

## Leçon 24

# La recherche de la vérité n'a-t-elle de sens que dans le domaine de la connaissance théorique ?

A. Léandri

## Qu'est-ce que la vérité ?

On peut entendre par là, selon les cas, **la conformité de la pensée avec la réalité** (« connaître la vérité »), la conformité de nos paroles avec nos pensées (« dire la vérité »), ou encore la conformité d'une chose à l'apparence qu'elle nous donne (« de l'or véritable »). Dans tous les cas, la vérité ne doit pas être confondue avec la réalité. Elle n'est pas une chose, mais une relation : relation de conformité ou d'accord entre nos pensées, nos paroles et la réalité. On peut, si l'on veut, parler plutôt de « véracité », pour désigner l'accord de nos paroles avec nos pensées (le contraire du mensonge), et réserver le terme de « vérité » à l'accord de nos pensées avec la réalité (le contraire de l'erreur). Dans ce dernier cas, la « vérité » est essentiellement une propriété de nos jugements (ou des énoncés qui les formulent), et non une qualité des choses elles-mêmes (le cas de l'or « véritable » n'est qu'une exception apparente : la fausseté n'est pas dans la chose, mais dans le jugement que nous portons sur elle).

Il est possible de s'accorder sur cette « définition nominale »<sup>1</sup> de la vérité, sans pour autant avoir réellement répondu à la question. Lorsque l'on demande, en effet, « Qu'est-ce que la vérité ? », on veut plutôt savoir ce qui permet de la reconnaître ou de l'identifier comme telle : on cherche alors un « **critère** » de la vérité. Mais comment ne pas tomber alors dans un cercle vicieux ? Comment reconnaître la vérité d'un critère de vérité, si l'on ne dispose pas déjà de lui ?<sup>2</sup> Et comment pourrait-il y avoir un critère universel de vérité, abstraction faite de son objet, si la vérité consiste justement dans l'accord d'une connaissance avec son objet, et ne doit donc pas en faire abstraction ?<sup>3</sup> Le seul critère universel, purement formel, est la

1. On distingue la définition nominale, qui ne donne que le sens du mot, de la « définition réelle », qui indique la nature de la réalité que le mot désigne. La définition nominale de l'atome se trouve dans un dictionnaire, sa définition réelle dans un traité de physique
2. C'est ce que remarque Descartes à propos d'un livre d'Édouard Herbert intitulé *De la vérité* : « Il examine ce que c'est que la vérité ; et pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer : en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire, si nous ne connaissions la vérité. » *Lettre à Mersenne*, 16 octobre 1639. Le même cercle vicieux (ou « diallèle ») est souligné par Kant : « La vieille et célèbre question, par laquelle on se figurait pousser dans leurs retranchements les logiciens et on cherchait à les amener, ou à devoir se laisser surprendre dans un pitoyable diallèle, ou bien à devoir avouer leur ignorance, et par suite la vanité de tout leur art, est celle-ci : *Qu'est-ce que la vérité ?* La définition nominale de la vérité, qui en fait la conformité de la connaissance avec son objet, est ici accordée et supposée ; mais on veut savoir quel est le critère universel et sûr de la vérité de toute connaissance ». (*Critique de la raison pure*, Logique transcendantale, Introduction, III).
3. « Si la vérité consiste dans l'accord d'une connaissance avec son objet, cet objet doit être par là distingué des autres ; car une connaissance est fautive, si elle ne s'accorde pas avec l'objet auquel elle est rapportée, alors même qu'elle contient quelque chose qui pourrait bien valoir pour d'autres objets. Or, un critère universel de la vérité serait celui qui vaudrait pour toutes les connaissances, sans distinction de leurs objets. Mais il est clair, puisqu'on y fait abstraction de tout contenu de la connaissance (du rapport à son objet), et que la vérité a trait justement à ce contenu, qu'il est tout à fait impossible et absurde de demander une marque de la vérité de ce contenu des connaissances, et qu'on ne peut donc proposer une caractéristique suffisante et en même temps universelle de la vérité » (Kant, *Ibid.*)

non-contradiction, mais ce n'est qu'une condition nécessaire, et non suffisante, de la vérité<sup>4</sup>. De là au scepticisme, le pas est vite franchi, et d'autant plus aisément que la prétention à détenir la vérité peut sembler une marque d'intolérance. La question « Qu'est-ce que la vérité ? » peut alors prendre un tour ironique, comme lorsque Pilate la formule face à la prétention de Jésus à être la voix de la vérité...<sup>5</sup>

Mais peut-on si facilement renoncer à la vérité, et se contenter d'être sceptique ou relativiste ?

