

II – A quelles conditions la vérité est-elle possible ?

« Le destin de la pensée a quelque chose de solaire. Nous ne levons pas nos yeux vers l'astre qui nous éclaire, nous donne sa chaleur et nous transmet la vie, et nous ne nous confions qu'à la lumière dans laquelle se tiennent les choses. Au fond, nous n'avons guère souci de son origine. »

JF Mattei ; *L'énigme de la pensée*

Par ces mots, Jean-François Mattei exprime le caractère mystérieux de l'origine de la pensée. Il pense que cette particularité de la pensée vient en partie du fait que les regards sont plutôt tournés vers les résultats de son travail que vers sa source. Dans la philosophie grecque, il existe cependant une réponse à la question « Qu'est-ce qui nous fait penser ? En effet, dans un célèbre passage du *Théétète*, Platon affirme qu'à l'origine de cette activité se trouve l'étonnement : « *il est tout à fait d'un philosophe, ce sentiment : s'étonner. La philosophie n'a point d'autre origine. »*

Platon, *Théétète*, 155

Cette référence à l'étonnement s'insère dans le cadre d'une réflexion sur la figure du philosophe, que Platon oppose à celles du poète et du sophiste. Pour Arendt, l'étonnement dont parle Platon est à comprendre comme une forme d'admiration, qui serait suscitée par la prise de conscience de l'harmonie cachée du cosmos. Plus précisément, l'étonnement naît quand l'ordre invisible du cosmos se manifeste au sein des « visibles familiers » qui deviennent ainsi « transparents ». La pensée commencerait donc par un accueil contemplatif de « l'invisible manifeste au travers des phénomènes.

Chez Platon, cet accueil extatique caractérisant l'étonnement serait ensuite rompu pour laisser place à la réflexion, en donnant ainsi appellation « lieu à ce que certains le conflit originnaire de la philosophie » consistant à « éprouver d'abord un saisissement extatique devant les choses et se faire ensuite violence pour s'en libérer »

Aristote aussi place l'étonnement à l'origine de la pensée philosophique, mais il l'interprète comme *aporein*, à savoir le fait d'« être intrigué en raison de son ignorance, état d'esprit qui se dissipe avec le savoir. Chez Aristote, le thème de l'étonnement apparaît au début de la *Métaphysique* à l'occasion d'une distinction entre les différents savoirs et de l'affirmation conséquente de la supériorité de la philosophie.

« C'est en effet l'étonnement qui poussa comme aujourd'hui les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Au début, leur étonnement porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à l'esprit ; puis, s'avancant ainsi peu à peu, ils étendirent leurs explorations à des problèmes plus importants, tels que les phénomènes de la lune, ceux du soleil et des étoiles, enfin la genèse de l'univers. Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance (c'est pourquoi même l'amour des mythes et, en quelque manière amour de la sagesse, car le mythe est un assemblage de merveilleux). Ainsi donc, si ce fut bien pour échapper à l'ignorance que les premiers philosophes se livraient à la philosophie, c'est qu'évidemment ils poursuivaient le savoir en vue de la seule connaissance et non pour une fin utilitaire. Et ce qui s'est passé en réalité en fournit la preuve : presque toutes les nécessités de la vie, et les choses qui intéressent son bien-être et son agrément avaient reçu satisfaction, quand on commença à rechercher une discipline de ce genre. Je conclus que, manifestement, nous n'avons en vue, dans notre recherche, aucun intérêt étranger. Mais de même que nous appelons libre celui qui est à lui-même sa fin et n'existe pas pour un autre, ainsi cette science est aussi la seule de toutes les sciences qui soient une discipline libérale, puisque seuls elle est à elle-même sa propre finalité. »

