

# Vérité et cohérence

(Rouen 6 décembre 2021)

Bogdan RUSU

## 0. Introduction

L'objet de ma communication est un épisode de l'histoire des théories de la vérité. Les théories de la vérité peuvent viser deux objectifs<sup>1</sup> : soit expliciter la signification de la vérité, donc donner une *définition* du concept ; soit présenter les conditions pour une application correcte de ce concept, donc donner un *critère* de la vérité. Pour prendre un exemple simple, le fait de rendre rouge le papier de tournesol est un critère pour l'acidité d'une substance chimique, mais ce test ne nous dit rien sur la signification de l'acidité. Similairement, la définition de l'or comme métal possédant telle structure atomique ne permet pas de dire si cette pépite est en or ou non. Cette distinction entre définition et critère ou test fonctionne à propos de la vérité également. Une définition de la vérité ne permet pas de dire si un véripporteur est vrai ou non. En gros, une théorie critérielle de la vérité répond à la question « à quoi reconnaît-on un véripporteur vrai ? », alors qu'une théorie définitionnelle demande « qu'est-ce que la vérité d'un véripporteur ? ».

Beaucoup de philosophes ont estimé que la cohérence ne peut être qu'un critère de la vérité, et non la définition de celle-ci. Bertrand Russell en est l'exemple paradigmatique. Il conclut sa critique de la vérité-cohérence, dans *Problèmes de Philosophie*, par les mots suivants : « on ne peut accepter l'idée que la cohérence constitue la *signification* de la vérité, même si souvent la cohérence est un critère très important de la vérité, une fois que tout un savoir a déjà été constitué »<sup>2</sup>. Le cohérentisme serait ainsi acceptable seulement en tant que théorie critérielle de la vérité et non en tant que théorie définitionnelle.

L'un des défenseurs majeurs de la vérité-cohérence a été le philosophe américain Brand Blanshard (1892 – 1987). Prenant en compte la distinction entre définition et critère, Blanshard a soutenu que la cohérence est à la fois définition et critère de la vérité. En arguant que la cohérence est la signification de la vérité, Blanshard s'estimait être dans la lignée de Bradley et de H. H. Joachim, l'auteur d'un ouvrage vivement discuté à l'époque de sa parution, *La nature de la vérité* (1906). Ce livre a donné la formulation canonique de la théorie définitionnelle de la vérité-cohérence, une théorie qui, bien qu'inspirée de la logique et la métaphysique de Bradley, ne peut pas lui être attribuée sans réserve. Bradley a contribué à cette théorie involontairement, mais une fois la théorie attaquée par Russell, il est descendu dans l'arène et il a croisé le fer avec celui-ci, défendant une version de cohérentisme que nombreux commentateurs prennent pour une théorie critérielle.

On peut distinguer, dans cette controverse, trois moments principaux. (a) Le premier moment (*ante* 1905) est celui d'un conflit latent, implicite dans les positions philosophiques des protagonistes. Le réalisme de Moore et Russell était en train de se préciser, alors que les doctrines de Bradley étaient déjà établies et très populaires. La guerre philosophique avait été déclaré entre les deux camps, mais on ne combattait pas encore sur le front de la théorie de la vérité. (b) Le deuxième moment (1905 – 1907) a pour belligérants H. H. Joachim et Russell. (c) Finalement, à partir de 1907, Joachim s'efface et c'est Bradley qui prend la relève, pour défendre sa propre théorie de la vérité, et non celle de Joachim. En effet, Bradley ne mentionne Joachim qu'une seule fois.

La théorie de Bradley est difficile à interpréter. Certains lui attribuent une théorie définitionnelle de la vérité-cohérence ; d'autres lui prêtent une théorie définitionnelle de la vérité-correspondance ; d'autres, enfin, trouvent chez lui une théorie définitionnelle de la vérité-identité. On ne peut pas nier que Bradley propose une théorie de la vérité-cohérence, mais sa nature, définitionnelle ou critérielle, est sujette au débat. C'est l'une des raisons pour lesquelles je

---

<sup>1</sup> D'après Rescher (1973)

<sup>2</sup> *PP*, trad. fr., p. 147

ne m'occuperai pas de cette troisième phase de la controverse. Dans ce qui suit, donc, je m'intéresserai surtout à la deuxième phase de la controverse, en mettant l'accent sur la notion de cohérence qui est en jeu. Je commencerai par l'esquisse des éléments de la doctrine bradleyenne qui me paraissent indispensables à la compréhension de la discussion.

### 1. Jugement et degrés de vérité chez F. H. Bradley

L'un des sujets de controverse dans la théorie de la vérité est la nature des véripporteurs. Quels genres d'entités peuvent être vraies ou fausses ? Autrement dit, quels sont les genres d'entités dont on peut prédiquer l'expression « est vrai » ? On affirme parfois que les véripporteurs sont les *jugements*, non leurs expressions linguistiques – les propositions. Les principaux rivaux doxastiques sont les *croyances*. Ce que l'on peut dire avec certitude de la théorie de la vérité de Bradley, c'est qu'il s'agit d'une théorie doxastique qui considère que les véripporteurs sont les *jugements*. Et on peut dire avec une égale certitude que cet aspect de la philosophie bradleyenne a été adopté y compris par Joachim. Il est ainsi important de commencer par un exposé du concept bradleyen de jugement.

La doctrine du jugement est élaborée particulièrement dans les deux premiers chapitres de *Principles of Logic*. « Le jugement au sens strict, écrit-il, n'existe pas là où il n'y a pas de connaissance de la vérité et de la fausseté ; et, puisque la vérité et la fausseté dépendent de la relation de nos idées avec la réalité, on ne peut pas avoir de jugement proprement-dit sans idées » (§2). Le jugement n'est possible que lorsque les idées sont utilisées en tant qu'idées, c'est-à-dire en tant que *symboles*, « signes d'une existence autre qu'elles-mêmes ». Toutes les fois que nous avons affaire à la vérité ou à la fausseté nous utilisons la signification, non pas l'existence. Les idées doivent être idées de quelque chose, de la réalité, sinon elles demeurent des *simples* idées ou *seulement* des idées. En conclusion, « pour les fins de la logique, les idées sont des symboles et rien que des symboles » (§4), c'est-à-dire des universels produits par abstraction du flux de la vie psychique. Cette définition des idées permet la définition anticipative et « dogmatique » du jugement : « Le jugement au sens strict est l'acte qui réfère un contenu idéal (reconnu comme tel) à une réalité au-delà de l'acte » (§10). Il est important de souligner que le jugement est un acte référentiel, l'acte de référer la signification d'un symbole à la réalité. La signification est un « adjectif » qui est transféré sur un « substantif » et uni à lui. L'une des thèses les plus célèbres de Bradley est qu'il n'existe ultimement qu'un seul « substantif », qui est l'Absolu. Tout jugement est donc une qualification de l'Absolu, sa forme logique étant « L'Absolu est tel que p ». Juger consiste à qualifier l'Absolu (= la réalité ultime) par une idée plus ou moins complexe (« référer un contenu idéal à la réalité » (§15)).

Pour le dire autrement, la nature de la pensée est de séparer le contenu (le *what*) de l'existence (le *that*), et le jugement consiste à attribuer le contenu abstrait à l'existence : le pensée divise et ensuite tente de réunir. Cette conciliation dans la pensée, exprimée dans l'acte de prédication (ou de jugement) est interprétée par Bradley comme une tentative d'identifier le sujet et le prédicat, c'est-à-dire quelque chose d'existant et quelque chose d'idéal. Mais, dans le jugement qui joint sujet et prédicat, le sujet et le prédicat demeurent distincts. Cette différence entre les deux montre un échec de la pensée, mais la suppression de la différence conduit à la disparition de la pensée.