Si croire détenir la vérité peut être l'expression d'une attitude dogmatique, fermée au dialogue, et pouvant conduire au fanatisme, la vérité est aussi un idéal qui anime la recherche philosophique ou scientifique et possède une vertu critique indéniable<sup>6</sup>. Mais la vérité n'est pas seulement un idéal de philosophe ou de savant : elle se manifeste à nous, parfois, lors d'expériences, comme celle de la désillusion, qui nous font prendre conscience d'un mensonge ou d'une imposture, ou qui nous révèlent des aspects de nous-mêmes qui nous étaient inconnus. Quel sens et quelle valeur faut-il accorder à ces expériences de la vérité ? Faut-il en faire des figures de la vérité moins « vraies » que celle à laquelle la science prétend nous faire accéder ?<sup>7</sup> Faut-il au contraire distinguer plusieurs formes irréductibles de « vérité », correspondant aux différentes modalités de notre rapport au réel ?

Aristote, dans *l'Éthique à Nicomaque*, distingue cinq manières d'accéder à la vérité : « Les états par lesquels l'âme énonce ce qui est vrai sous une forme affirmative ou négative sont au nombre de cinq : ce sont l'art, la science, la prudence, la sagesse et la raison intuitive, car par le jugement et l'opinion, il peut arriver que nous soyons induits en erreur »<sup>8</sup>. Remarquons tout d'abord que l'opinion est exclue du domaine de la vérité proprement dite : elle peut sans doute être parfois vraie, mais peut aussi nous tromper. Or, je ne peux me dire en possession d'une vérité, tant que l'erreur est possible. On peut, sans doute, « dire vrai » sans le savoir, mais on ne peut dire alors que l'on « sait la vérité ». Mais, et c'est ce qu'il faut remarquer ensuite, le savoir ne se réduit pas à la science, et c'est ce qui permet de comprendre que la science ne soit, pour Aristote, que l'une des cinq formes de manifestation de la vérité qu'il distingue. Enfin, ces cinq formes de vérités peuvent se réduire à trois types de savoir<sup>9</sup> : le savoir théorique, qui vise la connaissance désintéressée de vérités qui échappent au temps et à la contingence<sup>10</sup> (qui inclut la « science » proprement dite<sup>11</sup>, mais aussi la « rai-

4. « En ce qui concerne la connaissance considérée seulement selon la forme (abstraction faite de tout contenu), il est également clair qu'une logique en tant qu'elle expose les règles universelles et nécessaires de l'entendement, doit présenter dans ces règles mêmes des critères de la vérité. Car ce qui les contredit est faux, puisque l'entendement s'y met en contradiction avec les règles universelles de sa pensée, c'est-à-dire avec lui-même. Mais ces critères ne concernent que la forme de la vérité, c'est-à-dire de la pensée en général ; et s'ils sont, à ce titre, tout à fait justes, ils ne sont pas suffisants. En effet, une connaissance a beau être tout à fait conforme à la forme logique, c'est-à-dire ne pas se contredire elle-même, elle peut cependant toujours contredire l'objet » (Kant, *Ibid.*).

5. *Évangile selon St Jean*, 18, 38.

6. Comment pourrait-on en effet prétendre *savoir* la vérité sans avoir préalablement soumis à un examen critique ce qui se donne pour tel ? Cela ne va pas sans un effort de lucidité (qu'Alain définit comme le « courage du vrai »), et sans un effort de libération à l'égard des préjugés. C'est ainsi que Kant associe, dans sa définition des « Lumières » (par quoi il faut entendre un processus : celui par lequel on devient « éclairé »), le savoir et la liberté : « *Les Lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute*. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. Elle est *due à notre propre faute* quand elle résulte non pas d'un manque d'entendement, mais d'un manque de résolution et de courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement ! Voilà la devise des Lumières. » (*Qu'est-ce que les Lumières ?*). La formule d'Horace (« *sapere aude* » : ose *savoir*) est présentée par Kant comme équivalant à une exigence de majorité intellectuelle (avoir le courage de penser par soi-même), comme s'il n'était pas possible de disposer d'un vrai savoir sans se servir de sa propre raison. Comment en effet savoir vraiment quelque chose sans être en état d'en juger, et comment en juger, sinon par soi-même ? Il faut pour cela du courage (cela demande un effort et comporte des risques). La recherche de la vérité et l'exercice de la liberté sont ainsi inséparables.

7. « La vraie figure de la vérité se trouve posée dans la scientificité. » Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (1807), « Folio », Gallimard, 1993, t. I, p. 23.

8. *Éthique à Nicomaque*, VI, 3.

9. Aristote, *Métaphysique*, E, 1.

10. Est « contingent » ce qui peut, ou aurait pu ne pas exister, ou être différent. Cela s'oppose au « nécessaire », qui ne peut pas être autrement, et ne peut pas ne pas être.

11. La science, au sens le plus strict du mot, est une connaissance par démonstration.

son intuitive »<sup>12</sup> et la « sagesse »<sup>13</sup>), le savoir-faire de celui qui est capable de produire une œuvre de manière réglée (le savoir que possède celui qui maîtrise un art ou une technique), et le « savoir », enfin, susceptible d'orienter notre action dans le domaine éthique et politique en vue d'une vie humainement accomplie (en vue du « bonheur »). À ces trois types de savoir et aux formes de « vérités » qui leur sont associées, correspondent trois types de « réalités » spécifiquement différentes (la réalité de nos rapports à nous-mêmes et à autrui dans la vie **éthique** et **politique** ; la réalité du monde des œuvres que nous sommes capables de produire par **l'art** et la **technique** ; la réalité de ce que nous sommes capables de connaître par la **science**), trois formes de rationalité qu'il ne faut pas confondre (rationalité de l'action, de la production et de la connaissance), et ainsi trois modalités du rapport de la raison et du réel. Nous prendrons cette distinction comme fil conducteur, pour interroger, dans chacun de ces trois rapports, le sens et les limites des prétentions à la vérité qu'ils impliquent.