Aristote ; *Métaphysique* ; A2

La vérité trouve comme point d’ancrage une attitude, une disposition, un naturel dirait Platon qui ne se situe pas d’abord dans la raison mais dans le *pathos*, c’est-à-dire le sentiment. Le principe est assez simple à comprendre, si l’on ne s’étonne pas, on ne se pose pas de question, si on ne pose pas de question on entrevoit aucun problème, si l’on entrevoit aucun problème il est impossible d’espérer trouver des solutions ; c’est-à-dire remédier à la conscience de notre ignorance. C’est ce que montre très bien l’épistémologue, Gaston Bachelard, dans la *Formation de l’Esprit Scientifique* lorsqu’il affirme (page 447 du manuel) : « *Avant tout, il faut savoir poser des problèmes. Et quoi qu’on dise, dans la vie scientifique, les problèmes ne se posent pas d’eux-mêmes. C’est précisément ce sens du problème qui donne la marque du véritable esprit scientifique. Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S’il n’y a pas eu de question, il ne peut y avoir connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Rien n’est donné. Tout est construit.* »

Pour autant si l’étonnement est une condition nécessaire pour accéder à la vérité, elle n’est pas une condition suffisante. Alors encore la philosophie antique et Bachelard se répondent comme par écho.

Platon dans l’un des passages le plus célèbre parmi tous ces dialogues ; l’allégorie de la caverne va donner une autre condition pour que la vérité émerge. Lire le texte 7 ; page 82 des suivantes dans le manuel.

Présentation du texte

Nous sommes en présence d’une allégorie c’est à dire qu’aucun élément du récit proposé n’est gratuit mais qu’il renvoie toujours à une signification abstraite. Pour comprendre l’histoire qui nous est racontée, il convient donc de la déchiffrer, de l’interpréter : toute cette aventure qui met en jeu le regard, la vision, devra être traduite en termes d’opération de la connaissance.

L’état initial : ignorance et impuissance

Il faut d’abord bien noter dans la description de Platon que tout est souterrain : les prisonniers, les marionnettistes, le feu, le chemin, le petit mur sont tous, à des hauteurs différentes dans la caverne où la lumière du jour parvient à peine a filtré. Platon décrit ici notre condition première d’hommes plongés dans le monde matériel et visible : nous n’y voyons jamais que des reflets trompeurs (projetés par des manipulateurs d’opinions) que l’habitude nous fait prendre pour la réalité elle-même. Ce monde-là, nous rend tous prisonniers des apparences.

L’arrachement au sensible et la montée vers l’intelligible

L’âme douloureusement contrainte par un éducateur à se délivrer de ses erreurs reste dans un premier temps hébétée et stupéfaite ; elle est sans repères : elle ne saurait plus dire ce qui est vrai et ce qui ne l’est pas. Le premier moment de l’éducation philosophique est donc un moment négatif et critique. En d’autres termes, il faut d’abord désapprendre ce que l’on croyait savoir pour espérer faire émerger la vérité. L’avantage est que moins l’âme ne repose plus sur de fausses certitudes ; elle apprend à se tourner et s’élever vers le principe des choses et de l’intelligence des choses.

L'autre condition pour faire émerger la vérité consiste à désapprendre ce qu'on croyait savoir. C'est logique de la table rase ; c'est ce que met en œuvre Descartes par le biais du doute méthodique ; il fait comme si tous les savoirs qu'il avait pu accumuler auparavant étaient faux ; cette démarche se retrouve encore chez Gaston Bachelard texte 1 et 2 page 447 du manuel

Lire le texte 1 la notion d'obstacle épistémologique page 446

*« En revenant sur un passé d'erreurs, on trouve la vérité en un véritable repentir intellectuel. En fait, on connaît contre une connaissance antérieure, en détruisant des connaissances mal faites, en surmontant ce qui, dans l'esprit même, fait obstacle à la spiritualisation [...] Face au réel, ce qu'on **croit savoir** clairement offusque ce qu'on **devrait savoir**. Quand il se présente à la culture scientifique, l'esprit n'est jamais jeune. Il est même très vieux, car il a l'âge de ses préjugés. Accéder à la science, c'est spirituellement rajeunir, c'est accepter une mutation brusque qui doit contredire un passé. »*

Renouveau contemporain

Plusieurs traditions philosophiques ont contribué en effet à problématiser un nouveau la vérité au point parfois de donner au scepticisme une vigueur retrouvée.

