

Cours

I La recherche de la vérité

Identifier la philosophie à une recherche de la vérité est-ce un truisme ou revenir à la nature profonde de cette discipline ? La question vaut peut-être d'autant plus d'être posée que depuis le développement considérable des sciences à partir du XIX^e siècle et le positivisme qui l'accompagne (sous la forme classique du positivisme chez Auguste Comte jusqu'à ses formes contemporaines les plus sophistiquées), le « lieu de la vérité » paraît bien plus se trouver dans les diverses formes que prennent les sciences (logique et mathématiques, sciences expérimentales) que dans la philosophie, dont la spécificité même comme discours paraît de plus en plus difficile à caractériser. Quand on s'inquiète parallèlement que toute une partie de la philosophie contemporaine se « réfugie » dans la réflexion éthique (on peut citer des noms aussi différents que ceux

de Ricœur, Levinas, Apel, Honneth, Ayer, MacIntyre...), n'est-ce pas oublier que la philosophie grecque s'est elle-même de part en part définie comme une recherche du bien moral, terme ultime de la « sagesse » ? Mais nous en revenons alors toujours là : la philosophie, par son étymologie même, est sans doute recherche d'une certaine « sagesse », mais on ne peut pas simplement identifier sagesse et vérité. Et pourtant, on pourrait tout aussitôt objecter que viser la sagesse, c'est bien être à la recherche d'un certain discours « vrai » sur la morale, ou, pour reprendre une ancienne identité, qu'il est bien difficile de séparer rigoureusement le « bien » du « vrai ». En d'autres termes : peut-on circonscrire la question de la vérité à celle de la science du raisonnement pur (logico-mathématique) ou de la nature, et négliger le fait qu'on peut s'interroger sur la vérité des impératifs moraux ? Pour prendre un exemple célèbre : si Platon consacre un très long dialogue à la justice (*la République*), n'est-ce pas parce qu'il estime pouvoir rechercher une vérité de la justice, et pas seulement discourir vaguement du juste et de l'injuste, en laissant la rigueur aux seuls géomètres ? La question est d'autant plus importante chez cet auteur, que les sciences mathématiques occupent également une place fondamentale dans l'éducation philosophique ! Enfin, on peut faire retentir ici le grand cri d'Augustin contre les sceptiques : « Estimez-vous que nous puissions être heureux, sans avoir trouvé la vérité ? » (Augustin, *Contre les académiciens*, I, II, 5).

Qu'il y ait un lien étroit entre « sagesse » et « vérité », « *sophia* » et « *alêtheia* » dans la pensée grecque, c'est donc incontestable. Que des rapports complexes aient été construits entre les sciences (les mathématiques, la logique ou la physique) et l'éthique, c'est

un autre fait tout aussi décisif. Il revient de préciser ces questions, mais pas seulement en résumant telle ou telle doctrine, fût-elle aussi considérable que celle de Platon. L'autre face du problème est celle de la contestation, de la critique, parfois violente, de la prétention à dire le vrai, tout autant en sciences qu'en morale. C'est dans la pensée grecque que se met en place ce « *Kampfplatz* » (champ de batailles) entre scepticisme et dogmatisme qui forme pour Kant le fil directeur de l'histoire de la philosophie (plus radicalement même pour lui : de l'histoire de la raison elle-même). On peut tout aussi bien dire que les grandes philosophies « classiques » – Platon, Aristote, les stoïciens, les atomistes – ont été contestées par différents discours sceptiques, que remarquer que ces philosophies se sont elles-mêmes construites dans un souci de mettre fin à l'emprise d'un tel discours : l'œuvre de Platon s'est par exemple écrite en grande partie *contre* la sophistique, qui représente le grand discours sceptique des v^e et iv^e siècles. L'importance de ce débat n'est pas seulement historique. Même si la vision de Kant a le mérite de la simplicité, ce n'est jamais exactement *sous la même forme* que renaît ce conflit « pour la vérité » : ainsi de Descartes poussant le doute sceptique à son extrême pour détruire tout scepticisme, ou de Hume construisant un scepticisme visant tout à la fois les prétentions de la métaphysique leibnizienne et de la métaphysique sous-jacente à la physique de Newton, sans parler des diverses formes de scepticismes contemporains. Ce débat nous met d'emblée au cœur de la question du rapport philosophique à la vérité. Mais il nous faut d'abord préciser un point : quelles sont exactement ces « vérités » prises sous le feu des critiques sceptiques ? Celles de la « philosophie » en général ? Mais les sceptiques ne sont-ils pas des philosophes ? Alors, s'agit-il uniquement des vérités « métaphy-

siques » ? Mais qu'est-ce que la « métaphysique » ? Et quelle est sa place par rapport aux deux autres grands discours de vérité que nous avons identifiés : la science et la morale ?

