

# JULES VUILLEMIN, LES SYSTEMES PHILOSOPHIQUES ET LA VERITE

Pascal Engel  
Université de Paris-Sorbonne

Colloque à la mémoire de Jules Vuillemin, Paris , 2002,  
Publié in P. Pellegrin et R. Rashed, *Philosophie des mathématiques et théorie de la  
connaissance, l'oeuvre de J. Vuillemin*, Paris, Blanchard, 2005, 29-43

1. Il y a en histoire de la philosophie un type d'approche que des auteurs comme Jonathan Bennett, par exemple, appellent « collégiale »:

« L'approche collégiale en histoire de la philosophie est celle dans laquelle on étudie les textes dans l'esprit d'un collègue, d'un adversaire, d'un étudiant ou d'un maître – en visant à apprendre autant de philosophie que l'on peut en les étudiant. « Je traite ceux qui sont grands mais morts comme s'ils étaient grands et vivants, comme des personnes qui ont quelque chose à nous dire maintenant » »<sup>1</sup>

Jules Vuillemin n'aimait pas cette approche, et il m'a souvent reproché d'y adhérer avec trop d'indulgence ou de témérité. Mais il n'en était pas toujours si loin lui-même. Dans l'avertissement de *De la logique à la théologie*, il demande à son lecteur de lui accorder quatre privilèges :

« Le premier donne droit de raisonner. Lorsqu'un auteur avance une proposition, son critique considère donc qu'il avance en même temps l'ensemble des conséquences de cette proposition. ...Le second donne droit de lire le texte étudié dans la langue des modernes. Il ordonne même d'être plus fidèle à l'esprit qu'à la lettre...Le troisième invite à considérer une philosophie comme un système et non comme un rhapsodie mal liée...Mon dernier privilège sera le droit d'être moi-même. L'histoire serait peine perdue si elle ne nous éclairait pas, et elle ne peut nous éclairer que par la distance que nous prenons par rapport à elle. »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Jonathan Bennett, *Learning from six philosophers*, Oxford, Oxford University Press, 2001, vol. 1, p.1. Bennett se réfère à Paul Grice : « Nous devons traiter ceux qui sont grands mais morts comme s'ils étaient grands mais vivants, comme des personnes qui ont quelque chose à nous dire *maintenant* ; et de plus, pour faire cela, nous devrions faire de notre mieux pour nous « introjeter » à leur place, dans leurs manières de comprendre ; et repenser ce qu'ils ont à nous offrir comme si c'était nous qui étions les offreurs ; ce qui peut conduire à découvrir que c'est peut être nous qui faisons l'offre. » (« Reply to Richards », in R. Grandy & R. Warner eds. *Philosophical Grounds of Rationality*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p.66)

<sup>2</sup> *De la logique à la théologie*, Paris, Flammarion 1967, p. 8.

Dans la présentation du N° 3 de la revue *L'âge de la science*, Jules Vuillemin, à propos d'un compte rendu livre de David Charles sur Aristote où j'avais vanté les mérites de l'approche collégiale<sup>3</sup>, mais qu'il avait pour sa part trouvé « savant et cavalier », rappelait ses convictions d'historien de la philosophie formé à l'école de Martial Gueroult :

« On peut parler d'objectivité quand on peut fournir la preuve qu'on est remonté au principe d'un système. Et l'on fournit cette preuve quand on prédit qu'une question laissée pendante par le système à un certain état de son développement doit recevoir une solution conforme au principe de ce système. C'est la vérification de ce genre de prédiction qui donne à l'historien de la philosophie le sentiment vif, et, je crois, authentique, de l'objectivité ».<sup>4</sup>

Mais si Vuillemin pensait que l'on peut atteindre la vérité historique sur les systèmes philosophiques, et même en déterminer la classification de manière objective, il ne pensait pas que la philosophie puisse proposer des vérités. Car chaque philosophie authentique, quand elle se fait système, propose sa propre manière de déterminer ce qu'est la réalité, et de la distinguer de l'apparence, et aucune manière ne peut être démontrée meilleure qu'une autre. La philosophie vise la vérité, comme l'axiomatique dont elle est issue, mais il n'y a pas de vérité philosophique extrinsèque à un système. Au début de son dernier livre, il déclare :

« Quant à la vérité philosophique, il est clair que si ma prudence est justifiée, la pluralité des philosophies rend le concept de vérité philosophique inadéquat et inapproprié, au moins si le mot *vérité* est employé en son sens ordinaire. »<sup>5</sup>

Alors comment peut-on choisir une philosophie ? Par un choix libre. A la croisée des chemins, le philosophe se demande : « *Quid philosophiae sectabor iter ?* » Vuillemin répond que le choix d'une philosophie ne peut jamais être pleinement déterminé au sens où il serait guidé par un principe du meilleur ou une règle de décision<sup>6</sup>, et dans un de ces derniers textes il le décrit comme « un acte libre »<sup>7</sup>. Certes Vuillemin ne nous dit pas que ce choix est aveugle. Il nous dit qu'il est guidé par les intérêts de la raison. Il ne dit pas non plus qu'il doit être fait via un ordre sur les préférences ou un principe du Meilleur leibnizien. Il n'y a pas de meilleur choix possible.

