

## Fiche n° 1

### Protagoras, *La Vérité* et autres *Fragments*, ou la vérité relative

Protagoras d'Abdère (environ 490-420 av. J.-C.), contemporain de Socrate, est sans doute le plus célèbre des sophistes. De lui, il ne reste que des fragments d'œuvres, transmis par d'autres auteurs qui discutent ses thèses comme Platon, Aristote, Sextus Empiricus, etc. Le nom « sophiste » désigne étymologiquement « celui qui fait profession de savoir » ; le sophiste est donc un savant de profession mais aussi un professeur de sagesse. Les sophistes prétendent enseigner une science nouvelle, la sophistique, qui se démarque de toutes les spéculations philosophiques passées ou contemporaines. Ces « professeurs itinérants » sont en quête de jeunes gens riches : ils enseignent, contre de l'argent, l'art de se tirer d'affaire en toutes circonstances et d'exercer le plus grand pouvoir sur autrui par la maîtrise de l'art de la parole (rhétorique). C'est ici que la question de la vérité se pose : faut-il dire la vérité si l'on veut triompher d'un adversaire ? N'est-ce pas, en fait, toujours celui qui triomphe qui décide du vrai ? Et d'abord, existe-t-il seulement quelque chose comme *la* vérité ?

#### I. L'homme, mesure de toute chose

Protagoras, comme ses amis sophistes, ne recherche pas tant la vérité que l'efficacité. Dans un monde où les théories des penseurs paraissent au peuple trop souvent en décalage avec les choses concrètes de ce monde, il propose un savoir-faire qui permet de vaincre effectivement, de s'imposer par un jeu de la séduction et de la persuasion. Cette efficacité qu'il enseigne repose sur un principe simple : « L'homme est la mesure de toute chose, de celles qui sont en tant qu'elles sont ; de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas » (cf. notamment, Platon, *Théétète*, 151 e). Comment comprendre cette formule devenue célèbre ?

Platon, à travers la bouche de Socrate s'adressant à Théétète, en donne une première lecture : « Si une chose m'apparaît de telle manière, alors elle est telle pour moi et [...] si elle t'apparaît à toi de telle autre manière, alors elle est telle pour toi » (*ibid.*). Qu'est-ce à dire sinon que chaque individu mesure la réalité à sa manière, autrement dit, que c'est l'individu qui est le critère de la vérité ? Quelles peuvent être les conséquences d'une telle affirmation ?

## II. La vérité plurielle ?

Si chacun décide par lui-même de ce qui est vrai, si la réalité n'est rien d'autre que ce qui paraît à chacun, alors, il y aurait autant de vérités qu'il y a d'individus, et donc, sans nul doute possible, tout discours sur le réel est vrai, quel qu'il soit ! Thèse scandaleuse et paradoxale s'il en est ! En effet, comment peut-on affirmer l'égalité de vérité de deux propositions qui se contredisent à propos d'un sujet identique ? La thèse de Protagoras est ainsi notamment discutée par Aristote, qui y voit en premier lieu une contradiction logique : deux thèses antithétiques, au fond, ne sont rien d'autre qu'une thèse qui affirme que quelque chose est et une autre qui affirme que la même chose n'est pas ; or, il est impossible pour une chose d'être et de ne pas être en même temps, selon le principe élémentaire de non-contradiction !

Cependant, le principe de non-contradiction, dont Aristote pense qu'il est absolument nécessaire, demeure un axiome, autrement dit une vérité première postulée parce qu'indémontrable. Il a beau s'imposer par son évidence, un tel axiome est simplement posé afin de pouvoir déduire d'autres « vérités ». On a beau jeu de stigmatiser la régression à l'infini qu'entraînerait l'exigence de démonstration des axiomes, il n'en demeure pas moins qu'il est alors possible de discuter le principe de contradiction, et même de le rejeter, ce que fait au moins implicitement Protagoras à travers la thèse de l'homme-mesure. Mais peut-on pour autant légitimer alors l'identité de vérité de deux propositions contradictoires ?

