

## Introduction : modernité et vérité

Roland Quilliot

Destiné en principe au départ aux agrégatifs de philosophie, cet ouvrage collectif vise aussi à toucher un public plus vaste : il est constitué d'une série de textes qui cherchent à présenter non certes l'intégralité des problématiques philosophiques de la vérité, mais les principales d'entre elles, et notamment celles qui sont aujourd'hui encore vivantes. Ces problématiques sont à vrai dire assez hétérogènes. Pour éviter que l'ensemble donne une impression de dispersion, peut-être n'est-il pas inutile, en introduction, d'esquisser quelques remarques très générales sur la notion à laquelle il est consacré.

### L'expérience de la vérité

Est-il besoin de le souligner ? Le mot de « vérité » possède un énorme pouvoir de suggestion symbolique — surtout si on lui met une majuscule. Il évoque à la fois ce que l'être humain a seul le privilège de pouvoir espérer atteindre, parce qu'il n'est pas fait seulement pour l'action mais pour la connaissance ; et en même temps ce qui s'impose à lui sans qu'il en soit l'auteur, ce devant quoi il lui faut s'incliner, qu'il en soit ou non satisfait, sans pouvoir espérer le modifier. En se dévoilant à l'homme, la vérité témoigne de la puissance de son esprit mais aussi de sa finitude, et elle limite donc d'une certaine manière sa liberté (on ne décide pas de la vérité d'un théorème ou de la réalité d'un fait) : sauf si l'on choisit de considérer que c'est précisément dans sa compréhension et dans son acceptation que réside la liberté authentique. On voit tout de suite que la question de la vérité (qui d'un certain point de vue englobe la métaphysique et l'éthique) ne peut se réduire, comme on tend souvent à le croire, à la question de la possibilité et des limites de la connaissance, voire du fonctionnement de ce qu'on appelle aujourd'hui la science. En fait même, il faut souligner tout de suite que c'est dans le domaine de la philosophie de la connaissance que le concept de vérité est le plus problématique, et que nombreux sont les épistémologues qui cherchent à décrire la démarche des sciences en en faisant l'économie. En revanche, il est indéniable qu'il existe bien une « expérience humaine de la vérité », qu'il nous arrive tous de faire dans notre vie quotidienne, et qu'une phénoménologie sommaire peut tenter de décrire.

Elle se présente sous au moins deux aspects : la vérité nous apparaît d'abord comme une valeur, qui se définit par opposition à d'autres valeurs avec lesquelles elle entre dans des relations tantôt de solidarité et tantôt de concurrence : entre le vital, l'utile, le bien moral, le beau d'un côté, le vrai de l'autre existe souvent — mais pas toujours — une forte tension virtuelle, qui se traduit par des questions comme : vaut-il la peine de consacrer beaucoup d'efforts au développement de la connaissance pure ? Faut-il toujours dire la vérité quand on la connaît, quelles qu'en soient les conséquences, doit-on exiger des autres et de soi qu'ils vivent dans la transparence et l'authenticité plutôt que dans les mensonges protecteurs<sup>1</sup> ? Faut-il garantir, aux individus comme aux Etats, un certain droit au secret, ou au contraire affirmer la primauté du droit à l'information ? Faut-il condamner l'art parce qu'il est fuite devant la vie réelle, ou l'exalter parce qu'il en dissimule la laideur derrière les glorieuses apparences qu'il crée, ou encore le considérer comme un moyen de dévoiler la réalité la plus profonde (conformément à la tradition qui fait de la beauté « la splendeur du vrai ») ? On remarquera à ce propos qu'il y a manifestement des métiers, des œuvres, des destins individuels qui reposent sur le primat qu'elles accordent à la valeur de vérité, tandis que d'autres la considèrent au contraire comme secondaire, voire comme illusoire<sup>2</sup>. Il semble peu contestable en tout cas que la plupart des civilisations traditionnelles ont souvent eu tendance à sacrifier la connaissance objective à d'autres besoins qui leur paraissaient plus fondamentaux, tandis que la nôtre semble parfois tentée à l'inverse, suivant ainsi les exhortations de Monod, d'en faire une valeur prioritaire.