Si les principes philosophiques sont l'objet d'un choix, les propositions philosophiques qui sont les expressions de ce choix – comme « Il y a des

<sup>3</sup> P.Engel, « Aristote et la philosophie de l'action », in *L'âge de la science*, 3, 1990, suivi d'une note de J. Vuillemin.

<sup>4</sup> « Présentation », in *L'âge de la science*, 3, *Philosophie et histoire de la philosophie*, 1990, p.13

<sup>5</sup> *What are Philosophical Systems ?*, Cambridge, Cambridge University Press, p. ix.

<sup>6</sup> *ibid.*, p. 131.

<sup>7</sup> « La substance », in *Quelle philosophie pour le vingtième siècle ?* Paris, Gallimard, Folio, 2001, p.60

universaux séparés » ou « les lois de la nature sont contingentes » - ne sont ni vraies ni fausses, puisque expressions d'actes libres de croyance et non pas d'une croyance évaluable cognitivement. Un pluralisme irréductible sous-tend tout choix d'un système philosophique.

Mais comment les philosophies peuvent-elles être des structures objectives et systématiques, capables de montrer quelque chose, en sorte qu'il y a un passage objectif d'un ensemble de principes à des conclusions, que l'historien peut ressaisir, tout en étant l'objet d'un choix libre qui les soustrait à la vérité ? C'est à cette question que je voudrais m'adresser.

2. Vuillemin se considérait comme disciple de Gueroult. Dans un texte fameux, ce dernier écrivait :

« La pensée philosophique décrétant toujours dans chaque cas et souverainement où est le réel et en quoi il consiste, il est impossible de concevoir en même temps qu'elle reçoive à chaque fois sa propre réalité d'un réel antérieur à son décret et à son activité. .. Le réel philosophique dépendra en conséquence d'un jugement thétique de réalité, qui le pose librement, mais d'une façon qui ne saurait être arbitraire, sous peine de faire évanouir le réel. Un tel arbitraire est exclu d'avance par la rationalité qui fonde toute philosophie – que celle-ci soit rationnelle ou non. »<sup>8</sup>

Gueroult en concluait que chaque philosophie est « un monde clos sur lui-même, un univers de pensées refermé sur soi, bref un *système*. » Chaque système institue, pour lui-même et à partir de sa « vérité de jugement » originelle, et par conséquent décrète sa propre réalité :

« La pensée philosophique, décrétant toujours dans chaque cas et souverainement où est le réel et en quoi il consiste, il est impossible de concevoir en même temps qu'elle reçoive à chaque fois sa propre réalité d'un réel antérieur à son décret et à son activité... Le réel philosophique dépendra en conséquence d'un jugement thétique de réalité qui le pose librement, mais d'une façon qui ne saurait être arbitraire, sous peine de faire évanouir le réel. »<sup>9</sup>

Et Gueroult de conclure que cette situation est incompatible avec la notion de vérité telle qu'elle est utilisée dans les sciences. Il n'y a pas de progrès.

Comme on l'a souvent fait remarquer<sup>10</sup>, cette position conduit à un idéalisme radical : le réel commun que les philosophes prétendent tous retrouver n'est en fait

<sup>8</sup> M.Gueroult, *Leçon inaugurale*, Collège de France, 1951, p.22

<sup>9</sup> Gueroult, *op cit.* p.22

<sup>10</sup> cf. par exemple C. Perleman, « Le réel commun et le réel philosophique », in *Hommage à Martial Guéroult*, Paris, Fischbacher, 1964, p.127-138.

qu'un réel philosophique que chaque système élabore à sa façon. A la science la vérité et le réel commun, à la philosophie l'élaboration d'un réel supérieur qui n'a à répondre que de lui-même, le réel philosophique.

Vuillemin ne va pas aussi loin que Gueroult. Il admet, comme on l'a vu, qu'on peut traduire, moyennant les principes de prudence de l'historien, les textes du passé dans la langue des modernes, y compris quand cette langue est celle de la logique. Et la traduction, si on l'entend au moins au sens de Quine et de Davidson, suppose qu'il existe un ensemble de propositions vraies sur lesquelles on s'accorde, un réel commun précisément<sup>11</sup>. Dans *What are philosophical systems*, Vuillemin ne plaide pas, comme Gueroult, pour une indépendance totale de la philosophie par rapport à la science. Il parle d'une « indépendance relative »<sup>12</sup>. La raison pour laquelle il ne peut pas y avoir de principe de décision absolument objectif entre les classes de systèmes philosophiques, nous dit-il, est que les traductions mutuelles des systèmes philosophiques sont indéterminées, et que « cette indétermination est la garantie de l'indépendance relative de la philosophie par rapport à la science. »