## III. Relativité de la vérité et pragmatisme

Si l'homme était vraiment la mesure de toute chose, si chacun était effectivement le critère de la vérité, alors toute vérité serait relative à celui qui l'énonce. Cela impliquerait non une stabilité absolue des choses et des êtres mais bel et bien un mouvement ininterrompu où rien ne pourrait être effectivement déterminé en vérité. De sorte que, quoiqu'on dise, rien n'aurait plus véritablement de sens arrêté ; il va de soi que tous les discours se vaudraient, et même que toute chose se confondrait avec toute chose.

Pourtant faut-il vraiment réduire Protagoras à n'être qu'un fossoyeur de la vérité ? La rareté des fragments qui nous sont parvenus et le fait qu'on doive ces témoignages essentiellement à des contradicteurs des sophistes rendent toute réponse délicate. Cependant, les spécialistes de la sophistique évoquent la possibilité que Protagoras n'ait pas nécessairement été de ces penseurs qui renoncent à proposer une explication du monde qui nous entoure ; aussi, la thèse de l'homme-mesure ne serait pas nécessairement une manière d'abdication devant la complexité du réel et sa prétendue pluralité infinie.

Certes, la philosophie de l'homme-mesure part d'un constat : le monde tel qu'il est ne nous est pas connaissable dans sa totalité, pas plus que dans son essence présumée. Par exemple, dans les fragments du traité *Sur les dieux*, Protagoras pointe notamment la difficulté dans laquelle nous sommes de dire quoi que ce soit de sûr à propos des dieux et de leur existence ; il en conclut la nécessité de l'agnosticisme.

Nous sommes donc condamnés à nous fier à notre jugement sur le réel, à nous en faire une « connaissance » nécessairement relative du fait même de l'impossibilité dans laquelle nous sommes de comprendre le réel en soi. S'il est effectivement impossible d'arrêter une vérité—une sur la réalité, par exemple parce que ce monde ne serait pas un ou encore parce qu'il n'y aurait pas d'essence fixe du réel, on pourrait légitimement tolérer des vérités relatives différentes et même antagonistes.

Pour autant, si aucune opinion n'est plus vraie qu'une autre, il n'en demeure pas moins, pour Protagoras, que certaines sont « meilleures que les autres » (*ibid.*, 167b). Qu'est-ce à dire ? Tout simplement que la valeur d'une opinion se mesure à sa dimension d'efficacité et d'utilité. On peut donc fort bien distinguer les individus en fonction de leurs opinions et même les hiérarchiser pragmatiquement en fonction du degré de valeur pratique des jugements qu'ils soutiennent. Ceux dont les jugements prouvent leur valeur utilitaire dans l'expérience sont des sages et ils doivent être écoutés, servir de maîtres. Ce sont les sophistes. Ces derniers seraient, pour Protagoras, les plus à même de servir la cité : si l'individu mesure toute chose et acquiert ainsi une connaissance individuelle du monde, il est des connaissances que nous partageons ensemble et sur lesquels nous construisons une société. En règle générale, ces connaissances, ces valeurs, sont le fruit d'une entente commune, mais pour qu'un tel accord puisse être fructueux, il convient que les individus-citoyens aient été éclairés de ce qui leur est le plus avantageux. C'est là le rôle-même des sophistes : « [...] les rhéteurs savants et habiles font que c'est ce qui est avantageux plutôt que ce qui est nuisible qui semble être juste à la cité. Parce que ce qui semble juste et beau à une quelconque cité, cela est juste et beau pour cette cité, aussi longtemps qu'elle juge qu'il en est ainsi. [...] Le sophiste capable d'éduquer ses disciples est un homme savant et digne d'être récompensé de multiples richesses par ceux qu'il éduque. Ce sont là des personnes plus savantes que les autres, sans que quiconque n'ait d'opinions fausses » (*ibid.*).

