



HAL
open science

la vérité peut-elle survivre à la démocratie?

Pascal Engel

► **To cite this version:**

Pascal Engel. la vérité peut-elle survivre à la démocratie?. *Agone - Histoire, Politique et Sociologie*, 2010, rationalité, vérité et démocratie, 44, pp.31-56. <halshs-03668306>

HAL Id: halshs-03668306

<https://shs.hal.science/halshs-03668306v1>

Submitted on 14 May 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

La vérité peut-elle survivre à la démocratie ?

Si la démocratie moderne est impropre à faire des fondations, alors disons tristement qu'elle est impropre à vivre.

CHARLES RENOUVIER

Julien Benda écrivait en 1942 : « Dans l'ordre spirituel, la caractéristique de la démocratie est de tenir pour souveraines certaines valeurs *absolues*, c'est-à-dire conçues comme indépendantes de toute condition de temps ou de lieu, et supérieures à tout intérêt, individuel ou collectif ; valeurs dont les types principaux sont la justice, la vérité, la raison. ¹ »

C'est une conception de la démocratie qui semble aujourd'hui bien dépassée. Il n'est même pas clair qu'elle soit compatible avec la vie politique en général. Tout le monde, sauf peut-être quelques platoniciens attardés qui croient encore aux philosophes-rois, est convaincu qu'elle est incompatible avec l'exercice du pouvoir. Comme le remarque Hannah Arendt dans son essai célèbre « Vérité et politique » (1954), on n'a jamais compté la véracité au nombre des vertus politiques. Pourquoi en y irait-il différemment du pouvoir et de la politique démocratiques ? *A fortiori* si l'on tient que son royaume n'est pas de ce monde. En fait, l'idée même que la vérité puisse avoir une autorité quelconque, ou que ceux qui ont de l'autorité puissent s'en prévaloir, est considérée comme hautement problématique du point de vue de la promotion d'une forme de vie démocratique. La démocratie libérale classique ne suppose-t-elle pas le pluralisme des valeurs et le droit pour chacun de défendre sa propre conception de la vie bonne, et par conséquent si la vérité est, comme le pense Benda, une valeur, pourquoi celle-ci aurait-elle un privilège par rapport à d'autres ? Pourquoi le vrai plutôt que le bien devrait-il régler l'idéal démocratique ?

Les conceptions les plus influentes du libéralisme politique, comme celle de Rawls, suspectent le « zèle » qui va de pair avec la prétention à dire la vérité et « le combat sans fin pour convertir le monde à la vérité » ². « C'est le raisonnable et non le vrai, selon Rawls, que nous recherchons en matière de doctrine politique. La politique dans une société démocratique ne peut jamais être guidée

¹. Julien Benda, *La grande épreuve des démocraties*, (1942), Le sagittaire, 1944, p. 50.

². John Rawls, *Political Liberalism*, Harvard University Press, 1993, p. 42, 94 (*Le Libéralisme politique*, PUF, 1997).

par ce que nous traitons comme la vérité pleine et entière.³» De même Habermas ne croit pas que l'on puisse, aussi bien en éthique qu'en politique, parvenir à des vérités : « Le libéralisme politique n'utilise pas le concept de vérité morale appliqué à ses propres jugements politiques (toujours moraux). Il dit que les jugements politiques sont raisonnables ou déraisonnables, et il pose des idéaux politiques, des principes et des normes comme critères du raisonnable.⁴ » Ceux que l'on peut appeler, à la suite de Bernard Williams⁵, des « négateurs » ou des « vériphobes » vont encore plus loin et proposent carrément de nous débarrasser de la notion même de vérité. Souvent parce que, comme Michel Foucault, ils considèrent la vérité et le savoir comme des masques d'un pouvoir nécessairement mauvais et soupçonnent ceux qui se réclament d'eux au nom de la démocratie de chercher en réalité à imposer une tyrannie bien pire que celle qui se réclamerait d'une conception purement conventionnaliste de l'autorité – à l'instar de celle de Hobbes pour qui c'est l'autorité et non la vérité qui fonde la légalité : *auctoritas non veritas fecit legem*. Certains de ces négateurs jettent le bébé de la démocratie avec l'eau du bain de la vérité. Mais d'autres négateurs, comme Richard Rorty, s'en défendent : ils prétendent pouvoir sauver ledit bébé en le purgeant de la vérité. Supprimez les notions de justice et de vérité, nous dit-il, et la démocratie prendra soin d'elle-même. Mais quand on lit des déclarations comme celle de Jean-Luc Nancy (dans un essai précisément intitulé *Vérité de la démocratie*⁶) : « La démocratie est [...] un régime de sens dont la vérité ne peut être subsumée sous aucune instance ordonnatrice, ni religieuse, ni politique, ni scientifique ou esthétique, mais qui engage entièrement l'homme en tant que risque et chance de lui-même". [...] L'autorité ne peut être définie par aucune autorisation préalable (institutionnelle, canonique, normée), mais peut seulement procéder d'un désir qui s'y exprime ou qui s'y reconnaît », on peut se demander si ce qui nous est proposé n'est pas *Hamlet* sans le Prince. Le pire n'est pas tant que ces conceptions soient défendues par des théoriciens sophistiqués et revenus de tout – sauf peut-être de Heidegger – mais qu'elles semblent à présent relever de l'opinion commune : *bien sûr* il n'y a rien d'autre dans la vérité que l'affirmation de l'opinion la plus personnelle, *bien sûr* il est de l'essence de la démocratie de récuser toute autorité quelle qu'elle soit, y compris et surtout celle de la vérité.

Pourtant, que la démocratie offre plus de chances à la vérité de s'imposer que tout autre forme de régime politique est quelque chose dont ne doutaient pas les grands penseurs libéraux du XIXe siècle. Tocqueville écrivait : « Si la démocratie a plus de chances de se tromper qu'un roi ou un corps de nobles, elle a aussi plus de chances de revenir à la vérité, une fois que la lumière lui

3. *Ibid.*

4. Jürgen Habermas, *Vérité et Justification*, Gallimard, 2001 (Wahrheit und Rechtfertigung, Suhrkamp, 1999).

5. Bernard Williams, *Vérité et Véracité*, Gallimard, 2006 (*Truth and Truthfulness*, Princeton, 2002).

6. Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie*, Galilée, 2008.

arrive, parce qu'il n'y a pas, en général, dans son sein, d'intérêts contraires à celui du plus grand nombre, et qui luttent contre la raison. Mais la démocratie ne peut obtenir la vérité que de l'expérience, et beaucoup de peuples ne sauraient attendre, sans périr, les résultats de leurs erreurs. Le grand privilège des Américains n'est donc pas seulement d'être plus éclairés que d'autres, mais d'avoir la faculté de faire des fautes réparables. ⁷ »

Mill soutenait que la démocratie, en instaurant un « libre marché des idées », permet d'obtenir plus aisément la vérité que tout autre régime basé sur l'autorité ou la religion : « Ce qu'il y a de particulièrement néfaste à imposer silence à l'expression d'une opinion, c'est que cela revient à voler l'humanité. Tant la postérité que la génération présente, les détracteurs de cette opinion davantage que ses détenteurs. Si l'opinion est juste, on la prive de l'occasion d'échanger l'erreur pour la vérité ; si elle est fautive ils perdent un bénéfice presque aussi considérable : une perception plus claire et une impression plus vive de la vérité que produit sa confrontation avec l'erreur. ⁸ »

Ces liens entre démocratie et vérité semblent aujourd'hui rompus. C'est bien pourquoi des auteurs comme Russell et Orwell, auxquels je joindrais volontiers Benda, ont un air un peu désuet. Ce n'est pas sans ironie que Russell, au début de ses *Sceptical Essays* nous déclare : « Je voudrais proposer à la considération favorable du lecteur une doctrine qui, je le crains, peut apparaître comme étant au plus au point paradoxale et subversive. La doctrine en question est : il est indésirable de croire une proposition quand il n'y a aucune raison que ce soit de supposer qu'elle soit vraie. Je dois, bien sûr, admettre que si une telle opinion devenait commune, elle transformerait totalement notre vie sociale et notre système politique, et comme ces derniers sont dans leur état actuel dénués de tout défaut, ils doivent être d'un grand poids contre elle. ⁹ » Il semble en effet que notre conception courante de la démocratie, surtout relayée par des penseurs vériphobes, ait « un grand poids », comme le dit Russell, contre une doctrine aussi subversive.