Vuillemin, quand il parle ici d'indétermination, entend-il quelque chose comme la thèse de l'indétermination quinienne de la traduction ou celle de la relativité de l'ontologie à un langage d'arrière plan ? C'est douteux, car l'établissement d'une classification des systèmes philosophiques à partir des classes fondamentales d'assertion, comme celle qu'il entreprend, semble bien *présupposer* la traduction, et donc la réduction de l'indétermination. Si l'on veut pouvoir distinguer, comme il le fait, au sein des systèmes dogmatiques, le réalisme, le conceptualisme et le nominalisme à partir des schèmes respectivement de la prédiction pure, de la prédication substantielle composite et de la prédication accidentelle simple, et des prédictions substantielles simples, accidentelle composite et circonstancielle, il faut bien avoir résolu le problème de la traduction radicale posé par Quine, puisqu'il faut avoir discerné les schèmes en question.<sup>13</sup> Vuillemin entend plutôt par « indétermination » le fait qu'il n'y a pas de critère objectif pour discerner, parmi les systèmes philosophiques, ceux qui sont les meilleurs : le critère de la simplicité, par exemple, n'est pas nécessairement meilleur que celui de la richesse ontologique. Il y a, nous dit, un principe de compensation entre les systèmes, qui les rend complémentaires sans qu'on sache lequel choisir.

---

<sup>11</sup> J'ai essayé d'expliquer en quoi dans « La philosophie analytique doit-elle prendre un tournant historique ? » in J.M. Vienne ed. *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, p. 138-152, et dans « Retour aval », *Les études philosophiques*, 4, 1999, 453-463

<sup>12</sup> *ibid.* p.131

<sup>13</sup> Vuillemin a lui-même critiqué la thèse de Quine in « On Duhem and Quine's theses », P. Schilpp, ed. *the Philosophy of W.V. Quine*, Open court, La salle, 1986

Dans un passage très remarquable et mais lui même assez mystérieux de *Nécessité et Contingence*, Vuillemin nous dit que les systèmes philosophiques, quand ils sont authentiques, possèdent

« la propriété singulière et mystérieuse de complémentarité. Ils sont à la raison ce que les représentations ondulatoires et corpusculaires sont aux éléments. Chacun d'eux entre nécessairement dans le tout requis pour décrire complètement la réalité, mais on ne saurait, du fait de leur conjugaison, les utiliser de concert. La raison nous enjoint de choisir l'un d'eux à l'exclusion des autres. Elle nous avertit néanmoins que d'autres choix, d'ailleurs incompatibles entre eux et avec le nôtre, étant possibles, le nôtre ne nous livrera qu'un fragment et que les morceaux manquant, à nous interdits, ne sont accessibles qu'à d'autres, qui refusent notre choix »<sup>14</sup>

La notion de complémentarité sera moins mystérieuse si l'on se réfère à l'enquête de *La logique et le monde sensible* dans laquelle Vuillemin établit les comparaisons entre les différents systèmes proposés par les contemporains pour résoudre le problème de l'abstraction, et qu'il établit ce qu'il appelle « un principe général de compensation » à l'œuvre dans les divers systèmes de constitution: ou bien, pour construire une réalité donnée, on se donne une relation empirique pauvre logiquement, mais il faut alors complexifier la construction pour rendre compte de la réalité construite, au moyen d'une logique riche; ou bien on se donne une relation logique plus riche avec une logique plus faible. « L'empirisme dans le choix d'une relation exigerait d'être compensé par un platonisme logique, ou bien le nominalisme logique risquerait d'être compensé par un ensemble d'idéalisations de l'expérience ». Il semble que ce soit directement à ce genre de considérations que Vuillemin fait appel quand il parle de cette « complémentarité ».

Pourtant, quand Vuillemin nous parle de choix libre, il ne veut pas dire ce que choix soit pure affaire de convention, au sens d'un principe carnapien de tolérance.<sup>15</sup> Mais il est assez clair qu'il s'agit d'un choix pour lequel il ne peut pas y avoir, en dernier, de détermination parfaitement concluante au sens où peut l'être une démonstration en mathématiques :

« Je dis qu'il n'y a pas de critère de décision rationnel en philosophie. Cela veut dire que quelqu'un qui soutient l'intuitionnisme – je prends ce cas parce que c'est un cas assez fréquent – est complètement irréfutable; simplement il se trouve devant des problèmes où le poids de la preuve lui incombe, alors que je crois que le poids de la preuve ne m'incombe pas en tant que réaliste. La philosophie ne comporte pas de démonstration, et je crois que l'abandon de l'idée de

<sup>14</sup> *Nécessité ou contingence ?* Paris, Minuit 1984.p. 291

<sup>15</sup> « Formalisme et réflexion philosophique », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 94, 3, p.32-34.

démonstration, de réfutation, en philosophie, c'est-à-dire le pluralisme philosophique, doit faire distinguer la philosophie de la science. »<sup>16</sup>

Vuillemin nous dit donc trois choses :

(1) Il y a une pluralité de systèmes philosophiques mutuellement exclusifs (*thèse du pluralisme des systèmes*) :

« Le pluralisme auquel nous sommes conduits exprime la condition de notre raison fine, opérant à l'intérieur de l'un parmi l'une des classes de systèmes philosophiques. Une décision philosophique, si elle est honnête, présuppose nécessairement que la maxime qu'elle suit est universellement valide. Une classification philosophique, si elle est utile, éclaire notre situation en relation aux autres, en nous rappelant qu'on doit reconnaître qu'ils ont de bonnes raisons de choisir selon une maxime qui n'est pas la nôtre. »<sup>17</sup>

(2) En second lieu ce pluralisme n'est pas un relativisme ni n'implique un idéalisme. Vuillemin ne dit pas que chaque système est vrai pour lui-même et que les autres ont autant de titres à la vérité. Il dit que ce sont des points de vue complémentaires sur une réalité unique, mais qu'il n'est pas possible d'établir que ce sont plus que des points de vue, des opinions.