Éduquer, ce serait ici, certes, s'enrichir, mais légitimement : en effet, le sophiste fait œuvre utile en ceci qu'il parvient non à imposer *la* vérité mais à déterminer ce dont la cité a besoin et à le transmettre. D'où vient sa sagesse ? De sa capacité à unifier les individus autour d'une opinion qui finit par s'imposer. Telle est la seule vérité, au fond, que cette opinion qui prévaut, sans doute un temps seulement, mais qui fait l'accord des esprits. Ce qui permet de répondre efficacement aux besoins sociétaux du moment doit être la vérité, mais une vérité précisément relative à ces mêmes besoins et à ce même moment, donc une vérité mouvante : « tout se meut » (*ibid.*) demeure un principe indépassable.

### Pour aller plus loin et approfondir

- Sous la direction de Jean-François Pradeau, *Les Sophistes*, GF, n° 1338, 2009, tome 1, p. 45-92 (tous les fragments de Protagoras avec une introduction et des notes).
- Gilbert Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, PUF/Que sais-je ?, 1985.

## Fiche n° 2

### Platon, *République*, Livres VI-VII, ou la vérité derrière les apparences

La *République* est une œuvre majeure de Platon (428-348). Elle s'ouvre en premier lieu sur une enquête visant à définir ce qu'est la justice. Afin de mieux en apercevoir les caractéristiques, les protagonistes du dialogue sont amenés à imaginer ce que pourrait être une cité idéale, où la vertu de justice trouverait effectivement matière à s'incarner. Pour qu'une telle cité puisse prendre forme, on convient alors qu'elle devrait être dirigée par des philosophes, seuls à même de conduire sagement l'État du fait de leurs compétences. Les livres VI et VII de la *République* examinent notamment le détail de la formation des philosophes, dont la connaissance du Bien est l'objectif essentiel.

#### I. Connaître le Bien pour connaître la Vérité

Le philosophe est régulièrement décrit dans les dialogues platoniciens comme cet être qui désire savoir en vérité. Étymologiquement, cet « amoureux de la sagesse » est avant tout un être qui désire le vrai. Pour y parvenir effectivement, il est requis qu'il ait au préalable acquis la connaissance nécessaire de ce que Platon nomme le Bien. Quel est-il ? Platon nous dit qu'il procure science et vérité, qu'il ordonne toutes les choses pour le mieux et est responsable de la beauté du monde, qu'il est ainsi bon et parfait. Comment s'y prend-il pour y parvenir effectivement ? C'est justement, au livre VI, la question posée à Socrate par ceux qui dialoguent avec lui. Ce Bien est si difficile à embrasser en une définition suffisamment rigoureuse que Socrate préfère en proposer une image, celle du soleil. Celui-ci éclaire toutes choses et les rend accessibles à la vue humaine ; de même, le soleil est ce par quoi la vie est possible, il fait pousser les végétaux et réchauffe le corps des animaux, etc. Si le Bien est à l'image du soleil, il sera, pour celui qui parviendra à le circonscrire par la réflexion, le garant de la clarté de notre pensée et ce qui donne consistance et existence à ce que Platon appelle les Idées.

Les Idées correspondent, dans la *République*, aux modèles des choses telles qu'elles s'offrent immédiatement dans la perception, et qui n'en sont que des copies imparfaites. *Idea* ou encore *eidos* en grec ancien signifient la forme et l'essence immatérielles des choses, aussi l'Idée chez Platon n'est autre que ce qui fait qu'une chose est

ce qu'elle est, et ce que cette chose est n'est qu'une imitation sensible d'une forme intelligible (Idée).