A Le débat sur la vérité à l'origine de la philosophie : Platon, Aristote et les sceptiques

1. Platon contre les sophistes

a. Aux origines : les « maîtres de vérité »

Pour que le débat sur la vérité ait lieu, il faut des conditions précises. Il faut, en d'autres termes, qu'une certaine forme de discours soit apparue, appelé « philosophie ». Cela va de soi, dira-t-on. Mais prendre quelques distances avec l'apparition de la philosophie, c'est déjà mieux comprendre ce que le terme de « vérité » peut recouvrir. Pour le dire simplement, nous verrons tout au long de l'ouvrage la philosophie aux prises avec un certain nombre de définitions ou de critères de la vérité : l'adéquation au réel, la forme du raisonnement, l'évidence, l'intuition, le « tenir pour vrai », etc. Un des enjeux d'un « cours sur la vérité » est d'explorer ces questions. Mais encore faut-il qu'elles se posent : or, il est important de voir qu'elles se sont elles-mêmes constituées contre un horizon de pensée qui n'était nullement celui du mensonge et de l'erreur, mais d'une « autre » vérité. Expression curieuse : comment pourrait-il y avoir une « autre » vérité si la

vérité est ce qu'elle est ? Il s'agit d'une conception qui ne relie pas la vérité à la raison, mais à la tradition, au pouvoir, etc. On pourrait explorer cette conception dans diverses cultures, mais l'intérêt de l'étudier en Grèce est d'éclairer la révolution que représentera le développement de la vérité rationnelle, aussi bien dans les sciences et la philosophie que dans la politique. Dans un ouvrage devenu classique, *Les maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, l'helléniste Marcel Detienne dégage trois figures dispensatrices de la « Vérité » : l'aède, le devin, le roi de justice. Cette vérité, c'est l'*Alètheia* – qui, étymologiquement, signifie le « non-caché », le « non-voilé ». Son champ sémantique la relie à la Justice, à la Mémoire, la Lumière, la Louange, elle s'oppose à l'Oubli, au Silence, à l'Obscurité. Ainsi du poète : « [...] c'est dans le poème d'Hésiode que s'atteste la plus ancienne représentation d'une *Alètheia* poétique et religieuse. [...] Les Muses [dans la *Théogonie*] revendiquent fièrement le privilège de "dire la vérité" (*alètheia gérusasthai*) [*Théog.*, 28]. Cette *Alètheia* prend tout son sens dans sa relation avec la Muse et la Mémoire ; en effet, les Muses sont celles qui "disent ce qui est, ce qui sera, ce qui fut" [*ibid.*, 32 et 38] ; elles sont les paroles de la Mémoire » (Marcel Détiénne, *op. cit.*, Le Livre de Poche, 2006, 1^{re} éd. 1967, Maspero, p. 71). Cette Vérité est donc celle d'une parole, non pas rationnelle, mais « efficace » : « Autant que le verbe poétique, la parole du devin et les puissances oraculaires délimitent un plan de réalité : quand Apollon prophétise, il "réalise (*krainei*)". La parole oraculaire n'est pas le reflet d'un événement préformé, elle est un des éléments de sa réalisation. » (*ibid.*, p. 119). Mais, si l'on voit bien qu'il s'agit d'un certain « type » de vérité, encore faut-il préciser en quoi on est là aux antipodes de ce que deviendra le débat « philosophique » sur la vérité. En d'autres termes, quelles sont les

caractéristiques précises de la Vérité des « Maîtres » par rapport à celle qu'on définit comme « rationnelle » ? Jean-Pierre Vernant, dans le compte rendu qu'il a rédigé de l'ouvrage de M. Détienne, résume remarquablement ce qui oppose ces deux régimes de vérité : « Dans cette configuration de Puissances, *Alètheia* ne se réfère pas, à la façon d'un savoir, à un objet auquel elle devrait se conformer, qui lui serait antérieur et lui demeurerait comme étranger : elle ne suppose pas non plus une argumentation ; elle n'est encore ni rhétorique, ni démonstrative, ni bien entendu expérimentale. C'est une vérité assertorique qui s'enracine d'emblée dans le réel au sens le plus fort, au sens religieux du terme, parce que la parole de vérité est elle-même, en tant que puissance efficace, créatrice d'être. La formulation du vrai engage une instauration ou une restauration de l'ordre. En tant que prononcée par des personnages qui ont pouvoir et fonction de dire le vrai, la parole droite est un aspect ou un moment dans le jeu des forces qui composent et ordonnent le monde humain. » (Jean-Pierre Vernant, *Archives des sciences sociales des religions*, 1969). Mais ces deux auteurs ne s'en tiennent pas à une description de cette vérité archaïque. Ils s'interrogent sur ce qu'on pourrait définir comme un changement de paradigme : la construction à partir du ^{vi} siècle d'un processus de rationalisation. Cette « laïcisation » (minutieusement analysée par Vernant dans *Les origines de la pensée grecque* notamment) voit l'essor d'une réflexion rationnelle sur la nature (les premiers philosophes de l'école de Milet : Thalès, Anaximandre, Anaximène), le développement des mathématiques (notamment chez les Pythagoriciens) et l'apparition de nouvelles formes politiques. Athènes devient ainsi le lieu d'une expérimentation institutionnelle, qui, de la réforme de Solon au début du ^{vi} siècle à celle de Clisthène en 508,