Une série de motivations intellectuelles sont venues nourrir à nouveau notamment tout au long du XXe siècle le soupçon selon lequel la vérité serait beaucoup plus fragile qu'une partie des modernes avait pu le croire, voire se réduirait à une illusion. On évoquera ici que quelques exemples pris dans des courants philosophiques divers, des principales raisons qui ont pu induire ses nouvelles problématisation du vrai.

Dans la postérité de la phénoménologie fondée par Edmund Husserl est illustrée en Allemagne par Heidegger et Gadamer, en France d'abord par Sartre et Merleau-Ponty, la question de la vérité s'est trouvée renouvelée au moins en partie par la médiation de celle du corps. La conviction c'est affirmée, notamment chez Merleau-Ponty, dans sa *Phénoménologie de la Perception*, que le corps n'est pas un objet. Il n'est jamais à distance du moi pesant, qui ne se borne ni à « avoir » un corps n'y a « habiter » un corps : le « je pense », au contraire, « est » son corps, il est nécessairement et indépassablement un sujet incarné. Ce thème a eu notamment pour conséquence (sans doute n'était-ce pas la seule possible, mais celle-ci a joué et joue son rôle dans le débat contemporain) de faire surgir l'idée selon laquelle le sujet est difficilement universalisé. Si l'on admet que le sujet est d'abord le sujet percevant, le sujet n'a-t-il pas toujours son angle ou point de vue, irréductiblement individué par son corps, sur ce qu'il aperçoit ? C'est toujours à partir d'ici et d'aujourd'hui que le sujet, parce qu'il est toujours incarné dans un corps qui l'inscrit quelque part dans l'espace et dans le temps, envisage les phénomènes. Célèbre dans le courant phénoménologique, l'exemple des six faces du cube est volontiers supposé emblématique des limites de la connaissance (voir le cours sur la Conscience ; Cs et intentionnalité) : personne ne peut voir en même temps les six faces d'un cube, et par conséquent « *le cube à six faces égales est non seulement invisible, mais encore impensable ; c'est le cube tel qu'il serait pour lui-même* (indépendamment de la façon dont je le perçois) ; *mais le cube n'est pas pour lui-même, puisqu'il est un objet* ». Si je considère que le vrai cube est le cube présent, le cube ne présente jamais ses six faces : qu'en est-il donc de la vérité du cube ? Ainsi interprété par Merleau-Ponty, l'exemple du cube

suggérerait donc qu'il n'est pas de visibilité sans une part d'invisibilité. Ou bien encore selon une réflexion particulièrement insistante chez Heidegger, qui n'y a rien qui apparaisse ou bien qui se manifeste sans que cette apparition ne s'accompagne d'une part de dissimulation : je sais bien qu'il y a des choses, je vois les choses qu'il y a (autour de moi), cette cheminée, le fauteuil qui se balance parce qu'on vient de le quitter, et même l'arbre dénudé, là-bas au fond de la rue ; mais chaque fois que je regarde ce qu'il y a, le fait même qu'il y a des choses, le « *il y a* » lui-même, si l'on veut : le fait d'être, se dissimule derrière ce qu'il y a, derrière les choses qui sont ici ou là-bas. Auquel cas, si le sujet n'a jamais qu'une vue partielle du monde, comment ou bien en quel sens parlez néanmoins de vérité ?

