, pp. 171-172.

<sup>23</sup> *Id.*, p. 190.

<sup>24</sup> *Id.*, p. 181.

choses [qui] sont les découvertes d'ancêtres extrêmement éloignés, qui furent capables de se conserver à travers l'expérience de toutes les époques ultérieures<sup>25</sup> ».

Une fois de plus, ce point de vue confirme la valeur purement opérative des concepts, leur fonction de *Denkmittel* et, du coup, d'instruments d'orientation dépourvus d'une valeur de vérité lorsqu'ils sont extraits du contexte dans lequel ils opèrent. On retrouve donc la question du relativisme, qui ne concerne pas seulement la multiplication des théories possibles dans une certaine période historique, mais aussi l'impossibilité qu'une certaine idée ou une certaine théorie maintienne sa valeur inchangée dans le temps, une fois que les conditions d'expérience, dans lesquelles elle est inscrite, changent. La stratégie de James, qui insiste sur le caractère instrumental de notre description du monde, consiste à s'attaquer directement aux difficultés impliquées par un tel relativisme, dans le but de ne pas faire tomber l'édifice entier. Une telle attitude peut être retrouvée aussi à la base des réflexions nietzschéennes portant sur le thème du perspectivisme. Comme nous aurons l'occasion de le montrer dans le paragraphe suivant, ces réflexions se fondent sur les mêmes principes théoriques à partir desquels le pragmatisme de James s'est développé.

### 3. Perspectivisme et post-empirisme

Bien que Nietzsche parle de « perspectivisme » uniquement dans la dernière phase de sa philosophie, il avait déjà abordé la problématique sous-jacente à cette notion dans la période de jeunesse. Si on lit la seule vraie définition de ce concept, donnée dans l'aphorisme 354 du *Gay savoir*, il est possible de remarquer qu'une telle définition fait référence à une position épistémologique présente *in nuce* dans l'écrit inédit *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, et postérieurement reprise et élaborée, avec une surprenante continuité et cohérence, dans les textes publiés. Même si ce serait une erreur d'affirmer que la valeur philosophique du perspectivisme se limite à cette épistémologie<sup>26</sup>, dans le cadre de cet article, il faut tout de même souligner que le perspectivisme concerne avant tout « une théorie de la nature des idées et de la vérité ». Dans la dernière partie de l'aphorisme 354, Nietzsche écrit :

Voilà le véritable phénoménalisme et perspectivisme, tel que *je* le comprends : la nature de la *conscience animale* implique que le monde dont nous pouvons avoir conscience n'est qu'un monde de surfaces et de signes, un monde généralisé, vulgarisé, - que tout ce qui devient conscient *devient* par là même plat, inconsistant, stupide à force de relativisation, générique, signe, repère pour le troupeau, qu'à toute prise de conscience est liée une grande et radicale

<sup>25</sup> *Id.*, p. 170.

<sup>26</sup> Pour une critique de cette conception exclusivement épistémologique du perspectivisme nietzschéen, voir, entre autres, Pietro Gori et Paolo Stellino, « Il prospettivismo morale nietzscheano », *Syzetesis*, II/2 (2015), pp. 109-128.



corruption, falsification, superficialisation et généralisation. [...] Nous n'avons justement aucun organe pour le *connaître*, pour la « vérité » : et même ce que nous qualifions ici d'« utilité » n'est finalement aussi qu'une croyance, qu'un produit de l'imagination et peut-être précisément la plus funeste des bêtises dont nous périrons un jour.<sup>27</sup>