## II. Du sensible à l'intelligible, de l'incertain au vrai

Platon distingue deux dimensions du réel : le sensible, qui renvoie à ce que nos sens perçoivent, et l'intelligible, qui ne peut être atteint que par l'esprit et qui est l'essence de toute chose. Si le sensible n'est qu'une imitation de l'intelligible, il n'a, au fond, à offrir que ce peut proposer une copie : une version imparfaite, sinon dégradée d'un original. Dès lors, il faut penser que tout ce qui s'offre à nous dans la perception est inauthentique et trompeur. Le sensible est décrit par Platon comme chaotique et changeant ; soumis au temps et à son flux destructeur, rien n'y dure, rien ne s'y inscrit absolument, tout n'y est que relatif et en apparence. À l'opposé, l'intelligible constitue la réalité dans toute sa vérité, dont on comprend alors qu'elle ne peut s'atteindre que par un effort de l'intelligence pour dépasser les apparences sensibles.

Pour le faire comprendre, Platon propose l'image d'une ligne coupée en deux segments inégaux (le sensible y est moins long que l'intelligible, dans un rapport 1/3-2/3), eux-mêmes proportionnellement divisés chacun en deux autres segments inégaux :

- le segment sensible correspond à ce qui relève de l'opinion (*doxa*) ; en un premier degré elle est pure conjecture et illusion (*eikasia*), en un second degré, elle est croyance et conviction (*pistis*) ;
- le segment intelligible correspond à ce qui relève de la science (*epistémé*), donc de la vérité ; en un premier degré, elle est raison (*dianoïa*), en un second degré, elle est vision de l'intelligence (*noësis*) qui connaît les Idées.

On peut comprendre cette analogie de la ligne de la manière suivante : la perception sensible nous offre soit des images qui excitent notre imagination, soit nous met en contact avec les objets sensibles eux-mêmes, et que l'on peut croire être des objets réels. L'un dans l'autre, nous ne parvenons jamais par ce biais à la réalité véritable, mais seulement, au mieux, à du plus ou moins vrai.

Par contre, la connaissance de l'intelligible, qui s'acquiert en un premier moment par la contemplation des êtres mathématiques à travers le raisonnement et qui s'achève dans celle des Idées elles-mêmes, peut nous mettre en relation avec le vrai authentique.

Aussi, le philosophe désireux de connaître la vérité doit préférer le modèle à la copie, qui peut être ressemblante, mais qui n'égale jamais ce qu'elle tente vainement d'imiter. En effet, ce que la ligne montre, c'est que plus l'on se rapproche de la vérité, plus l'on connaît clairement, plus l'on passe de l'obscurité à la clarté.

Pour autant, la progression du philosophe vers la vérité s'opère par degré et s'inaugure dans le sensible : en effet, nous débutons tous notre ascension vers la vérité par une perception obscure. Notre premier contact avec le réel est toujours sensible ; l'erreur qui consiste à prendre le sensible pour l'être véritable (ce en quoi consiste l'illusion par définition) peut être dépassée sitôt que nous ne prenons plus notre perception pour argent comptant. Il faut par un effort de la raison dépasser le stade

de l'imagination et de la croyance. C'est à cet effort que nous préparons notamment les mathématiques, selon Platon, qui nous font réfléchir à partir des choses sensibles sur les êtres intelligibles, par exemple sur l'essence des figures géométriques... Les mathématiques donnent à l'apprenti-philosophe une méthode et une rigueur qui sont comme une propédeutique à la dialectique, cette science des Idées, ce savoir de la vérité, que vise le philosophe.