La démocratie a-elle besoin de la vérité ? Si l'on ne rejette pas tout simplement cette question en refusant, à l'instar de Carl Schmitt par exemple, tout lien entre politique, vérité et rationalité, il y a deux manières d'aborder la question des liens entre vérité et démocratie.

On peut d'abord aller de la première à la seconde, en se demandant si la démocratie a besoin de la vérité, c'est-à-dire s'il est possible de fonder une conception cohérente de la démocratie sur la vérité, plutôt que sur des notions comme celles de rationalité ou bien même en ne la fondant sur aucune notion du tout. La première stratégie est celle des partisans d'une conception purement procédurale de la démocratie, la seconde est celle des vériphobes. Je voudrais ici dans un premier temps essayer de dire pourquoi les vériphobes quant à la démocratie défendent une

⁷. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1840), tome I, deuxième partie, ch. V, XIV.

⁸. John Stuart Mill, *De la liberté*, Gallimard « Folio », p. 85 (*On Liberty*, 1859).

⁹. Bertrand Russell, *Sceptical Essays* (1935), Allen & Unwin, 1961, p. 9.

position incohérente, et pourquoi la conception procédurale est insuffisante. Il s'ensuit que non seulement la démocratie a besoin de la notion de vérité, mais aussi que cette notion doit être entendue au sens le plus réaliste et le plus objectif qui soit.

La seconde manière d'aborder notre question consiste à la prendre dans l'autre sens, en allant de la démocratie à la vérité, c'est-à-dire de se demander si la démocratie favorise bien la vérité. Là aussi, on peut tout simplement rejeter la question et soutenir que la vérité n'est pas le but de l'enquête, ni une valeur qu'il faille particulièrement rechercher. Mais, si on ne le fait pas, il faut essayer de dire en quoi la démocratie offre plus de chances à la vérité. Dans un sens comme dans l'autre, le dilemme est familier : comment s'en remettre à la vérité et au savoir dans les décisions politiques sans passer pour un dogmatique autoritaire, et comment s'en remettre aux choix démocratiques sans quelquefois sacrifier le savoir et la vérité ? Bref, comment peut-on être épistémocrate tout en étant démocrate ?

POURQUOI LA DEMOCRATIE NE PEUT SE PASSER DE LA VERITE

L'une des raisons pour lesquelles la vérité et la démocratie ne semblent pas faire bon ménage est qu'on a tendance à confondre, d'une part, la liberté d'opinion et de parole avec l'égalité des opinions, ce qui revient à adopter une forme de relativisme, et, d'autre part, la règle de majorité avec une règle de vérité, ce qui revient à adopter une forme de théorie de la vérité comme consensus. Parce que la démocratie libérale repose sur le principe de la pluralité des valeurs et sur la neutralité axiologique, on a tendance à penser qu'elle exige de traiter toutes les opinions comme également respectables et, moyennant une confusion de plus, comme également vraies. Parce que la démocratie suppose la règle selon laquelle en matière de décisions la majorité doit l'emporter, on suppose que les opinions majoritaires ont le plus de chances d'être vraies, et qu'elles sont vraies *parce qu'elles sont celles de la majorité*. De même pour les décisions politiques : elles sont correctes parce qu'elles sont prises par une majorité ou susceptibles de l'être si on votait. C'est ce que Tocqueville et Mill appelaient la tyrannie de la majorité, ou ce que Philip Kitcher, dans *Science, vérité et démocratie*¹⁰ appelle la conception « vulgaire » de la démocratie.

Ni Tocqueville ni Mill, pour s'en tenir encore à eux, ne souscrivaient à la conception vulgaire de la démocratie. Il ne leur venait pas à l'idée que l'on puisse défendre le relativisme ou une forme de théorie du consensus en matière d'opinion. Ils admettaient que l'utilité sociale de la vérité repose sur notre capacité à distinguer les bonnes des mauvaises opinions et à corriger nos erreurs. Mais cela ne semble pas être la conception dominante de la démocratie aujourd'hui. La conception dominante semble être que tout le monde a un droit égal à affirmer ses opinions, et qu'à partir du moment où la majorité a exprimé la

¹⁰. Philip Kitcher, *Science, vérité et démocratie*, PUF, 2010 (*Science, Truth and Democracy*, Oxford UP, 2003).

sienne celle-ci a de bonnes chances d'être correcte. Cela ne conduit pas nécessairement à l'idée que toutes les opinions se valent, ou au relativisme le plus plat. La conception dominante peut parfaitement admettre que, si aucune vérité ne peut l'emporter définitivement sur une autre, certaines justifications peuvent peser plus que d'autres. C'est ce que soutiennent ceux, comme Rawls, Habermas et Rorty, pour qui la justification l'emporte sur la vérité. Ces auteurs peuvent parfaitement souscrire à la doctrine subversive de Russell, mais à condition simplement d'y supprimer la mention des mots « vrai » et « aucune base que ce soit ». Ils soutiennent qu'à défaut de vérités et de justifications absolues – notions qui sont, de toute façon, inapplicables quand il s'agit de délibérer sur des matières morales et politiques –, on peut parvenir à des justifications relatives. Rawls et Habermas considèrent que ces justifications peuvent atteindre un degré suffisant de rationalité. Rorty, quant à lui, soutient que « l'idée d'une société libérale exige [...] que l'ouverture d'esprit ne soit pas encouragée parce que, comme il est dit dans les Écritures, la Vérité est grande et triomphera, ni parce que, suivant la suggestion de Milton, la Vérité triomphera toujours dans un affrontement libre et ouvert. Il faut l'encourager pour elle-même. Une société libérale est une société qui se contente de qualifier de "vraie" l'issue de telles rencontres, quelle qu'elle puisse être »¹¹.

Selon Rorty, un menteur ou un tyran ne sont pas à blâmer parce qu'ils méprisent la vérité mais parce qu'ils manquent d'ouverture d'esprit. Dans ce contexte comme dans d'autres, l'intérêt des idées de Rorty tient au fait qu'elles consistent en une radicalisation de thèses plus ou moins implicites chez d'autres, et au fait qu'il est une sorte d'éponge de l'époque. Selon lui, le simple fait de rechercher la vérité, d'avoir le souci du vrai est contraire à la démocratie libérale telle qu'il l'entend. La seule chose dont nous ayons besoin, nous dit-il, est d'avoir des justifications pour nos conceptions – justifications qui ne peuvent avoir rien d'absolu ni même de rationnel, mais qui sont et ne peuvent être que celles de notre communauté. Nous n'avons pas besoin de vérité, mais de consensus. Rorty pense en cela suivre les principes fondamentaux du pragmatisme, notamment celui de Dewey, qui entendait remplacer la notion de vérité par celle d'assertabilité, au nom même d'une conception instrumentaliste du vrai, qui mettait celui-ci au service du bien commun. Rorty est parfaitement conscient du fait qu'il s'oppose à la conception classique des relations entre vérité et démocratie. Nous n'avons, selon lui, même pas besoin de nous occuper de la vérité. La seule chose qui soit nécessaire est l'ouverture d'esprit et le fait d'avoir des justifications personnelles pour nos opinions. Nous pouvons, si nous le voulons, les appeler « vraies », mais ce n'est qu'un terme commode pour désigner le fait que ce sont *nos* opinions et que *nous* les trouvons justifiées. Il pousse le bouchon un plus loin que Rawls, mais c'est le même bouchon : non seulement la justification n'entraîne pas la vérité, car on peut être parfaitement justifié à croire quelque chose sans que ce soit vrai, mais aussi – plus fort de café – la vérité se réduit à la

¹¹. Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, Armand Colin, 1993, p. 85 (*Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge UP, 1989).

justification. Selon lui, il n'y a rien de plus dans le concept de vérité que le fait qu'un agent affirme une proposition comme vraie pour telle ou telle raison qu'il se trouve avoir ou que sa communauté elle-même approuve. « Vrai » n'est qu'une « petite tape » que nous accordons aux jugements que nous aimons bien.