Par ailleurs il nous arrive aussi souvent de faire, parfois de façon soudaine et presque passive, parfois au terme d'un effort de conquête long et opiniâtre, des expériences fortes de découverte positive du vrai. Il peut s'agir bien sûr de la résolution d'un problème mathématique, de l'explication d'un phénomène naturel resté jusque-là énigmatique, mais tout aussi bien de la mise à jour d'un mensonge ou d'une imposture, de la découverte d'aspects de nous-mêmes auxquels nous étions restés aveugles, de la révélation philosophique de dimensions de l'existence humaine que nous avions méconnues ou d'aspects de notre vocation éthique que nous n'avions pas su reconnaître : même s'il s'agit incontestablement dans tous les cas d'une expérience intellectuelle, sa profondeur n'est pas nécessairement en rapport avec la force objective des « preuves » qui la supportent et encore moins avec la « scientificité » de la démarche dont elle est le résultat. Une réflexion philosophique, un roman (lorsque il nous donne l'impression de saisir avec justesse une réalité psychologique ou sociale dont nous avons

1. Parmi les réalités à propos desquelles s'est posée avec intensité la question de savoir s'il fallait dire le vrai à leur sujet figurent bien sûr à notre époque la sexualité et la mort. On sait qu'en réaction contre la censure imposée par le XIX<sup>e</sup> siècle bourgeois, le XX<sup>e</sup> a tenu à jeter toute la lumière sur la première. On a pu croire un moment que son attitude serait toute différente à l'égard de la seconde : la bonne mort souhaitée par beaucoup de nos contemporains n'est-elle pas la mort dans l'inconscience, à l'opposé de la mort publique et attendue d'antan ? Cette tendance semble cependant s'infléchir : le droit du malade à connaître son état et à mourir lucidement est de plus en plus reconnu — même si beaucoup de précautions doivent être prises.
2. Une bonne question est ici de se demander de quel côté il faut situer la philosophie : du côté de la science ou de l'art ?

l'expérience, ou même de dévoiler une certaine vérité de l'existence<sup>1</sup>), une œuvre d'art, une psychanalyse, ou même simplement un événement nous confrontant à des situations inhabituelles et nous forçant à remettre en question nos préjugés peuvent ainsi être à l'origine de ces moments où nous avons l'impression que les voiles se déchirent, et que nous regardons enfin en face une réalité qui ne nous plaît peut-être pas forcément — « la force d'un esprit, dit Nietzsche, se mesure à la dose de vérité qu'il est capable de supporter » —, mais par la conscience de laquelle nous avons malgré tout le sentiment d'être en quelque sorte grandis.

Sur cette expérience de la découverte du vrai<sup>2</sup>, on se contentera ici de trois remarques rapides. Il est certain d'abord qu'elle suscite dans la conscience humaine des émotions ambivalentes, dans lesquelles la peur se mêle au désir. Comment comprendre autrement la multiplicité convergente dans toutes les cultures traditionnelles de mythes prenant pour thème la transgression d'un tabou portant sur le savoir — « tu as le droit de tout connaître ou de tout regarder sauf... » —, et ses conséquences, à court terme catastrophiques, parfois aussi à plus long terme fécondes ? Les légendes grecques d'Orphée, de Psyché, de Pandore, d'Œdipe, et nombre de contes populaires de l'Europe classique font ici écho au texte de la Genèse. L'existence de ces interdits — à l'effet ambigu, puisqu'ils créent le désir de ce qu'ils paraissent vouloir empêcher — s'explique sans doute par la fusion de plusieurs sentiments : celui d'abord bien sûr que la possession de la vérité ultime rendrait l'homme égal à Dieu, que passée une certaine limite le désir de connaître témoigne d'un orgueil sacrilège ; celui aussi que la vérité est trop dure, trop cruelle, trop tragique (ou trop obscène), que sa vue ne peut être supportée, qu'il faut lui préférer l'illusion ou au moins la pénombre d'un demi-savoir ; celui également qu'il y a une incompatibilité entre le savoir et la moralité — le premier est au mieux neutre moralement et peut-être en fait dangereux ; et de toute façon une description strictement objective du monde en fait disparaître toute dimension éthique —, ou entre la vie et la conscience, qui dessèche et paralyse — « la connaissance est amère, disait Byron, l'arbre du savoir n'est pas l'arbre de vie » ; celui sans