Puisque l'unité originare de l'existence et du contenu ne peut pas être reconstituée, tout jugement catégorique est nécessairement faux.

Le sujet et le prédicat, en fin de compte, ne peuvent pas chacun *être* l'autre. Si tout de même on s'arrête avant d'avoir atteint ce but, notre jugement a échoué d'atteindre la vérité ; tandis que, si on l'avait atteinte, les termes et leur relation auraient cessé [d'être]. Et donc tous nos jugements, pour être vrais, doivent être conditionnels.<sup>3</sup>

Les jugements sont conditionnels dans le sens que ce qu'ils affirment est incomplet. Ce qui est affirmé (le contenu idéal) ne peut pas être attribué tel quel à la réalité, avant de lui ajouter quelque complément, mais ce complément est lui-même inconnu. Ce qui veut dire que nous ne pouvons pas dire comment, s'il était présent, le complément altérerait le prédicat. Il n'est pas justifié de présupposer que sa présence ne ferait rien au prédicat, tant qu'on ne sait rien sur son caractère. Mais cela signifie que le contenu pourrait être radicalement transformé, redistribué, de façon

---

<sup>3</sup> AR, p. 361

à perdre sa spécificité et à changer de signification. Bref, « le prédicat ... pourrait être, plus ou moins complètement, non-vrai »<sup>4</sup>, donc « notre jugement, toujours mais à un degré variable, doit en fin de compte être appelé conditionnel »<sup>5</sup>.

Cela nous ramène au sujet :

[...] avec tout cela nous sommes arrivés au lieu de rencontre de l'erreur et de la vérité. Il n'y aura aucune vérité qui soit entièrement vraie, tout comme il n'y aura aucune erreur qui soit entièrement fausse. Par rapport à toutes, si on les considère strictement, il s'agira de mesure et il sera question de plus ou de moins. Nos pensées, certes, peuvent être considérées, à l'égard de différents buts, comme entièrement fausses ou complètement exactes ; mais la vérité et l'erreur, mesurées par l'Absolu, doivent chacune et toujours être sujettes au degré. Nos jugements, en un mot, ne peuvent jamais arriver jusqu'à la vérité parfaite, et doivent se contenter de jouir de plus ou moins de *Validité*<sup>6</sup>.

La notion de validité ne doit pas être confondue avec l'utilité des pragmatistes, ni avec la vérité formelle des « logisticiens »<sup>7</sup>. Pour Bradley, la validité est un degré de possession de la vérité et de la réalité absolues. Les jugements sont « relatifs » et imparfaits, ils sont plus ou moins vrai en fonction de leur rapprochement ou éloignement d'un certain « standard ».

Quel est le standard réel que le jugement doit satisfaire plus ou moins bien pour être plus ou moins vrai ? En quoi la « perfection de la vérité » consiste-t-elle ? Bradley affirme que la perfection de la vérité ne peut pas différer de la perfection de la réalité. Or, la perfection de la réalité consiste en l'« individualité positive et subsistante-par-soi ». Ainsi « la vérité doit montrer la marque de l'harmonie interne ou la marque de l'expansion et de l'omni-compréhensivité. Et ces deux caractéristiques sont des aspects variés d'un seul principe »<sup>8</sup>. Ce principe est celui de la *cohérence* (même si Bradley n'utilise pas le terme pour le moment). La cohérence est caractérisée par trois notes : 1) l'harmonie interne, qui implique la consistance logique, mais ne s'y réduit pas : l'harmonie est surtout affinité et complémentarité ; 2) croissance dynamique, progression, évolution, intégration transformatrice : la cohérence est plutôt cohérentification (si l'on veut bien m'accorder ce barbarisme) ; 3) (tendance vers la) compréhensivité maximale.

Ainsi, être plus ou moins vrai et être plus ou moins réel, c'est être séparé par un intervalle, plus ou moins grand, de l'omni-compréhensivité ou auto-consistance. De deux apparences données, la plus vaste ou la plus harmonieuse est la plus réelle. Elle s'approche plus d'une individualité singulière omni-compréhensive.<sup>9</sup>

Toute pensée est, dans l'absolu, une erreur, mais toute pensée n'est pas également loin de la vérité. Certaines erreurs peuvent être rectifiées plus facilement que d'autres, par des mises à jour et de menus ajustements des idées qui les composent. Ces erreurs sont, donc, plus vraies que d'autres. Pour estimer le degré de vérité d'une idée ou d'une théorie il faut voir dans quelle mesure ses éléments sont « auto-consistants et systématiques »<sup>10</sup>. Ainsi, peut-on dire, la dynamique newtonienne est une erreur plus vraie que la dynamique cartésienne, car moins loin de l'idéal de systématisme et d'auto-consistance.

Pour conclure :

On peut mesurer la réalité de toute apparence par la quantité relative de transformation qui serait nécessaire si l'on rectifiait ses défauts. Plus une apparence, en étant corrigée, est transmutée et détruite, moins une telle apparence peut contenir de réalité ; ou, pour le dire autrement, moins elle représente véritablement le Réel. Et sur ce principe nous avons réussi à attacher un sens clair à cette expression nébuleuse de 'Validité'.<sup>11</sup>

---

<sup>4</sup> AR, p. 362

<sup>5</sup> *Ibidem*. Il est évident que toute cette argumentation dérive de la *Phénoménologie de l'esprit*.

<sup>6</sup> *Ibidem*

<sup>7</sup> On appelait « logistique » la nouvelle logique mathématique.

<sup>8</sup> AR, p. 363

<sup>9</sup> AR, p. 364

<sup>10</sup> AR, p. 370

<sup>11</sup> AR, pp. 375-376

C'est le moment de faire une observation terminologique et conceptuelle non dépourvue d'importance. La vérité, s'opposant à l'erreur et pouvant être plus ou moins fautive ou plus ou moins vraie, est pour Bradley *la connaissance*, ou ce qui est pris pour une connaissance à un moment donné. Ainsi, pour Bradley, demander les conditions sous lesquelles un jugement est vrai, c'est demander les conditions sous lesquelles le jugement est une connaissance. L'idée fondamentale est qu'un jugement est une connaissance seulement s'il s'intègre dans un système de connaissances, c'est-à-dire s'il appartient à un tel système. Ainsi le jugement que la somme des angles d'un triangle rectangle diffère de la somme des angles d'un triangle scalène n'est pas une connaissance, car il n'appartient pas au système de la géométrie plane (il n'est pas déductible à partir des axiomes d'Euclide), alors que sa négation y trouve sa place. Le jugement que la vitesse de la chute d'un corps est proportionnelle à sa masse ne représente pas une connaissance, car il n'appartient pas au système de la mécanique newtonienne, alors que sa négation, oui. Selon Bradley, seule cette conception permet de rendre compte de l'erreur perceptuelle. Certains jugements de perception sont erronés et, donc, ne constituent pas des connaissances, parce qu'ils n'appartiennent pas au système de l'expérience sensorielle. Je vois un animal blanc, de taille moyenne, dans un pré et je juge « Ceci est un mouton ». Ce jugement est compatible avec d'autres jugements que je fais : l'herbe est verte, il y a d'autres moutons autour, il y a aussi des arbres, certains moutons bêlent, etc. Mais voici que l'animal remue sa queue et aboie. Le jugement « ceci est un mouton » vient de devenir inconsistant avec les autres jugements, qui constituent maintenant un système plus vaste qu'au début : cet animal remue sa queue, cet animal aboie, l'herbe est verte, il y a des moutons autour, il y a des arbres, certains moutons bêlent. Le jugement « Ceci est un mouton » vient d'être expulsé du système, où il ne trouve pas de place, car non seulement il n'est pas consistant avec le reste, mais il vient de devenir auto-inconsistant : « cet animal qui aboie et remue sa queue est un mouton ». Plus on élargit le contexte, plus il y a de chances que le caractère auto-inconsistant d'un jugement se fasse remarquer. Or ce contexte est toujours une partie de la réalité et, en dernier ressort et idéalement, la réalité entière. Mesuré à la réalité entière, tout jugement ne peut être qu'auto-inconsistant et inconsistant avec le reste des jugements se trouvant dans la même situation.

