



## Vérité, justice : quelle objectivité ?

Boyer Alain

### Pour citer cet article

Boyer Alain, « Vérité, justice : quelle objectivité ? », *Cycnos*, vol. 15.1 (Aspects de la philosophie américaine aujourd'hui), 2000, mis en ligne en juillet 2008.

<http://epi-revel.univ-cotedazur.fr/publication/item/345>

Lien vers la notice <http://epi-revel.univ-cotedazur.fr/publication/item/345>

Lien du document <http://epi-revel.univ-cotedazur.fr/cycnos/345.pdf>

### *Cycnos, études anglophones*

*revue électronique éditée sur épi-Revel à Nice*

ISSN 1765-3118      ISSN papier 0992-1893

### AVERTISSEMENT

*Les publications déposées sur la plate-forme épi-revel sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle. Conditions d'utilisation : respect du droit d'auteur et de la propriété intellectuelle.*

*L'accès aux références bibliographiques, au texte intégral, aux outils de recherche, au feuilletage de l'ensemble des revues est libre, cependant article, recension et autre contribution sont couvertes par le droit d'auteur et sont la propriété de leurs auteurs. Les utilisateurs doivent toujours associer à toute unité documentaire les éléments bibliographiques permettant de l'identifier correctement, notamment toujours faire mention du nom de l'auteur, du titre de l'article, de la revue et du site épi-revel. Ces mentions apparaissent sur la page de garde des documents sauvegardés ou imprimés par les utilisateurs. L'université Côte d'Azur est l'éditeur du portail épi-revel et à ce titre détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation du site. L'exploitation du site à des fins commerciales ou publicitaires est interdite ainsi que toute diffusion massive du contenu ou modification des données sans l'accord des auteurs et de l'équipe d'épi-revel.*

# EPI-REVEL

Revue électronique de l'Université Côte d'Azur

## Vérité, justice : quelle objectivité ?

Alain Boyer

Université Paris IV  
Professeur de philosophie à l'université Paris IV (Paris-Sorbonne), Alain Boyer a écrit notamment *Introduction à la philosophie de K. Popper* (Presses de l'école normale supérieure, 1994) et *L'Explication en histoire* (Presses de l'université de Lille, 1992).

Since the publication of John Rawls's *Theory of Justice* in 1971, the question of the justification of moral norms has been central to American philosophy. In today's debates, it is often assumed – partly under the influence of Rorty's radical theses – that the question of the validity of norms can be dealt with in the same terms as that of cognitive truth. And yet, it can be argued that if truth does require strong objectivity, on the contrary, ethical norms can only claim consensus – a consensus based on a community submitted to the conditions of primary position and of reflected balance, a notion that Rawls borrowed from N. Goodman – as the sole kind of "objectivity" a non-religious world has to offer. The "pragmatist" inference, which views the idea of an absolute truth as having adverse, dogmatic, and anti-liberal consequences, is here challenged by Alain Boyer. His analysis is based on an interpretation of W. Bartley, an American philosopher and an advocate of "comprehensive critical radicalism" which uses both Popper's falsificationalism and Quine's revisionism.

Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought. A theory however elegant and economical must be rejected or revised if untrue ; likewise laws and institutions no matter how efficient and well-arranged must be reformed or abolished if they are unjust.

John Rawls<sup>1</sup>

Les remarques qui suivent n'ont aucunement l'ambition d'apporter une contribution sophistiquée aux débats actuels en philosophie des valeurs, mais seulement de suggérer que la tendance "néo-pragmatiste" actuelle d'une partie de la philosophie américaine n'est pas absolument irrésistible<sup>2</sup>. Je m'appuierai pour ce faire sur plusieurs philosophes américains, en particulier William Bartley et John Rawls. L'extraordinaire notoriété du second et le peu de discussions engendrées dans son propre pays par les thèses du premier ne m'empêchent pas de les mettre ici sur le même plan, tant la plus grande vertu de la pensée américaine est peut-être son refus instinctif des hiérarchies toutes faites, et son auto-soumission à la seule règle qui vaille en ces domaines, celle du meilleur argument.

## Une vérité non métaphysique ?

Pouvons nous nous passer d'un concept absolu et objectif de vérité ? Si l'on en croit le néo-pragmatisme, nous ne savons pas vraiment de quoi nous parlons lorsque nous parlons de vérité absolue, parce qu'il s'agit d'un concept métaphysique, "platoniste". Nous devrions nous contenter d'une conception radicalement pragmatiste, qui réduit de fait la vérité à la justification ou à l'opinion justifiée. Nous "savons" ce qu'est une croyance justifiée, pas ce que serait une croyance "vraie". Optons donc pour l'opinion, et laissons tomber la vérité. Tout concept absolu est métaphysique et dogmatique. Même la notion peircienne de vérité comme

---

<sup>1</sup> *A Theory of Justice*, Harvard, 1971, p. 3 ; traduction française de C. Audard, Paris : Seuil, 1987.

<sup>2</sup> "It is an extraordinary widespread phenomenon, this tendency of American philosophers to turn pragmatists as they grow older", J. Passmore, *Recent Philosophers*, Duckworth, 1985, p. 121.

“consensus à la fin de l’enquête”<sup>3</sup>, est encore trop métaphysique. Il me semble possible d’opposer à cela la thèse inverse : la conception peircienne n’est pas trop, mais pas assez “métaphysique”, trop positiviste. Elle ne nous dit pas pourquoi une “communauté idéale”, à supposer que cette hypothèse ait un sens, aurait raison de soutenir une proposition p. Or, ce n’est pas parce qu’elle soutiendrait p que p serait vraie, mais parce que p serait vraie qu’elle aurait raison de la soutenir. Par ailleurs, la notion de “communauté idéale” (version “dialogiste” du Sujet Idéal) est problématique : suppose-t-on que ce sujet collectif serait capable de vérifier, de prouver ses théories, de comparer toutes les théories possibles, de s’assurer de l’absence de tout contre-exemple, dans le passé comme dans l’avenir ? Une telle communauté serait divine, à tout le moins. La finitude et la temporalité sont oubliées, contrairement aux intentions des promoteurs de la théorie ! La conception de la vérité comme consensus idéal appartient à une doctrine que je qualifierais comme étant du vérificationnisme utopique.