La passage cité contient plusieurs éléments de comparaison avec la position de James décrite auparavant, en commençant par le point de vue évolutif, assumé aussi par Nietzsche, et ses conséquences dans le domaine de la gnoséologie. Influencé plutôt par Spencer que par Darwin (dont il ne lut jamais directement les ouvrages), Nietzsche soutient une conception évolutive de la connaissance bien avant 1887<sup>28</sup>. Parmi les passages les plus connus, nous pouvons citer l'aphorisme 110 du *Gai savoir*, dans lequel Nietzsche parle d'« erreurs » produites par l'intellect au cours de son histoire évolutive : « Ces articles de foi erronés », écrit Nietzsche, « [...] n'ont cessé d'être transmis en héritage et ont fini par devenir quasiment le patrimoine spécifique et fondamental de l'homme » parce qu'ils « se révélèrent utiles et propices à la conservation de l'espèce »<sup>29</sup>. Cette position reprend ce que Nietzsche avait affirmé quelques années auparavant dans la première partie d'*Humain, trop humain* (1878). Dans ce texte, Nietzsche avait examiné certains aspects de la relation entre phénomène et chose en soi, mettant notamment en question le caractère fixe et invariable souvent attribué au phénomène. À cette conception, Nietzsche oppose l'image d'un monde phénoménal qui « résulte d'un lent *devenir*, [est] même encore *en plein devenir* »<sup>30</sup>, dont l'origine dérive de la production « d'une foule d'erreurs et de fantasmes, qui ont pris progressivement naissance au cours de l'évolution globale des êtres organisés, se sont accrues en s'enchevêtrant et nous sont maintenant légués à titre de trésor accumulé de tout le passé, – oui, trésor : car la *valeur* de notre humanité repose là-dessus »<sup>31</sup>. On retrouve ce type de raisonnement dans les textes que James publie trente ans plus tard. Comme nous l'avons montré, James, lui aussi, réfléchit sur l'origine ancestrale de la représentation du monde typique du sens commun, adoptant le modèle évolutif pour décrire le processus de stabilisation de certaines structures cognitives par rapport à d'autres.

Étant donné ce parallélisme évident, il n'est pas étonnant d'entrevoir la possibilité d'identifier une analogie jusque dans les conclusions que Nietzsche et James dérivent de leurs réflexions. En effet, la conception évolutive de la connaissance conduit Nietzsche à élaborer une position antiréaliste et anticorrespondantiste des idées et de la vérité. Dans l'aphorisme 110 du *Gai savoir*, par exemple, des observations sur l'origine de la connaissance, Nietzsche déduit que

<sup>27</sup> #eKGWB/FW-354 (GS 354).

<sup>28</sup> L'aphorisme 354 fait partie du cinquième livre du *Gai savoir*, écrit par Nietzsche en 1886 et publié en 1887. La première édition du texte date du 1882.

<sup>29</sup> #eKGWB/FW-110 (GS 110).

<sup>30</sup> #eKGWB/MA-16 (HTH 16).

<sup>31</sup> #eKGWB/MA-16 (HTH 16)

« la *force* des connaissances ne tient pas à leur degré de vérité mais à leur ancienneté, au fait qu'elles sont incorporées, à leur caractère de condition de vie »<sup>32</sup>. Dans ce passage, Nietzsche fait clairement référence à une conception traditionnelle de la vérité comme correspondance des idées avec la réalité extérieure. Selon Nietzsche, la valeur de ces idées ne peut pas être jugée en relation au degré d'adéquation des données exprimées, car il s'agit toujours d'« erreurs », de constructions conceptuelles qui interviennent sur le monde, en le modifiant ou en le conditionnant<sup>33</sup>. Les limites de la connaissance humaine circonscrivent donc un domaine d'« inexactitude » ou de « fausseté », qui est le seul dans lequel il est possible d'intervenir et de définir des principes d'orientation<sup>34</sup>. Le problème pour Nietzsche est du coup relatif à la façon dont il est possible de déterminer ces principes, ainsi que, surtout, la *valeur* qu'il leur faut attribuer. En effet, depuis l'époque d'*Humain, trop humain*, Nietzsche prête une grande attention à un problème fondamental pour la pensée philosophique, à savoir celui relatif à la valeur ontologique de notre description du monde. La position critiquée par Nietzsche est celle du sens commun, c'est-à-dire, la forme de réalisme – qui fut même défendue par des courants philosophiques d'envergure – selon laquelle l'homme a « dans le langage la connaissance du monde »<sup>35</sup>. Comme Nietzsche le remarque, « l'artiste du verbe n'était pas assez modeste pour croire qu'il ne faisait qu'attribuer des dénominations aux choses, il se figurait au contraire exprimer dans ses mots le suprême savoir des choses »<sup>36</sup>. Même si cette conviction a été utile et fonctionnelle pour le développement culturel de la société humaine, elle est pour Nietzsche intrinsèquement erronée, comme une enquête critique dédiée à l'histoire évolutive de la pensée peut le démontrer<sup>37</sup>.

On retrouve l'aboutissement de ces considérations dans un fragment posthume écrit en 1888. Même s'il s'agit d'un passage non publié, ce fragment synthétise des idées que Nietzsche avait déjà exprimées dans les textes publiés. Ici, Nietzsche réaffirme ses positions précédentes, sur lesquelles, à l'évidence, il réfléchissait encore :

L'aberration de la philosophie tient au fait qu'au lieu de voir dans la logique et les catégories de la raison des moyens d'accommoder le monde à des fins utilitaires (donc, « par principe », d'une *falsification* utilitaire), on a cru y

<sup>32</sup> #eKGWB/FW-110 (GS 110).