## 1. La vérité scientifique

Lorsque l'on parle de « vérité scientifique », on entend généralement par là une vérité possédant un caractère de permanence, d'universalité et de nécessité (qui distingue un théorème de géométrie ou une loi de physique d'un énoncé comme : « il pleut »). Comme seul ce qui est démontrable semble pouvoir présenter ces caractères, on dira qu'une vérité scientifique est une vérité démontrée. C'est la définition qu'Aristote donne de la science : avoir la science de quelque chose, c'est être capable de le démontrer, et la science est la « disposition de celui qui est capable de démontrer »<sup>14</sup>. C'est de là que résulte la nécessité des vérités qu'elle nous fait connaître (ce dont la vérité est démontrée ne peut pas, par définition, être faux), ainsi que leur permanence (résultant de leur nécessité<sup>15</sup>).

Mais qu'est-ce qu'une **démonstration** ? Au sens strict, une démonstration est un enchaînement de propositions (un « syllogisme », en grec) permettant de *savoir* quelque chose (« Par démonstration, j'entends le syllogisme scientifique, et j'appelle syllogisme scientifique un syllogisme dont la possession même constitue pour nous la science », Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 2). Elle n'est pas la simple confirmation extérieure d'une croyance, mais le processus par lequel une vérité se manifeste, qui n'a pas lui-même besoin de confirmation supplémentaire (la preuve de la vérité d'une démonstration, c'est cette démonstration même). La démonstration, de ce point de vue, est indissociable de l'évidence<sup>16</sup>. Démontrer, c'est, indirectement, montrer, faire voir (« Les yeux de l'esprit, par le moyen desquels il voit les choses et les observe, ce sont les démonstrations elles-mêmes », Spinoza, *Éthique*, V, 23, scolie<sup>17</sup>). La démonstration, loin de s'opposer à l'intuition, la présuppose au

12. Comme il est impossible de tout démontrer [démontrer, c'est toujours aller d'un principe à une conséquence, de sorte qu'il faudrait, si l'on voulait tout démontrer, démontrer aussi le principe, et le principe du principe, et ainsi de suite à l'infini...], il faut bien que les premiers principes des démonstrations scientifiques soient connus sans démonstration (en tout cas sans démonstration proprement scientifique), mais cependant rationnellement. C'est ce que suggère l'expression de « raison intuitive » utilisée pour désigner le type de savoir qui nous donne accès à ces principes.

13. Il faut entendre ici par « sagesse » la capacité d'associer l'intelligence des principes à la démonstration des conséquences, ou encore la capacité de progresser dans la connaissance sans être ignorant des fondements sur lesquels cette progression se fonde, ce qui ne nous donnerait qu'une « science sans tête », progressant à l'aveugle : « La sagesse sera ainsi à la fois raison intuitive et science, science munie en quelque sorte d'une tête » (*Éthique à Nicomaque*, VI, 7). Mais cette « sagesse », qui élève l'homme au-dessus de lui-même en le faisant accéder aux connaissances les plus détachées des contingences de l'existence humaine, n'est pas la « sagesse pratique » de celui qu'on appelle ordinairement un « sage » en raison de son art de vivre. Il faut donc distinguer sagesse théorique et sagesse pratique (la « prudence »).

14. *Éthique à Nicomaque*, VI, 3. Voir aussi (et surtout) les *Seconds Analytiques*, où Aristote expose sa théorie de la science, et en particulier, sur le rapport entre science et démonstration, le chapitre 2 du Livre I.

15. *Éthique à Nicomaque*, VI, 3.

16. « Je pense avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de la géométrie », Descartes, *Lettre à Mersenne* du 15 avril 1630 ; « La preuve est une raison qui donne un certain degré de certitude ; et la démonstration porte avec elle l'évidence », Condillac.

17. *L'Éthique* de Spinoza est, rappelons-le, composée, à la manière d'un traité de géométrie, d'un enchaînement de propositions suivies de leurs « démonstrations ».

contraire : « Seule une preuve apodictique<sup>18</sup>, en tant qu'elle est intuitive, peut s'appeler démonstration » (Kant, *Critique de la raison pure*, méthodologie, 1<sup>re</sup> section<sup>19</sup>). Y a-t-il cependant de telles démonstrations dans les sciences ? Sont-elles réellement capables de nous procurer des vérités authentiquement démontrées ? Et si ce n'est pas le cas, peut-on encore parler de « vérités scientifiques » ? Et en quel sens ?