L'argument principal des défenseurs de la thèse de l'identité entre vérité et justification est que la vérité est une notion « métaphysique », impossible à définir et à mettre en œuvre, une relique d'un âge platonicien révolu. Ils laissent entendre qu'à partir du moment où l'on renonce à cette notion une certaine conception radicale de la démocratie s'impose, libérée des vieux démons objectivistes qui hantent encore le libéralisme classique. Mais est-il vrai qu'à partir du moment où l'on renonce à cette conception, le règne de la démocratie radicale commence ?

On associe justement la démocratie au droit qu'ont les individus d'avoir des opinions et de les exprimer, mais aussi à celui de pouvoir être en désaccord avec les opinions des autres. Mais la possibilité d'être en désaccord suppose celle d'avoir raison ou tort, et, par là même, elle suppose que, si deux individus s'opposent sur une certaine opinion, l'un l'affirmant et l'autre la niant, si l'un a raison, l'autre a tort. Que se passerait-il si on maintenait cette possibilité de désaccord tout en rejetant les propriétés usuelles du concept de vérité, à commencer par celle de correspondance aux faits ?

Commençons par le cas le plus radical. Imaginons une société – appelons-la *Obriena* – dans laquelle ce qui rend une opinion correcte tient non pas au fait qu'elle est vraie mais au fait qu'elle est énoncée par ceux qui ont du pouvoir. Tout le monde a en tête la scène fameuse de 1984 dans laquelle le représentant du parti, O'Brien, parvient à faire affirmer, et apparemment à faire croire, à Winston que $2+2$ font 5. Supposons qu'il y parvienne pour l'ensemble des Obrieniens, et que ceux-ci viennent à accepter que c'est le sens ordinaire du mot « vrai ».

Les habitants d'*Obriena* sont-ils dépourvus du concept de vérité ? Ils croient tout ce que disent les détenteurs du pouvoir parce que ce sont les détenteurs du pouvoir qui le disent. Donc si un puissant dit que p , ils croient que p ; s'il dit que q , ils croient que q , etc. Mais croient-ils par là même que ce que disent les détenteurs du pouvoir est vrai ? Il semble bien que oui, car croire que p , c'est croire que p est vrai. Mais il est douteux que cela permette de leur attribuer la possession du concept de vérité, puisqu'ils semblent penser qu'il suffit que les autorités disent que p pour que p soit le cas et que les autorités ne peuvent pas se tromper. Or avoir le concept de vérité, c'est avoir le concept de la distinction ce qui est le cas de ce qui n'est pas le cas, et donc celui d'erreur.

Dans quelle mesure la conception de la vérité d'*Obriena* relève-t-elle de l'expérience de pensée ? Le ministère de la Vérité de 1984 n'est pas terrifiant parce qu'il conduit les gens à croire des mensonges, mais parce qu'il entreprend de détruire le concept de vérité lui-même¹². Orwell a passé son temps à dénoncer les

12. On sait que Rorty dans *Contingence, ironie et solidarité* a donné sa propre lecture d'Orwell selon laquelle la scène en question ne dit rien de spécial quant à la vérité mais quant à la cruauté. Mais cette lecture est parfaitement spéculative. Lire les commentaires de James Conant, « Freedom, Cruelty and

mensonges de la politique de son époque. Mais le mensonge est une atteinte à la véracité, c'est-à-dire au respect du dire-vrai, pas une atteinte à la vérité elle-même, bien qu'il la présuppose. Mais Orwell vit aussi que la vérité était menacée par quelque chose de pire encore que le mensonge, à savoir la tentative pour éliminer purement et simplement le concept même de vérité objective. Il se référait aux régimes totalitaires et aux intellectuels de son époque ; mais qu'aurait-il dit s'il avait connu les intellectuels français de la fin du XXe siècle pour lesquels « vrai » pouvait avoir le même sens que « Lacan dit que P » ou « Heidegger dit que P » ? Qu'aurait-il dit s'il avait pu connaître la capacité des medias contemporains, *internet* en tête, non seulement à mentir mais à transformer même notre conception de ce qu'est une information ? Le président de la plus importante chaîne de télévision française suscita un scandale quand il déclara, il y a quelques années, que son seul objectif était d'occuper le maximum de temps des cerveaux. Mais il n'y avait rien de cynique dans son propos, car tout le monde à présent admet que les medias ne sont pas là ~~vous~~ pour produire une information véridique mais pour manipuler : il s'exprimait de la façon la plus littérale et la plus franche qui soit.

Quelqu'un qui aurait l'usage du mot « vrai », mais qui tiendrait, comme les Obrieniens, ce mot comme signifiant « correct parce que les autorités le disent » n'aurait pas de concept de vérité, parce qu'il se méprendrait sur la raison d'être même de ce concept, qui est, pour paraphraser Aristote, de pouvoir dire ce qui est le cas quand c'est le cas et dire que ce n'est pas le cas quand ce n'est pas le cas. Sans possibilité d'exprimer son désaccord sur un jugement, ou de dire que ce que croit quelqu'un est faux, pas d'usage du concept de vérité. Le concept de vérité présuppose que l'on puisse affirmer que ce que disent les autorités est incorrect. Le concept même de croyance et celui d'assertion présupposent une norme de correction qui n'est autre que la vérité : une croyance et une assertion sont correctes si et seulement si ce qui est cru ou dit est le cas.

En fait, sans le concept de vérité, l'idée même de démocratie est un non-sens. La démocratie présuppose non seulement qu'on ait certaines opinions et certaines croyances, mais qu'on puisse les exprimer librement en les affirmant et en les soumettant à la discussion. Or la notion même d'assertion présuppose la possibilité d'avoir objectivement raison ou tort. Avoir un concept de vérité, c'est avoir le moyen de distinguer ce qui est correct de ce qui ne l'est pas, et, avec le concept de correction, c'est avoir la capacité à distinguer ce qui est le cas de ce que ceux qui ont le pouvoir croient que c'est le cas. Beaucoup ne sont pas d'accord avec cela : nombre de penseurs conservateurs, comme Leo Strauss ou Allan Bloom, ont soutenu que la démocratie libérale non seulement ne requiert pas le concept de vérité objective, mais également qu'elle est incompatible avec lui. Le libéralisme ne peut même pas affirmer sa propre vérité. Ce serait une forme de dogmatisme incompatible

Truth : Rorty versus Orwell », in Robert Brandom (dir.), *Rorty and his Critics*, Blackwell, 2000, p. 299 (traduction partielle : « Orwell et la dictature des intellectuels », *Revue Agone*, 2009, n° 41-42, p. 9-25 : traduction intégrale à paraître : James Conant, *Orwell ou le pouvoir de la vérité*, Agone). Lire aussi Jean-Jacques Rosat, « Quand les intellectuels s'emparent du fouet. Orwell et la défense de l'homme ordinaire », *Revue Agone*, 2005, n° 34.

avec la doctrine elle-même. Nombre de penseurs positivistes, qui étaient des libéraux de gauche, se méfiaient aussi de l'idée de vérité en matière politique, et préféraient recourir, tout comme Kelsen, à la notion de convention pour fonder l'autorité démocratique ¹³.

La conception relativiste de la démocratie libérale est incohérente, et pas seulement parce que le relativisme est incohérent pour des raisons bien connues que je ne vais pas reprendre ici ¹⁴. Elle s'appuie sur l'idée qu'on doit accorder un respect égal aux opinions et aux diverses conceptions de la vie bonne. Mais la notion même de respect des opinions présuppose celle de droit. Ce sont les droits qui protègent la liberté des citoyens de poursuivre leur vie comme ils l'entendent. Or la notion de droit des individus, en ce sens, présuppose elle-même qu'il y ait une distinction entre ce que le gouvernement – par définition dans une démocratie l'expression de la majorité – pense et ce que pensent les individus : si tout ce que pense la majorité était vrai, et si la majorité pensait qu'il n'y a pas de droit à la liberté d'expression par exemple, alors il n'y aurait pas de droit à la liberté d'expression. Il s'ensuit qu'une condition nécessaire pour que les gens puissent croire qu'il y a de tels droits est qu'il y ait la place pour une différence entre l'opinion de la majorité et ce qui est le cas ¹⁵.