<sup>33</sup> On peut retrouver certaines observations de Nietzsche sur les concepts de « conditionné » et d'« inconditionné » (*Bedingt/Unbedingt*) dans l'aphorisme 16 de la première partie d'*Humain, trop humain*. Ces observations font référence en particulier à la position du postkantien Afrikan Spir (sur cet aspect, voir Paolo D'Torio, « La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir », *Nietzsche-Studien*, 22 (1993), pp. 257-294, ainsi que Pietro Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche*, op. cit., p. 67 sqq.

<sup>34</sup> Voir PBM 34.

<sup>35</sup> #eKGWB/MA-11 (HTH 11).

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Voir HTH 11 et 16. Sur ce point, voir Pietro Gori, « On Nietzsche's Criticism Towards Common Sense Realism in *Human, All Too Human I*, 11 », *Philosophical Readings* 9/3 (2017), pp. 207-213.

voir le critérium de la vérité ou de la *réalité*. Le « critérium de la vérité » n'était en fait que l'*utilité biologique d'un tel système de falsification par principe* : et comme une espèce animale ne connaît rien de plus important que sa préservation, on pourrait en fait parler ici de « vérité ». Mais la naïveté était de prendre l'idiosyncrasie anthropocentrique *pour mesure de toute chose*, pour ligne de partage du « réel » et de l'« irréel » bref, de faire d'une contingence <Bedingtheit> un absolu<sup>38</sup>.

Cette note présente un intérêt particulier dans le cadre de cet article, étant donnée la convergence de certaines idées exprimées dans celle-ci et les positions défendues par James. En effet, le point de départ est une critique de la conception correspondantiste, à savoir le rejet de l'idée que les catégories de la raison puissent être des critères de la réalité, et surtout, de l'idée que parler de « vérité » et parler de « réalité » seraient deux choses complètement différentes. Qui plus est, le modèle évolutif, auquel Nietzsche fait référence, est utilisé aussi bien comme principe pour relativiser la valeur de la connaissance humaine que comme fondement d'une possible orientation théorique. La critique de la valeur de vérité (au sens correspondantiste) de notre connaissance dérive en effet de la conception instrumentale, selon laquelle les catégories de raison sont uniquement des *moyens pour rendre le monde gérable*<sup>39</sup>. Devant cette forme de relativisme, toutefois, Nietzsche réfléchit sur la possibilité qu'il existe tout de même un principe évaluatif, et qu'il soit légitime de parler de « vérité » - à condition que l'on reconnaisse cependant à ce concept une valeur non pas absolue, mais conditionnée.

La thématique évolutive présente dans l'aphorisme 354 permet donc de montrer que le perspectivisme de Nietzsche repose sur une conception particulière « de la nature des idées et de la vérité », conception orientée vers le sens relativiste. La similarité avec le parcours tracé par Dewey pour décrire le pragmatisme de James ne s'arrête toutefois pas ici, mais elle touche aussi le contexte épistémologique qui sert de toile de fond à cette position philosophique. Cet aspect peut être montré en examinant la notion de « phénoménalisme » qui, dans l'aphorisme 354, se relie strictement au perspectivisme et qui, cependant, est souvent ignoré par les interprètes de la pensée nietzschéenne. Au contraire, ce concept est révélateur, surtout si l'on pense qu'il renvoie à un mouvement philosophique apparu dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, et ayant en Ernst Mach et Richard Avenarius ses deux auteurs de référence<sup>40</sup>. D'un point de vue général, le phénoménalisme se présente comme un développement du kantisme au sens antimétaphysique. Le point de départ est, en fait, la philosophie critique de Kant, qui décrète l'impossibilité d'établir une relation directe avec la « chose en soi », impossibilité qui ouvre la

<sup>38</sup> #eKGWB/NF-1888,14[153] (FP 14 [153], printemps 1888).

<sup>39</sup> Voir les *Denkmittel* de James.