Ainsi, pour finir, la vérité est un système unique, en expansion perpétuelle, auto-consistant, harmonieux et compréhensif – un seul *tout organique*. Dans le sens propre du terme, la vérité est ce système en tant que *that*, qu'existence, que corpus (on peut parler ici de *vérité substantielle*). Dans un sens apparenté, la vérité est le *what* de ce système, son caractère : systématisme, compréhensivité maximale, consistance maximale, ce que Bradley appelle « perfection de la vérité » (on peut parler ici de *vérité attributive*). Seule la vérité (substantielle) illustre donc la vérité (attributive), seule la totalité de la vérité est parfaitement vraie. Un jugement n'est donc « vrai » qu'en raison de son appartenance au système et son degré de vérité est déterminé par le nombre plus ou moins grand de jugements avec lesquels il est consistant.

On peut noter que l'idée de degré de vérité est moins terrifiante depuis l'invention de la logique du flou (*fuzzy*). On pourrait éventuellement travailler une interprétation fuzzy de Bradley, selon laquelle seulement la totalité du savoir aurait la valeur de vérité 1, et aucun membre de cette totalité n'aurait la valeur 0, mais une valeur appartenant à l'intervalle (0,1). La vérité serait, selon cette interprétation, une probabilité d'appartenance à une « base de données idéale », comme le formuleraient Rescher.

## 2. La polémique Joachim – Russell

Je passe maintenant à la controverse dont les protagonistes ont été, principalement, Russell et Joachim. Comme Joachim développe la théorie de la vérité implicite dans la doctrine des degrés formulée par Bradley, et comme il adopte sa conception du jugement, j'insisterai surtout sur les clarifications et compléments qu'il apporte à la doctrine bradleyenne.

### 2.1. La vérité-cohérence selon Joachim

Dans sa première contribution, un article de 1905, Joachim se propose de critiquer la doctrine selon laquelle la vérité est absolue, doctrine qui était manifestement défendue par Russell. La doctrine soutient que « chaque jugement est

soit vrai, soit faux, et ce qui est vrai est vrai toujours et absolument et complètement. Ce qui est vrai est *eo ipso* 'absolument vrai' ». Contre cette doctrine, Joachim défendra la doctrine bradleyenne des degrés de vérité.

Joachim observe que, dans la science, le progrès n'est pas cumulatif, il ne consiste pas en une addition de vérités, les vérités nouvelles s'ajoutant aux anciennes qui, par cela, ne perdent rien de leur vérité et ne sont altérées d'aucune manière. Joachim souligne que le progrès consiste en l'*intégration* dans un système et que, pour pouvoir être intégré dans un système (comme la géométrie plane), une vérité subit des transformations. Le système imprime son *Gestalt* propre sur la vérité intégrée. L'intégration implique un changement dans la signification et celui-ci entraîne l'altération de la vérité. Par exemple, le jugement  $2+2=4$  : la signification de ses éléments constitutifs dépend de l'intégralité du système numérique et de l'interprétation de l'opération (avec la théorie des groupes on dit autre chose qu'avec l'arithmétique élémentaire, tout comme on ne dit pas la même chose quand le domaine est  $\mathbb{R}$  que quand le domaine est  $\mathbb{N}$ ). Il y a une évolution de la vérité de ce jugement, consubstantielle à l'évolution de la signification des idées qui la composent. Au final, dit Joachim, « l'entière signification de cette assertion – et partant sa vérité – dépend du caractère de l'univers dans lequel le système numérique est un sujet nécessaire de la pensée humaine »<sup>12</sup>. Les considérations de Joachim sur le progrès scientifique et sur le changement de signification des concepts intégrés dans des théories plus compréhensives rappellent celles des théoriciens modernes comme Popper ou Quine.

L'objection principale des absolutistes est qu'aucune vérité ne peut évoluer, ne peut changer. Modifier la signification d'un jugement signifie faire un autre jugement, et par cette opération la vérité du premier jugement n'est pas altérée. Avec ce deuxième jugement on juge ou on pense à propos d'une autre chose que le sujet du premier jugement. Cette objection implique la distinction entre le jugement et ce dont on juge. Ce dualisme, à son tour, entraîne logiquement la théorie de la vérité-correspondance : la vérité est la correspondance entre le jugement et ce dont on juge. Mais le dualisme ne paraît pas intelligible à Joachim<sup>13</sup>. Sans le critiquer en détail, il préfère exposer sa théorie positive sur la nature de la vérité, qui, dans cette formulation condensée, est très proche de celle de Bradley. J'en reproduis ici l'essentiel :

'La Vérité Absolue', selon moi, demeure pour nous un Idéal dont, précisément parce que *dans un sens* nous le réalisons, nous savons qu'il ne peut pas être complètement réalisé dans la pensée discursive – i.e. dans la connaissance qui procède par jugement et inférence. Car en jugeant et en inférant nous nous opposons à un Autre : et notre effort vise le dépassement de cette division, qui tout de même est et demeure la condition nécessaire de notre connaissance. *Jusqu'à* la réussite de cet effort, nous essayerons toujours de compléter ou d'altérer notre système de jugements pour le rendre complètement 'adéquat' à l'Autre, qu'il ne peut jamais exprimer exhaustivement. Mais *si* cet effort réussit jusqu'au bout, la connaissance – i.e. le jugement et l'inférence – cessera, car la pensée ne se distinguera plus de son objet : l'Autre, en tant qu'autre, disparaîtra et, avec lui, la condition de notre connaissance. [...]

Nous avons affaire ici à l'Idéal de Vérité par rapport à notre pensée discursive, le but et la réalisation partielle du jugement et de l'inférence. Celle-ci est la Vérité vers laquelle, dans un sens, nous tendons ou que (si l'on préfère cette formulation) nous avons toujours en possession. Mais c'est une Vérité qui, même si par l'impossible elle serait complètement obtenue, ne cesserait pas de demander son objet opposé à elle-même comme un Autre et ne serait pas encore l'Idéal dont nous venons de parler. Et, une nouvelle fois, c'est une vérité qui n'est jamais acquise, mais dans la possession de laquelle nous avançons toujours. Dans différentes sciences, mais aussi dans différents stades de développement de notre connaissance dans toute branche de la science, nous sommes 'en possession' de cette Vérité à divers degrés. Et le critère pour le 'degré' de notre possession est l'auto-cohérence relative de la science ou du stade de la connaissance scientifique en question. Pour prévenir tout malentendu, je m'empresse de dire que la 'Vérité' dont je parle n'est pas une chose que notre connaissance puisse approximer à divers degrés, tandis qu'elle-même serait immuable et complète, sublimement distante et indépendante de notre connaissance. Elle vit et s'exprime dans la connaissance humaine et uniquement dans la connaissance humaine : même si son expression n'est jamais complète et varie infiniment en degré. La 'Vérité complète' serait un système de jugements complètement auto-cohérent : et elle pourrait être nommée 'Vérité absolue' avec la double réserve qu'elle demeure pour nous un idéal, et un Idéal exclusivement pour la pensée