Pour le voir, imaginons une autre communauté que celle des Obrieniens, celles des MOA, qui n'associent pas au concept d'assertion et au concept de croyance une norme d'autorité, mais seulement une norme de sincérité et de justification personnelle ou d'assertabilité subjective ¹⁶. Pour les MOA, la norme d'assertion pour une proposition quelconque est seulement celle qui consiste à exprimer ses préférences personnelles pour cette proposition et la norme de la croyance est seulement celle d'expression sincère d'une simple opinion. Pour eux, les désaccords entre les gens n'impliquent pas que les uns aient tort et les autres raison. Ils admettent qu'on puisse être en désaccord, mais ils n'admettent pas que le désaccord soit le signe d'un quelconque défaut de justification chez l'une des parties en présence. Ils peuvent aussi étendre leurs justifications aux préférences et désirs de leur communauté. « Vrai » aurait alors chez eux pour sens « vrai parce que j'ai des raisons personnelles de le croire » ou « vrai parce que ma communauté l'admet ». On pourrait même imaginer qu'ils tiennent leurs désirs et leurs préférences comme majoritaires, et qu'ils soient tout à fait tolérants vis-à-vis des désirs et préférences

¹³. Hans Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur*, Dalloz, 2004 (*Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 1920).

¹⁴. Lire notamment Simon Blackburn, *Truth. A guide for the Perplexed*, Penguin Books, 2004 ; Paul Boghossian, *La Peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*, Agone, 2008 (*Fear of Knowledge*, Oxford University Press, 2005) ; Diego Marconi, *Per la verità*, Einaudi, Milan, 2008 ; Annalisa Coliva, *I modi del relativismo*, Laterza, Firenze, 2008.

¹⁵. Lire Michael Lynch, *True to Life*, MIT Press, 2004, ch. 10.

¹⁶. Merely Opinionated Assertion. Huw Price, « Three Norms of Assertibility, or How the MOA Became Extinct », in James Tomberlin (dir.), *Philosophical perspectives*, 1998, n° 12, p. 41-54.

de la minorité. Ils seraient de vrais démocrates. Mais les MOA auraient-ils le concept de vérité ? Non : leur usage du prédicat « vrai » leur permettrait d'exprimer leurs désirs et leurs préférences, ainsi que ceux de leur communauté, mais ils ne seraient pas capables de considérer les désaccords comme indiquant que ceux qui sont en désaccord avec eux pourraient avoir tort. Ils seraient incapables d'argumenter les uns contre les autres. Ils pourraient peut-être différencier les opinions de la majorité de celles de la minorité, mais ils n'auraient aucun moyen de distinguer en quoi la minorité peut s'opposer à la majorité. Rawls, qui tient la possibilité d'un « désaccord raisonnable » comme central pour le pluralisme libéral, doit admettre que la notion de désaccord implique celle de vérité.

Récapitulons le raisonnement. La démocratie libérale repose sur le concept de droit de l'individu. Ce dernier présuppose la notion de vérité objective. Par conséquent, la démocratie libérale bien comprise présuppose le concept de vérité objective.

Il y a plusieurs moyens de contester ce raisonnement. On peut nier que la démocratie repose sur des droits. On peut nier que les droits l'emportent sur d'autres notions, comme celle d'utilité, ou que la notion de droit présuppose celle de vérité. C'est la position de Rorty. Pour lui la notion de droit présuppose seulement celle de justification (entendue en un sens seulement relatif) de ce qui peut être justifié face à un auditoire futur, sans qu'il y ait nécessairement de limite à ce processus de révision des justifications. Selon lui, « parler de droits de l'homme consiste à nous identifier avec une communauté de personnes semblables – ceux avec lesquels il est naturel d'agir d'une certaine manière ¹⁷ ». On ne voit pas très bien en quoi cela ne revient pas à nier simplement la notion puisque, si la communauté de semblables à laquelle nous avons affaire venait à ressembler à celles des Obrieniens, on pourrait tout aussi bien nous refuser la liberté d'expression ou celle de la presse. Rorty trouverait sans doute cela bien dommage, mais il n'aurait aucun moyen d'en dire plus. Au mieux, tout ce qu'il est en mesure de dire est que bien que la notion de droit n'ait pas de sens en dehors de telle ou telle communauté, il est *préférable* de croire qu'il y a des droits objectifs.

Si l'on était tenté de penser que les MOA sont seulement des êtres de fiction issus d'une expérience de pensée, il conviendrait de rappeler que, pour beaucoup de gens, aujourd'hui la simple expression personnelle d'une opinion, en particulier quand elle intervient sur les forums soi-disant « démocratiques » que sont les blogs et les autres vecteurs que nous offre internet, est considérée comme l'expression la plus démocratique qui soit de l'opinion. Ainsi, l'organisateur d'une rencontre sur la démocratie d'opinion déclare : « Quand la démocratie représentative a été fondée, au XVIIIe siècle, les distances étaient immenses. Les citoyens ne pouvaient pas communiquer les uns avec les autres de façon immédiate. Ils ont fait le choix d'élire des députés pour les représenter. Le monde contemporain est radicalement différent. Les opinions des citoyens peuvent s'exprimer instantanément, l'opinion s'invite directement au débat politique et peut parfois jouer un rôle

17. Richard Rorty, **Référence à compléter**.

décisif dans la prise de décision politique. Des instances *ad hoc*, tels les "Grenelle", se substituent à la représentation nationale classique comme espaces du débat. ¹⁸ »

Autant d'opinions instantanées, autant de « petites tapes », pour parler comme Rorty, dans le dos de nos idées. Supposer que l'expression d'une opinion par internet, qui se fait le plus souvent sous pseudonyme et sur un forum internet, puisse se substituer à l'expression du vote dans une démocratie représentative, c'est bien supposer que ce qui compte est la simple *expression* de l'opinion parfaitement indifférente à la question de savoir si celle-ci est vraie ou fausse, en non pas la formulation d'un jugement ou d'une décision sur la base de raisons. La question de savoir si cette opinion est vraie ou même simplement correcte, est, dans une telle conception, parfaitement indifférente.

Mais la morale des apologues qui précèdent est simple. Si l'on associe la notion de démocratie à celle de liberté de pensée et d'opinion, à celle de diversité d'opinion et de tolérance de cette diversité, et à la règle de majorité, il est absurde de supposer que ces principes puissent exclure la notion de vérité. Mais quelle notion ? Certes les constructivistes comme Rawls, les rationalistes communicationnels comme Habermas et les néo-pragmatistes comme Rorty en ont avant tout contre ce qu'ils tiennent pour la conception métaphysique et réaliste de la vérité, et ils sont prêts à admettre soit une conception cohérentiste assimilant la vérité au consensus rationnel, soit une conception déflationniste la réduisant à l'assertion. Mais la seule conception de la vérité qui convienne à la démocratie est la conception la plus usuelle qui soit : la vérité est la correspondance à des faits indépendants de nous ; elle est objective, absolue et elle n'est pas relative à la culture, à une communauté, à une théorie ou à un individu.