<sup>40</sup> Le phénoménalisme a été décrit d'une façon programmatique par H. Kleinpeter dans son ouvrage *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung* (1913). Voir aussi Wilhelm Halfbass, « Phänomenalismus », in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Vol. 7), Basel, Schwabe, 1989, pp. 483-5.

voie à un problème fondamental de l'épistémologie contemporaine, débattu par beaucoup d'auteurs lus par Nietzsche (parmi eux, on peut nommer F. A. Lange, A. Spir et G. Teichmüller)<sup>41</sup>. Sur ce thème, le phénoménalisme adopte une position agnostique, renonçant à affronter la question de la « chose en soi » parce qu'elle outrepassse les limites (physiologiques) de la connaissance humaine. Plus généralement, ce courant de pensée soutient l'impossibilité d'obtenir une connaissance adéquate de la réalité, une « vérité » au sens traditionnel de « correspondance avec l'état des choses », et propose une relativisation du même concept en termes fonctionnels et pragmatiques.

La connexion stricte entre phénoménalisme et perspectivisme ressort particulièrement de la célèbre note posthume 7 [60] de 1886-87. Dans ce fragment, rédigé « contre le positivisme, qui en reste au phénomène », Nietzsche remarque qu'« il n'y a pas de faits, seulement des interprétations » ; que « nous ne pouvons constater aucun *factum* “en soi” » ; et finalement, que « dans la mesure exacte où le mot “connaissance” possède un sens, le monde est connaissable mais il est *interprétable* autrement, il n'a pas un sens par-dérrière soi, mais d'innombrables sens »<sup>42</sup>. Une *lecture contextuelle* (c'est-à-dire une lecture qui trouve son origine dans une contextualisation des textes au sein du *corpus* des écrits nietzschéens, dans l'ensemble de ses lectures ainsi que, plus généralement, dans le cadre historique et culturel dans lequel Nietzsche élaborait ses réflexions) permet de montrer que les éléments présentés par Nietzsche dans cette note peuvent être référés à la position épistémologique susmentionnée. Sans rentrer dans les détails, que nous avons considérés par ailleurs<sup>43</sup>, nous nous limitons à signaler qu'une analyse des occurrences des autres termes-clés qui apparaissent dans ce fragment et qui dessinent les contours du « perspectivisme » (à savoir, entre autres, la négation de l'existence de « faits en soi », la reconnaissance du caractère interprétatif de la « connaissance » et la nécessité d'une redéfinition de ce même concept), montre que tous ces termes appartiennent à l'épistémologie qui surgit à partir du débat autour du kantisme, débat influencé profondément par le modèle évolutionniste (en particulier darwinien)<sup>44</sup>.

La conclusion de cette recherche est que la conception phénoménaliste constitue la véritable prémisse définitoire de la position philosophique que Nietzsche introduit dans la note 7 [60], 1886-87. Dans le cadre de cet article, l'importance de ce résultat consiste à signaler la connexion étroite entre l'approche nietzschéenne du problème de la valeur de la vérité et

<sup>41</sup> La littérature secondaire sur ce thème est vaste. Voir, entre autres, George J. Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin, De Gruyter, 1983 ; Paolo D'Iorio, *op. cit.* ; Andrea Orsucci, « Teichmüller, Nietzsche e la critica delle mitologie scientifiche », *Giornale Critico della filosofia italiana*, 17 (1997), pp. 47-63.

<sup>42</sup> #eKGWB/NF-1886,7[60] (FP 7 [60], fin 1886-printemps 1887).

<sup>43</sup> Voir Pietro Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche*, *op. cit.*, ch. 2.

<sup>44</sup> Les fragments posthumes 2 [131] e [184], 1885-86, sont particulièrement intéressants. Dans eux, Nietzsche dérive du phénoménalisme l'idée qu'« il n'y a pas de faits » et que « nous ne savons rien d'une “chose en soi” ».

l'épistémologie moderne. En d'autres termes, la situation de Nietzsche est tout à fait semblable à celle de James et conforme à ce que Dewey remarque ; en effet, aussi bien Nietzsche que James réfléchissent sur les résultats des recherches scientifiques les plus récentes, dérivant d'elles non seulement une problématique philosophique, mais aussi des stimuli pour l'élaboration d'une théorie de la connaissance. La présence d'éléments typiques du phénoménalisme à la base du perspectivisme nietzschéen est d'autant plus significative qu'elle permet d'inscrire Nietzsche dans le processus de développement de la philosophie de la science contemporaine. Du motif antipositiviste de la note 7 [60], on peut, en effet, donner une interprétation différente de celle habituellement proposée. En tant que conforme au phénoménalisme, la position critique de Nietzsche doit être comprise comme un *développement du positivisme au sens antimétaphysique*, plutôt qu'en stricte opposition à celui-là. En accord avec l'opinion contemporaine, il semble plus approprié de parler de post-positivisme et de post-empirisme également dans le cas de Nietzsche, justement pour éviter de prêter le flanc aux lectures antiscientistes, typiques d'une bonne partie de la littérature secondaire sur Nietzsche du dernier siècle. À l'appui de cette thèse, il est intéressant d'observer de quelle façon – et avec quels mots – plusieurs philosophes de la science ont récemment décrit leur discipline. Parmi eux, Mary Hesse a synthétisé de la façon suivante la conception post-empiriste des sciences naturelles :