Mais le “sophisme” anti-absolutiste me paraît être plus significatif encore de ce que l’on pourrait appeler le relativisme consensualiste : il consiste à supposer que tout concept absolu est dogmatique, intolérant, anti-démocratique, anti-libéral. Cette inférence, déjà contestée par Russell, me paraît être à la base de bien des malentendus : car *tout faillibilisme conséquent requiert un concept absolu de vérité*. Il faut pouvoir dire de chacune (ou presque) de nos croyances qu’il est possible qu’elle soit fautive, que nous pouvons nous tromper, ne pas être dans le vrai, et que dès lors il convient de ne jamais refuser d’entendre une critique sérieuse. Pour paraphraser Lénine, disons que ce n’est pas parce qu’une théorie est vérifiée qu’elle est vraie, c’est parce qu’elle est vraie (ou proche du vrai) qu’elle est vérifiée, ou plutôt corroborée. L’humanisme théorique consiste à nier que l’on puisse accéder à la certitude, pas à nier que l’on puisse accéder à la vérité, ni surtout la rechercher et conjecturer que nous nous en rapprochons. La confusion des catégories sémantiques et des catégories épistémologiques, dénoncée par Frege, Carnap et Popper, n’a pas disparu. Supposons pour les besoins de l’argument que nous soyons “à la fin de l’enquête”<sup>4</sup>, autrement dit dans la position de Dieu : nous saurions que la hauteur h est la hauteur maximale jamais dépassée, ou la hauteur minimale jamais atteinte, par un athlète humain au saut en hauteur. Cette hauteur existe : il semble clair qu’il est et sera à jamais impossible à un homme seul de sauter, disons, à plus de mille mètres de haut. Entre mille mètres et deux mètres cinquante, il doit exister une hauteur telle qu’aucun homme — à peu près semblable dans ses capacités physiques à un athlète actuel — ne la dépassera jamais. On pourrait en dire autant du cent mètres ou de tout autre record (on n’imagine pas que le record absolu puisse être de zéro seconde, indépendamment même de la théorie de la relativité.) Eh bien, nous ne pourrions jamais *savoir* que nous avons atteint cette limite absolue, par exemple cinq secondes (!) aux cent mètres. Nous pourrions toujours essayer de “battre le record”. Ne pas pouvoir connaître le record absolu ne veut ni dire que cette notion est dénuée de sens, ni que nous devrions cesser de penser qu’elle constitue pour nous un bon idéal (régulateur). Que si un pragmatiste radical ou un wittgensteinien sceptique venait nous dire : “Arrêtez de croire en ce fantasme métaphysique du record absolu, contentez-vous de ce que vous avez !”, je crois qu’on pourrait à juste titre lui reprocher de n’avoir pas compris le *but* du jeu<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Récusée également par Quine, *Le Mot et la chose*, Paris : Flammarion, chapitre I, paragraphe 6 ; c’est ce passage qui aurait stimulé Popper dans sa tentative (malheureuse) de définir la vérisimilitude d’une théorie en termes de la différence entre son contenu de vérité et son “contenu” de fausseté, lequel n’est pas un contenu.

<sup>4</sup> Le titre même de l’autobiographie de Popper, *Unended Quest*, dit bien que l’(en)quête est sans fin (plutôt qu’ “inachevée”). Sans terme, mais pas sans finalité (absurde).

<sup>5</sup> La métaphore du jeu et de ses règles pour caractériser la science se trouve dans la *Logik der Forschung* de Popper (1934).

Ce qui est frappant avec le relativisme, c'est sa capacité à renaître de ses cendres et à se renouveler comme si on ne l'avait pas déjà réfuté (depuis Platon). Après Kuhn, après Feyerabend surtout, on croyait avoir atteint la limite du possible. L'astrologie est bien aussi bonne que l'astrophysique ! Le créationnisme que le darwinisme ! Le progrès est un mythe ! Attention : sous des allures sympathiques, libertaires ou mollement libérales, on peut saper les fondements mêmes des Lumières. La déconstruction, la sociologie hyper-critique des sciences, le relativisme, l'anti-réalisme radical, tout converge pour nous dissuader de continuer à nous accrocher à des "vieilles lunes" comme la vérité objective et le progrès cognitif. En prime, la fin de la philosophie, rien de moins, voilà ce que l'on nous propose. Il faut réagir, sans concession mais sans crispation, par la critique de la critique.

Les "philosophies du critère" (PC) reposent sur l'idée que tout concept doué de sens doit produire un *critère* de ce qui tombe sous sa juridiction et de ce qui n'y tombe pas. En particulier, on suppose parfois la thèse PCV : "S'il n'y a pas de critère du vrai, il n'y a pas de vérité". Cette proposition est partagée par les dogmatiques comme par les sceptiques radicaux : les premiers nient le conséquent, et sont donc tenus de fournir un critère, les seconds affirment l'antécédent, et sont donc tenus d'accepter le conséquent. Blaise Pascal avait déjà contesté PCV : "Nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme"<sup>6</sup>. Pascal avait sans doute en vue la vérité révélée. Les résultats de Gödel, Tarski et Church montrent que même en logique des prédicats, PCV est fautive<sup>7</sup>. On peut chercher quelque chose sans posséder de méthode infaillible et finie de reconnaissance de la chose en question. On peut même chercher quelque chose sans présupposer que ce quelque chose existe. La connaissance vise à *classer* les énoncés en vrais et faux<sup>8</sup>, mais rien n'empêche ce classement d'être faillible. Bien entendu, nous sommes à bon droit convaincus que nombre de nos croyances sont vraies, ou proches du vrai, mais comme nous ne disposons pas de critère absolu, pourquoi ne pas les laisser elles aussi ouvertes à la discussion critique ? Si elles sont vraies, elles se défendront toutes seules, en quelque sorte, puisqu'aucun bon argument critique ne saurait jamais venir les ébranler à juste titre.