---

<sup>12</sup> Joachim 1905, p. 6

<sup>13</sup> Le dualisme présuppose une relation externe entre jugement et son corrélatif, relation qui n'est pas intelligible (cf. Bradley, *Appearance and Reality*, ch. 2)

discursive. Car notre pensée, heureusement pour nous, n'est jamais en réalité un système de jugements complètement auto-cohérent : même si heureusement elle a la tendance – du moins en apparence – d'accroître la complétude de sa cohérence logique interne.<sup>14</sup>

En complément, notons que 'vérité' signifie pour Joachim « connaissance articulée – car nous parlons de la vérité de la pensée discursive ». En bref : la vérité absolue ou complète est l'idéal de connaissance de la pensée discursive. Cet idéal ne peut pas se réaliser car, s'il se réalisait, il cesserait d'être connaissance. Il s'auto-supprimerait, comme la philosophie se supprime dans la sagesse. Il n'y a pas de vérité sans idéalité, sans abstraction de l'universel de l'expérience immédiate, sans séparation du contenu d'avec l'existence. L'identification sans reste du contenu à l'existence, donc le dépassement de cette scission originaire (*Ur-teil*) signifierait la disparition du jugement, *i.e.* soit une chute dans le feeling, dans l'expérience immédiate pré-conceptuelle, soit une résolution du jugement dans une expérience supérieure, supra-relationnelle ; quoi qu'il en soit, il n'y aurait plus de pensée discursive, donc plus de connaissance articulée, donc plus de vérité. L'idéal, cependant, resplendit dans notre connaissance, comme une idée platonicienne<sup>15</sup>; chaque idée, chaque jugement qualifie la réalité dans l'un de ses aspects et exprime, sous une perspective plus ou moins déformée, plus ou moins limitée, l'Idéal. Mais puisqu'aucun jugement, aucune pensée, aucune théorie ne peut s'identifier complètement à l'Idéal, aucun jugement, aucune idée, aucune théorie, *i.e.* aucun véripporteur n'est absolument et complètement vrai. Il est relativement vrai, proportionnellement à son degré d'auto-cohérence.

Joachim anticipe quelques objections à cette théorie, dont seulement une sera effectivement soulevée par Russell. L'objection est celle d'auto-réfutation : si aucune théorie n'est absolument vraie, alors la théorie de la vérité relative n'est pas non plus absolument vraie, donc elle est relativement fautive. Joachim n'est pas fort troublé par cette objection, chose qui agacera Russell. Mais cette conclusion logique est cohérente avec la doctrine et ne se retourne pas contre elle. Joachim affirme que sa théorie, bien que relativement fautive, est moins erronée que les théories rivales, en raison de son auto-cohérence supérieure. Bien que sa théorie ne contienne pas la vérité absolue, elle représente une sorte de vérité finale (une sorte de vérité relativement absolue). « Toute vérité est finale, dit Joachim, pour la connaissance humaine, dont l'altération rendraient impossible la connaissance humaine »<sup>16</sup>. Dans ce sens la théorie de la vérité-cohérence est la vérité finale sur la vérité.

Cet argument, assez intéressant, ne semble pas avoir retenu l'attention de Russell et il est dommage que Joachim ne l'ait pas développé davantage. Il s'agit d'un argument quasi-transcendental, ressemblant à ceux qu'avance Aristote pour justifier le principe de contradiction ; curieusement, Russell emploiera un argument du même type pour réfuter la vérité-cohérence (entendue à sa façon). Aristote argumente que, sans le principe de contradiction, il est impossible de distinguer le vrai du faux, donc il est impossible de distinguer la connaissance de l'opinion, donc il est impossible de connaître quoi que ce soit. Joachim semble soutenir, dans le même style, que si l'on nie l'existence des vérités relatives, la connaissance humaine devient impossible. Si je comprends bien Joachim, il veut dire que la réalité du progrès scientifique serait, si la vérité était absolue, la condamnation sans appel de la pensée humaine comme erreur. Si l'erreur n'était pas intrinsèquement vérité partielle, relative, cela n'aurait aucun sens de parler d'un progrès. C'est donc l'histoire des sciences qui fournit le meilleur contexte pour rendre concrètes les affirmations de Joachim.

La réponse à l'objection d'auto-réfutation offre à Joachim l'occasion de préciser le sens qu'il accordait à l'expression « auto-cohérence » :

Un système [...] possède de l' 'auto-cohérence' (a) dans la mesure où chacun de ses éléments constitutifs implique logiquement et est impliqué par chacun des autres ; et (b) dans la mesure où les implications réciproques des éléments constitutifs, ou plutôt les éléments constitutifs dans leurs implications réciproques, constituent exclusivement et intégralement la signification (*significance*) du système<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 7-8

<sup>15</sup> L'idéal, à la différence de l'Idée, est normatif.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 9

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 9

Malheureusement, Joachim emploie un langage qui le rend vulnérable à la critique, car l'implication logique réciproque entre deux éléments n'est que leur équivalence logique. Or Joachim n'a guère en vue cette relation formelle et ne veut pas dire qu'un système est auto-cohérent si toutes les jugements le composant sont équivalents ; il est trop facile de voir que l'équivalence est compatible avec la fausseté et que tous les jugements faux sont équivalents. L'ensemble des fabulations d'un mythomane talentueux aurait, selon cette définition, le droit d'être considéré connaissance au même titre qu'une théorie scientifique, ce qui jette la théorie dans le dérisoire. Mais pour Joachim l'implication logique est avant tout un envoi intensionnel, une relation au niveau du sens. En plus, deux termes peuvent s'impliquer l'un l'autre sans que les deux implications se fondent dans une équivalence : si la notion de 'père' implique celle d' 'enfant' et si la notion d' 'enfant' implique celle de 'parent', cela ne veut pas dire que les deux notions sont équivalentes mais, en bonne logique hégélienne, qu'il y a un tout, la paternité, dont les deux notions sont des éléments constitutifs. Si la notion de 'père' implique celle de 'mère' et celle-ci implique, à son tour, la première, il ne résulte nullement que les notions de 'père' et 'mère' sont équivalentes. Mais les notions 'père', 'mère', 'enfant' sont les éléments constitutifs d'une idée complexe, celle de 'famille'. Et nous voyons facilement que celle-ci implique chacun de ses éléments, tout comme chacun de ses éléments l'implique à son tour, dans le cadre d'un système de références allant d'un terme à un autre, sur l'horizontale et sur la verticale. L'implication, pour Joachim, est la relation de contenu qui permet à la pensée de passer d'un terme à un autre, donc de juger et d'inférer.

## 2.2. Objection 1 : obscurité du concept de cohérence

La thèse principale que défend Russell est que la définition de la cohérence que propose Joachim est incorrecte.