### III. La vérité en dehors de la Caverne

Le discours théorique qui précède peut ne pas être compris immédiatement par celui qui s'initie depuis peu à la philosophie, et Platon a recours, comme souvent dans ses dialogues, à un mythe afin de clarifier sa pensée. On trouve ainsi, au livre VII de la *République*, la célèbre « Allégorie de la Caverne ». Rappelons-en les grandes lignes : des hommes sont enchaînés au fond d'une caverne depuis la plus tendre enfance ; ils sont face à un mur et ne peuvent tourner la tête ni se retourner ; derrière eux, se trouve un muret qui ne monte pas jusqu'au plafond ; derrière ce muret, des hommes (des gardiens ?) vont et viennent, et portent des objets comme des marionnettes par-dessus leur tête ; la lumière d'un feu qui les éclaire projette les ombres de ces objets sur le mur qui fait face aux prisonniers ; ces derniers sont convaincus que ces ombres sont des réalités à part entière, qui existent par elles-mêmes, et c'est même la seule « réalité » qu'il leur est donnée de percevoir ; on détache un prisonnier et on le force à se retourner ; on le délivre de ses chaînes en même temps qu'on l'oblige à constater son illusion ; la vérité n'éclate que progressivement : ébloui par la lumière du feu, le prisonnier se voile la face, il veut revenir en arrière ; une fois accoutumé à cette lumière, on le fait gravir les marches de la caverne vers sa sortie et l'extérieur qu'éclaire la lumière du soleil ; à nouveau, la clarté l'aveugle, et il lui faut attendre la nuit pour pouvoir contempler le monde extérieur, et c'est tout progressivement qu'il lèvera les yeux du sol vers le soleil qui se lève, et qu'il pourra enfin le contempler dans tout son éclat.

Cette métaphore de l'éducation philosophique nous enseigne qu'il est nécessaire d'accomplir une conversion pour qui veut découvrir la vérité : il s'agit de tourner le dos aux opinions incertaines, produites par l'imagination ou fruits d'une croyance illégitime à laquelle on adhère par pur conformisme, et qui sont souvent le résultat d'une paresse intellectuelle qui consiste à s'en tenir au témoignage des sens. Trop d'hommes ont fait le choix de la facilité et sont encore au fond de la caverne sans même en avoir conscience. Il faut se détourner des chimères sensibles et contempler la véritable réalité, ce qui implique une purification de l'intelligence et de la raison à laquelle nous invite la philosophie selon Platon.

#### Pour aller plus loin et approfondir

- Luc Brisson, *Lire Platon*, PUF, 2014, on lira en particulier le chapitre III.
- Heidegger, *Questions I et II*, Gallimard, 1990, pour les plus décidés d'entre nos lecteurs, le chapitre consacré à la « Doctrine de la vérité de Platon ».

## Fiche n° 3

### Aristote, *Les Analytiques*, ou la vérité contraignante

Élève de Platon, Aristote (384-322) disait à propos de son maître qu'il fallait préférer la vérité à l'amitié même si l'une et l'autre sont chères au cœur de tout homme libre. Cette conviction l'a conduit à remettre en question le cœur du platonisme, la séparation du sensible et de l'intelligible. Là où Platon opposait science et sensation, opinion et vérité, Aristote y voit plutôt une continuité, sans évidemment les confondre ? C'est ce qui le conduit à chercher à quelles conditions un discours peut réellement s'imposer comme démonstratif. Tel est l'objet des *Premiers* et *Seconds analytiques*.

#### I. Opinion et vérité

On sait qu'Aristote définit l'homme comme animal politique autant que comme animal rationnel. Certes, l'homme n'est pas le seul animal sociable mais il l'est à un plus haut degré parce qu'il est le seul à réfléchir sur la manière dont il fait société avec les autres. C'est donc bien le fait d'être capable de discours exprimant une pensée rationnelle qui caractérise l'homme en propre.

La recherche de la vérité est inséparable de cette disposition au discours rationnel, à l'échange des arguments. Bien que fondamentalement incertaine, une opinion aspire à la vérité et est, en ce sens, non l'ennemie du savoir mais son commencement. Certes, les opinions des hommes n'expriment que des probabilités, mais dans un monde où règnent l'ignorance et l'incertitude, elles sont plutôt un bon point de départ. C'est pourquoi, dans l'œuvre d'Aristote, l'examen d'une question savante commence toujours par le rappel des opinions les plus probables, c'est-à-dire celles sur lesquelles la plupart des hommes s'accorde et celles que professent les plus sages. Alors que nous sommes sûrs de si peu de choses, il serait malheureux de se priver de la part de vérité que des opinions, pour n'être ni prouvées ni certaines, peuvent comprendre. Ce réalisme ne doit pas pour autant conduire à délaisser la recherche de vérités rationnellement démontrées. Aristote est ainsi le premier philosophe à avoir proposé une étude rigoureuse des conditions du discours démonstratif.