On se gausse souvent des interprétations "naïves" faites par certains philosophes (dont Popper), de la théorie tarskienne de la vérité. Et il semble bien en effet que celui qui désire soutenir la théorie de la vérité-correspondance, indispensable au sens commun comme à l'interprétation réaliste de la science, n'ait pas réellement besoin de cette théorie, sauf s'il a à répondre à une objection sceptique énonçant qu'il n'existe de toutes manières pas de théorie cohérente de la vérité logique ni de la vérité factuelle objective et absolue. Quant à ce qu'en pensait le logicien polonais lui-même, on doit constater que, contrairement à ce que veulent nous faire accroire certains commentateurs, il était extrêmement net sur son projet de "réhabilitation" :

We should like our definition to do justice to the intuitions which adhere to the classical Aristotelian conception of the truth [...]. If we wished to adapt ourselves to modern philosophical terminology, we could perhaps express this conception by means of the familiar formula : *The truth of a sentence consists in its agreement with (or correspondence to) reality [... or] a sentence is true if it designates an existing state of affairs.*<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> *Pensées*, 406 (421), *Œuvres complètes*, Paris : Seuil, p. 549, citée par Duhem en conclusion de son fameux article (au titre trompeur) "Physique de croyant", dans *La théorie physique*, Paris : Vrin, p. 509.

<sup>7</sup> Sur le fait que le théorème de Tarski (l'ensemble des énoncés vrais de l'arithmétique n'est pas récursif) résoudrait l'antique querelle entre stoïciens et sceptiques (à l'avantage plutôt des sceptiques), voir Popper, *La connaissance objective*, Paris : Aubier, 1992, chapitre IX.

<sup>8</sup> Quine, *Méthodes de logique*, Paris Colin, p. 11.

<sup>9</sup> "The Semantic Conception of Truth" [1944], dans *Semantics and the Philosophy of Language*, éd. par Linsky, Illinois, 1972, p. 15 (tr. fr. ss dir. Granger, Colin) ; Tarski se réfère en note à *Signification et vérité*, de Russell, où l'on trouve une critique dévastatrice des conceptions pragmatistes de James et Dewey, et de la conception

Bien sûr, Tarski insiste sur la neutralité métaphysique de la conception sémantique, qui est compatible avec le réalisme, l'idéalisme ou l'empirisme<sup>10</sup>. Mais sa compatibilité avec le réalisme est tout ce dont a besoin un réaliste pour montrer que sa métaphysique favorite n'est pas logiquement ou grammaticalement absurde<sup>11</sup>. Quoi qu'il en soit, la conception tarskienne est bien "classique" en ce sens qu'elle ne réduit pas la vérité à la justification, à la vérification, à la certitude, à la probabilité, à la croyance rationnelle à l'"assertabilité garantie" (Dewey) ou à l'efficacité, et qu'elle paraît exclure que la vérité et la fausseté soient relatives à un certain état historique des connaissances, et puissent donc évoluer en fonction de celles-ci. La valeur de vérité d'un énoncé déclaratif n'est pas quelque chose dont nous pouvons en général décider, au sens où nous ne pouvons prendre la décision que p soit vraie, alors que nous pouvons prendre la décision d'*accepter* (provisoirement) p. Il y a bien sûr le cas troublant des futurs contingents qui dépendent de nous : nous pouvons décider de faire quelque chose, rendant par la même vraie une certaine proposition. Mais nous ne décidons pas à proprement parler et directement de donner une valeur de vérité à une certaine proposition. Une proposition non encore décidée devient vraie à cause de notre action, voilà tout ce qu'un indéterministe doit pouvoir asserter. En général, on peut décider d'accepter une proposition comme "peut-être vraie", au vu de l'état des connaissances, voire comme probablement plus proche du vrai que ses concurrentes, mais on ne saurait *décider* qu'elle est vraie (ou fausse). *En ce sens aussi*, la vérité n'est pas en général "décidable". Elle est immaîtrisable, "surhumaine", selon le mot de Popper. Nous n'en disposons pas. Toute autre conception conduit à une forme ou une autre d'idéalisme anthropomorphe ou au relativisme historiciste. Loin que notre tâche soit de "déconstruire" l'idée (et l'Idée) de vérité absolue, il nous faut la construire et la défendre. Les problèmes sont nombreux : le vague, les conditionnels contrefactuels, la notion de vérité approchée (tous les modèles sont faux, mais certains le sont "plus" que d'autres), celle de *fait* (indispensable si l'on tient à opposer les faits aux valeurs, afin de pouvoir critiquer les premiers au nom des secondes<sup>12</sup>), etc. Un philosophe critique se doit de construire les concepts qui permettent de donner sens au jeu de la critique intersubjective. Trois réquisits "non vérificationnistes" me paraissent pouvoir être posés dans ce cadre : 1) La vérité est un concept sémantique (Tarski, Carnap), non un concept épistémologique, telles la certitude ou la croyance ; elle ne renvoie pas à un état épistémique, mais à une propriété des énoncés (déclaratifs). 2) La possession de cette propriété par une phrase ne dépend pas en général de nous mais de ce que l'énoncé *décrit* (nous pourrions donc ignorer à jamais la valeur de vérité effective d'un énoncé non ambigu parfaitement

---

cohérentiste de Neurath et du jeune Hempel. On peut se sentir à l'aise dans le bateau de Neurath (ou bien est-ce celui de Thésée ?) sans abandonner son sens de l'orientation.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>11</sup> Cf. M. Devitt, *Realism and Truth*, Princeton : Princeton University Press, 1984, ch. 3 : "What is Truth ?". Ce livre présente une brillante défense de la conception classique de la vérité et du réalisme, contre les arguments de Dummett, Davidson, Putnam (2), Kuhn et Feyerabend. Selon Rorty "le débat qui oppose le réalisme et l'anti-réalisme est vain, car il présuppose l'idée vide et illusoire de croyances « rendus vraies »", *Science et solidarité*, Combas : L'Éclat, 1990, p. 17. Remplacer l'"édification de systèmes" par la "thérapie" est une proposition qui n'a même plus le charme de la subversion. "Dissoudre" les problèmes est une activité moins féconde que tenter de les résoudre, quitte à les reformuler.