Russell interprète la définition comme disant que tout système auto-cohérent est clos sous l'implication logique (définie comme dans *TPM*). Ensuite il affirme que « ce qui peut impliquer ou être impliqué doit être une proposition »<sup>18</sup>, donc, conclut-il, « un système auto-cohérent doit consister entièrement en des propositions »<sup>19</sup>. « Un système auto-cohérent est une chose composée exclusivement de propositions qui s'impliquent les unes les autres et n'impliquent rien d'autre »<sup>20</sup>. Mais si le système est un ensemble de propositions, alors il ne peut pas être vrai, car seulement les propositions peuvent être vraies ou fausses. D'un autre côté, « on ne peut pas dire que la vérité consiste en la proposition que tous les constituants du système sont vrais, car aucun n'est vrai »<sup>21</sup>. Le raisonnement de Russell semble être le suivant : l'unité de la Vérité est soit celle d'un ensemble, soit celle d'une proposition (dont les composants seraient les vérités individuelles). Dans le premier cas, la vérité n'est pas vraie (ni fausse), dans le deuxième cas, la vérité n'est pas vraie, car fausse. La conclusion est que la définition de l'auto-cohérence est fausse, donc « la définition de la vérité comme auto-cohérence est soit dépourvue de sens, soit auto-contradictoire ».

La définition correcte de la cohérence, du coup, est la suivante : deux propositions sont cohérentes quand aucune d'elles n'implique la fausseté de l'autre ou quand chacune implique la vérité de l'autre. Autrement dit, deux propositions sont cohérentes si et seulement si elles sont équivalentes, c'est-à-dire si elles n'ont pas de valeurs de vérité opposées. Mais manifestement cette définition présuppose la vérité, donc elle ne peut pas être une définition de la vérité. La cohérence, comprise comme simple consistance logique, ne peut être qu'un critère de la vérité, fonctionnel seulement après que plusieurs vérités fondamentales ont été établies. La cohérence présuppose, pour qu'elle puisse s'appliquer, deux choses : des vérités matérielles servant de prémisses, et des vérités formelles donnant les règles d'inférence. Or la consistance ne fonctionne pas comme critère pour la vérité des principes logiques.

## 2.3. La réponse de Joachim : cohérence comme concevabilité

Dans son livre, *La nature de la vérité*, Joachim a précisé, en réponse aux objections de Russell, sa version de cohérentisme. Joachim commence par une définition provisoire de la vérité-cohérence : « une chose est vraie qui peut être conçue. Elle est vraie parce que, et dans la mesure où, elle peut être conçue. La concevabilité est la nature essentielle de la vérité ».

---

<sup>18</sup> *Ibidem*

<sup>19</sup> *Ibidem*

<sup>20</sup> *Ibidem*

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 498

Qu'est-ce que concevoir ? Joachim reprend la distinction classique entre concevoir (ou penser) et imaginer. Concevoir, ce n'est pas former une image mentale, donc se figurer ou imaginer quelque chose.

Concevoir signifie pour nous considérer clairement et logiquement, tenir ensemble plusieurs éléments dans une connexion rendue nécessaire par leurs contenus différents. Et être 'concevable' signifie être un 'tout signifiant', ou un tout possédant une signification pour la pensée. Un 'tout signifiant' est tel que tous ses éléments constituants s'impliquent les uns les autres mutuellement, ou déterminent réciproquement leur être comme des traits qui contribuent à une seule signification concrète. Les éléments qui sont ainsi cohérents constituent un tout dont on peut dire qu'il contrôle les ajustements réciproques de ses éléments, comme une fin contrôle les moyens qui la constituent. (§22)

Joachim décrit, plus qu'il ne définit, l'idée d'un « tout organique »<sup>22</sup>. N.O. Lossky caractérisait le tout organique en l'opposant à un tout inorganique. Ceux qui adoptent la conception inorganique, dit Lossky, conçoivent un tout complexe, dans lequel on distingue les parties A, B, C, comme étant composé des éléments A, B, C, capables d'exister indépendamment les uns des autres et du tout dans lequel ils se trouvent. Si A et B disparaissaient, C continuerait d'exister. « Selon ce point de vue, les éléments sont absolus, primordiaux, et existent inconditionnellement. Le tout est, au contraire, relatif, dérivé et entièrement déterminé par ses parties »<sup>23</sup>. Selon la conception organique,

[...] c'est le tout qui existe premièrement, et les éléments peuvent exister et venir à l'être seulement dans le système du tout. Le [tout] ne peut pas être expliqué comme le résultat de l'addition de A à B, ensuite à C, et ainsi de suite : la pluralité ne peut pas donner naissance à la totalité mais est, au contraire, engendrée par elle. En d'autres mots, le tout est antérieur à ses parties ; l'absolu doit être cherché dans le domaine de la totalité, ou plutôt au-delà, et certainement pas parmi les éléments ; les éléments sont en tout cas dérivés et relatifs, i.e. ils peuvent exister seulement en relation au système dont ils sont les membres<sup>24</sup>.

Le propre d'un tout organique est que chacune de ses parties est un tout organique, dépendante d'un tout supérieur, qui l'intègre. Tel est un système physiologique par rapport à l'organisme vivant, un organe par rapport au système, un tissu par rapport à l'organe, une cellule par rapport au tissu. Seuls les tous organiques, d'après Joachim, peuvent être conçus, c'est-à-dire saisis par une « signification pour la pensée », donc par une idée. Observons ici le langage : ce n'est pas le tout qui possède une signification, c'est la signification qui possède le tout, qui le saisit et s'en empare. En fait, Joachim ne fait qu'actualiser le sens étymologique du verbe « concevoir », *concapio* signifiant, en latin, saisir quelque chose, s'emparer de quelque chose, mais aussi prendre ensemble, com-prendre. Concevoir signifie saisir plusieurs choses ensemble et ainsi les prendre ensemble dans une unique pensée, les comprendre.

Concrètement, concevoir signifie découvrir un tout plus vaste dans lequel les choses apparemment disparates révèlent leurs implications mutuelles et leur coappartenance. Concevoir une chose, c'est lui trouver une place, ou plutôt sa place, dans un tout supérieur qui l'intègre. Concevoir, c'est mettre en relation le plus d'éléments, c'est voir des connexions. Cette façon de voir l'acte de conception (qui est simultanément un acte de compréhension) s'inspire de la psychologie de G.F. Stout, plus précisément de sa doctrine de l'« aperception ». Simplement dit, l'aperception est le processus d'intégration d'une représentation dans le système de représentations préexistantes. Lorsqu'on comprend quelque chose, on le comprend avec son esprit, c'est-à-dire avec les concepts qu'on possède déjà. La représentation une fois comprise, intégrée, porte la marque du système de représentations dans laquelle elle a dû trouver sa place, elle est parfois déformée, réinterprétée, altérée. La même chose est « aperçue » différemment par un esprit inculte et par un esprit bien meublé de connaissances. Ainsi, le rapport à un esprit modifie la physionomie, et même la structure profonde, de la chose appréhendée, ou comprise, ou conçue. Qui a compris que deux esprits différents peuvent comprendre la même chose différemment, a compris l'essentiel de la théorie de la vérité de Joachim. Une idée peut être *mieux comprise* ou *mieux conçue* dans un esprit que dans un autre ; une idée peut être mieux comprise avec le temps, lorsque les connaissances augmentent et jettent une lumière nouvelle sur elle, la rectifiant rétrospectivement et lui attribuant une nouvelle place, adéquate à ce qu'elle est devenue maintenant. L'idée évolue et se transforme en fonction des nouvelles idées avec lesquelles elle est mise en relation et de l'exigence de

---

<sup>22</sup> Cf. N.O. Lossky, *Le monde comme un tout organique* (1922) (en russe), trad. angl. N. Duddington (1928)

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 1

<sup>24</sup> *Ibidem*



maintenir l'organicité de l'ensemble. Les choses ne se passent pas autrement au niveau du savoir collectif de l'humanité. Les vérités changent, afin de demeurer cohérentes avec le corpus en permanente expansion du savoir humain, et parfois sont reléguées au rang d'erreurs, de plus en plus difficiles à intégrer dans le système du savoir dominé par les sciences matures. Ainsi les idées, les lois de la nature, les doctrines philosophiques etc., à mesure qu'elles sont mieux comprises et plus parfaitement conçues, changent de signification et deviennent plus ou moins concevables. L'idée d'un centaure n'est plus concevable maintenant, à la lumière des connaissances que nous avons sur l'anatomie humaine et chevaline. L'idée d'un appareil plus lourd que l'air et qui vole, qui était inconcevable au 18<sup>e</sup> siècle, quand elle relevait de l'imagination, est devenue concevable au début du 20<sup>e</sup> siècle.