Si l'on met à part ces raisons théoriques – dont on vient de voir qu'elles ne valent rien – de soutenir que vérité et démocratie sont incompatibles, il est intéressant de constater que des penseurs par ailleurs aussi différents et antagonistes que Rawls et Rorty n'ont en fait à avancer qu'un argument *pratique* : il est dangereux d'invoquer la notion de vérité parce qu'elle court le risque de menacer la neutralité du libéralisme qui doit permettre à différentes de conceptions de la vie bonne de s'exprimer. C'est pourquoi ce libéralisme est « politique » et non pas « métaphysique ». Mais j'avoue n'avoir jamais compris cet argument. Tout d'abord je n'ai jamais compris pourquoi l'invocation de la notion de vérité dans le domaine politique, ni d'ailleurs dans quelque autre domaine que ce soit, devrait entraîner une quelconque menace ou danger. On croit que la notion de vérité est dangereuse parce qu'on suppose que ceux qui s'en réclament se croient possesseurs ou transmetteurs de dogmes et de vérités intangibles, la plupart de nature religieuse, ou bien parce qu'on suppose que la revendication d'une opinion comme vraie suffit à vous rendre dogmatique. Mais, d'une part, on ne voit pas pourquoi l'invocation d'une opinion comme vraie impliquerait la croyance en son irréfutabilité ou en son infaillibilité, y compris dans des domaines qui ne sont pas considérés comme

18. Jean-Jacques Aillagon, « L'opinion s'invite directement au débat », *Libération* 18 juin 2010.

proprement scientifiques. Et, d'autre part, il n'y a que si l'on suppose qu'il est par définition impossible d'entrer en désaccord avec une opinion que le fait de la proposer comme vraie peut avoir quelque chose de « dangereux ». Mais une telle conception de l'opinion présuppose soit un relativisme, soit l'idée que toute opinion se présente comme une connaissance infaillible¹⁹. Et, même si nous admettions qu'il y a danger à user de la notion de vérité dans des domaines comme ceux de l'éthique, de la politique ou de la religion, il y a une réponse tout aussi pratique à l'argument : quels que soient les dangers qu'il peut y avoir à dire que la morale et la politique visent la vérité, les dangers qu'ont encourt en le niant sont encore plus grands. Sans une conception réaliste et cognitiviste de la vérité, comment serait-il possible non seulement de maintenir les principes de base de la démocratie libérale quant à l'expression des opinions – exprimer une opinion, c'est juger, et non pas faire entendre une voix ou « s'inviter » dans un débat²⁰ – mais aussi de dénoncer les mensonges que les pouvoirs nous imposent en permanence ? Comment serait-il possible de simplement établir certains faits ? N'en déplaise aux constructivistes et aux antiréalistes, et en dépit de toutes les manipulations de l'opinion, nous voulons pouvoir dire que la guerre du Golfe n'est pas une construction, que les massacres de Srebrenica ou de Kigali ont bien eu lieu, ou qu'il n'y avait pas d'armes de destruction massive en Irak. À ce genre d'objection, les vériphobes répondent le plus souvent qu'ils peuvent s'en tenir à une conception minimaliste ou déflationniste de la vérité, qui ne va pas plus loin que les platitudes usuelles : affirmer que P, c'est affirmer que P est vrai, que P est tel que les choses sont qu'on dit qu'elles sont, etc. Ils n'ont pas l'intention d'aller plus loin et, en particulier, ils refusent, quand il s'agit des vérités morales, religieuses et politiques sur lesquelles les désaccords sont les plus nombreux, d'adopter une conception cognitiviste de ces vérités, selon laquelle il y a des faits objectifs et des réalités connaissables dans ces domaines.

J'ai essayé de suggérer, à défaut de pouvoir ici le montrer, qu'une

¹⁹. La seconde conception est sans doute vraie de l'assertion, dont la norme est la connaissance. Mais il n'y a aucune raison de supposer l'infailibilité de la connaissance impliquée dans cette norme.

²⁰. Si j'avais plus de place, j'essaierais de développer l'idée (défendue par Moore et plus récemment par Peter Unger et Timothy Williamson) que l'assertion a comme norme la connaissance, et non pas la seule vérité, et que les conséquences politiques de cette idée vont exactement à l'encontre de ce que l'on considère aujourd'hui comme l'expression démocratique de l'opinion. – L'usage du terme « communication » appellerait des remarques semblables. Est-il évident que toute communication est par essence démocratique ? Il n'est pas dans mon propos ici de discuter ces points. Je me contenterai de noter la pauvreté de la réflexion sur des notions comme celles de jugement, d'assertion et d'assentiment dans les réflexions sur la démocratie. Une exception est Vincent Descombes, qui a bâti toute une philosophie politique du sujet de droit sur le rejet de la conception subjective de la croyance qu'il prête à la philosophie post-cartésienne et à celle des Lumières (voir notamment *Le complément de sujet*, Gallimard, 2004, p. 363-375). Mais il n'est pas clair à mes yeux qu'une conception wittgensteinienne de l'expression de la croyance suffise.

conception minimaliste ou anémiée de la vérité n'est pas une conception de la vérité du tout ²¹. Il n'y a donc pas d'autre choix possible : il faut adopter une conception réaliste de la vérité. Cette conception est-elle « métaphysique » ? N'ayant pour ma part rien contre la métaphysique, à condition que celle-ci décrive les implications réelles de notre mode de penser commun et de nos conceptions scientifiques, je ne vois pas pourquoi ce serait une objection. En fait, c'est surtout une conception épistémologique. Il suffit de reconnaître que toute expression d'un jugement ou d'une croyance implique que l'on s'engage à la défendre, à la considérer comme justifiable objectivement et comme répondant à des faits indépendants de nous. La « doctrine subversive » dont parlait Russell – toute croyance doit répondre à des raisons objectives de la tenir la comme vraie – revient simplement à reconnaître que la vérité est la norme constitutive de la croyance et que celle-ci vise la connaissance. Si on ne le reconnaît pas, il n'y a pas de croyances, pas d'opinion, pas de démocratie d'opinion, pas de désaccords démocratiquement exprimés. Quel sens aurait la revendication des opprimés qu'on reconnaisse l'injustice commise à leur encontre, celle de ceux qu'on censure de pouvoir rétablir leur droit à la parole, ou celle de n'importe quel citoyen qui entend rétablir la vérité quand il a été accusé à tort, si la notion d'une vérité objective disparaissait ?

Prendre parti pour une conception cognitiviste de la vérité, c'est non seulement s'opposer aux diverses formes d'antiréalisme, de constructivisme et de relativisme quant à cette notion qui se sont prévaluées précisément de la démocratie, mais aussi contre la conception pragmatiste de la vérité. On entend dire souvent que le pragmatisme, parce qu'il est faillibiliste et admet qu'aucune de nos idées n'est à l'abri de l'erreur et du doute, et parce qu'il met l'accent sur le caractère communautaire de la pensée et de l'action, va comme un gant à la démocratie. Mais telle n'était pas l'opinion de Russell. Ce dernier ne cessa, depuis les débuts de sa carrière, de s'opposer au pragmatisme et à sa conception de la vérité, depuis ses critiques contre James dans les années 1900 jusqu'à ses polémiques tardives contre Dewey. En fait ce qu'il décrit dans son livre *Power* ressemble fort à la doctrine des Obrieniens : « Le pragmatisme, sous certaines de ses formes, est une philosophie du pouvoir. Pour le pragmatiste, une croyance est vraie si les conséquences en sont agréables. Or les êtres humains peuvent rendre les conséquences d'une croyance agréables ou désagréables. Croire à la supériorité du mérite d'un dictateur a des conséquences plus agréables que ne pas y croire si on vit sous son gouvernement. Partout où la persécution est efficace, la croyance officielle est "vraie" au sens pragmatiste. ²² »

Julien Benda ne disait pas autre chose, quand il énonçait les principes démocratiques « dans l'ordre spirituel » : « La démocratie s'oppose à ces systèmes "pragmatiques" selon lesquels le seul critérium du juste ou du vrai, pour une proposition, est l'avantage

21. Contre la conception déflationniste de la vérité, je me permets de renvoyer à Pascal Engel, *Truth*, Acumen, 2002.

22. Bertrand Russell, *Le pouvoir*, Syllepses, 2003, p. 192 (*Power*, Allen & Unwin, Londres, 1938).

qu'en tire le groupe qu'ils servent ; pour les uns la nation, pour les autres la classe, ces systèmes n'admettant comme souveraineté que la *souveraineté du but*. On peut dire, que dans l'ordre spirituel, les valeurs honorées par la démocratie le sont en tant qu'éternelles et transcendantes aux circonstances, alors que celles du pragmatisme sont déterminées par les circonstances et variables avec elles. ²³ »

On ne cesse de nous dire que ce sont là des caricatures du pragmatisme authentique. Mais Russell et Benda nous font au moins remarquer que ce sont des conséquences indésirables de cette doctrine. Je ne suis pas convaincu que le pragmatisme ne ressemble pas, en définitive, à sa caricature. Il est toujours étonnant, quand on lit des auteurs comme Rawls, Habermas ou Rorty de voir combien ils souscrivent aisément à la thèse selon laquelle il n'y a pas de vérités politiques et éthiques, ou que, s'il y en a, elles ne peuvent reposer que sur un accord communautaire ou sur un consensus rationnel qui les prive par définition de tout caractère objectif ou absolu. Bien sûr, décider quelles fins nous devrions avoir peut ne pas reposer sur des vérités absolues ; mais n'y a-t-il pas des vérités axiologiques et politiques non problématiques, parfaitement objectives et parfaitement robustes, comme celles qui nous dit que nous devons intervenir en cas de génocide, de famine ou de catastrophes, et en général pour éviter ce que l'on appelle des « maux premiers » ? Russell était convaincu que la mentalité démocratique a ceci de commun avec la mentalité scientifique qu'elle présuppose l'existence de vérités impersonnelles et objectives, et non pas, comme le suppose le pragmatisme, seulement l'existence d'intérêts communs et de désirs collectifs ²⁴.