Si on laisse de côté le cas particulier des mathématiques<sup>20</sup>, et si l'on prend en considération les sciences qui visent à produire des connaissances dans un domaine d'objets déterminés, comme l'astronomie, la physique ou la biologie, c'est au moins autant l'épreuve de **l'expérience** que la rigueur de leurs démonstrations qui constitue la condition de leur scientificité. L'histoire des sciences nous montre, de ce point de vue, que la constitution des connaissances scientifiques n'est pas l'effet de raisonnements intemporels, mais d'un dialogue ininterrompu entre la raison et l'expérience, conduisant à penser toute **théorie** scientifique comme essentiellement provisoire et le vrai comme objet d'infinie approximation. Si donc la raison est à l'œuvre dans les sciences, c'est pour guider l'expérimentation et non pour établir, par voie démonstrative, des vérités échappant au temps. Mais cela, l'expérience ne le peut pas non plus. Comment en effet fonder sur l'expérience, toujours particulière, si répétées que soient les cas qu'elle nous présente, l'universalité d'une loi ? Hume a bien montré l'impossibilité d'une telle justification. Ainsi, une théorie scientifique, loin d'être une théorie démontrée ou vérifiée, se définit plutôt par sa capacité de rendre possible et de guider des expériences susceptibles de la remettre en question, par son caractère « falsifiable »<sup>21</sup>, par conséquent, plutôt que vérifiable. C'est ce qui en fait le caractère essentiellement provisoire.

Mais si l'on admet cette définition de la scientificité par la falsifiabilité, et si l'on dissocie radicalement, par conséquent, comme le fait Karl Popper, les critères de la scientificité des critères de vérité<sup>22</sup>, en quel sens peut-on encore parler de « vérité scientifique » ? Tout au plus est-il permis de croire que nos théories scientifiques *peuvent* être vraies<sup>23</sup> (car dire qu'elles sont « falsifiables n'est pas dire qu'elles seront nécessairement « falsifiées »). Mais énoncer quelque chose qui peut seulement être vrai n'est pas connaître la vérité : une telle connaissance peut tout au plus, par conséquent, être à l'horizon de la science, horizon qui recule au fur et à mesure que la science progresse, simple idée régulatrice inatteignable.

Mais n'est-ce pas là présupposer une conception de la vérité qu'une réflexion sur la nature de la connaissance scientifique pourrait contribuer à remettre en question ? L'héliocentrisme<sup>24</sup>, on le sait, n'a été réellement démontré ni par Copernic (qui ne se fondait que sur la plus grande simplicité mathématique de sa description), ni même par Galilée (dont aucune expérience n'a réellement réussi à confirmer l'hypothèse copernicienne). Cela ne doit pas nous empêcher de dire que Galilée, en un sens, « était dans le vrai »<sup>25</sup>. Il était dans le vrai au sens où l'héliocentrisme était l'hypothèse qu'il convenait d'adopter dans le contexte de la physique mathématique qu'il venait de fonder (et il ne faut pas entendre par là la simple fondation

18. Nécessairement vraie. Le terme est dérivé du grec *apodeixis*, « démonstration »...

19. « Discipline de la raison pure ». Les dernières pages de cette section sont consacrées à la démonstration.

20. Seules les mathématiques, note Kant dans la *Critique de la raison pure* (méthodologie, 1<sup>re</sup> section), sont susceptibles de démonstration proprement dite, car elles sont seules capables de faire voir *a priori*, en le « construisant », ce qu'elles conçoivent. Mais encore faut-il, pour cela, en concevoir les principes comme immuables. La découverte des géométries non-euclidiennes a contribué à remettre en question l'idée de démonstration absolue, et à faire concevoir les théories mathématiques comme de simples systèmes « hypothético-déductifs » dont, au demeurant, la systématisation définitive ne pourra jamais être achevée (théorème de Gödel).

21. Ce néologisme, dont l'usage s'est imposé à partir des œuvres de Karl Popper, qui fait de la falsifiabilité le critère même de la scientificité, désigne, ce que ne fait pas la notion de « réfutation », la possibilité d'être réfuté *par une expérience*.

22. K. Popper, *Conjectures et réfutations*, chapitre I.

23. Cf. K. Popper, *La Connaissance objective*, « Champs », Flammarion, p. 116 : les connaissances scientifiques effectives ne peuvent prétendre qu'à la « vérisimilitude ».

24. Théorie astronomique selon laquelle c'est la terre qui tourne autour du soleil et non l'inverse.

25. « Et pourtant, dirons-nous avec Alexandre Koyré, c'est Galilée qui est dans le vrai. Être dans le vrai, cela ne signifie pas dire toujours vrai » G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1975, p. 46.

d'une nouvelle théorie physique, mais la fondation de la physique comme science, au sens moderne du terme, c'est-à-dire d'une connaissance de nature progressive, fondée sur le constant dialogue des mathématiques et de l'expérimentation). « Être dans le vrai », en ce sens, c'est s'exposer au risque de l'erreur, risque qui est aussi la condition de la rectification du vrai, et ainsi de son progrès. En ce sens, être dans le vrai, c'est tout simplement être dans la science, dans le travail et dans le risque de la science<sup>26</sup>, de sorte qu'il redevient possible de dire, mais en un sens nouveau, qu'il y a bien de la vérité dans les sciences, mais une vérité qui n'est ni évidente, ni démontrée, ni par conséquent définitive, mais qui s'inscrit toujours dans un processus d'infinie rectification.