<sup>12</sup> Mais rien ne nous oblige à avoir une ontologie naïve des faits, qui sont plutôt à concevoir comme "a common product of language and reality ; they are really pinned down by descriptive statements. They are like abstracts from a book, made in a language different from the original, and determined not only by the original book, but nearly as much by the principles of selection and by other methods of abstracting, and by the means of which the new language disposes. New linguistic means not only help us to describe new kinds of facts ; in a way, they even create new kinds of facts" (Popper, *Conjectures and Refutations*, RKP, ch. 9, p. 214 (tr. fr. Payot, 1985) : ce texte, daté de 1946, vise explicitement l'ontologie du *Tractatus*). Voir aussi, de K. R. Olson, *An Essay on Facts*, Stanford, Center for the Study of Language and Information, 1987.

intelligible). 3) Le sens d'une phrase ne dépend pas en général des moyens que nous avons de la vérifier ou de la confirmer.

## Rationalité illimitée ?

William Bartley a proposé dès 1962<sup>13</sup> de généraliser et de radicaliser les enseignements de ses deux "maîtres", à savoir Quine et Popper, deux penseurs s'inscrivant plus ou moins délibérément dans la tradition *faillibiliste* issue de Charles Sanders Peirce<sup>14</sup>. Il s'agit pour Bartley d'abandonner tout projet fondationniste, sans tomber dans le sophisme qui consiste à lier à ce projet le sort de toute idée absolue. Le rejet du fondement ne doit pas nous faire tomber dans le relativisme. Il est clair que cette tentative relève du défi, si tant est que l'une des motivations du fondationnisme depuis Platon et Descartes est de mettre un point d'arrêt au scepticisme relativiste. Il s'agit de se demander quelles concessions minimales doivent être faites au scepticisme pour ne pas avoir à abandonner tout absolu.

Le fondationnisme se heurte au fameux "trilemme de Fries", présent implicitement chez Aristote et explicitement chez Sextus Empiricus (modes d'Agrippa). Toute tentative de justification se heurte à l'alternative du cercle vicieux ou de la régression à l'infini. Il ne reste que la possibilité d'arrêter la régression en un point supposé évident par lui-même, auto-justifiant, sinon arbitraire. D'où la recherche de l'évidence. Même si celle-ci n'est pas une illusion totale, on peut arguer qu'elle ne nous permet même pas de sortir de l'égoïsme, ce qui ne saurait nous aider à fonder le savoir objectif. Bartley, radicalisant le réfutationnisme poppérien et le "révisionnisme" quinién propose de renoncer à la justification, sans pour autant renoncer au savoir. On n'apprend pas en essayant de sécuriser nos croyances, mais en les soumettant à la critique de leurs conséquences (déductives) : seules des conséquences déductives permettent en effet de critiquer une position, car elles seules appartiennent effectivement au contenu de la proposition, qui n'est autre chose que l'ensemble de ses propres conséquences. La critiquer par des conséquences non déductives, amplifiantes, serait évidemment sophistique, puisque cela reviendrait à la critiquer par des conséquences plus fortes qu'elle : *ignoratio elenchi*. Et refuser de réviser une croyance lorsque l'on accepte la fausseté d'une de ses conséquences reviendrait à se contredire. La théorie de la rationalité comme théorie de la discussion critique est donc *en ce sens* non inductiviste : à supposer qu'une proposition ait été obtenue par induction, c'est-à-dire par une hypothèse généralisante en soi tout à fait légitime (généraliser est une opération essentielle pour augmenter le contenu informatif d'une théorie, et donc sa testabilité), on ne l'acceptera, jusqu'à preuve du contraire, qu'après avoir essayé de l'éliminer en la soumettant à la critique la plus rigoureuse ; or, cela ne peut se faire que par l'étude de ses relations déductives avec d'autres propositions. Le rôle de la logique n'est pas de trouver des prémisses, mais de tirer des conclusions : la vérité se transmet, la fausseté se retransmet (à l'une au moins des prémisses). La rationalité critique

---

<sup>13</sup> *The Retreat to Commitment*, Open Court, rééd. 1984. Ce livre très riche et un peu touffu couvre des problèmes comme celui du fidéisme, en particulier dans la théologie protestante contemporaine, du scepticisme, de la définition de la logique, mais il est avant tout une méta-théorie de la rationalité illimitée (*comprehensive*), dans le cadre d'un "méta-contexte" ou d'une "écologie de la rationalité" anti-justificationniste. Voir aussi les critiques de J. Watkins et de J. Post contre la consistance logique de ce "rationalisme pancritique", dans *Evolutionary Epistemology, Theory of Rationality and the Sociology of Knowledge*, Open Court : Radnisky and Bartley, 1987.