1. Dans les sciences de la nature, les données ne [sont] pas séparables de la théorie, dans la mesure où ce qui compte comme données est déterminé à la lumière d'une interprétation théorique, et les faits eux-mêmes doivent être reconstruits à la lumière de l'interprétation.
2. Dans les sciences de la nature, les théories ne sont pas des modèles comparables de manière externe à la nature au sein d'un schéma hypothético-déductif, elles sont la manière dont nous voyons les faits eux-mêmes.
3. Le langage des sciences de la nature est irréductiblement métaphorique et inexact (...).
4. Dans les sciences de la nature, les significations sont déterminées par la théorie ; elles sont comprises par la cohérence théorique plutôt que par la correspondance avec les faits<sup>45</sup>. (Hesse, 1973 : 280)

Ce passage est tiré d'une conférence dans laquelle Hesse discute une position de Habermas concernant la relation entre sciences naturelles et sciences humaines. Selon elle, Habermas fait référence à une vision des sciences naturelles de type empiriste qui, *de facto*, n'est plus défendue<sup>46</sup>. Les contributions de Wittgenstein, Quine, Kuhn et Feyerabend ont de fait rendu possible un renouvellement de l'image de l'entreprise scientifique et une reconsidération de ses mécanismes opératoires. Selon Hesse, ce qui en résulte, c'est une position tout à fait similaire à celle de Nietzsche, tant du point de vue du contenu que de la terminologie. En général, on assiste à une

---

<sup>45</sup> Mary Hesse, « In Defence of Objectivity », *Proceedings of the British Academy*, 57 (1973), pp. 275-292.

<sup>46</sup> *Id.*, p. 279.

relativisation de la valeur de la connaissance scientifique, qui ne doit plus être comprise comme connaissance objective. Dans ce contexte, le concept de vérité maintient sa validité seulement à l'intérieur d'une théorie scientifique, qui, à son tour, circonscrit le champ sémantique de ce concept<sup>47</sup>. Qui plus est, dans le schéma proposé par Hesse, un lecteur nietzschéen remarque aisément le discours relatif au rôle de l'*interprétation* dans la production d'une théorie scientifique, sa relation avec les *faits* décrits, et enfin, la valeur purement métaphorique du *langage*. Ce n'est pas le lieu de discuter en détail du contenu des affirmations d'Hesse ; comme indiqué, nous avons pris son étude comme un exemple significatif qui permet de montrer la continuité d'un parcours qui lie Nietzsche à Feyerabend. Un parcours sans aucune friction, puisqu'il consiste en un dialogue continu entre pensée philosophique et pensée scientifique.

#### 4. La fonction de la philosophie

Après cette brève digression sur la relation de James et Nietzsche avec la culture scientifique de leur époque, nous pouvons reprendre le fil du propos initial et examiner un autre aspect qui permet de mieux définir l'approche, par ces deux auteurs, du problème du relativisme. Conformément à l'analyse développée précédemment, il est possible d'affirmer que la réflexion nietzschéenne sur le perspectivisme est conforme au moins à deux des significations que Dewey attribue au pragmatisme de James. En effet, comme pour ce dernier, la réflexion de Nietzsche a son point de départ dans une « théorie de la nature des idées et de la vérité » bien spécifique, une théorie influencée par la science moderne et qui conduit à un relativisme épistémologique radical. Comme conséquence de ce cadre général, James et Nietzsche adoptent une « attitude mentale » en relation à la problématique épistémologique qui est commune sous plusieurs aspects : plutôt que de s'abandonner à des formes de scepticisme, ou pire encore, de nihilisme, ces auteurs identifient une voie permettant de continuer d'opérer dans un domaine aussi incertain. En d'autres termes, face à la redéfinition de la notion de vérité en un sens relativiste, ni Nietzsche ni James n'arrivent à rejeter cette notion (tout en admettant qu'« il n'y a pas de vérité ») ; ils soutiennent plutôt que la *valeur* que nous attribuons à la vérité doit être repensée. C'est seulement de cette manière qu'il est possible de maintenir en place l'édifice, c'est-à-dire de permettre à l'entreprise scientifique de persister dans son processus d'interprétation du monde (James), et à l'homme, de continuer à déployer un agir pratique (Nietzsche)<sup>48</sup>. Il est donc

---

<sup>47</sup> *Id.*, pp. 281-282.