## 2. La vérité des œuvres

En quel sens peut-on dire de la production d'une œuvre qu'elle manifeste une « vérité » ? Si l'on conçoit la production d'une œuvre comme la réalisation d'une idée, on dira que l'idée était « vraie » si elle permet effectivement de réaliser ce qu'elle vise, et que la vérité d'une pensée technique se mesure à sa réalisation<sup>27</sup>. Il ne s'agit plus, ici, de connaître des structures ou des formes que la réalité posséderait en elle-même, et qui préexisteraient à la connaissance que nous en prenons, mais d'inventer et de réaliser des formes nouvelles. La vérité n'est plus dans l'accord entre notre pensée et une réalité qui existe indépendamment d'elle, mais dans l'accord entre notre pensée et la possibilité effective de produire une réalité qui lui soit conforme. Il y a donc bien une « vérité » de la pensée technique, irréductible à celle que vise la pensée scientifique.

Mais peut-on réduire la production d'une œuvre à la simple réalisation d'une idée, et ne concevoir la vérité qu'elle peut comporter que comme une simple conformité entre l'œuvre et l'idée qui en dirige l'exécution ? Dans le *Système des Beaux-Arts*, Alain distingue l'artiste de l'artisan en ce que l'idée, chez l'artiste, ne précède pas l'exécution, mais la suit : « Toutes les fois que l'idée précède et règle l'exécution, c'est industrie. »<sup>28</sup> : c'est ce qu'une machine bien réglée pourrait faire à mille exemplaires...

Le propre de l'artiste<sup>29</sup>, par contre, si la création n'est pas un vain mot et ne se confond pas avec la simple application mécanique d'une règle, est de découvrir son œuvre en la faisant : « Pensons maintenant au travail du peintre de portrait ; il est clair qu'il ne peut avoir le projet de toutes les couleurs qu'il emploiera à l'œuvre qu'il commence ; l'idée lui vient à mesure qu'il fait ; il serait même rigoureux de dire que l'idée lui vient ensuite, comme au spectateur, et qu'il est spectateur aussi de son œuvre en train de naître. Et c'est là le propre de l'artiste. »<sup>30</sup> C'est ce qui distingue le génie du talent : le génie a la grâce de la nature et « s'étonne lui-même » (Alain), il est « la disposition innée de l'esprit par laquelle la nature donne la règle à l'art » (Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 46). De même que le jugement es-

26. Cf. E. Balibar, *Lieux et noms de la vérité*, Éditions de l'aube, 1994, p. 196.

27. Ou du moins à son caractère réalisable, que cette réalisation existe ou non : « Si quelque ouvrier, par exemple, a conçu un ouvrage bien ordonné, encore que cet ouvrage n'ait jamais existé et ne doive jamais exister, la pensée n'en laisse pas moins d'être vraie, et cette pensée reste la même que cet ouvrage existe ou non. » Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, § 69 (GF, *Œuvres*, I, p. 203-204).

28. Alain, *Système des Beaux-Arts*, « Tel », Gallimard, p. 38.

29. Et de l'artisan lui-même lorsqu'il ne se contente pas de réaliser mécaniquement une idée, c'est-à-dire lorsqu'il est aussi (et il l'est souvent), en un sens, « artiste » : « Et encore est-il vrai que l'œuvre souvent, même dans l'industrie, redresse l'idée en ce sens que l'artisan trouve mieux qu'il n'avait pensé dès qu'il essaye ; en cela il est artiste, mais par éclairs. » Alain, *Système des Beaux-Arts*, p. 38. Il faut ajouter que l'art en général (et pas seulement les beaux-arts) n'est jamais réductible à un savoir qu'il ne s'agirait que d'appliquer : « Ce que l'on peut, dès que l'on sait seulement ce qui doit être fait, et que l'on connaît suffisamment l'effet recherché, ne s'appelle pas de l'art. Seul ce que l'on ne possède pas l'habileté de faire, même si on le connaît de la manière la plus parfaite, relève de l'art » (Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 43). Il ne suffit jamais, pour posséder un « art » (art de gouverner, art de la dissertation, art de plaire...), de savoir ce qu'il faut faire pour savoir le faire.

30. Alain, *Ibid.*

thétique ne consiste pas à identifier un objet à l'aide d'un concept (jugement de connaissance<sup>31</sup>), ni à comparer le but visé par l'artiste au résultat obtenu, afin de mesurer l'écart qui pourrait les séparer (jugement de perfection<sup>32</sup>), de même la création artistique n'est pas la réalisation d'un projet préalablement conçu par l'esprit : « Un beau vers n'est pas d'abord en projet, et ensuite fait ; mais il se montre beau au poète ; et la belle statue se montre belle au sculpteur, à mesure qu'il la fait ; et le portrait naît sous le pinceau »<sup>33</sup>. Et si le génie « donne la règle à l'art » (Kant), cette « règle » ne précède pas l'œuvre et en est inséparable. C'est le génie lui-même, ou mieux, son œuvre, qui sont la règle de l'art, la seule règle dans l'art : « Le génie ne se connaît que dans l'œuvre peinte, écrite ou chantée. Ainsi la règle du beau n'apparaît que dans l'œuvre, et y reste prise, en sorte qu'elle ne peut servir jamais, d'aucune manière, à faire une autre œuvre. »<sup>34</sup>.