PROCEDURALISME OU REALISME ?

Il y a pour la démocratie un problème semblable à celui que pose Socrate dans *l'Euthyphron* de Platon, quand il demande si quelqu'un est pieux parce qu'il plaît aux dieux ou bien si c'est parce que quelqu'un est pieux qu'il plaît aux dieux : est-ce que les décisions prises à la majorité (ou les croyances de la majorité) sont correctes parce que ce sont celles de la majorité, ou bien est-ce qu'elles sont choisies ou possédées par la majorité parce qu'elles sont correctes ? La première conception revient à dire qu'il n'y a pas de normes ou de valeurs transcendantes à partir desquelles on doit

²³. Julien Benda, *La grande épreuve des démocraties*, *op. cit.*, p. 51.

²⁴. Voir les commentaires de Jacques Bouveresse dans *Peut-on ne pas croire. Sur la vérité, la croyance et la foi*, Agone, 2007, p. 126-141, et ses analyses sur le pragmatisme, plus nuancées que les miennes au chapitre IX. Le livre de Cheryl Misak, *Truth, Politics, Morality : Pragmatism and Deliberation*, Routledge, Londres, 1999, contient une défense de la démocratie selon les principes pragmatistes avec laquelle j'ai de nombreux points d'accord. Mais sa conception de la vérité est peircienne et sa conception de la connaissance faillibiliste.

juger le caractère démocratique d'une décision ou d'un dispositif : ce caractère démocratique tient *uniquement* à la procédure elle-même. C'est ce que l'on appelle une forme de *procéduralisme*, et elle est clairement antiréaliste. La seconde conception, cognitiviste, est celle de Benda et de la tradition républicaniste : la justice, la vérité et la raison ne se réduisent pas à des procédures rationnelles, mais sont des valeurs absolues transcendant ces procédures ²⁵. Je suggérerai ici que le cognitivisme est incontournable.

La thèse procéduraliste repose d'abord sur un principe général : seuls des dispositifs politiques démocratiques sont légitimes, et la valeur qui s'attache à leur caractère démocratique ne dépend pas d'autres propriétés que le fait qu'ils reposent sur certaines procédures, principalement des procédures de vote. Appliqué à la question de la vérité, le procéduralisme soutient que seuls les dispositifs démocratiques sont susceptibles de maximiser la vérité et l'expression libre de l'opinion.

Il y a deux sortes de procéduralisme : celui de la théorie du choix social, et celui de la théorie délibérative de la démocratie. L'un de ses fleurons de la première, qu'on peut considérer comme la forme pure, est le théorème du jury de Condorcet ²⁶. La probabilité d'un choix binaire dans un groupe de citoyens également informés augmente substantiellement quand la taille du groupe augmente. Dans un électorat de N individus qui votent indépendamment, si la probabilité d'un choix correct par un individu est de p , la probabilité P d'un choix correct de la majorité (où N est impair) peut être bien plus élevée que p ²⁷. Est-ce le moteur épistémique qui va permettre une démocratie basée sur le vote et la règle de majorité ? Le théorème de Condorcet a des contraintes particulières : tous les choix, y compris quant à la vérité, ne sont pas binaires (on peut suspendre son jugement) ; il ne s'applique que quand les jugements individuels sont probabilistiquement indépendants (les erreurs ne s'annuleront pas simplement quelle que soit la taille de l'électorat). Enfin, si les votants ont des biais systématiques, comme le racisme ou le sexisme, il ne serait pas surprenant que leurs décisions politiques soient pires qu'un lancer de pièce sur les mêmes sujets. De plus, le théorème du jury ne dit rien des types d'informations ou de connaissances que les votants sont supposés avoir, ni sur leur pertinence dans les décisions en question.

Face à ce théorème incitant à l'optimisme, il y a tout un ensemble de résultats négatifs, comme celui d'Arrow, qui tendent à montrer que l'on ne peut pas agréger les préférences individuelles dans un choix collectif sans violer des principes intuitifs, comme l'unanimité ou l'absence de dictature. Pour ne donner qu'un exemple récent,

²⁵. Le républicanisme de Benda a ses origines chez Renouvier, dont il décrit les thèses dans « Les idées d'un républicain en 1872 », *NRF*, 1931, n° 214 et 215. L'exergue de cet article provient d'un texte cité par Benda.

²⁶. Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, 1785, et les commentaires de Gilles-Gaston Granger, *La Mathématique sociale du Marquis de Condorcet* (1956), Odile Jacob, 1989.

²⁷. Sur le théorème de Condorcet, voir les commentaires de Emmanuel Picavet, *Choix collectif et vie publique*, PUF, 1996, troisième partie.

considérons le « paradoxe doctrinal »²⁸ et supposez le cas troublant suivant, qui semblera familier à nombre d'universitaires.

Une commission doit recruter une jeune collègue. Le critère du choix est l'excellence à la fois dans l'enseignement et dans la recherche. Le premier des trois membres du comité pense que la candidate est excellente enseignante mais pas excellente chercheuse, le second pense qu'elle est excellente chercheuse mais pas excellente enseignante, et le troisième pense qu'elle est excellente dans les deux. Une majorité considère qu'elle est excellente chercheuse, une majorité considère qu'elle est excellente enseignante, mais seulement une minorité – le troisième membre du comité – considère qu'on doit la recruter.

	Excellente enseignante	excellente chercheuse	Excellente enseignante et chercheuse
1	Oui	Non	Non
2	Non	Oui	Non
3	Oui	Oui	Oui
Majorité	Oui	Oui	Non

Il y a deux manières dont la commission peut prendre une décision dans ce genre de cas. Supposons que chaque membre vote sur chaque prémisse et sur la conclusion, et de manière rationnelle. Ils procèdent à l'agrégation de leurs votes sur la conclusion – recruter ou pas – et laissent la majorité déterminer leur choix collectif. Ils ne doivent pas recruter la candidate. Ou bien les juges agrègent leurs votes sur chaque prémisse, laissent la majorité décider, et adoptent la conclusion seulement si les deux prémisses sont collectivement endossées. Il faut recruter. Le paradoxe doctrinal est que, selon la procédure adoptée, on aboutit à un résultat différent. Cela dépend en fait de la question de savoir si l'on prend une décision collective ou bien une décision basée sur l'agrégation des préférences individuelles. C'est un problème si l'on s'appuie, comme le procéduralisme, uniquement sur des critères de cohérence dans les jugements. Il n'y a pas qu'une seule manière de l'être d'être cohérent. Bien que les résultats de la théorie du choix social soient à mes yeux très importants – malgré tout ce qu'ont pu en dire les critiques marxistes et les disciples de Bourdieu –, ils sont loin d'être probants. La vertu, mais aussi le grand défaut du procéduralisme du choix social est qu'il tient les préférences des agents pour données et ne se demande pas s'ils sont sages, ou éthiquement bons. Mais, de toute évidence, les préférences elles-mêmes peuvent être manipulées, tronquées ou perverties.

²⁸. Christian List and Philip Pettit, « On the Many as One », *Philosophy and Public Affairs*, 2005, 33(4), p. 377-390.