1. Nombre d'écrivains ne cachent pas leur volonté de se servir de la littérature pour mettre en évidence une vérité philosophique cachée. Par exemple Proust dont on peut citer deux déclarations significatives : « je ne peux pas relater quand j'écris quelque chose qui ne m'a pas produit une impression d'intense poésie, ou dans lequel je n'ai cru saisir une vérité générale » ; et : « la vérité ne commencera qu'au moment où l'écrivain prendra des objets différents, posera leurs rapports, analogues dans le monde de l'art à ce qu'est la loi causale dans le monde de la science, et les enfermera dans les anneaux nécessaires d'un beau style ». Par exemple aussi Sartre, qui se veut à la fois philosophe et romancier, et dont Simone de Beauvoir décrit ainsi les ambitions quand elle raconte dans les *Mémoires d'une jeune fille rangée* le moment de sa jeunesse où elle le rencontre : « il estimait que d'importantes vérités — peut-être allait-il jusqu'à penser : la Vérité — s'étaient révélées à lui, et qu'il avait pour mission de les imposer au monde ».
2. Il faut remarquer ici que cette expérience du voile qui se déchire, qui est sans doute la forme première de l'expérience du vrai, n'est pas la seule, et qu'elle en suppose une autre qui lui est complémentaire : la vérité n'est pas seulement ce qu'on tente de voir, mais ce qu'on essaie de parvenir à dire : en trouvant les moyens d'expression qui permettent de rendre intelligible ce qu'on a vécu ou compris, et de le communiquer. On sait quel besoin fort pousse souvent ceux qui ont été les témoins de faits mal connus ou qui ont vécu une expérience traumatisante insoupçonnée des autres, à la raconter le plus fidèlement possible en cherchant les mots justes, de façon à briser les murs du mensonge, de l'ignorance ou de l'oubli.

doute encore que la connaissance prosaïque et désenchantée le monde, réduit le supérieur à l'inférieur, déforme ce qu'elle prétend éclairer — « l'âme se tait quand l'esprit la regarde » soutenait Claudel<sup>1</sup> — ; celui enfin peut-être que la vérité ne tient sa valeur que du fait qu'elle reste mystérieuse et entourée de secret, et qu'une fois dévoilée elle risque apparaître banale et insignifiante. En même temps, la conclusion qui se dégage de ces mythes semble être que le destin de l'être humain, faustien par nature, est bien de ne pouvoir s'empêcher de chercher à savoir, même s'il doit en payer les conséquences au prix fort et vivre éternellement dans l'inquiétude. Peut-être même cette « faute » — que tout a été fait pour provoquer — est-elle au fond une « *felix culpa* », qui lui permet de réaliser sa vocation profonde, de s'engager dans une aventure historique douloureuse mais féconde, et qui appelle même à long terme (comme chez Goethe) une rédemption.