construit les bases de ce qu'on appellera « démocratie » : en réalité, l'« isonomie », c'est-à-dire le régime de l'égalité des citoyens devant la loi, citoyens définis selon une logique purement territoriale (les dix tribus de Clisthène) et non plus en fonction du revenu ou du prestige familial. En quoi ceci concerne-t-il la question de la vérité ? Toujours en suivant ces auteurs, parce que la cité athénienne passe du régime de l'*Alètheia* comme puissance oraculaire à celui du *logos* comme raison démonstrative. Et cette raison ne concerne pas que des écoles de pensée, mais la cité tout entière, puisque le pouvoir est maintenant mis « au milieu » (*en mèsò*, selon une formule que Vernant aime à rappeler) : chacun peut parler à tour de rôle, en développant un discours argumenté à l'Assemblée, à la Boulè (le Conseil des Cinq-Cents), au tribunal, etc. Vision idéale dira-t-on ? Certes, si on croit que la démocratie athénienne est l'empire de la raison ! Mais ce qui importe est qu'un tournant essentiel a eu lieu, et que la philosophie en est à la fois la contemporaine et la partie prenante. Il faut donc maintenant voir comment le *logos* a été lieu de la vérité, mais aussi son champ de bataille : car tous, sceptiques comme « dogmatiques » ne se réclament-ils pas du *logos* ?

b. La vérité comme logos

L'œuvre de Platon peut être en partie définie comme une vaste entreprise de réhabilitation de la vérité contre le relativisme qui s'est emparée de la pensée grecque. Cette vérité, pour Platon, peut prendre plusieurs sens. D'une part, il s'agit de sauver les conditions d'une parole vraie : d'un *logos* vivant. D'autre part, de construire les conditions d'une philosophie comme vérité absolue, au-delà même des mathématiques. On peut montrer que les dialogues

dits socratiques sont avant tout consacrés au premier problème, et que la *République* inaugure la métaphysique platonicienne : mais à condition de ne pas perdre de vue que l'idée d'une philosophie comme dialogue ne disparaîtra jamais. Bien au contraire, dans des passages célèbres des grands dialogues tardifs, on trouve des formules faisant de la pensée un dialogue silencieux de l'âme avec elle-même : « Donc, pensée (*dianoia*) et discours (*logos*) c'est une même chose, sauf que c'est au dialogue intérieur de l'âme avec elle-même qui se tient sans passer par la voix que nous avons donné ce nom, "pensée" » ? (Platon, *Sophiste*, 263 e). Mais il faut prendre garde : il ne suffit pas de « dialoguer » avec soi-même, encore faut-il que ce dialogue soit « vrai ». Et quel critère détenons-nous pour le juger ainsi ? Question qui ne cesse d'être reprise par Platon. Ainsi, à la fin de ce passage du *Sophiste*, l'« opinion » finale (*doxa*, mais que l'on peut comprendre ici au sens général de pensée, jugement, conclusion d'un raisonnement) doit être évaluée comme « vraie » ou « fausse » selon le critère de la plus ou moins grande validité de ce qui apparaît : « Puisqu'il y a donc discours vrai et discours faux, que la pensée est apparue comme un dialogue que l'âme se tient à elle-même et l'opinion comme un achèvement de la pensée, puisque ce que nous désignons par "il apparaît" est une combinaison de sensation et d'opinion, il est nécessaire que, toutes ces choses étant apparentées au discours, elles soient, quelques unes et quelques fois, fausses. » (*ibid.*, 264 a-b). On voit bien que Platon est très loin d'en avoir « fini » avec les sophistes après les premiers dialogues. La discussion se poursuit sans cesse, car elle tient à l'essence même de la pensée : à sa vérité. Comment caractériser cette « discussion » avec les sophistes ? Nous venons de souligner qu'elle tenait à la nature même du *logos*. On peut dire que les sophistes, selon