<sup>48</sup> Ce primat de l'agir pratique sur la question théorique constitue une ressemblance significative entre les approches de Nietzsche et de James. Chez Nietzsche, en particulier, le problème de la vérité devient avant tout une question pratique et anthropologique, alors que la thématique épistémologique reste à l'arrière plan. En d'autres termes, la question n'est pas pour Nietzsche « qu'est-ce que la vérité ? », mais plutôt « quelle est la valeur de la vérité ? »,

nécessaire de trouver un *nouveau critère de la vérité* fondé, non plus sur l'idée traditionnelle de connaissance comme correspondance, mais plutôt sur une conception *opératoire* et *instrumentale* de notre description du monde.

Ces considérations impliquent une remise en cause de la fonction même de la pensée philosophique – un aspect que Dewey souligne clairement dans son article. En effet, citant une phrase de James<sup>49</sup>, Dewey remarque que, d'un point de vue pragmatiste, « la fonction globale de la philosophie doit être de découvrir, si telle ou telle explication du monde est vraie, quelle différence précise elle produira sur vous et moi, à différents instants de notre vie »<sup>50</sup>. Après cette affirmation, Dewey écrit encore :

Ici l'explication du monde est considérée comme déjà donnée ; elle est là, définie et constituée, et la question est de savoir quelle est sa valeur si nous croyons en elle. Mais selon la seconde perspective, celle des idées comme hypothèses de travail, la principale fonction de la philosophie n'est pas de découvrir quelle différence produit une explication déjà réalisée <ready-made> si elle est vraie, mais de parvenir à – et de clarifier – leur *signification en tant que programmes comportementaux visant à modifier le monde existant*. Depuis cette perspective, la signification d'une explication du monde est pratique et morale, pas seulement dans les conséquences qui découlent du fait qu'on tient un certain contenu conceptuel pour vrai, mais eu égard à un tel contenu lui-même<sup>51</sup>.

Ce passage de Dewey, et en particulier l'allusion aux *programmes comportementaux pour gérer le monde extérieur*, constitue, selon nous, une référence particulièrement utile pour interpréter aussi bien le pragmatisme de James que la pensée perspectiviste de Nietzsche. Ces deux positions peuvent en

---

« qu'est-ce que nous faisons avec nos vérités ? » ou, pour rendre encore plus explicite la composante pragmatique, « quels sont les effets des certaines vérités *pour nous*, pour notre vie et notre agir pratique ? » (voir sur ce point Pietro Gori, « Nietzsche's Late Pragmatic Anthropology », *Journal for Philosophical Research*, (2015) 40, pp. 377-404). Contrairement à ce que la littérature secondaire dominante signale, on retrouve ce type de discours aussi chez James. En effet, même si la réception a souligné presque exclusivement la portée théorique de la méthode pragmatique, sa valeur philosophique repose sur la possibilité d'interpréter la question du *cash value*, à savoir, de l'efficacité opératoire d'une certaine idée, en termes pratiques. À l'occasion du Colloque International de Philosophie qui eut lieu à Heidelberg en 1908, A. C. Armstrong lut une conférence qui soulignait justement cet aspect. Cette conférence, intitulée *The Evolution of Pragmatism*, explorait les principes de la nouvelle position qui avait gagné du succès en Angleterre et aux États-Unis. Armstrong remarquait que le pragmatisme proposait avant tout « une méthode de pensée et d'enquête – une méthode qui est inhérente à toute pensée quand elle est comprise correctement, qui a été suivie avec succès par les sciences de la nature et qui est à présent introduite en philosophie afin de la régénérer et de la renouveler. Et les bénéfices de cette méthode ne concerne pas la seule pensée : elle met la connaissance en contact avec la vie et promeut l'action tout autant que le travail cognitif. » (A. C. Armstrong, « The Evolution of Pragmatism », in : Th. Elsenhans (dir.), *Bericht über den III. internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg*, Heidelberg, C. Winter's Universitätsbuchhandlung, 1909, pp. 720-726). Richard Rorty lui aussi s'exprime sur la ressemblance de Nietzsche avec James et Peirce en ce qui concerne l'attention à la question « quelle est la différence qu'une certaine croyance produit sur notre action ? » (Richard Rorty, « Introduction: Pragmatism and Post-Nietzschean Philosophy », in : *id.*, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers* (Vol. 2), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 1-6). Pour un approfondissement comparatif sur les positions de Nietzsche et James, voir Pietro Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche*, *op. cit.*, ch. 5 et Pietro Gori, « Pragmatism, Perspectivism, Anthropology. A Consistent Triad », *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie* 7 (2017), pp. 83-101.