Seconde remarque : sous ses formes les plus fortes, l'expérience de la vérité est sans doute originairement une expérience intersubjective, qui met en scène un partenaire humain, réel ou virtuel. Pour lui donner son sens plein, il faut que je m'imagines confronté non pas à une nature non humaine, inerte et silencieuse, mais à un interlocuteur, qui sait ce que je ne sais pas, et qui peut choisir soit de me tromper, soit de me parler avec véacité : le premier contraire de la vérité, ce n'est pas l'erreur ou l'illusion, c'est le mensonge. Certes ce dernier n'est à la réflexion pas si aisé à définir, puisqu'on peut toujours soutenir que nous ne cessons à tout moment de mentir — de styliser, de sélectionner, d'embellir les événements que nous racontons —, que la vie sociale elle-même nous l'impose, et qu'à la limite le langage lui-même déforme dès le départ la réalité. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'existe pas : mais seulement qu'on ne peut le caractériser précisément sans tenir compte de l'ensemble de la situation, de l'intention du menteur, de l'importance pour celui auquel on ment de l'information qu'on lui cache. Ce qui veut dire bien sûr aussi symétriquement qu'on ne peut évaluer la vérité positive d'une parole sur la base de son seul contenu, et sans prendre en compte sa dimension psychologique et pragmatique : on peut mentir en ne disant presque que des choses exactes, et en sens inverse se comporter avec authenticité sans rien dire, et faire sentir la vérité sans l'explicitier, en illustrant ainsi le mot du Créon d'Anouilh « rien n'est vrai que ce qu'on ne dit pas ». Il est clair en tout cas que c'est par rapport à la possibilité que « l'autre » — celui auquel me confronte ma recherche — me trompe que se définit au départ la recherche du vrai : loin d'être inessentielle, la question de savoir si les « dieux » sont véraux, que se posaient les peuples anciens lorsqu'ils s'interrogeaient sur la confiance qu'ils devaient accorder aux devins ou aux poètes, et que l'on retrouve bien sûr chez Descartes, qui fonde la science sur la réponse positive qu'il lui donne, est donc fondamentale. Et c'est à juste titre que Leszek Kolakowski soutient aujourd'hui que si l'on ne rapporte pas le point de vue de l'homme au point de vue de Dieu — c'est-à-dire si l'on veut se passer de l'hypothèse d'un « sujet absolu », qui perçoit le monde tel qu'il est en soi —, nous ne pouvons non seulement être sûrs de la valeur absolue de notre savoir, mais

1. *Parabole d'Animus et d'Anima* : pour faire comprendre certaines poésies de Rimbaud, Gallimard, Pléiade, pp. 27-28.

« légitimer l'usage du prédicat vrai<sup>1</sup> » : la vérité perd son sens fort (intemporel, indépendant de l'être humain), pour se réduire à ce que les hommes aujourd'hui tiennent pour vrai, voire à ce qu'il est utile de penser. Dieu peut d'ailleurs ici, comme souvent, être en partie remplacé par « la nature » : et l'on observera précisément que même le scientifique incroyant tend souvent spontanément, quand il cherche la solution d'un problème, à humaniser celle-ci, à voir en elle un adversaire, non pas trompeur certes, mais rétif, qu'il faut apprendre à « faire parler » et auquel il faut arracher ses secrets. Qu'on pense par exemple à la façon dont le chimiste Primo Levi décrit son métier — comme un combat patient contre la matière hostile, « contre une armée ennemie lourde et lente, mais redoutable par le nombre et la masse », qui parfois laisse malgré tout entrevoir à celui qui le mène, après de longs tâtonnements, « une maille qui se défait dans le dispositif de l'ennemi : on se rue alors sur lui et on frappe un coup, bref et unique<sup>2</sup> ».

Troisième remarque enfin : il est de l'essence même des vérités qui nous ont un moment éblouis de perdre au bout d'un certain temps leur éclat et de se relativiser : ce que j'ai cru comprendre si fortement du monde ou de moi-même devient peu à peu un point de vue parmi d'autres, une idée semblable à tant d'autres idées. Les grandes révélations intellectuelles qui jalonnent l'histoire d'une vie — ou celle de l'humanité — sont condamnées avec les années à apparaître soit banales, soit problématiques, quand le soupçon ne naît pas même qu'elles étaient peut-être aussi illusoire que les erreurs qu'elles visaient à remplacer. Cette oscillation entre conviction dogmatique et désenchantement sceptique renvoie elle-même à la dualité des points de vue sous lesquels nous pouvons tour à tour considérer une idée : tantôt comme une représentation transparente, visant à dévoiler sans le déformer l'objet qu'elle représente (si elle y parvient elle est vraie, si elle échoue elle est fausse) ; tantôt au contraire comme un objet du monde parmi les autres objets, une réalité psycho-culturelle, une création de l'esprit, ou mieux, de l'imagination, (et dans ce cas il est évident que toutes les idées sont intéressantes, mais qu'aucune n'est un dévoilement de la réalité en soi, qui d'ailleurs n'existe pas). Peut-être le débat entre absolutistes et relativistes perdrait-il une partie de son intensité si l'on prenait conscience du caractère également nécessaire de ces deux perspectives complémentaires, entre lesquelles nous ne cessons d'osciller.