Appelons cette thèse celle du *réalisme conditionnel*.

(3) En troisième lieu Vuillemin défend la thèse qu'il y a libre choix d'un système philosophique par rapports aux autres (*thèse de la croyance libre*, ou de ce que je vais appeler *l'expressivisme philosophique*)

3. L'écho kantien, voire, pour la thèse (3), fichtéen, de ces thèses est évident.<sup>18</sup> Mais ces thèses m'ont toujours posé problème.

Je ne discuterai pas ici les principes de sa classification des systèmes philosophiques. Il y en a d'autres que celles qu'il discute, qui s'appuient comme lui sur des critères sémantiques, comme la classification qu'on peut faire à partir des thèses de Dummett entre diverses formes de réalisme et diverses formes d'anti-réalisme.<sup>19</sup> Mais admettons la classification de Vuillemin, qui a beaucoup de vertus, et qui, comme il l'a montré magistralement, éclaire des pans importants de l'histoire du labyrinthe de la liberté et de l'ontologie. Admettons aussi, sans la discuter, que la classification de Vuillemin est objective, et admettons aussi le

<sup>16</sup> *ibidem* p. 39

<sup>17</sup> What are philosophical systems ? *op cit*, p. 133.

<sup>18</sup> Je remercie Elisabeth Schwartz d'avoir attiré mon attention sur le dernier point.

<sup>19</sup> Dans sa thèse de doctorat, Joseph Vidal Rosset a comparé les classifications de Quine et des Vuillemin. Dans la philosophie contemporaine, il y a au moins deux autres grandes tentatives de classification : celle de Dummett (cf P. Engel, « Un réalisme introuvable », *Critique*, 464-465, 1986, p. 150-172.) et celle de Hintikka à partir d'un principe lui-même voisin de ceux qui donne naissance au dominateur, le principe de « plénitude ».

principe du structuralisme de l'école de Guérault , que la visée propre à la philosophie soit de construire des systèmes

Ce qui pose problème dans le pluralisme de Vuillemin, c'est qu'il semble difficile de se placer à la fois du point de vue de l'historien de la philosophie, qui considère les systèmes philosophiques de l'extérieur et établit leur combinatoire, et du point de vue du philosophe lui-même. Car le premier, comme il nous le dit, doit au moins mettre entre parenthèses l'idée de vérité, et prendre une posture qui est au moins celle de la prudence et de la suspension sceptique du jugement. Au contraire le second ne peut pas prendre un autre point de vue que celui de la vérité, c'est à dire, pour parler comme Guérault, du point de vue de sa propre vérité de jugement, sauf à admettre que, une fois ce point de vue adopté, un autre est toujours possible. Cela conduit à une conception divisée de la raison, comme l'a remarqué Jacques Bouveresse, qui à la fois exige de choisir et en même temps doit admettre que l'on pourrait choisir autrement.<sup>20</sup> Comme le dit Vuillemin, le point commun entre la philosophie et l'axiomatique est que toutes deux cherchent la vérité<sup>21</sup>. Mais le philosophe doit se placer toujours d'un point de vue métasystématique tel qu'il doit en même temps, comme historien, prendre conscience du fait que son propre découpage entre apparence et réalité n'est pas le seul possible. Si c'est le cas, peut-il alors réellement, naïvement, et au premier degré, se placer du point de vue de la vérité qu'il vise ? D'un autre côté, Vuillemin admet bien que ce point de vue est inévitable, et il soutient que les systèmes décrivent tous, bien que partiellement, un point de vue sur une vérité qui les transcende, sans qu'on sache lequel est le bon. Il y a un *fact of the matter* quant à ce qui est la réalité (et en ce sens Vuillemin n'est pas un idéaliste à la Guérault) mais on ne sait pas quel il est. Mais, comme le remarque encore Bouveresse, cela veut-il dire qu'il y a une possibilité de vérité qui puisse transcender les autres, bien que nous ne la connaissions pas, ce qui serait bien une forme de réalisme, ou bien est ce que cela veut dire qu'il n'y a qu'une possibilité de vérité, qui réside précisément dans le fait qu'il est impossible de combiner toutes les possibilités ?<sup>22</sup>

Ensuite, ce qui me pose problème est qu'il y a une tension comparable entre l'exigence pour le philosophe de donner des raisons et d'argumenter, donc de construire un système cohérent de pensées, et le fait que l'historien, si sa classification est objective, lui apprend que ses arguments sont toujours fondés sur des pétitions de principe, puisque, s'il a choisit de manière authentique (c'est à dire sans prendre le parti de l'éclectisme ou celui de la mauvaise foi), le philosophe ne peut que s'appuyer sur un ensemble de principes que l'auteur d'un choix différent peut lui contester. A quoi peut bien alors servir l'argumentation philosophique, si elle ne vise qu'à se convaincre de ce dont est déjà assuré par ses axiomes ou principes fondamentaux ?