C'est en partie ce qui a conduit à adopter une autre conception de la démocratie, la conception délibérative. Cette dernière, tout comme le procéduralisme du choix social, soutient qu'il n'y a pas de vérités politiques, et admet que le critère et la valeur de la démocratie ne résident que dans la rationalité des processus qui y conduisent. Mais, à la différence de la théorie du choix social, elle tient que les préférences doivent pouvoir faire l'objet d'une délibération, dont le produit est une forme de consensus par recoupement, comme chez Rawls, ou de processus idéal de discussion, comme chez Habermas. La position originelle chez Rawls et son contractualisme sont bien une tentative pour expliquer l'idée de justice comme équité à partir d'une procédure elle-même juste. Mais ni Rawls ni Habermas ne pensent que le processus rationnel de délibération puisse se faire sans que la communauté présuppose certains principes ou valeurs « substantiels » : des libertés de base, la référence à des biens premiers et, en définitive, les principes démocratiques eux-mêmes. Elle peut donc difficilement prétendre *dérivée* ces mêmes principes d'une pure procédure. C'est pourquoi, ici encore, il me semble difficile de refuser d'admettre l'abstinence épistémique de Rawls²⁹. La conclusion qui s'impose de ces considérations bien trop rapides est qu'il est loin d'être évident que la branche antiréaliste et procédurale du dilemme euthyphronien de la démocratie l'emporte sur la branche réaliste et cognitiviste. Il y a bien des standards, des valeurs et des normes démocratiques substantielles et indépendantes des décisions rationnelles d'une démocratie procédurale ou formelle. En fait, non seulement ces valeurs substantielles sont indépendantes des procédures garantissant la démocratie, mais ces dernières les présupposent. Comme le fait remarquer Raz³⁰, une théorie de la justice comme celle de Rawls doit bien se présenter comme la théorie vraie ou correcte de la justice, si elle ne doit pas être seulement un instrument – parmi d'autres possibles – pour assurer la stabilité sociale. En bref, sans la vérité, pas de justice.

Cela ne nous donne toujours qu'une réponse indirecte et négative à notre question initiale : comment concilier épistémocratie et démocratie ? Elle se pose de la manière la plus claire qui soit dans le cas des experts. Par définition, ils sont supposés savoir. Admettons – mais je vais y revenir dans un instant – que leur autorité s'impose d'elle-même dans les sciences. Mais, en politique, l'autorité a besoin d'une autre base et ne peut pas découler seulement de l'expertise. Même si nous admettons qu'il y a des décisions plus ou moins bonnes et que les politiques ont plus de savoir quant aux manières de les produire que les simples citoyens, leur expertise ne suffit pas à leur garantir l'autorité. Il est tentant de donner le pouvoir à celui qui sait, mais le fait de savoir ne garantit pas qu'on doive commander. Qui, en effet, décide qui sont les experts ? Je peux tout simplement ne pas accepter que vous sachiez qu'ils sachent. Un chef religieux, par exemple, prétend savoir, mais on n'est pas obligé de le croire. Inversement, il se

29. Joseph Raz, « Facing diversity, the case of epistemic abstinence », *Philosophy and Public Affairs*, 1990, 19(1), p. 3-46.

30. *Ibid.*, p. 15.

peut que vous ayez le savoir et que vous ayez raison, mais cela suffit-il à faire de vous celui qui décide ? Le problème est que nous ne pouvons pas non plus admettre que n'importe qui puisse venir contester toute prétention à être un expert, et si on doit attendre d'avoir une justification qui soit acceptée par tous, aucune autorité ne sera jamais légitime. Alors de quel côté aller ?

Je ne peux qu'esquisser une voie possible. Appelons conception *épistémique pure* de la démocratie la conception d'après laquelle la démocratie est une source légitime d'autorité parce qu'elle prend des décisions qui sont correctes d'après des standards indépendants de justice et de vérité. Appelons conception *épistémique procédurale* une conception d'après laquelle les décisions démocratiques sont légitimes si et seulement si elles sont prises sur la base de jugements établis selon des procédures acceptables pour tous les agents rationnels, comme celles qui gouvernent les jugements d'un jury³¹. Ces décisions n'ont pas à être correctes pour être légitimes : même si le jury parvient à une décision incorrecte, celle-ci fait néanmoins autorité. Mais le but est néanmoins de parvenir à des jugements *corrects*, c'est-à-dire vrais. Une telle conception est différente de celle de Rawls parce qu'elle ne tient pas le caractère raisonnable des procédures démocratiques pour une forme de coopération équitable. Être raisonnable, selon une telle conception, implique le désir d'entrer dans un processus de justification consistant à donner des raisons *épistémiques*, dirigées vers la vérité du jugement et non pas purement décisionnelles. Elle est étroitement associée également à l'idée qu'un vote est l'expression avant tout d'un *jugement*, et non pas seulement d'une décision. Le standard ultime de la légitimité démocratique n'est pas le rationnel, mais le vrai. Nous ne donnons des raisons pour nos jugements que parce que nous espérons que ce sont des raisons de croire que ces jugements sont *vrais*. De même quand il s'agit de donner des raisons pour nos principes fondamentaux de justice ou de légitimité politique. On pourrait dresser ici un parallèle entre cette conception de la démocratie et les conceptions de la vertu épistémique défendues en théorie de la connaissance contemporaine. De même que certaines vertus, comme l'ouverture d'esprit, la curiosité, ou l'intégrité intellectuelle sont supposées favoriser l'enquête, sinon définir les conditions de la connaissance, on peut imaginer que les vertus démocratiques favorisent la délibération épistémique et s'incarnent dans certaines institutions plutôt que dans des individus. Ces vertus ne se réduiraient pas, comme dans les conceptions républicanistes classiques, à des vertus pratiques. Mais faire intervenir des vertus épistémiques démocratiques en ce sens ne peut pas revenir à placer la vertu avant des notions comme celles de connaissance, de justification et de vérité. Bref, pas plus que la vérité ne se réduit en mathématiques à la prouvabilité, la vérité ne se réduit en morale à l'exercice de la vertu, ni en politique à la procéduralité.

31. David M. Estlund, *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton University Press, 2007.

EN QUOI LA DEMOCRATIE FAVORISE-T-ELLE LA VERITE ?

Venons-en pour finir à ce que j'ai appelé la thèse de maximisation de Mill. Il y a une analogie entre cette thèse et le conséquentialisme qu'il défend par ailleurs en éthique, selon lequel la valeur morale principale est l'utilité et la règle d'action consiste à la maximiser. Si nous transposons cette idée à la théorie de la connaissance, la valeur épistémique suprême est la vérité, et la règle d'action consiste à la maximiser. Selon le type d'épistémologie sociale – c'est-à-dire de théorie normative des conditions sociales de la connaissance – défendu par un philosophe comme Alvin Goldman³², des pratiques sociales ont une valeur instrumentale quand elles promeuvent l'acquisition de valeur épistémique, et cette valeur est le vrai. C'est ce qu'il appelle «véritisme». Des pratiques sociales démocratiques semblent les candidates évidentes pour promouvoir cette valeur. (Notons au passage que l'usage du terme de « valeur » ici comme ailleurs n'implique pas que la vérité soit en elle-même une notion normative ou évaluative. C'est une notion aussi descriptive que possible. En revanche les *croyances* vraies ont une valeur et sont un but dans le cadre d'une telle conception.)

Il va de soi qu'une épistémologie sociale véritiste en ce sens est aux antipodes de l'épistémologie relativiste postmoderne. L'adopter présuppose qu'on ait rejeté tous les arguments familiers visant à réduire la vérité au consensus social, à adopter le principe de symétrie du vrai et du faux, à rejeter toute forme de foundationalisme et de réalisme scientifique au nom d'un constructivisme social, ou à assimiler science et politique³³. Il est certain que, si l'on adopte les thèses du constructivisme social et du relativisme, la notion même de vérité objective dont a besoin la démocratie n'a pas de sens. Je vais me contenter ici de présupposer que ces thèses ne valent rien. L'épistémologie véritiste suppose aussi que les valeurs épistémiques, comme la vérité, ne sont pas dominées par des valeurs pratiques, et encore moins que nos raisons de croire pourraient être concurrencées par nos raisons d'agir. En cela, il faut aussi partir d'un antipragmatisme que j'appellerais volontiers « primaire », comme celui de Russell et de Benda.