<sup>49</sup> Voir William James, *Pragmatism*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>50</sup> John Dewey, « What does Pragmatism Mean by Practical? », *op. cit.*, p. 90.

<sup>51</sup> *Ibid.*

effet être considérées comme des réactions au diagnostic concernant le caractère relatif de la vérité, réactions qui s'orientent toutefois positivement, délimitant les contours de ce que l'on peut nommer à juste titre une *philosophie expérimentale*<sup>52</sup>. Aussi bien l'approche de James que celle de Nietzsche se basent en fait sur la conviction que la valeur des théories et des idées repose sur leur efficacité opératoire. Comme le remarque Dewey, ces théories et ces idées sont pour James « des hypothèses de travail concernant l'obtention de résultats empiriques particuliers et des ébauches de programmes pour les obtenir »<sup>53</sup>. D'autre part, Nietzsche insiste sur la valeur *transformative* qu'une certaine conviction peut avoir. Sur cette base, il propose un parcours de formation qui puisse permettre à l'homme de renforcer son identité et de se libérer du modèle anthropologique dégénératif qui a caractérisé l'Occident européen à partir de Platon et du christianisme. En effet, comme Nietzsche le remarque notamment dans le *Crépuscule des idoles*, la conséquence de la foi dans les jugements absolus de valeur et dans les idoles éternelles (c'est-à-dire les anciennes « vérités ») a été de produire un type humain spirituellement malade et miséreux. Mais si la cause de cette dégénérescence de l'animal homme est due au modèle de savoir incorporé par celui-ci, il est alors possible qu'un idéal complètement différent et diamétralement opposé au premier soit capable de produire un type humain plus sain, donc « supérieur ». Si la métaphysique occidentale était construite sur une « volonté de vérité inconditionnée », sur « la croyance à une valeur *métaphysique*, à une valeur *en soi de la vérité* »<sup>54</sup>, alors l'idéal opposé doit consister pour Nietzsche en une conception purement relative de la même vérité – à savoir, en un type de savoir perspectiviste.

La conception du monde dérivant de l'épistémologie perspectiviste s'avère donc avoir pour Nietzsche une grande valeur pratique et être pour lui un vrai « programme comportemental ». En adoptant le modèle de Dewey, il est possible d'affirmer que Nietzsche s'attend à ce qu'une fois incorporée, cette connaissance « modifie le monde existant » – plus spécifiquement, le type humain – et qu'elle fasse la différence pour ceux qui se l'approprient, tant sur le plan existentiel qu'anthropologique. Mais en même temps, le caractère expérimental de cette conception permet de la considérer comme une *hypothèse de travail* (comme c'est le cas de la méthodologie pragmatiste). En effet, ces stratégies de gestion du relativisme ne sont pas exemptes de la précarité qui caractérise tout type de théorie. Elles demeurent valides tant qu'elles *fonctionnent*, c'est-à-dire, tant qu'elles produisent des résultats meilleurs ou plus efficaces, en termes d'opérativité, que d'autres conceptions. Cet aspect permet d'éviter le paradoxe classique du relativisme, selon lequel le relativiste prétendrait que sa position possède une valeur

<sup>52</sup> Sur la lecture de la pensée de Nietzsche comme « philosophie expérimentale », voir l'étude de référence de Friedrich Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln-Wien, Böhlau Verlag, 1980.

<sup>53</sup> John Dewey, « What does Pragmatism Mean by Practical? », *op. cit.*, p. 93.

<sup>54</sup> #eKGWB/GM-III-24 (GM, III, 24).



plus stable que celle des conceptions critiquées, voire une valeur absolue. Dans le cas du pragmatisme et de la pensée perspectiviste nietzschéenne, on retrouve une primauté de la dimension pratique, et ni James ni Nietzsche ne prétendent en aucun cas *définir* la vérité, mais seulement en circonscrire la valeur à partir des *effets* qu'elle *produit*. La « vérité » dont ils parlent a donc elle-même un caractère *hypothétique* et *expérimental*.