Joachim détermine ainsi le sens de la cohérence comme concevabilité :

[...] 'concevabilité' signifie pour nous *cohérence systématique* et elle est la caractéristique déterminante d'un 'tout signifiant'. La cohérence systématique d'un tel tout est exprimée plus adéquatement et plus explicitement dans le système de connaissance raisonnée qu'on appelle une science ou une branche de la philosophie. Chaque élément d'un tel tout partage cette caractéristique dans une degré plus grand ou plus petit – i.e. est plus ou moins 'concevable' –, selon la façon dont le tout, avec son articulation intérieure déterminée, brille plus ou moins clairement à travers cet élément ; ou selon la façon dont l'élément, en se manifestant, manifeste aussi avec plus ou moins de clarté et de plénitude les éléments restants dans leur ajustement réciproque. (§23)

Pour clarifier cette notion de cohérence systématique, Joachim compare sa théorie au fondationnalisme d'inspiration cartésienne. L'idée de cohérence logique qui s'y trouve impliquée, liée à l'idée d'un ordre déductif des propositions, est une distorsion de la notion de cohérence qui définit la vérité. Car, dans un système déductif, la cohérence est une propriété que les propositions acquièrent lorsqu'on les met ensemble, tout en préservant la vérité que chacune possédait déjà avant la mise en lien. La cohérence est donc une propriété relationnelle contingente des propositions (ou des connaissances). Mais, pour Joachim, le contenu d'une intuition cartésienne est un fragment de connaissance tellement menu, tellement abstrait, qu'il mérite à peine le titre de vérité. Et il est évident que Joachim ne peut pas ne pas utiliser le terme « vérité » comme synonyme de « connaissance ». Pour prendre l'exemple de la géométrie : est-ce que l'axiome « un segment de droite peut être tracé en joignant deux points quelconques » est une vérité importante ? est-ce que son contenu est digne d'être considéré comme une connaissance ? Selon Joachim, c'est le système d'axiomes et de théorèmes qu'on appelle géométrie euclidienne qui est vrai ou qui représente une connaissance importante, la connaissance des propriétés de l'espace. Et, en effet, on ne pourrait pas attribuer une grande science à celui qui ne connaîtrait que ledit axiome. La connaissance est donc système, non intuition isolée, non axiome seul.

L'idéal de la connaissance pour moi est un système, non de *vérités*, mais de *la vérité*. [...] L'exemplification typique de l'idéal doit être cherchée non dans des intuitions isolées, mais plutôt dans le tout organisé d'une science : car il possède une auto-dépendance au moins *relative*, et sa signification est au moins *relativement* immanente et autonome. (§24)

Joachim propose donc un holisme de la signification/vérité/connaissance, tous ces termes étant pour lui des synonymes presque parfaits. On appelle « connaissance », selon ce point de vue, un tout (cohérent, systématique) de propositions et non pas une proposition isolée. On appelle, avec un autre terme, ce tout systématique « vérité ».

Joachim est soucieux de démarquer sa notion de « cohérence systématique » de la notion de cohérence en vigueur dans la logique symbolique. Joachim (qui sera plus tard professeur de logique à Oxford) était un adversaire de la nouvelle logique symbolique, connue aujourd'hui comme logique mathématique. Pour lui, cette logique est une analyse de la pensée de grade inférieur, mais même cette pensée est un processus vivant que la logique mathématique assassine pour disséquer. La logique traite la pensée comme un cadavre, comme quelque chose de mort et de figée, et le tout comme une somme de parties (comme tout inorganique, dans la terminologie de Lossky). C'est ce qui inspire la croyance que la nature de la pensée doit se trouver dans la tautologie formelle (« une forme abstraitement identique à soi »), alors que l'essence véritable de la pensée est « une unité concrète, une individualité vivante ». La cohérence systématique est le caractère d'une telle unité ; elle ne doit pas être confondue avec la consistance logique, c'est-à-dire avec la non-contradiction formelle. Joachim voit très clairement que la consistance logique peut être dissociée de la vérité : « Une pensée peut être libre d'autocontradiction, peut être 'consistante' et 'valide', dans le sens dans lequel

le logicien comprend ces termes, et pourtant peut manquer d'exhiber cette cohérence systématique qu'est la vérité » (§25). La notion de cohérence systématique est donc une notion spéculative, qui se refuse d'emblée à toute analyse « logistique » (terme par lequel on désignait à l'époque la logique mathématique). La projection de cette notion sur le plan de l'entendement abstrait donne la consistance logique.

La vérité, a-t-on dit, est toujours système ; et chaque système est un tout organique ; et Joachim affirme que plus un tout est compréhensif, plus il a le caractère de l'individualité (chose que nous n'avons pas le temps d'approfondir ; par ailleurs, ce que je vais dire ne dépend pas de cela) ; mais cette série de totalisations de l'expérience, de la connaissance, indique un *terminus ad quem*, un tout suprême, complet en permanence, même si grandissant en permanence. Cette « expérience idéalement complète », cette limite idéale de la série de totalisations qui représente le mouvement du savoir, est la vérité dont parle Joachim. Elle est le présupposé de toute vérité relative – en fait, la condition de possibilité de toute connaissance. Mais existe-t-elle ? Joachim ne fournit aucune véritable preuve de son existence, qui équivaldrait d'ailleurs à un argument ontologique. Cependant, il essaie d'offrir un argument pour son unicité :

Il ne peut y avoir qu'une *et seulement une* telle expérience : ou *seulement un* tout signifiant, dont la signification est autonome dans le sens requis. Car ce qui est postulé, c'est [...] la signification *absolument* autonome. Et rien de moins que l'individualité *absolue* – rien de moins que l'expérience complètement entière – ne peut satisfaire ce postulat. (§27)

Cette esquisse d'argument présuppose que l'absoluité implique l'unicité, ce qui ne me paraît pas évident, mais qui fait écho à la métaphysique du monothéisme.

#### 2.4. Objection 2 : le problème de l'unicité

Dans un premier compte-rendu de l'ouvrage de Joachim, Russell soulève une nouvelle objection, en réponse à la thèse de Joachim sur l'unicité du tout signifiant : il n'y a aucune preuve de l'unicité du « corps de propositions cohérentes » ; « On peut imaginer, écrit-il, des mondes différents de celui dans lequel nous vivons, aussi cohérents que celui-ci »<sup>25</sup>. L'argument de Joachim lui paraît dépourvu de force, comme il le dit dans une note de bas de page. Russell critiquera plus longuement l'argument de Joachim dans *On the Nature of Truth*, où il reprend la même objection : « [il n'existe] aucune preuve qu'un système de propositions fausses ne pourrait, comme dans un bon roman, être aussi cohérent que le système qui est le tout de la vérité »<sup>26</sup>.