<sup>20</sup> Jacques Bouveresse, *La demande philosophique*, Combas, l'Eclat, 1995, p.106

<sup>21</sup> *What are philosophical systems ?* p.114.

<sup>22</sup> Bouveresse, *op.cit*, p.107

Enfin, *last but not least*, je trouve problématique la thèse fichtéenne, ou quasi-fichtéenne, qui semble sous-tendre l'idée de Vuillemin (et qui est aussi celle de Gueroult) selon laquelle toute philosophie est le produit d'une « croyance libre », qui le conduit à dire, toujours dans son article sur la substance, que « ce n'est pas seulement au principe de la raison pratique qu'il faut remplacer le savoir par la foi ». <sup>23</sup> Comme on l'a vu, on se gardera d'interpréter cette thèse en un sens volontariste ou fidéiste, par des arguments du genre de ceux que William James proposait dans *The will to Believe*. Vuillemin ne parle pas d'une volonté de croire, encore moins d'un choix arbitraire. Mais comment est-il possible à la fois de produire des propositions philosophiques dont il faut bien admettre qu'elles se font sur le mode de l'assertion – et l'assertion vise la vérité – en réponse à des problèmes que l'on admet être des problèmes réels, et non pas des problèmes purement scolastiques, et *en même temps* de reconnaître que les problèmes en question sont indécidables et que les théories proposées ne peuvent être établies vraies ou fausses ?

Il semble bien que la position de Vuillemin, à défaut d'être « décisionniste » quant à la vérité, implique au moins ce que l'on peut appeler, en analogie avec une position semblable en philosophie morale, une forme d'*expressivisme* en philosophie.

En philosophie morale, l'expressivisme est la thèse, défendue classiquement par Hume, chez les contemporains par des auteurs comme Allan Gibbard<sup>24</sup>, selon laquelle les propositions morales ne sont ni vraies ni fausses, et ne décrivent aucune réalité, mais sont l'expression d'une attitude psychologique ou d'un sentiment. Elles n'ont pas de valeur cognitive.

Certainement Vuillemin ne considère pas les propositions philosophiques comme des produits d'une attitude psychologique. Mais il semble bien qu'il doive les considérer comme n'étant ni vraies ni fausses, et comme le produit d'un choix basé sur une « croyance libre ». L'expressiviste, en philosophie morale, soutient que, sous la structure de surface des propositions morales, qui semblent faire des assertions susceptibles d'être vraies ou fausses, et dotées de conditions de vérité, il y a une structure sous-jacente qui n'est pas elle-même assertive ni vériconditionnelle. En d'autres termes, les propositions morales n'ont pas la forme ou la structure de surface qu'elles semblent avoir de prime abord, et ont en réalité une autre forme, ou une structure profonde, qui est l'expression d'un état mental. Wittgenstein, notamment, semble soutenir une telle thèse quant aux propositions morales :

« Quelqu'un peut dire : « Il y a toujours la différence entre la vérité et la fausseté. Tout jugement éthique dans un système quelconque peut être vrai ou faux ». Rappelez vous que « *p* est vrai » signifie simplement « *p* ». si je dis « Bien que

<sup>23</sup> « La substance », *op. cit.* p.60

<sup>24</sup> A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard University Press 1990, tr. fr. *Sagesse des choix, justesse des sentiments*, Paris PUF, 1995



je croie que ceci ou cela est bon, je peux me tromper » : cela ne dit rien de plus que ce que j'affirme peut être rejeté. »<sup>25</sup>

Et il est très tentant de rapprocher cette position de celle qu'il défend au sujet de la philosophie : la philosophie n'a pas de problèmes à résoudre, elle n'a que des inquiétudes à calmer.<sup>26</sup> C'est une attitude psychologique qui crée les problèmes philosophiques, et c'est une cure de nos attitudes qui nous en débarrasse.

Jules Vuillemin n'avait guère de sympathie pour cette conception thérapeutique et encore moins pour la conception de Wittgenstein selon laquelle tout est consigné dans le langage. Toute sa sympathie allait au contraire vers une conception classique de la philosophie comme celle de Russell. Et pourtant il semble bien défendre lui-même une forme d'expressivisme en philosophie : les propositions philosophiques se présentent comme visant la vérité, mais elles n'ont pas cette forme réelle. Elles sont l'expression d'un acte de croyance libre, qui n'est pas de nature cognitive, puisque le choix, par exemple de l'intuitionnisme est une forme d'engagement, adopté tout en sachant que le choix du réalisme, ou d'un autre système, aurait pu être fait. C'est une décision rationnelle, qui ressemble à un choix éthique.