En quel sens peut-on, dans ces conditions, parler de la « vérité » d'une œuvre ? Comment parler de vérité là où il n'y a plus de distinction et, par conséquent de comparaison possible, de conformité ou de non-conformité, entre un concept et son objet ? « L'idée esthétique » ne peut jamais être saisie abstraitement, ou séparément de l'œuvre singulière qui la manifeste<sup>35</sup>, et l'on ne peut donc pas confronter l'œuvre et l'idée pour en déterminer l'adéquation et décider par là de la « vérité » de l'œuvre. Mais la vérité ne peut-elle être définie qu'en termes d'adéquation entre un concept et son objet ? Dans la pensée grecque antique, la « vérité » ne s'oppose pas primitivement à l'erreur, mais à l'oubli : le terme grec que nous traduisons par « vérité », *alètheia*, signifie d'abord ce qui est arraché à l'oubli (*lèthè*), ce qui devient ou redevient présent. Or, chaque œuvre d'art singulière nous met en présence d'un monde, sans que cela dépende de la contingence de nos réactions personnelles (comme c'est le cas pour ce qui nous est simplement agréable<sup>36</sup>), mais par la mobilisation de toutes nos facultés dans un « libre jeu »<sup>37</sup> dont nous sommes fondés à croire que chacun doit pouvoir en être capable<sup>38</sup>. Une telle communicabilité universelle est sans doute différente de celle que la connaissance scientifique permet, et l'on peut, si l'on veut, dire qu'il ne s'agit pas d'une « connaissance », en ce sens (au sens où toute connaissance devrait avoir un caractère « objectif »). Mais si l'on admet que tout ce qui nous est rendu présent de telle sorte que chacun doit pouvoir s'y accorder constitue une réelle expérience de la vérité, il faut alors conclure que l'expérience esthétique est bien une expérience de la vérité<sup>39</sup>, et que le domaine de la vérité ne se réduit pas à celui de la connaissance scientifique.

### 3. La vérité pratique

De même que l'on oppose parfois l'objectivité des faits à la subjectivité et à la relativité des **interprétations**<sup>40</sup> que l'on en donne, de même et à plus forte raison les jugements de valeur peuvent-ils sembler dénués de toute vérité objective, par

31. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 1.

32. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 15.

33. Alain, *Système des Beaux-Arts*, p. 38.

34. Alain, *Ibid.*, p. 39.

35. Une Idée esthétique ne peut être, en ce sens qu'une « intuition de l'imagination pour laquelle on ne peut jamais trouver de concept adéquat » (Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 57, Remarque I).

36. Kant, *Critique de la faculté de juger*, §§ 1-5.

37. *Ibid.*, § 9.

38. *Ibid.*, §§ 6-9.

39. Que l'expérience de l'art puisse être pensée comme une expérience de la vérité, c'est ce dont témoigne, par exemple, un projet comme celui de Proust, d'« éclaircir la vie » par la littérature : « Elle me semblait pouvoir être éclaircie, elle qu'on vit dans les ténèbres, ramenée au vrai de ce qu'elle était, elle qu'on fausse sans cesse, en somme réalisée dans un livre ! » (Proust, *À la recherche du temps perdu*, Pléiade, T. III, p. 1032).

40. Il n'y a sans doute pas plus de purs faits que de simples interprétations arbitraires et subjectives : l'effort pour comprendre, constitutif de l'interprétation d'un document historique, d'une œuvre d'art ou d'un comportement humain, par exemple, peut, non moins que les démarches méthodiques des sciences expérimentales, viser l'universel. L'absence de certitude absolue n'implique pas nécessairement l'arbitraire...

