

Jacques Poulain. *La loi de vérité (ou la logique philosophique du jugement)*. Paris, Albin Michel, 1993, 266 p.

Josette Lanteigne

Volume 5, Number 1, Fall 1994

Esthétiques et sociétés

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/800973ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/800973ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (print)

1920-2954 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Lanteigne, J. (1994). Review of [Jacques Poulain. *La loi de vérité (ou la logique philosophique du jugement)*. Paris, Albin Michel, 1993, 266 p.] *Horizons philosophiques*, 5(1), 142–145. <https://doi.org/10.7202/800973ar>

Jacques Poulain. *La loi de vérité (ou la logique philosophique du jugement)*. Paris, Albin Michel, 1993, 266 p.

Depuis la parution de son premier livre en 1973¹, Poulain a développé une conception du jugement qui s'appuie sur les postulats anthropologiques de Gehlen² et sur une théorie du langage comme prédication. C'est surtout la seconde qui est développée dans son ouvrage récent sur la loi de vérité, bien que la connaissance de l'anthropologie y soit toujours présumée. Par ailleurs, il serait difficile de ne pas remarquer la critique décapante. Quant à la théorie dont ce pourfendeur du faux se fait l'avocat—toute proposition doit être pensée vraie pour pouvoir être pensée—elle peut sembler tautologique dans la répétition à laquelle elle donne lieu, ce qui ne l'empêche pas de relever d'une «logique philosophique» (sous-titre de l'ouvrage) qui se réclame des jugements synthétiques *a priori*. A-t-on besoin de cette philosophie aujourd'hui? Pour reprendre les termes de l'auteur, s'agit-il d'une pensée sans laquelle on ne peut vivre? La seule façon de répondre honnêtement à ces questions n'est pas de se situer au niveau des généralités, mais à celui du particulier. Il s'agit de permettre un jugement concernant une œuvre, mais il faut aussi d'abord et avant tout la penser vraie, ce qui passe par la compréhension du cheminement de l'auteur.

On connaît la proposition fondamentale de l'ouvrage : toute proposition doit être pensée vraie pour pouvoir être pensée. S'agit-il d'un postulat ou a-t-on déjà affaire à la «loi de vérité» (qui est également la loi du jugement)? La loi serait l'extension du principe (ou «postulat», mais le terme n'est pas de Poulain) à toute parole, toute pensée, toute proposition, qui doivent être pensées vraies pour pouvoir être produites. Cette position inébranlable s'appuie sur le fait que l'acte référentiel et la prédication se conditionnent mutuellement dans l'énonciation propositionnelle. En d'autres termes, on ne peut isoler une réalité sans faire une prédication; et on ne peut effectuer cette prédication sans accorder au prédicat ou à la relation décrits la même réalité qu'au sujet. Sans oublier que la possibilité de reconnaître la réalité effective de la neige, par exemple, dérive de la possibilité d'isoler une réalité différente du prédicat : «La neige n'est objectivement blanche que si elle est aussi blanche qu'il est vrai qu'elle existe» (p. 183).

1. Jacques Poulain, *Logique et religion. L'atomisme logique de L. Wittgenstein et la possibilité des propositions religieuses*, Mouton-La Haye-Paris, 1973.
2. Cf. A. Gehlen, *Man in the Age of Technology*, New York, Columbia University Press, 1980; idem, *Man, his nature and place in the world*, New York, Columbia University Press, 1988; idem, *Anthropologie et psychologie sociale*, Paris, P.U.F., 1990.

Mais tout n'est pas rose dans l'univers de Poulain, car ce qu'il a à nous apprendre concernant Wittgenstein, Searle, Kripke, etc., est essentiellement négatif. Le premier d'abord : «...les propositions de Wittgenstein s'avèrent fausses parce qu'elles prétendent juger le réel du sens et le réel de la réalité en transformant le réel en pur possible, en une contingence qui laisse *a priori* toute latitude à tout énonciateur, celui-ci n'[ayant] plus à savoir qu'il dit vrai au moment où il parle, *mais seulement à comprendre qu'il dit que ce qu'il dit est vrai*» (p. 119). Que Wittgenstein II ne trouve pas plus grâce à ses yeux que Wittgenstein I est clair dans le jugement négatif que porte Poulain sur une «description de vie qui tente de se substituer à la vie comme la philosophie de la logique tentait de substituer *a priori* le langage au monde» (p. 133).