Pourtant, Vuillemin nous dit que les propositions philosophiques, dans la mesure où elles s'incarnent dans un système<sup>27</sup>, représentent toutes des « possibilité de vérité ». Il faut donc au moins admettre qu'elles visent la vérité, et qu'elles ont la *forme de surface* de propositions susceptibles d'être vraies ou fausses, bien qu'elles ne le soient pas en réalité. Il faut bien, si l'on veut rendre justice au caractère systématique et argumentatif des philosophies, admettre un concept minimal de vérité, susceptible de s'appliquer au moins à l'intérieur d'un système, mais aussi à l'extérieur de celui-ci, quand son interprète entreprend d'en tester la cohérence. Il me semble qu'on peut formuler ce concept minimal de vérité au moins du schéma décatationnel de Tarski

« P » est vrai (dans S) si et seulement si *p*

<sup>25</sup> R. Rhees, « Some developments in Wittgenstein's Views on Ethics », *Philosophical Review*, 74, 1965, 17-26

<sup>26</sup> cf. les fragments « Philosophie », tr. fr. Mauvezin, Trans Europ Repress, 1997. Quand Wittgenstein par exemple compare les questions philosophiques à des questions portant sur les règles de notre langage, il entend dire que les règles ne sont en elles-mêmes ni vraies ni fausses. cf. par exemple. le fragment 186, *op cit*, p.26.

<sup>27</sup> Elisabeth Schwartz m'a fait remarquer, à juste titre, que Vuillemin n'accepterait pas l'idée qu'une philosophie consiste en des proposition isolées. Une philosophie ne peut être qu'un système de telles propositions. Donc en toute rigueur, l'unité de base n'est pas la proposition, mais le système. Mais un système philosophique n'en reste pas moins composé de propositions, au sens de ce que Vuillemin appelle des « assertions fondamentales » et dont il détermine la forme *a priori* dans *Nécessité ou contingence*. Ce que j'entends par « proposition philosophique » est donc un type d'énoncé présenté par un philosophe comme une thèse de son système, qu'elle soit explicitement métaphysique comme « Il n'y a pas d'universaux séparés », ou qu'elle prenne la forme de définitions, comme « La connaissance est la croyance vraie justifiée », voire de métapropositions au sujet de la philosophie elle-même. Ces énoncés se présentent comme des assertions, susceptibles d'être vraies ou fausses. La question est celle de savoir si elles le sont *vraiment*, au delà de ces apparences.

où P représente une proposition philosophique quelconque dans un système S (par exemple « il y a des universaux instanciés » – thèse du conceptualisme au sens de Vuillemin) et où *p* est soit cette proposition elle-même, soit une traduction appropriée de P dans un système traduisant le système S.<sup>28</sup> Le schéma décitationnel est destiné à représenter le fait qu'un philosophe, en énonçant ses propositions, *visé* au moins la vérité. Ce concept minimal de vérité est seulement destiné à capturer le fait que les philosophes écrivent normalement, quand ils entendent faire œuvre systématique (c'est à dire ne pas être des déconstructionnistes, généalogistes ou autres ironistes), sur le mode de l'assertion. Il ne préjuge pas d'une définition substantielle de la vérité comme correspondance, cohérence, ou assertabilité garantie, qui divise les partisans des systèmes dogmatiques et ceux des systèmes de l'examen.

Cependant la relativité du prédicat « est vrai » à un système (S) et à un langage est comparable à la relativité de (T) à un langage chez Tarski. Cela traduit le fait qu'il y a un concept de vérité interne, mis non pas externe aux systèmes, et ceci est conforme au pluralisme de Vuillemin.

4. Mais si l'on accepte cette reformulation des thèses de Vuillemin, en lui attribuant à la fois un expressivisme quant aux propositions philosophiques et un concept minimaliste de vérité, on peut dériver une contradiction entre ces propositions, comme l'a fait Paul Boghossian au sujet de la combinaison semblable de l'expressivisme en morale et du minimalisme en matière de vérité.<sup>29</sup>

En effet on peut attribuer à l'expressivisme en philosophie les thèses suivantes :

- (i) Le prédicat « a les conditions de vérité C » ne fait pas référence à une propriété des propositions philosophiques
- (ii) « P a les conditions de vérité p » n'est pas vériconditionnel pour les propositions philosophiques
- (iii) « vrai » ne fait pas référence à une propriété en philosophie

(i) est la thèse propre au minimalisme quant à la vérité. (ii) est la thèse propre à l'expressivisme que je prête à Vuillemin: une proposition philosophique est le produit d'un acte libre. (ii) implique (iii) : si (ii) nie qu'une proposition philosophique ait elle-même des conditions de vérité, alors « avoir des conditions de vérité » ne peut pas être une propriété en philosophie. Et donc on a (iii) :

<sup>28</sup> Gilles Granger nous dit au contraire – dans un contexte où il entend soutenir qu'il n'y a pas de vérités philosophiques - que « la convention de Tarski » ne peut en général s'appliquer aux énoncés proprement philosophiques, puisque la seconde partie de la convention formule un énoncé de fait » (*Philosophie, langage, science*, EDP Sciences, Les Ulis, 2003, p. 15. Je ne vois pas en quoi. Si la convention T s'applique, elle s'applique pour tout énoncé d'un langage objet quelconque pour lequel on a une traduction dans un métalangage, ou bien de manière homophonique. Elle s'applique donc aussi bien à des vérités sur la neige qu'à des vérités sur la perfection de l'absolu.