Selon Russell, l'argument de Joachim implique deux choses : a) l'appel à l'« expérience » et b) le recours à un *deus ex machina*. Le *deus ex machina* serait l'expérience idéale (idéalement complète) dans laquelle est actualisée la vérité. Russell la ridiculise, en disant que même les idéalistes en sont gênés et préfèrent ne pas en parler. Il offre des commentaires plus substantiels sur la nature de l'expérience à laquelle fait appel la théorie de la vérité-cohérence. Mais il attribue à cette théorie la thèse que « la vérité dépend de l'expérience », séparant donc la vérité de l'expérience ; or, pour Joachim la vérité est l'expérience complète exhibant une cohérence systématique. En revanche, Russell fait une observation intéressante sur l'ambiguïté du terme « expérience ».

En s'appuyant sur les travaux de Meinong (qu'il venait de commenter copieusement<sup>27</sup>), il distingue deux modes de faire l'expérience d'une proposition : soit en la croyant, soit en l'appréhendant (en la considérant simplement, sans la tenir pour vraie, sans lui donner l'assentiment, comme dans l'antécédant d'un conditionnel). Lorsque nous lisons un roman, nous appréhendons des propositions sans les croire. En un sens, donc, tout ce qui fait l'objet d'une appréhension fait partie de notre expérience. Mais, selon Russell, ce sens n'est pas pertinent pour la théorie de la vérité-cohérence. L'expérience individuelle unique qui constitue la vérité ne peut pas inclure des propositions que nous appréhendons sans les croire. Le sens de l'objection de Russell semble être le suivant : la théorie idéaliste du jugement ne peut pas distinguer la croyance authentique de la simple appréhension des faits fictifs, donc des propositions qui ne sont pas des faits réels. Car autrement la vérité s'opposerait au réel. La théorie a besoin d'un sens plus restreint de l'expérience, selon lequel seulement ce que nous sommes amenés à croire au sujet de la réalité

---

<sup>25</sup> Russell (1906 jun.)

<sup>26</sup> *ONT*, p. 34

<sup>27</sup> « Meinong's Theory of Complexes and Assumptions », *Mind*, vol. 13 (1904), n°. 50, 51, 52

appartient à la vérité, en tant qu'expérience idéale individuelle complète. Sauf que, selon Russell, ce sens restreint *présuppose* la distinction vrai/faux. « Cette distinction [entre les deux sens de l'expérience] montre que l'expérience, dans le sens requis par M. Joachim, consiste en l'appréhension de la *vérité*, et qu'il y a de l'appréhension qui est de l'expérience, mais dans un sens dans lequel ce qui est faux peut aussi faire l'objet d'une expérience. »<sup>28</sup> L'expérience qui compose le tout de la vérité doit donc être « appréhension de la *vérité* des propositions isolées, qui sont vraies dans un sens dans lequel leurs contradictoires ne sont pas vraies »<sup>29</sup>.

Mais pourquoi ce sens restreint de l'expérience présupposerait-il déjà la vérité ? Il me semble qu'il y a une ambiguïté importante dans la notion de « croyance » qu'utilisé Russell. Croire c'est tantôt donner son assentiment à une appréhension, tantôt tenir une proposition pour vraie, ou même appréhender une vérité. Russell hésite entre une conception psychologique et une conception épistémologique de la croyance, plus ou moins restrictive. La croyance dans le sens épistémologique du terme ne peut pas être définie sans référence à la vérité ; évidemment, si l'on définit la vérité comme système de croyances, i.e. d'appréhensions des propositions vraies, la définition est circulaire, donc vicieuse. Par contre, si l'on définit « croire » psychologiquement, comme réaliser l'« aperception » d'un jugement, l'intégrer dans le système de représentations d'un sujet ; ou si l'on définit « croire » comme attribuer une idée au réel (juger, au sens de Bradley), alors la circularité est évitée. Or je pense que Russell utilise, au début de son raisonnement, un sens psychologique du terme « croyance », pour glisser plus tard au sens épistémologique et ainsi introduire la circularité dans sa reconstruction de la position cohérentiste.

En résumé, selon Russell la vérité ne peut pas être une expérience individuelle systématiquement cohérente qui inclut tout ce qu'on peut imaginer ou « appréhender » non-aléthiquement ; la vérité doit être une totalité systématiquement cohérente de croyances sur la réalité ; mais la notion de croyance présuppose celle de vérité propositionnelle. Par conséquent, la preuve de Joachim en faveur de l'unicité de l'expérience idéale qui est identique à la vérité constitue une réfutation de la vérité-cohérence.

La même objection sera reprise dans *PP*, qui peut être considéré comme le point final de cette controverse. La théorie de la vérité-cohérence y est formulé ainsi : « On affirme [...] que la marque du faux, c'est l'échec d'être en cohérence avec le corps de nos croyances, et que l'essence de la vérité est d'être une partie du système parfaitement harmonieux (*round*) qu'est la Vérité »<sup>30</sup>. Il faut remarquer que Russell critique maintenant une autre version de cohérentisme que celle de Joachim car, volontairement ou involontairement, Russell fait de la vérité une propriété des croyances individuelles : nous ne sommes plus dans le cadre du monisme de la vérité, mais du pluralisme. La vérité consisterait, pour une croyance, à appartenir à un système cohérent de croyances.

Cette théorie, en effet, est plus vulnérable à l'objection de l'unicité que celle de Bradley ou celle de Joachim. Une croyance peut être cohérente avec plusieurs systèmes cohérents de croyances, réciproquement incompatibles ; lequel devrait servir de référentiel ? La voie est largement ouverte au relativisme et même au subjectivisme radical. Similairement, un système de croyances peut être cohérent à la fois avec une croyance particulière, et avec sa négation. Mais une croyance et sa négation ne peuvent pas être les deux vraies. Par conséquent, « être cohérent avec un système de croyances » et « être vrai » semblent des prédicats différents et on peut prononcer le divorce de la cohérence et de la vérité.

On peut répondre que ce n'est pas la cohérence avec n'importe quel système cohérent qui compte, mais la cohérence avec le plus grand système cohérent possible. Ce système devrait être au moins un système maximalelement consistant. Un système de propositions *S* est dit maximalelement consistant si, pour toute proposition *p*, soit *p* est membre de *S*, soit non-*p* est membre de *S*, mais pas les deux en même temps. Mais il n'est pas difficile de montrer que plusieurs systèmes maximalelement consistants peuvent exister simultanément. Soit un univers dans lequel n'existent que quatre propositions, *p*, *q*, *r*, *s*. Le système (*p*, *q*, *r*, *s*) est maximalelement consistant, tout comme le système (*non-p*, *non-q*, *non-r*, *non-s*), tout comme les systèmes (*p*, *q*, *non-r*, *non-s*), (*non-p*, *non-q*, *r*, *s*) etc. La proposition *p* est consistante avec un certain nombre de systèmes maximalelement consistants, qui pourrait être interprétés comme des descriptions

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 35

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 36

<sup>30</sup> *PP*, p. 70

d'états possibles du monde. Mais pour que p soit vraie, elle doit être membre du système maximale consistant qui décrit l'état actuel du monde, c'est-à-dire qu'elle doit appartenir à la seule description vraie et complète du monde. La consistance maximale ne suit pas l'actualité, la vérité est censée la suivre, donc la consistance maximale et la vérité sont des notions distinctes.