L'erreur de Wittgenstein serait repérable dès l'époque des «Notes sur la logique» (1913), alors qu'il soutient pour la première fois que pour comprendre une proposition, on n'a pas à savoir si elle est vraie ou fausse³. Il faut contredire Wittgenstein lorsqu'il affirme que le sens précède la vérité. Au contraire, une proposition doit être pensée vraie pour pouvoir être pensée (avoir un sens). Il en va de même pour les propositions de l'auteur du *Tractatus*. Celui-ci ne fait pas que se contredire en affirmant dans sa préface que la vérité de ses propositions est définitive tout en les récusant à la fin de son livre, il a tort d'affirmer que celui qui comprend les propositions de L. W. y voit finalement des non-sens; car on ne saurait chercher à les comprendre sans penser que ce que dit l'auteur est vrai pour lui et éventuellement pour nous, et non pas faux ou dépourvu de sens. Si ses propositions peuvent paraître absurdes, c'est parce que Wittgenstein renonce à son propre jugement pour faire juger ses propositions par les faits (qui exigent seulement des propositions vraies de façon contingente et non pas des «vérités définitives» comme celles qu'il a produites), à moins qu'il ne les mette sur le même pied que les tautologies «vides de sens» de la logique, qui ne disent rien. Pour Wittgenstein II, l'objectivité semble dériver d'un accord commun entre les participants d'un jeu de langage. Mais l'harmonie entre langage et vie que doit reproduire l'«accord dans le jugement» n'est pas justifiable : elle ne fonctionne dynamiquement que si elle n'est pas réfléchie; on suit la règle de manière aveugle, on agit sans raison dit Wittgenstein. Pour Poulain, ces propositions sont aussi nécessairement fausses qu'il est vrai que l'usage du langage s'y réduit à un accord transcendant au langage, qu'il soit représenté par l'autorité des faits ou de la forme logique qui ne se «dit» pas pour Wittgenstein I, ou par celle du consensus pratique sur les règles pour Wittgenstein II.

3. L. Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, trad. G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1971, p. 170-171.

Après Wittgenstein, la sémantique logico-philosophique va surmonter les interdits touchant la théorie en prétendant décrire les règles du consensus tout en contraignant chacun à les suivre, « puisqu'elle ne fait reconnaître que la façon dont chacun les suit déjà pour lier ses signes à la réalité » (p. 157). C'est ainsi que Tugendhat prend la suite du mouvement de transformation de la philosophie de la conscience en philosophie du langage, en mettant celle-ci à la place de l'ontologie. Il explique ce que veut dire Wittgenstein lorsqu'il affirme que « la signification d'un mot est ce qu'explique l'explication de sa signification⁴ » :

Ce qu'on veut dire par là au départ est tout simplement ceci : lorsque nous nous demandons philosophiquement quelle est la signification d'expressions verbales, nous nous demandons ce qu'il en est en général (comme tel) de mettre en question *pré-philosophiquement* la signification de telle ou telle expression particulière donnée. La formulation wittgensteinienne occupe pour la philosophie analytique une position analogue à celle qu'occupe la question de la détermination de l'étant en tant qu'étant pour l'ontologie⁵.