Cette nouvelle problématisation du vrai a été accentuée encore dans le courant issu de Nietzsche, qui a exploité l'interrogation de ce dernier sur la « volonté de vérité ». Ainsi Michel Foucault a adopté l'attitude de l'archéologue pour mettre en lumière la façon dont c'est toujours à partir d'infrastructures extérieures aux discours (qu'elle soit pulsionnelle, social ou politique) que se décident les critères de ce qui, à l'intérieur du discours, doit être tenu pour vrai ou faux. En ce sens, comme l'écrit Habermas en résumant, pour les discuter, les positions de Foucault, la vérité devrait apparaître surtout comme « un mécanisme d'exclusion perfide parce qu'il ne fonctionne qu'à la condition que ce qui s'impose à chaque fois comme volonté de vérité demeure caché » ; Habermas, *Le Discours Philosophique de la Modernité* .

Il faudrait admettre que les règles qui président à l'élimination des énoncés faux sont du même type que les décisions pratiques qui, au début du XVIIe siècle, ont présidé à l'exclusion sociale de la folie. Dans les deux cas, précise Foucault, c'est le dissemblable, le différent, l'hétérogène qu'on a voulu rejeter. On a décidé que seuls identiques, le non contradictoire, l'homogène pouvaient être admis dans le cercle du vrai, par élimination du différencié, comme il est, et lui seul, dans la sphère sociale pas exclusion de l'insensé. La vérité aurait donc elle-même pour vérité être adossée à une « volonté de vérité » ou selon l'expression de Foucault une « volonté de savoir », qui serait en fait une volonté de pouvoir, ou une « volonté de puissance », comme disait Nietzsche : derrière la vérité, il faudrait faire ressurgir cette volonté de vérité qui demeure cachée, « *masquée par la vérité elle-même dans son déroulement nécessaire* ». Plutôt que de débattre de la notion de vérité et des critères permettant de l'appliquer, c'est à interroger la fonction sociale et politique de la référence à la vérité qu'il faudrait donc s'employer.

Beaucoup d'autres configurations philosophiques pourraient être évoquées qui ont elle aussi contribué, à l'époque contemporaine, à rendre à nouveau plus difficilement exploitable la notion de vérité. Au point que c'est à l'édification d'un néo-scepticisme que l'on peut parfois avoir le sentiment d'assister, notamment chez un philosophe contemporain comme Richard Rorty, qui s'en prend directement à l'hypothèse : « qu'il existe des vérités philosophiques à découvrir qui sont susceptibles d'être justifiées par des *arguments* ».

C'est au fond face à ces nouvelles tentations sceptiques que chacun, informé des forces et des faiblesses déjà évoquées du scepticisme, averti aussi par les enjeux qui se trouvent associés au destin de la notion même de vérité, doit faire ses choix intellectuels. On se bornera à suggérer, au compte de ce qu'il fait soupeser pour procéder à de tels choix, que ce qui s'attache à ce destin de la notion de vérité est peut-être mieux perceptible encore si l'on considère, pour

terminer, non plus seulement ou prioritairement les vérités théoriques mais les vérités pratiques.

Des vérités pratiques ?

La tentation sceptique a, de fait, produit des effets particulièrement délicats dans le domaine des vérités morales ou, plus généralement, pratiques, quand il s'agit de savoir si l'on peut concevoir, en morale, en droit ou en politique, de quelconques termes de référence possédant plus de validité que d'autres. Nous retrouvons ainsi la question de savoir si l'on peut, dans le domaine pratique, concevoir quelque chose comme des vérités : ainsi que le demande expressément Habermas, « *les questions d'ordre pratique sont-elles susceptibles de vérité ?* ». Ou bien faut-il abandonner le terrain, ici, au relativisme, selon lequel, sur les questions qui mettent en jeu des valeurs, toutes les opinions seraient affaire : de vue ou encore de contexte ? Ainsi par exemple il ne serait plus vrai de soutenir qu'en 1942, en France, il fallait résister à l'occupant plutôt que de juger qu'il fallait collaborer avec lui ; il ne serait pas plus vrai d'estimer qu'il ne faut jamais recourir à la torture que de penser qu'il faut l'envisager dans certains cas ; il ne serait pas plus vrai de considérer le racisme comme inacceptable que de lui trouver des justifications. Il nous faut mesurer, y compris sur de tels exemples, pourquoi la conviction que certains jugements de valeur sont plus vrais que d'autres est devenu aujourd'hui, plus que jadis, difficile à fonder. Ensuite, il faut apercevoir pourquoi, sur ce terrain, la façon kantienne, de redéfinir la notion même de vérité trouve une application particulièrement frappante.