<sup>29</sup> P. Boghossian, « The Status of Content », *Philosophical Review*, 1990, 154, 157-183

« vrai » ne dénote pas une propriété en philosophie. Mais (ii) présuppose que nous avons un critère pour distinguer ce qui est une vérité philosophique de ce qui n'en est pas. En effet, et c'est là le point essentiel, l'expressiviste, s'il veut affirmer sa thèse, doit se considérer comme capable de distinguer des propositions qui sont susceptibles d'être vraies ou fausses de propositions que le sont pas. Il doit être en mesure de distinguer des propositions *aptés* à être vraies ou fausses de propositions qui manquent de cette aptitude. Il doit être capable de distinguer ce qui relève de la « croyance libre » de ce qui relève d'une croyance au sens ordinaire, i.e d'un jugement de réalité quant à la vérité d'une proposition. Donc cela présuppose une conception robuste ou substantielle, et non pas seulement minimale, de la vérité<sup>30</sup>. Chez Vuillemin, cette hypothèse semble justifiée s'agissant des propositions scientifiques. Comme il le dit quand il compare les axiomatiques aux philosophies : « les systèmes axiomatiques authentiques peuvent être idéalement organisés de telle manière que les améliorations puissent être lues comme des extensions qui soient préservent la vérité des systèmes antérieurs ou aux moins admettent, pour ainsi, un point de contact de la vérité avec eux. »<sup>31</sup>. Mais il y a une contradiction entre soutenir à la fois que la notion de vérité doit être robuste, comme l'exige l'expressivisme, et soutenir qu'elle est minimale, comme l'exige le pluralisme. Cette tension me paraît intrinsèque à la position de Vuillemin, tout comme elle me paraît intrinsèque à la position de Gilles Granger quand il parle de « connaissance philosophique » tout en soutenant qu'il n'y a pas, « à proprement parler », de vérité en philosophie.<sup>32</sup>

Le raisonnement précédent, cependant, n'est pas contradictoire si on lui substitue le raisonnement suivant :

- (ia) Le prédicat « a les conditions de vérité C » ne fait pas référence à une propriété *substantielle* en philosophie
- (ii) « S a les conditions de vérité p » n'est pas vériconditionnel en philosophie
- (iiia) « vrai » ne fait pas référence a une propriété *substantielle* en philosophie

On revient ainsi à la thèse pluraliste, via le minimalisme. En bref, il ne semble pas possible de soutenir à la fois que les philosophies et leurs assertions fondamentales sont nécessairement pluriels, *et* qu'ils sont l'expression d'un acte libre de croyance. Car la seconde thèse, l'expressivisme, présuppose que l'on soit en mesure de distinguer ce qui est l'expression d'un acte libre de croyance et ce qui a des conditions de vérité effectives et n'est pas l'expression d'un tel acte, alors que la

<sup>30</sup> Pour une analyse de cette opposition voir P.Engel, *Truth*, Acumen, Chesham, 2002

<sup>31</sup> *What are philosophical Systems ?*, op.cit, p.113

<sup>32</sup> Je rejoins ici par d'autres biais les critiques de Claude Panaccio adressées à Gilles Granger , « Philosophie et vérité », in J.Proust et E. Scwhartz, *La connaissance philosophique*, Essais sur l'œuvre de Gilles Gaston Granger, Paris, PUF, 1995, p.57-80. cf aussi le texte cité plus haut, note 25.

première nous dit qu'il n'y a pas de distinction entre ce qui est apte à la vérité (ou à la fausseté) et ce qui ne l'est pas (par exemple, le mot « vrai » s'applique tout aussi bien à l'éthique, qu'à l'esthétique ou aux mathématiques).

Si les difficultés que j'ai décrites sont réelles, au moins l'une des deux thèses (1), le pluralisme ou (3), l'expressivisme philosophique, doit être abandonnée. Supposons que nous abandonnions l'expressivisme, et que nous conservions le pluralisme. N'est-on pas alors contraint d'admettre qu'il y a autant de types de vérité qu'il y a de systèmes philosophiques différents, ou que la notion de vérité est radicalement ambiguë ?

Telle est la position à laquelle conduit l'adoption d'une forme de minimalisme ou de déflationnisme radical quant à la vérité, selon lequel il n'y a rien de plus dans le concept de vérité que ce que contient le concept d'assertion : dire que  $p$  est vrai c'est affirmer que  $p$ . Comme le remarque Ramsey quand il défend cette position, cela revient à soutenir qu'il n'y a pas de problème spécifique de la vérité, et que la question de la vérité se transpose à celle de la nature du jugement.<sup>33</sup> Cette position, transposée à la question de la vérité philosophique, revient à dire que qu'il y a autant de vérités philosophiques qu'il y a d'assertions, ou tout au moins de formes d'assertion. Ce n'est pas une position qui semble très éloignée de celle de Vuillemin, quand il nous invite, précisément, à classer les systèmes selon les différents types d'assertions fondamentales qu'est susceptible de discerner celui fait la combinatoire des liens propositionnels. Mais comme elle refuse de se prononcer sur un concept substantiel de vérité, elle semble plutôt présupposer une priorité du jugement de méthode par rapport à l'affirmation dogmatique, et elle donne une faveur aux systèmes de l'examen et à l'intuitionnisme philosophique. Il semble que ce soit la voie qu'a d'abord préférée Vuillemin.