rapport aux jugements que nous portons sur des faits. C'est ainsi que Hume montre l'impossibilité de fonder les distinctions morales (entre le bien et le mal) sur la raison, et, par là, l'impossibilité d'en considérer l'objet comme vrai ou faux<sup>41</sup>. Il est impossible, en effet, de fonder le devoir sur la **réalité** (et donc de lui accorder une valeur de « vérité », si l'on admet que la vérité ne peut être conçue que comme un accord avec la réalité), et Hume dénonce la confusion sur laquelle repose un tel projet de fondation rationnelle de **la morale** : « Dans chacun des systèmes de moralité que j'ai jusqu'ici rencontrés, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède pendant un certain temps selon la manière ordinaire de raisonner, établit l'existence de Dieu ou fait des observations sur les affaires humaines, quand tout à coup j'ai la surprise de constater qu'au lieu des copules habituelles, *est* ou *n'est pas*, je ne rencontre pas de proposition qui ne soit liée par un *doit* ou *ne doit pas*. C'est un changement imperceptible, mais il est néanmoins de la plus grande importance. Car puisque ce *doit* ou ce *ne doit pas* expriment une certaine relation ou affirmation nouvelle, il est nécessaire qu'elle soit soulignée ou expliquée, et qu'en même temps soit donnée une raison de ce qui semble tout à fait inconcevable, à savoir, de quelle manière cette relation nouvelle peut être déduite d'autres relations qui en diffèrent du tout au tout. Mais comme les auteurs ne prennent habituellement pas cette précaution, je me permettrai de la recommander aux lecteurs et je suis convaincu que cette petite attention renversera tous les systèmes courants de moralité et nous fera voir que la distinction du vice et de la vertu n'est pas fondée sur les seules relations entre objets et qu'elle n'est pas perçue par la raison »<sup>42</sup>. Cette impossibilité de fonder ce qui doit être sur ce qui est, et de parler de « vérités » morales, ne signifie pas pour autant que toute morale est relative et qu'il n'y a aucun principe moral universel. Cela signifie seulement que la morale ne peut se fonder que sur un sentiment, mais il peut bien y avoir des sentiments désintéressés qui unissent tous les hommes plus qu'ils ne les opposent, et ce sont ces sentiments qui peuvent avoir un caractère moral : « La notion de morale implique un sentiment, commun à tous les hommes, qui recommande le même objet à l'approbation générale et fait que tous les hommes, ou la plupart d'entre eux, se rejoignent dans la même opinion ou dans la même décision à ce sujet »<sup>43</sup>.

Mais on peut se demander si cette exclusion de toute « vérité » en matière morale ne repose pas sur une conception trop étroite de **la raison et de la vérité**. Faut-il, tout d'abord, limiter l'usage de la raison au domaine de la connaissance ? Si l'exigence de rationalité est d'abord une exigence de cohérence et de non contradiction<sup>44</sup>, elle peut s'appliquer à nos actions aussi bien qu'à nos jugements : nous pouvons être incohérents dans notre conduite, comme nous pouvons l'être dans nos croyances. Lorsque par exemple nous nous permettons de faire à autrui ce que nous n'accepterions pas qu'autrui nous fasse, on peut à juste titre nous accuser d'incohérence : cette contradiction est toujours présente, comme le note Kant, lorsque nous agissons immoralement : « Si maintenant nous faisons attention à nous-mêmes dans tous les cas où

41. « La raison est la découverte du vrai et du faux. Le vrai ou le faux consistent en un accord ou un désaccord, soit avec les relations *réelles* entre les idées, soit avec l'existence et le fait *réels*. Par conséquent, ce qui n'est pas susceptible de cet accord ou de ce désaccord ne peut être non plus vrai ou faux, et ne peut jamais être un objet de notre raison. Or, il est évident que nos passions, volitions et actions ne sont pas susceptibles d'un tel accord ou désaccord : elles sont des réalités ou des faits originaux, complets en eux-mêmes, n'impliquant aucune référence à d'autres passions, volitions et actions. Il est donc impossible qu'elles puissent être déclarées vraies ou fausses et qu'elles soient contraires ou conformes à la raison ». (Hume, *Traité de la nature humaine*, III, 1, 1, Garnier-Flammarion, p. 32.)

42. Hume, *Traité de la nature humaine*, III, 1, 1, Garnier-Flammarion, p. 65.

43. Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, IX, Garnier-Flammarion, p. 187.

44. Le principe de non-contradiction (selon lequel deux propositions contradictoires, c'est-à-dire deux propositions dont l'une affirme ce que l'autre nie, ne peuvent pas être vraies ensemble) est le principe de toute démonstration (la démonstration établit un lien *nécessaire* entre des prémisses et une conclusion, et il n'est possible d'affirmer la *nécessité* d'une conclusion qu'en excluant sa négation, ce qui n'est possible que si l'on tient pour acquis le principe de non-contradiction), et est par conséquent indémontrable (on se servirait nécessairement de lui si on voulait le démontrer, ce qui constituerait un cercle vicieux). Aristote en a cependant tenté une « démonstration » indirecte dans le livre IV de la *Métaphysique*, en montrant qu'il est la condition non seulement de la logique, mais aussi de toute communication, de sorte qu'il est impossible de parler (sauf à parler pour ne rien dire) sans le présupposer.

nous violons un devoir, nous trouvons que nous ne voulons pas réellement que notre maxime<sup>45</sup> devienne une loi universelle, car cela nous est impossible ; c'est bien plutôt la maxime opposée qui doit rester universellement une loi ; seulement nous prenons la liberté d'y faire une *exception* pour nous, ou (seulement pour cette fois) en faveur de notre inclination. En conséquence, si nous considérons tout d'un seul et même point de vue, à savoir du point de vue de la raison, nous trouverions une contradiction dans notre volonté propre en ce sens que nous voulons qu'un certain principe soit nécessaire objectivement comme loi universelle, et que néanmoins il n'ait pas une valeur universelle subjectivement, et qu'il souffre des exceptions. »<sup>46</sup>.