Pourquoi, tout d'abord, est-il désormais si difficile d'estimer que certains jugements de valeur sont plus vrais que d'autres ? La fondation de quelconque vérité pratique est aujourd'hui devenue délicate ; voire impossible, pour bien des raisons, sous la forme d'une référence à l'idée d'un Bien ou d'un Juste en soi auquel devrait correspondre une fin pour être bonne ou juste.

D'une part, cette définition de la vérité pratique (la vérité d'un jugement de valeur) comme adéquation ou conformité à un Bien ou un Juste en soi préexistant tombe sous le coup des difficultés générales inhérentes à toute saisie du vrai en termes de conformité à un en soi.

D'autre part, une telle conception de ce qui peut faire la vérité d'un jugement de valeur mobilise des investissements métaphysiques très lourds, qu'il n'est pas facilement envisageable de consentir aujourd'hui. De ce point de vue, lorsque nous réfléchissons à ce qui peut fonder la vérité d'un jugement de valeur, il faut convenir que nous le faisons notamment après l'effondrement moderne des fondations cosmologiques d'une telle vérité : quand nous ne pouvons plus lire le juste ou le bien dans un quelconque ordre du monde, toute la démarche de la philosophie pratique, qui s'interroge sur ce qui fonde éventuellement la vérité de nos évaluations morales juridiques, ne peut que s'en trouver, profondément bouleversée. C'est parce que nous philosophons dans ce contexte qu'il n'est pas difficile au demeurant de comprendre comment la tentation du relativisme peut être aussi forte dans la philosophie contemporaine : puisque aucune fin ne peut plus être tenue pour correspondant à un Bien ou un Juste en soi, toute fin – telle pourrait être la conclusion à laquelle on s'abandonnerait

aisément – ne vaut que pour celui qui la pose. Or, indépendamment des difficultés proprement pratiques auxquelles une telle conclusion exposerait (qui sont les difficultés du relativisme), il existe une faille dans ce raisonnement séduisant, mais erroné : la conclusion ne s'en impose en effet que dans l'exacte mesure où la seule notion de la vérité que l'on retient est précisément celle de la correspondance à un en soi. Or il est permis de penser qu'un tel concept de la vérité est devenu au moins problématique depuis Kant, et, s'il est problématique dans l'ordre de la philosophie théorique, pourquoi ne le serait-il pas dans l'ordre de la philosophie pratique ? Pourquoi là aussi, dans le registre de la philosophie morale et politique, ne pourrions-nous au moins envisager l'entreprise de la fondation de la vérité « en l'occurrence celle de nos évaluations » à partir de cet autre concept de la vérité qui est disponible dans l'héritage de Kant et qui consiste à mesurer la vérité d'une représentation (y compris, pourquoi pas ?, d'une représentation pratique, c'est-à-dire d'une finalité) non à sa conformité à un en soi, mais à sa capacité de valoir non seulement pour moi, mais pour tous – donc à sa validité intersubjective ?

Cette démarche, au reste, était déjà présente chez Kant lui-même, notamment sous la forme de la doctrine de l'impératif catégorique. Elle consiste à fonder la vérité d'un jugement évaluatif sur la capacité de son contenu à définir une maxime universelle, susceptible d'être adoptée par l'ensemble du genre humain. Elle éclaire en tout cas ce fait qu'on assiste aujourd'hui, parallèlement au développement de néo-scepticismes à diverses utilisations de la référence kantienne pour refonder la notion d'une vérité possible des jugements de valeur.