Mais il existe une manière d'échapper au pluralisme radical des assertions et des vérités. Elle consiste à défendre l'idée que la notion de vérité a, comme le soutiennent les minimalistes, des propriétés centrales, qui sont données par les diverses platitudes associées au concept de vérité : dire que  $p$  est vrai, c'est dire que  $p$ , dire que  $p$  est vrai, c'est dire que les choses sont telles que  $p$  dit qu'elles sont, une proposition peut être justifiée sans être vraie, etc. Il y aurait ainsi un noyau central logique définissant le rôle concept de vérité, un peu comme il y a un noyau central définissant le rôle du concept d'identité : la loi de Leibniz, le principe d'indiscernabilité des identiques et le principe d'identité des indiscernables. Mais tout comme les lois logiques de l'identité ne permettent pas de dire quelles identités s'appliquent dans un domaine particulier, le concept purement formel de vérité ne permet pas de dire comment la vérité est exemplifiée dans un domaine particulier. La vérité philosophique ne serait pas, ainsi la vérité scientifique, lesquelles ne

<sup>33</sup> F.P Ramsey, « Facts and propositions », in *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p.38-39, tr.fr in *Logique, philosophie et probabilités*, Paris, Vrin 2003.

seraient pas la vérité morale. Cette thèse, que l'on peut appeler un fonctionnalisme quant à la vérité définit la vérité par son rôle.<sup>34</sup> Elle permet d'admettre que la vérité n'est pas la même chose dans tous les domaines, tout en acceptant que le sens du concept de vérité reste constant. Cette thèse demeure compatible avec l'idée que les propositions philosophiques ont une visée cognitive, et que l'argumentation est possible dans ce but.

Mais cela ne va pas au delà du minimalisme déjà évoqué. Deux philosophes qui disputent d'une thèse ne peuvent à la fois admettre qu'ils ont, en un sens tous deux raison, ou que sous un méta-point de vue, celui de l'historien qui contemple la combinatoire des systèmes, leurs positions s'équilibrent en un sens. S'ils s'opposent sur leur assertions, et s'ils veulent pouvoir utiliser ce que Vuillemin appelle le mot « vrai » en son sens ordinaire, ils doit y en avoir un qui a raison et un qui a tort. Cela fait partie intégrante de la conception collégiale de la philosophie. Et il y a quelque chose de défaitiste dans le fait d'admettre à la fois l'expressivisme et cette visée de vérité.

5. Je pense en fait que si l'on veut sortir de la difficulté exposée ici, il faut accepter qu'il y ait en philosophie des vérités, en un sens qui ne soit pas fondamentalement différent du sens dans lequel nous disons qu'une assertion ordinaire est vraie ou fausse. Cela ne signifie pas que les propositions philosophiques soient des propositions scientifiques, ou qu'elles puissent être démontrées comme des vérités mathématiques, mais que si elles ont des chances d'être vraies ou fausses, cela doit être en un sens qui ne peut pas différer fondamentalement du sens réaliste ordinaire selon lequel une proposition est vraie ou fausse s'il y a un état de choses objectif en vertu duquel elle est vraie. Et il y a des propositions philosophiques dont on peut montrer qu'elles sont fausses, par l'argument et la réfutation. Bref, il ne me semble pas que le concept de vérité soit « inadéquat et inapproprié » en philosophie. Mais ce n'est le lieu de développer ici ce point.

Il me semble que si l'on soutient, comme Vuillemin, à la fois le pluralisme – qu'il y a autant de systèmes possibles que de combinaisons possibles assertions fondamentales- et l'expressivisme - que le choix d'un système est affaire d'une décision libre qui ne répond pas à une exigence cognitive, la pratique du philosophe doit demeurer dans une tension permanente, entre la visée de vérité qu'appelle la tâche d'avancer en philosophie des assertions, et le retrait que nous impose la réflexion métasystématique qui veut qu'une philosophie ne puisse pas produire de vérité.

Mais cette tension n'est-elle pas purement et simplement celle que nous impose le point de vue critique, ou plus simplement, celui de l'historien ? Et revenir à la notion de vérité en philosophie n'est-ce pas tout simplement endosser une

---

<sup>34</sup> Je l'ai défendue dans Engel, 2002, *op.cit.*

forme de dogmatisme ? N'est-ce pas céder « à la confusion qui prête un usage constitutif à des principes dépourvus de signification dès qu'on les détache de l'activité de notre connaissance et dont l'usage légitime, simplement régulateur, est d'assurer la police intérieure de cette connaissance sans prétendre légiférer sur les choses en soi ? »<sup>35</sup>

Il se peut bien que Vuillemin ait raison, c'est-à-dire que les théories philosophiques ne soient jamais réfutées de manière concluante, et qu'elles ne soient jamais que des opinions. Mais s'ensuit-il, comme il le soutient, que « ce n'est pas seulement au principe de la raison pratique qu'il faut remplacer le savoir par la foi » ?

---

<sup>35</sup> *Né »cessité ou contingence ? op cit.* p .229. Dans le même esprit, M. Giannotti m'a fait pertinemment remarquer que le dilemme que je décelais chez Vuillemin pouvait se régler si l'on distinguait simplement entendement et raison.