Son véritable coup de génie, c'est d'identifier la condition sous laquelle un discours peut être reconnu comme effectivement démonstratif : quand les conclusions qu'il énonce s'imposent à la raison de chacun au point précisément de rendre toute contradiction impossible. Les mathématiques proposent de telles démonstrations :

nul n'ira opposer une « opinion contraire » à la démonstration par Thalès de l'égalité de la somme des trois angles d'un triangle à  $180^\circ$ . Les vérités ainsi démontrées sont des vérités nécessaires, c'est-à-dire des vérités dont le contraire enveloppe une impossibilité. Mais la démonstration n'est pas l'apanage des seuls mathématiciens. L'objet de la logique est d'étudier les conditions générales du discours démonstratif ou contraignant.

## II. Le syllogisme

C'est par ce terme qu'Aristote définit le discours démonstratif par excellence : « Le syllogisme est un raisonnement dans lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre s'ensuit nécessairement du seul fait que ces choses sont posées » (*Premiers analytiques*, I, 1, 24b). Dans un échange d'argument, l'emploi du syllogisme caractérise un discours qui s'efforce d'être contraignant. Si je parviens à obtenir l'accord de mon adversaire sur les prémisses de mon raisonnement, il est alors contraint par sa propre raison d'en adopter la conclusion. Qui admet d'une part que *tous les hommes sont mortels* et d'autre part que *Socrate est un homme*, ne saurait refuser la conclusion qui en découle logiquement, à savoir que *Socrate est mortel*. La condition suffisante pour être mortel, c'est d'être homme et Socrate remplit cette condition.

La logique d'Aristote est une logique des classes : si Socrate est mortel, c'est parce qu'il appartient à l'ensemble des hommes qui est lui-même inclus dans l'ensemble des mortels. Reasonner correctement, de manière concluante, impose de respecter scrupuleusement ces relations entre classes et, pour ce faire, de les distinguer par leur extension. On distingue ainsi dans un syllogisme le grand terme, le moyen terme et le petit terme, selon l'extension des ensembles considérées. Dans notre exemple, *Socrate* est le petit terme (désigné par P), *hommes* le moyen terme (désigné par M) et *mortels* le grand terme (désigné par G). Ces distinctions permettent de formaliser, c'est-à-dire de donner une forme générale à un syllogisme concluant ou démonstratif : *Tout M est G, or tout P est M, donc tout P est G*. Tel est en tout cas la forme du syllogisme réellement démonstratif, c'est-à-dire du syllogisme de la première figure, dont la majeure (celle des prémisses qui contient le grand terme) est toujours universelle et la mineure (celle qui contient le petit terme) est toujours affirmative.

C'est qu'il existe deux autres de forme de syllogisme dont l'usage est moins scientifique que dialectique, en ce sens qu'ils servent surtout et d'abord à la réfutation. Les trois formes du syllogisme se distinguent selon la place qu'occupe le moyen terme dans les prémisses de chacune d'entre elles. Dans un syllogisme de la première figure, ainsi que nous venons de le voir, le moyen terme est d'abord sujet puis prédicat ; dans un syllogisme de la deuxième figure, il est deux fois prédicat et dans un syllogisme de la troisième, deux fois sujet. Les syllogismes de la deuxième figure ont toujours une conclusion négative, parce qu'ils énoncent une condition nécessaire dont on constate qu'elle n'est pas réalisée. Par exemple : *tout philosophe est désintéressé, or Ménon n'est pas désintéressé, donc Ménon n'est pas philosophe*. Les syllogismes de la troisième figure concluent du réel au possible : *Socrate est un homme, or Socrate est philosophe, donc certains hommes sont des philosophes*. Le cas Socrate illustre