<sup>14</sup> "The best hypothesis, in the sense of the one most recommending itself to the inquirer, is the one which can be the most readily refuted if it is false. This far outweighs the trifling merit of being likely", Peirce, *Essays in the Philosophy of Science*, Bobbs-Merrill, "The American Heritage Series", 1957, p. 228 ; voir aussi N. Rescher, *Peirce's Philosophy of Science*, Notre Dame : Notre Dame University Press, 1978, p. 52–62. En ce qui concerne le modèle darwinien d'apprentissage par essais et erreurs, Popper n'a pas été influencé par Peirce, mais par Mach. Voir E. Freeman et H. Skolimowski, "The Search for Objectivity in Peirce and Popper", dans *The Philosophy of Karl Popper*, éd. par Schilpp, La Salle, Ill. : The Library of Living Philosophers, 1974, p. 465–519.

étant évidemment réflexive, la question se pose de savoir quel est le statut du principe même de la rationalité (auto)critique. Selon Bartley, le “rationalisme pancritique” peut à la fois se définir comme une doctrine de la critiquabilité universelle de tout, y compris elle-même, et se réclamer d’une conception de la logique qui n’en fasse pas une théorie révisable au sens “continuiste” de Quine. Ce dernier, on le sait, avait dès 1951 tiré des conséquences dramatiques de sa critique de la dichotomie analytique/synthétique, c’est-à-dire aussi bien pour lui (fidèle à Carnap sur ce point), de la dichotomie *a priori*/empirique : tout est révisable. Des raisons *pragmatiques* peuvent nous amener à réviser n’importe quel énoncé. Rien n’est *a priori* intouchable, et il n’est pas absurde d’imaginer que des raisons empiriques puissent nous amener à réviser les lois de la logique. On le sait, cette position n’est que de principe. De fait, Quine est plutôt conservateur en logique : en 1969, à Paris, il s’appuiera même sur un article (contesté par la suite) de Popper contre les propositions de Birkoff et von Neumann en logique quantique, pour soutenir sa “maxime de mutilation minimale”, qui enjoint de ne pas “gâter la paix qui règne dans des secteurs plus heureux” pour les besoins d’une théorie moins “obvie”<sup>15</sup>. Le pragmatisme quinién conduit à la fois à ouvrir tout à la révision, car tout se tient, et à défendre la logique classique, qui est la plus simple et la plus “familière”. En un mot, si l’on se refuse à penser que Quine se contredit, il convient d’interpréter sa position de la manière suivante : “J’ouvre la logique classique à la critique et autorise que l’on tire dessus. Mais je propose également que l’on dévie systématiquement les coups qui lui seront portés sur d’autres victimes, moins précieuses !”

Bartley pensait pouvoir aller plus loin, et fournir des raisons méthodologiques *a priori* en faveur de la mise à l’écart de la révision d’une “logique minimale” correspondant d’assez près à ce que Quine lui-même propose de défendre coûte que coûte, mais pour de simples raisons pragmatiques, son projet se rapprochant en ce sens de ce que sera plus tard celui de la “pragmatique transcendantale” de Apel. En fait, il paraît bien difficile d’isoler une partie de la logique telle qu’il soit *a priori* certain qu’elle ne sera jamais mise en cause : Bartley soutenait que tel était le cas de la notion même de validité, à savoir la règle de la transmission de la vérité des prémisses aux conclusions, et celle de la retransmission de la fausseté de la conclusion à l’une au moins des prémisses, ainsi que du vénérable principe de contradiction, défendu déjà comme on le sait par Aristote au *Livre Gamma* de la *Métaphysique*. Mais on peut lui rétorquer que certains logiciens n’hésitent pas à examiner de manière critique ces notions-mêmes : ainsi Etchemendy critiquant la théorie tarskienne de la notion de conséquence logique<sup>16</sup>. Peut-être faut-il revenir sur le sens du terme “critiquable” : si l’on entend par là non l’état de ce qui peut être effectivement réjeté par des arguments, mais ce qui peut être examiné et contrôlé au moyen d’arguments intersubjectivement discutables, alors il ne paraît plus nécessaire d’exclure le principe de contradiction ou les règles d’inférence du champ de l’examinabilité critique : certaines logiques paraconsistantes nient par exemple l’*ex falso quodlibet sequitur*. Tout système de logique peut être pris comme l’un des objets de l’investigation au cours d’une discussion critique<sup>17</sup>.

## L’objectivité du juste

Non pas détruire, déconstruire, donc, mais reconstruire de manière critique, humaniser et laïciser les concepts fondamentaux de la tradition métaphysique. Le concept essentiel de la philosophie théorique est celui de recherche de la vérité, selon les termes cartésiens (ou malebranchistes). Le concept essentiel de la philosophie morale est celui de recherche de la justice, aussi bien dans les comportements que dans les institutions sociales. Le concept

---

<sup>15</sup> *Philosophie de la logique*, Paris : Aubier, 1975, ch. 6 : “Logiques déviationnistes”.

<sup>16</sup> *The Concept of Logical Consequence*, Cambridge Ma., Harvard : Harvard University Press, 1990.

<sup>17</sup> Telle est la position de David Miller : voir son *Critical Rationalism*, La Salle : Open Court, 1994, p. 91.

fondamental qui unit (et peut-être différencie) philosophie théorique et philosophie pratique est celui de rationalité. Nous sommes tous plus au moins confusément porteurs d'un sens de la vérité, d'un sens de la justice, d'un sens de la rationalité. Il faut en trouver les "grammaires génératives", selon l'analogie chomskyenne entérinée par Hayek comme par Rawls<sup>18</sup>. Sur ce point, la conception rawlsienne de la justification (faillible) des théories éthiques me paraît de nature à permettre d'opérer quelques distinctions utiles dans la question très débattue du "réalisme moral".