Si on entend par véritisme le fait de maximiser le nombre des vérités d'une manière procédurale, il y a, là aussi, tout un ensemble de résultats très intéressants obtenus par des modèles

32. Alvin Goldman, *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, 1999.

33. Ces idées ont encore été répétées récemment par Bruno Latour (« Pour rétablir un climat de raison. Quand le principe de précaution déstabilise le rationalisme à la française », *Le Monde*, 21 mai 2010). Le démolissage de ces thèses dans tant de livres, comme ceux de Philip Kitcher (*Science, vérité et démocratie, op. cit.*) et de Paul Boghossian (*La peur du savoir, op. cit.*), ne semble pas affecter le moins du monde leur force inertielle.

simulés sur ordinateur, comme ceux de Hegselman et Krause ³⁴, qui tendent à montrer qu'à partir de conditions minimales d'information la dynamique d'ensembles d'opinions au départ divergents a tendance à converger vers la vérité, un peu comme s'il y avait une sorte de principe de la main invisible régissant ces opinions et les attirant vers la vérité. Mais que montrent réellement ces résultats ? Ils sont par définition indifférents aux types de justifications que peuvent avoir les agents. Il n'est même pas évident qu'ils aient quoi que ce soit à voir avec la démocratie.

Si l'on essaie d'appliquer la conception véritéiste à l'enquête en général – dans des domaines aussi divers que celui de l'expertise légale et du témoignage, de l'information et des médias, ou de l'éducation – et à l'enquête scientifique en particulier, on se heurte à toutes sortes de problèmes. D'abord, il y a celui de la tyrannie de l'ignorance, que l'on peut formuler ainsi avec Philip Kitcher : « Des questions épistémiquement significatives dans certaines sciences peuvent systématiquement être sous-évaluées parce que la majorité des membres d'une société n'ont pas les moyens d'apprécier les facteurs qui rendent ces questions significatives. ³⁵ » La tyrannie de l'ignorance n'est pas nécessairement celle de la bêtise, laquelle préoccupait tant les auteurs du XIXe siècle qui assistèrent à la montée en puissance des masses. Elle peut affecter des gens très intelligents et compétents. Elle tient au fait que c'est une chose que la vérité soit le but et la norme de l'enquête en général, et que c'en est une autre que de supposer qu'on atteindra ce but ou obéira à cette norme en accumulant le maximum de vérités. Le but de l'enquête n'a jamais été de maximiser la vérité, mais de maximiser le nombre de vérités *significatives*. Cela suppose évidemment que l'enquêteur ait la capacité d'évaluer ces significations. C'est la raison pour laquelle Mill lui-même, dans ses *Principles of Considerations on Representative Government*, était prêt à proposer que, quand on estime que certaines personnes en savent plus que d'autres, elles devraient se voir accorder plusieurs votes ³⁶. Appliquée aux experts, cette règle ne laisse cependant pas de poser problème, pour les raisons que j'ai indiquées. La même remarque peut s'appliquer à une lecture trop irénique de l'avis de Mill cité au début de cet article, selon lequel la démocratie favoriserait la correction des erreurs en exposant nos opinions au désaccord possible. Comme le note Isaac Levi, « le simple fait que l'on soit en désaccord avec nos jugements ne suffit pas à ouvrir

34. Rainer Hegselman & Ulrich Krause, « Truth and cognitive division of labour. First steps towards a computer aided social epistemology », *Journal of Artificial Societies and Social Simulation*, 2006, tome 9, n° 3.

35. Philip Kitcher, *op cit.*, p. 130.

36. **<note à revoir : En fait, il dit quelque chose de plus nuancé : « [When one person] feels the other to understand the subject better than himself, that the other's opinion should be counted for more than his own accords with his expectations, and with the course of things which in all other affairs of life he is accustomed to acquiesce in. It is only necessary that this superior influence should be assigned on grounds which he can comprehend, and of which he is able to perceive the justice (mes italiques) (Principles—ofConsiderations on representative Governement , ch XII)>**

notre esprit. La plupart des épistémologues oublient qu'il est tout aussi urgent de déterminer quand nous avons de bonnes raisons d'ouvrir nos esprits que ça l'est de déterminer quand nous avons de bonnes raisons de les fermer »³⁷.

Ce ne sont que quelques-unes des difficultés évidentes qu'il peut y avoir à essayer d'appliquer les concepts de la conception procédurale de la démocratie à l'enquête scientifique. Quand Philip Kitcher essaie d'énumérer dans son livre les conditions de ce qu'il appelle la science bien ordonnée, il parvient à une formule si complexe qu'il considère impossible de la décrire sous forme de procédures. Il dénonce aussi bien la conception irénique, selon laquelle le marché libre des idées fonctionnerait toujours de manière à produire le vrai en dépit du mal qu'il a pu causer dans sa foulée, que la conception selon laquelle science et politique sont toujours tellement intriquées que la compétition des idées sur la base de leur mérite proprement épistémique est une illusion.

Mais ces difficultés menacent-elles en quoi que ce soit ce que j'ai appelé le véritéisme, c'est-à-dire la thèse affirmant que le but de l'enquête est toujours la vérité, que cette notion est une valeur épistémique irréductible, et que la « doctrine subversive » de Russell – qui n'est autre qu'une version de la maxime du savant victorien William Clifford selon laquelle « il est mauvais toujours, partout et pour tout le monde, de croire quoi que ce soit sur des éléments de preuve insuffisants [*insufficient evidence*] » – est toujours en place ? En rien. Considérons juste un instant, pour finir, le conflit qui oppose créationnistes et partisans d'une vision scientifique du monde (qu'elle soit ou non de stricte obédience darwinienne). On a tout intérêt, dans ce débat, à admettre le principe, dont j'ai dit qu'il était au fondement de l'idée même de délibération démocratique, selon lequel les uns ont raison et les autres tort. Mais évidemment ce n'est pas aussi simple, parce que la discussion qui les oppose n'est pas une discussion purement scientifique : des différences de valeurs s'introduisent dans des discussions épistémologiques, par exemple sur la nature des données susceptibles de vérifier les croyances et les théories dans les deux cas. Il se peut bien ici que, comme l'admettent les conceptions à la Rawls de la démocratie libérale, le conflit ne puisse pas se résoudre autrement que dans les termes d'une « coopération équitable » entre les parties, qui n'a rien de particulièrement épistémique. Mais on ne peut pas dire que l'on ait quoi que ce soit à gagner, pour parvenir au genre d'équilibre auquel le démocrate libéral aspire, à adopter une épistémologie hybride – en fait une forme de pragmatisme – d'après laquelle l'acceptabilité des croyances ne repose pas exclusivement sur des critères scientifiques, mais aussi sur des critères qui pourraient avoir quelque chose à voir avec ce que des croyants religieux considèrent comme les standards de la vie bonne. Rousseau, mais aussi Rawls, proposent qu'une précondition du contrat social soit le partage d'une conception du bien commun. De la même manière, une société démocratique devrait pouvoir partager une conception de la raison publique et un accord sur ce qui fait que des considérations

37. Isaac Levi, « Consensus as shared agreement and outcome of inquiry as *consensus* », *Synthese*, 1985, n° 62.

tenant aux raisons et aux justifications de nos croyances pèsent dans un sens ou un autre. On suppose trop souvent que cette conception doit être neutre et accueillante à diverses conceptions de la justification des croyances. Mais il n'y_a pas plusieurs conceptions de cette justification. Il n'y en a qu'une, qui est celle que Russell appelait ironiquement subversive, sans aucun doute parce que le dogmatisme ne vient pas de ceux qui l'acceptent et qui placent la vérité et la preuve au centre des valeurs démocratiques, mais au contraire de ceux qui la rejettent.

PASCAL ENGEL

DEUX LIGNES BIO BIBLIO = POSTE UNIVERSITAIRE ET DERNIER LIVRE... MERCI