### 2.5. Objection 3 : la cohérence présuppose la vérité

Une autre objection formulée dans le même ouvrage, portant sur le sens de la cohérence, donne à Russell l'occasion de formuler un argument typique pour le style dans lequel il a polémique avec Joachim :

L'autre objection contre cette définition de la vérité est qu'elle présuppose le sens de la « cohérence » comme étant connu, tandis que, en fait, la « cohérence » présuppose la vérité des lois logiques. Deux propositions sont cohérentes quand elles peuvent être vraies ensemble, incohérentes quand l'une au moins doit être fausse. Or pour savoir si deux propositions peuvent être vraies ensemble, nous devons connaître certaines vérités comme la loi de non-contradiction. Par exemple, les deux propositions « cet arbre est un hêtre », et « cet arbre n'est pas un hêtre », ne sont pas cohérentes, en raison de la loi de non-contradiction. Mais si la loi de non-contradiction elle-même était soumise à ce test de cohérence, nous trouverions, si nous choissions de la présupposer comme fausse, que plus rien ne peut être incohérent avec quoi que ce soit. Ainsi les lois logiques fournissent l'ossature ou le cadre à l'intérieur duquel on applique le test de la cohérence, et ne peuvent être elles-mêmes établies à travers ce test.<sup>31</sup>

Russell affirme que le seul sens clair du terme « cohérence » est celui de consistance logique, i.e. de non-contradiction. Deux propositions sont cohérentes si et seulement si elles sont non-contradictaires, c'est-à-dire si aucune n'est la négation de l'autre. Sans revenir à la critique qu'il avait fait de la « cohérence systématique » de Joachim, il est clair qu'il trouvait toujours la notion obscure, voire inconsistante. Or cette notion claire de cohérence ne peut définir la vérité, car elle présuppose la vérité formelle des lois logiques. En particulier, la consistance logique présuppose la loi de non-contradiction. Mais la loi de non-contradiction ne serait pas vraie en raison de sa cohérence avec le reste des lois logiques. Ou, comme s'exprime Russell, la vérité de la loi de non-contradiction ne peut pas être prouvée par le « test de la cohérence ».

Comment comprendre l'argument de Russell ? Lorsqu'il dit « si nous choissions de la présupposer comme fausse », il indique qu'il pense à une preuve par l'absurde (apagogie). Le principe bien connu d'une preuve par l'absurde, dans l'une de ses formes, est le suivant : on présuppose la proposition à prouver comme fausse, on déduit validement des conséquences logiques de la négation de la proposition, on découvre une inconsistance entre les conséquences, ce qui signifie, selon la définition de la conséquence sémantique, que la prémisse est fausse. Puisque la négation de la proposition est fausse, la proposition elle-même doit être vraie, *par la loi de non-contradiction*. La loi de non-contradiction est toujours appliquée, en tant que règle d'inférence, dans les preuves par l'absurde. Dans le cas de la loi de non-contradiction la preuve par l'absurde devrait procéder de la manière suivante :

- |       |                           |                                 |
|-------|---------------------------|---------------------------------|
| (1)   | LNC <sup>32</sup> fausse  | (supposition)                   |
| (2)   | non-LNC est vraie         | (de (1), par LNC)               |
| ..... |                           |                                 |
| (i)   | Conséquence C1            | (de (1))                        |
| ..... |                           |                                 |
| (j)   | Conséquence C1 <-> non-C1 | (de (1))                        |
| (j+1) | C1 & non-C1               | (de (i) et (j), & introduction) |
| (j+2) | non (C1 & non-C1)         | (de (j+1), par LNC)             |

<sup>31</sup> PP, trad. fr. modifiée, p. 147

<sup>32</sup> Loi de non-contradiction

(j+3) non LNC fausse (de (1), (j+1), (j+2), MT<sup>33</sup>)

(j+4) LNC (de (j+3), DN<sup>34</sup>)

On voit que la loi de non-contradiction est censée être appliquée deux fois (elle est aussi connectée étroitement avec les règles MT et DN), afin que la conclusion soit prouvée. Le problème est que, dès qu'on l'a supposée fausse, on n'a plus le droit de l'appliquer dans la colonne de droite. Ainsi, on n'a même plus le droit d'assumer que sa négation est vraie, c'est-à-dire qu'une proposition et sa négation peuvent être vraies conjointement. Les principes de la preuve par l'absurde, pour conclure, ne peuvent pas être prouvés par l'absurde.

On peut lire dans le sous-texte une accusation de contradiction performative à l'adresse des défenseurs de la vérité-cohérence. Vous-mêmes considérez comme réfutée une théorie inconsistante, donc en pratique vous affirmez ce que vous niez en théorie, c'est-à-dire que la vérité ne peut pas être définie comme cohérence. Selon Russell, accepter la possibilité d'échanger des arguments, chercher la réfutation des positions adverses, accepter de considérer la position de l'adversaire comme hypothèse et raisonner à partir d'elle dans le but d'arriver à des inconsistances, c'est accepter la vérité des lois logiques et donc sortir du cadre de la vérité-cohérence.

### 3. Conclusion

La théorie de Bradley et de Joachim consiste à dire, avec Hegel, que *das Wahre ist das Ganze*. Le seul véripporteur est une Science idéalement complète. Nos diverses croyances participent de cette vérité imparfaitement et ne jouissent jamais d'une vérité autonome. La meilleure analogie est avec la vie. La vie d'un organe est un moment de la vie de l'organisme, et la vie de l'individu un moment de la vie de l'espèce, et la vie de l'espèce un moment de la vie de la biosphère. Quel est le véritable sujet de la vie ? Selon le mode de pensée « moniste », le tout le plus vaste, i.e. la biosphère. De la même manière, la vérité ne s'identifie à juste titre qu'à cette Science idéale (qui n'est pas tellement différente de la fameuse « science achevée » à laquelle font si souvent référence les écrivains récents).

Ce qu'on a pu voir, c'est que la théorie de la vérité-cohérence à laquelle Russell oppose en *PP* sa théorie de la vérité-correspondance n'est pas la théorie de Bradley/Joachim. Russell désigne cette théorie par le nom « théorie moniste de la vérité » et argumente qu'elle est équivalente à l'« axiome des relations internes ». Ayant réfuté l'axiome, Russell tente de récupérer l'idée de cohérence et d'en faire la définition de la vérité dans le cadre d'une théorie pluraliste de la vérité, c'est-à-dire d'une théorie qui attribue le rôle de véripporteur aux croyances isolées (en fait, aux propositions isolées, qui ont des relations externes aux autres propositions et aux croyances). L'unique sens de la « cohérence » qui soit clair et applicable dans cette situation, est celui de consistance logique. Russell a argumenté ensuite que la consistance ne peut pas définir la vérité, pour deux raisons : il n'y a pas d'unique ensemble maximal consistant de croyances et la consistance présuppose la vérité des lois logiques, irréductible à la consistance. En conclusion, la cohérence ne peut être qu'un test ou critère de la vérité, lorsqu'une masse critique de vérités individuelles a été accumulée, et non la signification ou la définition de la vérité.

Les objections de Russell ne sont pas imparables et la conclusion n'est pas inévitable. Dans le cadre d'un réalisme encore plus sévère que celui de Russell, Samuel Alexander a élaboré une théorie pluraliste de la vérité-cohérence<sup>35</sup>, à mi-chemin entre celle de Bradley et celle de Russell/Moore. Brand Blanshard est devenu, deux décennies plus tard, le plus célèbre défenseur de la vérité-cohérence pluraliste<sup>36</sup>. Nicholas Rescher, finalement, a défendu dans les années 1980 une théorie définitionnelle de la vérité comme cohérence idéale. Des réponses aux objections russelliennes ont été formulées mais, comme souvent, elles n'ont pas été entendues dans la rumeur causée par Russell.

---

<sup>33</sup> Modus Tollens

<sup>34</sup> Double Négation

<sup>35</sup> *Space, Time, and Deity* (1920), vol. II

<sup>36</sup> *The Nature of Thought* (1939), vol. II