Il est classique de parler d'une évolution dramatique des conceptions rawlsiennes entre *A Theory of Justice* et les articles des années quatre-vingt. Il y a indéniablement inflexion, mais pas à mon sens bouleversement : Rawls n'est pas passé d'un absolutisme quasi spinoziste à un relativisme culturaliste mou<sup>19</sup>. Dès son *opus maximum*, il insistait en effet sur le fait que la modernité était crucialement présente dans sa stratégie argumentative, fondée sur les concepts (imprégnés de modernité) de position originelle, de voile d'ignorance et d'équilibre réfléchi. D'abord au niveau des "contraintes formelles" imposées au concept de juste qui devra émerger de la délibération silencieuse (et unanime par construction) des sociétaires s'auto-soumettant à l'expérience de pensée de l'opération "contractualiste". En particulier, la contrainte fondamentale de publicité, au sens kantien, paraît exclure nombre de théories cyniques de la justice comme effet d'une ruse de la raison par définition inaccessible au contrôle public et à la réactualisation consciente effectuée par des sujets autonomes en situation de dialogue raisonnable. Par ailleurs, les conceptions retenues doivent être en équilibre réflexif avec les "point fixes" de nos jugements intuitifs bien considérés, parmi lesquels se distinguent "la condamnation des institutions de l'esclavage et du servage, de la persécution religieuse, de la soumission des classes laborieuses, de l'oppression des femmes et de l'accumulation illimitée de vastes fortunes, ainsi que de l'horreur qu'incarnent la cruauté et la torture et du mal que représente le plaisir de dominer"<sup>20</sup>. Ces points fixes "jouent le rôle de contrôles substantiels", et ils montrent ainsi en quoi la théorie rawlsienne ne saurait se réduire à une théorie formelle de la légitimation purement procédurale des institutions démocratiques libérales. On aura noté que, comme l'avaient souligné entre autres Hayek et Popper, ce sont le plus souvent des jugements "répulsifs" concernant l'injustice, le mal, qui sont premiers, même si l'on peut constater qu'ils ont tous quelque chose à voir avec le principe du rejet de la violence, le refus de l'arbitraire et les principes de liberté, d'égalité et de solidarité (lui-même probablement lié à une émotion fondamentale du type "sympathie"). On notera également que les jugements énumérés sont clairement normatifs : Rawls se garde de commettre une quelconque *is-ought fallacy*.

Le procédé de l'équilibre réflexif a été mis en valeur par Nelson Godmann, dans sa discussion de la possibilité d'une "logique inductive"<sup>21</sup>. Il me semble patent qu'en l'occurrence, l'équilibre réflexif n'a jamais été atteint par les théoriciens du raisonnement inductif<sup>22</sup>. La

---

<sup>18</sup> Mais critiquée par T. Nagel dans *Reading Rawls*, ed. par Daniels, 1975 ; cf. A. Boyer, "Democracy and Disagreement", *Ratio Juris*, Vol. 8, n° 1, 1995.

<sup>19</sup> Certes, Rawls insiste désormais sur le caractère "non métaphysique" de son approche, mais cela non par positivisme ou par pragmatisme, mais parce qu'une théorie politique "laïque" doit être maximale indépendante de prises de position métaphysiques sur le "sens de la vie", pour de strictes raisons de possibilité d'un "consensus par recoupement".

<sup>20</sup> J. Rawls, dans *Débat sur la justice politique*, Habermas et Rawls, Paris : Cerf, 1997, p. 139.

<sup>21</sup> *Fact, Fiction and Forecast*, Notre Dame : Bobbs-Merrill, 1955, p. 66 (tr. fr. Minuit). Le concept d'équilibre réflexif attendra néanmoins la *Théorie de la justice* pour se voir élaboré de manière conséquente. On pourrait montrer qu'il était implicitement utilisé par certains philosophes des sciences, tel Lakatos. Il a bien entendu été critiqué, par exemple par S. Stich.

<sup>22</sup> Je ne pense pas tant au subtil "modèle inductif-statistique" de l'explication proposé par Carl Hempel, et utilisé on le sait par Davidson dans sa (première) théorie de l'*acrasia* (voir son texte traduit et présenté par P. Engel dans *Philosophie*, 1984) qu'aux tentatives faites depuis Carnap pour formaliser les inférences inductives, malgré les paradoxes de Hempel et de Goodman, autrement dit pour constituer une théorie formelle du "degré de



proposition des anti-inductivistes, ou hypothético-déductivistes, peut se ramener à ceci : nos prétendus “points fixes” eu égard au raisonnement inductif (ou ampliatif) n’en sont pas ; un raisonnement inductif n’est qu’une hypothèse généralisante, et en tant qu’hypothèse, elle peut et doit être soumise au même traitement logique que toutes les autres espèces d’hypothèses — qui “dépassent” toujours le “donné” — autrement dit à l’analyse explicitante et critique de ses conséquences déductives. L’équilibre réfléchi exige ici une révision de nos métacroyances portant sur nos propres manières de raisonner.

Quoi qu’il en soit, l’usage que fait Rawls de la méthode de l’équilibre est paradigmatique : ce procédé doit pouvoir se substituer au projet fondationniste, auquel il n’est que trop facile d’identifier le “déductivisme”, qui en est indépendant, dès lors que tous les “principes” sont reconnus comme rationnellement discutables : l’évidence n’est une propriété que de très peu de nos croyances (éventuellement celles qui sont obtenues par la méthode cartésienne-husserlienne de la réduction phénoménologique<sup>23</sup>). Ainsi, l’équilibre réflexif comme méthode quasi empirique de révélation critique des principes optimalement compatibles avec nos intuitions (elles-mêmes réflexivement auto-éclairées), ne tombe pas dans les apories du fondationnisme (trilemme de Fries, etc.), ni dans les difficultés du transcendantalisme, ou de la “pragmatique transcendantale”, qui doit se fonder sur l’existence démontrable *a priori* de principes synthétiques valides *a priori*. Selon le mot célèbre de T. Nagel, Rawls propose bien à plusieurs égards un “kantisme à visage humain”. Il faut ainsi se garder d’un parallogisme dévastateur, qui fait comme si l’anti-fondationnisme impliquait le relativisme, ou comme si tout absolutisme rationnel impliquait le fondationnisme. Si l’on renonce à l’absolu, il ne nous reste plus qu’à réduire la vérité à un certain rapport à notre expérience, et le tour (pragmatiste) est joué.