Faut-il ensuite exclure la vérité du domaine des sentiments ? À supposer même, en effet, que Hume ait raison de vouloir fonder la morale sur le sentiment plutôt que sur la raison, il n'en résulterait pas qu'il n'y aurait aucune vérité possible en matière morale. Dans sa correspondance avec la princesse Elisabeth, Descartes distingue « trois genres d'idées ou de notions primitives<sup>47</sup> qui se connaissent chacune de façon particulière »<sup>48</sup> : nous ne pouvons pas en effet nous connaître nous-mêmes, en tant qu'êtres pensants, de la même manière que nous connaissons les corps extérieurs (dotés d'une extension spatiale), ni de la même manière que nous nous connaissons comme unis à notre corps, corps dont nous avons le sentiment qu'il ne fait qu'un avec nous. Cette dernière connaissance ne nous est procurée ni par la science, ni par la méditation, mais par la « vie » : et le sentiment vécu de ne faire qu'un avec notre corps a autant de vérité que la connaissance intellectuelle que nous prenons de notre âme comme « réellement distincte » de notre corps, quand nous méditons<sup>49</sup>. Or, ce domaine de « l'union de l'âme et du corps » est aussi bien celui de la morale que celui des passions : « Pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que [la notion primitive] de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme en causant ses sentiments et ses passions. »<sup>50</sup>.

Si donc il est permis de parler de vérités morales aussi bien que de vérités scientifiques, quelle est la nature de ces vérités d'ordre pratique ? Lorsque Aristote distingue, dans le livre E de la *Métaphysique*, le savoir théorique du savoir pratique, il ne faut pas entendre par « savoir pratique » un savoir *au sujet de* la pratique (un

45. Règle de conduite.

46. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Deuxième section, Delagrave, p. 142-143. Agir immoralement, c'est toujours, selon Kant, vouloir pour soi ce dont on ne voudrait pas que cela devienne une règle pour tous. C'est vouloir faire exception. Obéir à la loi morale (car il n'y en a qu'une, même si elle peut se formuler de diverses façons), c'est agir d'après une maxime telle que l'on puisse vouloir qu'elle devienne une loi universelle. Une loi morale qui ne serait pas universelle, ou qui serait relative à une condition, quelle qu'elle soit, ne s'imposerait pas comme une obligation absolue et n'aurait aucun caractère proprement « moral ».

47. qui ne sont donc pas dérivables d'un principe plus élevé qui leur serait commun.

48. *Lettres à Elisabeth* du 21 mai et du 28 juin 1643. Voici le passage de la lettre du 28 juin que nous commentons plus particulièrement : « Premièrement donc, je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur ; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination ; et enfin les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens. D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme ; mais ils considèrent l'un et l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire ils conçoivent leur union ; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule. Et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière ; et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes ; et enfin, c'est usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps. ».

49. Descartes, *Méditations* I et II.

50. *Lettre à Elisabeth* du 21 mai 1643. **Lectures complémentaires** sur la morale de Descartes : la troisième partie du *Discours de la méthode* (qui présente trois « maximes » dont le caractère « provisionnel » n'exclut pas la certitude : « Et ainsi, les actions de la vie ne souffrant souvent d'aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables. »), et les articles 144 à 161 du *Traité des passions*, en particulier les articles sur la *générosité*, qui est à la fois une passion (art. 160) et la condition suffisante « pour suivre parfaitement la vertu » (art. 153).

savoir théorique ayant la pratique pour objet), mais un savoir qui oriente et guide l'action<sup>51</sup> tout en étant inséparable d'elle. Le vrai courage, par exemple, à la différence d'une témérité irréfléchie et aveugle, est inséparable d'une intelligence des situations qui permet de savoir quand il convient d'agir et quand il faut s'en abstenir. Mais ce courage et la forme d'intelligence qui lui correspond ne peuvent s'acquérir que par la pratique même du courage et l'expérience. De sorte que le savoir moral n'est pas non plus un savoir séparable de l'être qui le possède, mais au contraire un savoir déterminé à partir de lui et déterminant pour lui : déterminant pour lui dans la mesure où il est impliqué par ce qu'il connaît (c'est quelque chose qu'il a à faire) ; déterminé à partir de lui parce que pour être en état de le comprendre intellectuellement, il faut déjà avoir développé en soi-même, par l'exercice et l'éducation, une attitude qu'il faut constamment maintenir et confirmer par un comportement juste dans les situations concrètes de la vie. Les vérités d'ordre pratique sont ainsi inséparables du sujet connaissant et des transformations de soi qu'il est capable d'opérer pour pouvoir y accéder, et ne peuvent faire l'objet, à la différence des connaissances scientifiques, d'une démonstration ou d'une communication purement théoriques.

---

51. Cf. *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1103b26 : « ...le présent travail n'a pas pour but la spéculation pure comme nos autres ouvrages (car ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu en son essence que nous effectuons notre enquête, mais c'est afin de devenir vertueux, puisque autrement cette étude ne servirait à rien). ».