La philosophie aurait donc pour tâche de s'interroger sur ce qui est *pré-philosophique*, et en dépit de son point de vue de philosophie du langage, elle s'interrogerait ainsi sur la *réalité*. Mais Poulain a quelques objections à formuler :

S'il suffit que le philosophe comprenne et explicite comment on comprend déjà qu'on dit le réel, peut-il ainsi quitter magiquement le domaine d'une philosophie de la conscience? baptiser vérités ses croyances et ses certitudes sémantiques dès lors qu'il peut les faire partager par d'autres sémanticiens? ne se borne-t-il pas plutôt à remplacer la question de la conscience théorique : que puis-je connaître? par celle d'une conscience verbale : comment puis-je et comment dois-je utiliser les mots pour dire le réel? À quelles conditions la compréhension de cet usage permet-elle à la conscience de compréhension et d'interprétation d'adopter le point de vue du langage pour décrire ce rapport sémantique? (p. 158-159)

Cela fait beaucoup de questions à creuser. Ce qui semble évident est que Poulain n'estime pas que la philosophie du langage a transformé la philosophie de la conscience de façon irréversible. Sa critique des communicativistes et de l'essentialisme le confirme, il ne suffit pas de mettre fin au règne de la conscience pour imposer les lois du consensus, même celles du consensus entre savants sur ce qui existe. Les communicativistes (Austin, Strawson, Searle et Grice) prétendent ne dégager que les croyances communes concernant les usages de la parole (p. 159). Or toute énonciation tente d'établir plus, à savoir qu'elle est indépendante du fait qu'énonciateur et allocutaire la croient vraie. Une théorie de la vérité ne peut s'appuyer sur la croyance ou sur tout

4. L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski (légèrement modifiée), Paris, Gallimard, 1961, § 560.

5. E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, p. 198-199; cité par Poulain p. 158.

autre état purement intentionnel et les théoriciens des actes de langage, qui prétendent uniquement décrire les règles de l'usage, doivent se permettre un peu plus de choses qu'ils n'autorisent leurs allocutaires à dire et à faire, en produisant des énoncés descriptifs qui se veulent *ipso facto* prescriptifs (p. 161).

Kripke réinstalle la suprématie du nom sur la description : n'existent au sens fort que les réalités qui sont nommées ou nommables et les propriétés qui leur conviennent nécessairement. Cette théorie projette les caractéristiques de l'acte d'énonciation sur la réalité de son choix, celle de la science. Les réalités nommées sont aussi identiques comme référents qu'elles sont identiques à leurs prédicats scientifiques : la pragmatique scientifique fonde dans l'objet les caractéristiques qu'elle prête aux propositions de la science. La distinction entre ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas permet en effet de corréliser l'identification des propositions scientifiques à l'identification de leurs référents (p. 200). Mais à la question de savoir pourquoi la fausseté de l'essentialisme logique n'apparaît pas, Poulain répond que c'est à cause de la manière dont sont pensées ses propositions, à savoir, comme des propositions générales scientifiques, qui sont pensées vraies du seul fait d'être pensées (sans nier qu'il faille vérifier la vérité des propositions scientifiques). Or selon lui c'est ainsi qu'est pensée toute proposition, qu'elle soit scientifique ou pas, qu'elle soit générale ou singulière. Toute proposition supporte l'impossibilité de distinguer l'énoncé de la réalité décrite au moment où il est énoncé, de même que la nécessité de faire la différence entre les mots et les choses :

Je pense vraie : «la chaleur est un mouvement moléculaire» si et seulement si je pense que cette pensée ou cette énonciation désigne autre chose que soi : ce phénomène particulier auquel je ne peux pas ne pas penser ou que je ne peux pas ne pas observer, si et seulement si je pense qu'elle oriente vers autre chose que vers un mouvement imaginaire, vers autre chose qu'un mouvement qui ne serait que mouvement d'énonciation ou de pensée (p. 212).

Il est question ici d'une autre sorte d'identification que celle du nom au nommé. L'identification du prédicat au référent nommé tient à ce qu'on ne peut penser une proposition sans la penser vraie, ce qu'exprime la force d'objectivation de la copule. La pragmatique de l'énonciation n'a donc pas à se transformer en pragmatique de la science pour devenir rigide : elle l'est déjà si elle énonce les conditions de production de la vérité d'une proposition. Mais cette pragmatique ne demeure suffisamment rigide qu'à condition de faire respecter la logique philosophique présente en toute communication, qui ne sert pas à autre chose qu'à permettre de juger les jugements qui s'y communiquent.

Josette Lanteigne