Les jugements moraux peuvent-ils être “objectifs”, au sens où l’on est tenté de dire que les énoncés scientifiques le sont, ou prétendent l’être ? Appliquer la théorie de la vérité-correspondance aux énoncés normatifs ne me paraît pas nécessaire pour éviter le relativisme subjectiviste. Il convient de distinguer deux sens du terme “objectivité”, comme le fait d’ailleurs Richard Rorty<sup>24</sup> : (1) au sens faible, un énoncé est tendanciellement “objectif” s’il a été reconnu comme acceptable par une communauté d’individus rationnels à la suite d’un débat critique effectivement libre et ouvert ; (2) au sens fort, un énoncé est “objectif” si son acceptation au sens (1) peut être interprétée comme l’indice faillible de sa probable proximité au vrai au sens correspondantiste du terme<sup>25</sup>. Le consensus critique intersubjectif (obtenu après expression de tous les dissensus imaginables) est ici regardé comme signe de l’adéquation au moins partielle de la théorie, en ce sens qu’il paraît improbable que la convergence des opinions critiques en contexte de liberté par rapport à tout dogme, ne soit que l’effet d’une illusion systématique (argument du miracle, au sens du premier Putnam). Il me paraît plausible de soutenir que le réalisme théorique, portant sur les systèmes déductifs

---

confirmation”. Si l’on entend par “induction” tout mouvement de pensée qui ne peut se ramener à une déduction, alors il est clair que nous n’arrêtons pas d’“induire” ou d’“inférer non démonstrativement”. Autant dire : “conjecturer”, pour éviter les connotations “logiques” du terme “induction”.

<sup>23</sup> On peut remarquer une analogie possible entre l’*epochè* husserlienne et le voile d’ignorance, mais sans que cela n’implique une commune adhésion à l’entreprise métaphysique absolue de fondation d’une science phénoménologique radicalement pure de tout élément hypothétique (cf. A. Boyer, “L’oubli de soi. Du mythe de Protagoras au voile d’ignorance”, *Philosophie*, 28 (*Rhétorique et politique*), 1990.

<sup>24</sup> Voir *L’Homme spéculaire*, Paris : Seuil, 1990, III, 7, paragraphe 3 : “De l’objectivité comme correspondance et comme consensus”.

<sup>25</sup> Le terme “vrai” souffre lui-même d’une ambiguïté fondamentale, qui amène à confondre le vrai-authenticité (un vrai Van Gogh), qui se fonde sur l’originarité exemplaire de l’objet, et le vrai propositionnel, qui n’est justiciable que d’une comparaison avec le réel, quelles que soient les origines de la proposition (cf. Popper, *Conjectures et réfutations*, Paris : Payot, 1985, introduction : “Sur les sources de la connaissance et de l’ignorance”). Le platonisme aurait-il à voir avec une confusion de ces deux sens, la vérité étant ramenée à la conformité ou à l’union avec le paradigme originel ?

théoriques de la science, exige un idéal d'objectivité forte (en dépit des problèmes posés par l'interprétation de la mécanique quantique), qui ne réduise pas l'objectivité, en tant que prétention à la vérité, à l'intersubjectivité ou à la répétabilité, ce qui serait de l'anthropocentrisme. À l'opposé, la philosophie pratique n'a pas besoin de "résultats aussi certains que ceux de la mathématique pure", comme le voulait Kant (et après lui Sidgwick), mais elle peut et doit se contenter de viser l'objectivité comme *intersubjectivité* consensuelle en contexte d'équilibre réfléchi au sein d'une communauté démocratiquement organisée<sup>26</sup>. La conception peircienne de la vérité-asymptote en tant que consensus d'une communauté idéale de recherche, rejetée par Quine par prudence empiriste et par Rorty par anti-platonisme, mais endossée on l'a rappelé par les partisans allemands du "tournant linguistique", cette conception me paraît ne devoir venir se substituer à la conception forte de l'objectivité que dans le domaine pratique. Si l'on pense au contraire que les énoncés normatifs ont des conditions de vérité "dans le monde" telles que nous pouvons les (re)connaître comme vrais ou faux "absolument parlant", comme aurait dit le Stagirite, et au sens de la correspondance avec une réalité non linguistique, alors il me semble que l'on tombe sur les apories d'un platonisme justement critiqué par Rorty. Il nous faudrait dire que les Indiens traditionalistes qui pensent que les hommes appartenant à des castes différentes sont inégaux ont simplement "tort", ou qu'Aristote justifiait l'esclavage "par nature" était dans le faux, *au même sens* où l'on peut dire qu'il avait tort de penser que la Terre est au centre du monde, ce qui me paraît introduire plus de confusion que d'éclaircissement<sup>27</sup>. Le constructivisme "kantien" de Rawls me paraît de nature à permettre de dépasser l'antinomie du réalisme moral et de l'émotivisme (à la Ayer), ou celle du Droit naturel et du positivisme juridique. Le consensus conventionnel obtenu par le procédé méthodologique délibéré de l'équilibre réfléchi devrait pouvoir se substituer à l'objectivisme fort ou au réalisme moral, qui en toute rigueur me paraît difficilement compatible avec une vision radicalement laïque et historique de l'ancrage moral conventionnaliste des sociétés modernes, qui ne saurait dépendre d'aucun ciel des Idées transcendant. En ce sens, Dieu est mort.