La conclusion que nous pouvons tirer de l'analyse développée concerne la modernité et la similarité de l'approche par James et Nietzsche du problème du relativisme. Nous avons prêté une grande attention au deuxième aspect ; toutefois, notre intention n'a jamais été de réduire l'une de ces deux positions à l'autre. Les lignes directrices fournies dans l'essai de Dewey nous ont simplement permis de montrer que Nietzsche a suivi un parcours très similaire, mais parallèle, à celui de James, et qu'à partir de fondements théoriques communs, il a élaboré une solution du problème du relativisme qui concorde, à de nombreux égards, avec les principes de l'épistémologie pragmatiste. En ce qui concerne la modernité de ce type d'approche, il suffit de citer les travaux de Richard Bernstein qui, pendant les trente dernières années, s'est dédié au problème du relativisme, prêtant une attention toute particulière à la stratégie pragmatiste pour approcher cette question<sup>55</sup>. De manière générale, Bernstein décrit un parcours de la pensée philosophique moderne et contemporaine qui va au-delà de la dichotomie entre objectivisme et relativisme, grâce à une nouvelle compréhension de la valeur de la connaissance et de l'entreprise scientifique elle-même. Selon cet auteur, il est possible d'identifier dans l'époque moderne deux positions radicalement opposées : d'un côté, l'idée qu'« il existe ou doit exister une matrice ou une structure permanente, anhistorique à laquelle nous pouvons en dernier recours faire appel pour déterminer la nature de la rationalité, de la connaissance, de la vérité, de la réalité, du bien ou du juste » (objectivisme) ; de l'autre côté, la conception selon laquelle « en dernière instance, tous ces concepts doivent être compris comme relatifs à un schème conceptuel spécifique, à un cadre théorique, à un paradigme, à une forme de vie, à la société ou à la culture » (relativisme)<sup>56</sup>. Selon Bernstein, la pensée pragmatiste s'est confrontée à cette dichotomie dans la tentative de « fournir une orientation philosophique qui soit véritablement *au-delà* de l'opposition (et de l'oscillation) stérile entre l'objectivisme et le relativisme<sup>57</sup> ». Le parcours initié par les travaux de Peirce a servi de stimulant pour la pensée philosophique occidentale, influençant plusieurs des auteurs les plus débattus des dernières décennies tels que, par exemple, Jürgen Habermas, Hilary Putnam et Richard Rorty<sup>58</sup>. Le problème fondamental

<sup>55</sup> Voir Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia, Univ. Pennsylvania Press, 1983, ainsi que Richard Bernstein, *The Pragmatic Turn*, *op. cit.*

<sup>56</sup> Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, *op. cit.*, p. 1.

<sup>57</sup> Richard Bernstein, *The Pragmatic Turn*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>58</sup> *Id.*, pp. 10-25.

abordé par tous ces auteurs est ce que Bernstein définit comme l'« anxiété cartésienne [*Cartesian anxiety*] »<sup>59</sup>, à savoir la crainte que le refus du réalisme métaphysique entraîne un chaos tant sur le plan théorique que moral. À la base de l'histoire de la pensée occidentale contemporaine, Bernstein identifie donc le problème du relativisme ; un problème qui est devenu d'autant plus pressant que sa portée s'est étendue à la pensée scientifique. Comme le montre la phrase que nous avons mise en exergue de la présente contribution, Bernstein remarque en effet que « des arguments récents ont été proposés pour montrer que rien, pas même les “sciences dures”, n'échappe à l'emprise des arguments relativistes. Le relativisme, un courant de la philosophie des deux siècles passés qui commença comme un simple filet d'eau, a grossi durant les dernières années jusqu'à devenir un puissant torrent<sup>60</sup> ». À la lumière de notre contribution, et en quelque sorte pour confirmer et compléter les recherches de Bernstein, il est possible d'affirmer que le pragmatisme de James et la pensée perspectiviste de Nietzsche sont des tentatives d'endiguer ce torrent, mais sans vouloir l'arrêter. Ces auteurs essaient plutôt de le canaliser, afin de pouvoir tirer profit de sa puissance.

*Traduit de l'italien par Paolo Stellino et Olivier Tinland*

---

<sup>59</sup> Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>60</sup> *Id.*, p. 13.