Les deux sens de l'objectivité que nous avons distingués ne sont pas totalement indépendants : ils ont en commun l'idéal d'impartialité<sup>28</sup>, fondement de l'idée de justice comme de celle de rationalité. L'idéal d'impartialité, qui implique que l'on ne peut être à la fois juge et partie, est aussi ancien que la rationalité grecque. Il ne s'agit pas de dire que nous devons cesser de prendre parti, mais que nous devons juger de nos prises de parti non jamais seulement comme des "coups" plus ou moins réussis dans le jeu social épuisant du monde intellectuel et de ses rivalités insignifiantes, mais toujours aussi comme des tentatives de nous dépasser en participant activement et librement à l'aventure collective des idées. Notre propre respect de nous-mêmes comme le respect que nous devons à nos partenaires / adversaires dans la lutte amicale des convictions et des doutes dépendent d'une telle représentation de nous-mêmes comme nous soumettant librement à des normes transcendantes que nous créons mais

---

<sup>26</sup> Cf. Christine M. Korsgaard, "The Reasons we can share: An Attack on the Distinction between Agent-relative and Agent-neutral Values", dans *Altruism*, éd. par Poel, Miller et Paul, Cambridge : Cambridge university press, 1995. On peut être d'accord avec Rorty (*Contingence, ironie et solidarité*, Paris : Colin, ch. 3) lorsqu'il s'oppose à l'idée que la société libérale aurait besoin de "fondements philosophiques", sans pour autant accepter l'idée que cela doit nous mener à abandonner les distinctions régulatrices entre absolu et relatif ou entre rationnel et irrationnel, au profit d'un autre "jeu de langage".

<sup>27</sup> Cf. Rawls, *Justice et démocratie*, Paris : Seuil, 1993, p. 127 et sqq. : "Construction et objectivité", en particulier 147-148. *Contra*, voir Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, p. 88. Mais Rorty refusant la vérité-correspondance — laquelle n'a pas à mon sens à être réduite à l'idée trompeuse de "miroir" ou de "reflet", que l'on trouve aussi bien chez Lénine que dans le *Tractatus* — on comprend que l'attribution de la valeur "vrai" à des normes morales ne lui pose guère de problèmes.

<sup>28</sup> Cf. T. Nagel, *Egalité et partialité*, Paris : P.U.F., 1994.

qui nous constituent à leur tour en tant que porteurs du projet de devenir des sujets raisonnables.

Eu égard au concept de rationalité, il convient à nouveau distinguer (au moins) un sens faible du terme, celui qui se prédique des comportements adaptés, ou pour le moins “non acrasiques”, et un sens fort, celui qui se dit des institutions et des normes de l’argumentation critique. Un rationaliste est quelqu’un qui se réclame de ces valeurs au sens fort du terme “rationalité”, alors qu’un théoricien du comportement rationnel<sup>29</sup> est quelqu’un qui met (plus ou moins) en avant le caractère intentionnel et “adapté” de certains comportements afin de pouvoir leur donner sens : il peut bien entendu essayer par là de comprendre le comportement d’acteurs historiques fort éloignés de la tradition rationaliste. On peut reconnaître la faillibilité inéliminable des agents humains en interaction dynamique, ou encore leur “rationalité cognitive limitée”, au sens de Herbert Simon, et en même temps défendre une conception rationaliste forte, selon laquelle tout peut en droit être soumis à l’examen critique et à la discussion intersubjective, et pour laquelle affaiblir nos normes de contrôle et d’exigence présenterait moins d’avantages que d’inconvénients du point de vue même de la vie en commun au sein d’une société ouverte. Le point délicat est évidemment celui de la discutabilité des valeurs elle-mêmes, qui nous paraissent appartenir à un domaine plus “résistant à la critique” que les croyances factuelles : mais il n’y a peut-être pas plus de paradoxe à soutenir que nos valeurs les plus ancrées ne sont pas *indiscutables* que de soutenir que nos croyances les plus évidemment vraies (“Paris n’est pas en Italie”, etc.) n’ont pas à être dogmatiquement retirées du jeu de la critiquabilité *de jure*.

En conclusion, il me paraît possible de soutenir sans prétention déplacée que l’on peut résister à la dédramatisation excessive des problèmes philosophiques opérée par certains néo-pragmatistes et certains wittgensteiniens, moins éloignés en cela qu’il ne le croient du positivisme. La vérité, la rationalité, la justice, l’universalité, ne sont pas des idéaux réductibles à des objets de conversations aimables entre post-modernes avertis, ni des symptômes d’une prétendue “maladie” philosophique dont on peut se demander, comme Karl Kraus à propos de la psychanalyse, si elle ne touche pas surtout ceux qui prétendent la soigner. Le caractère éventuellement “spéculatif” de ces notions ne doit pas nous effaroucher : trop de positivisme anti-métaphysique conduit souvent à procéder “par la méthode bien connue qui consiste à éliminer en tant que “pseudo” les problèmes désagréables”<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Voir, outre les travaux de Herbert Simon, ceux de Jon Elster, ou encore l’ouvrage de Robert Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton, 1993 ; voir aussi H. Brown, *Rationality*, London and New York : Routledge, 1988 ; sur les rapports entre vérité, justice et rationalité voir aussi R. Boudon, *Le juste et le vrai*, Paris : Fayard, 1995.

<sup>30</sup> Popper, *La Logique de la découverte scientifique*, Paris : Payot, 1973, p. 254 ; voir aussi Tarski, *op. cit.*, p. 35 : “When listening to discussions in this subject, sometimes one gets the impression that the term “metaphysical” has lost any objective meaning, and is merely used as a kind of professional philosophical invective”. Rorty entérine la définition “essentialiste” de la métaphysique (*Contingence, ironie et solidarité*, p. 113), alors qu’aux yeux d’un rationaliste critique, une théorie métaphysique est une théorie qui n’est ni analytique ni empirique, et qui cependant peut avoir du sens, tout en n’étant pas réductible à un questionnement sur la “nature intrinsèque” d’un objet.