### La crise moderne de la vérité

Il faut maintenant en venir à poser explicitement les questions fondamentales, dont la première est sans doute : pouvons-nous encore croire aujourd'hui à la possibilité d'atteindre la vérité ? A cette question, il est assez probable que la majorité de nos contemporains donneraient une réponse prudente du type : « il est certes possible de dire sur le monde beaucoup de "choses vraies", mais non d'en dévoiler, si l'expression a un sens, la vérité globale et ultime ». Plus radicale, une minorité ajouterait que

1. Kolakowski : « Comment une vérité sans Dieu est-elle possible ? Réponse : en aucune manière ». Numéro de la revue *Le Genre humain sur La Vérité*, Ed. complexe, 1983.

2. Levi, *Le Système périodique*, p. 240.

même si la réalité de notre savoir est indéniable, il n'est pas sûr que les notions de vrai et de faux soient encore les plus adéquates pour le caractériser. De telles réponses suggèrent tout de suite un constat : une culture qui comme la culture contemporaine est riche d'un savoir qu'elle fait progresser à une vitesse accélérée est aussi une culture plus méfiante à l'égard de l'idée de vérité, dans la plupart de ses acceptions, que celles qui l'ont précédée. Elle a plus qu'elles conscience du caractère fragmentaire et révisable de toutes les connaissances, de la part de construction qui est en elles, de l'impossibilité de tirer de leur surabondance une vision synthétique unifiée, du caractère en droit inachevable de leur croissance. Tout se passe comme si la « vérité », qui, au début de l'aventure du savoir, semblait n'attendre que notre bon vouloir pour se dévoiler, était devenue problématique au fur et à mesure que l'ignorance reculait. Est-il besoin de souligner que dans ce résultat qui n'est qu'en apparence paradoxal, il ne faut pas voir une source de déception mais une découverte positive : celle de la complexité du réel, du caractère illimité de l'intelligibilité qu'on peut trouver en lui, de la multiplicité des perspectives en fonction desquelles on peut l'aborder, de l'impossibilité d'en éclairer une facette sans en occulter en même temps d'autres.

Qu'il y ait chez certains contemporains une franche défiance à l'égard de l'idée de vérité, c'est ce qu'attestent les déclarations radicales de plusieurs penseurs actuels (souvent qualifiés de « post-modernes ») : par exemple celle d'un Lyotard affirmant que « le désir du vrai alimente chez tous le terrorisme », et qu'il est d'une « vulgarité irrémédiable<sup>1</sup> », ou celle d'un Paul Veyne proclamant : « l'idée qu'on ne saurait se réclamer du vrai permet de distinguer la philosophie moderne de ses contrefaçons<sup>2</sup> ». Avant de savoir dans quelle mesure elle est justifiée, on peut essayer de comprendre les raisons qui la motivent. La première tient évidemment à la suspicion qui pèse aujourd'hui sur la « Vérité », au sens le plus global et le plus absolu du terme : celui d'un discours totalisant visant à nous délivrer de nos doutes en dévoilant le sens de notre existence et la nature de nos devoirs sur terre, et prétendant s'imposer — ou éventuellement être imposé autoritairement — à tous les hommes. Les grandes religions ont longtemps affiché leur volonté de formuler un tel discours, et tout particulièrement les religions monothéistes du Livre, qui l'ont fondée sur l'intuition d'un Dieu unique et transcendant — le « vrai Dieu », par opposition aux innombrables idoles qui égarent les humains —, se révélant aux hommes à travers la parole qu'il leur adresse. Ce sentiment qu'il n'est de vérité qu'en Dieu<sup>3</sup> — à la fois parce qu'il est l'unique bien et l'unique source de sens, et parce que sa parole a une valeur absolue — imprègne notamment tout le Christianisme classique, et encore une large partie de l'Islam actuel. Il faut bien reconnaître qu'il tend à reculer de plus en plus dans les sociétés contemporaines, qui sont sensibles aux menaces d'intolérance et de fanatisme dont il est porteur comme à la

1. Lyotard, *Rudiments papiers*, 10/18, p. 9.

2. Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, Seuil, p. 135.

3. Par exemple : « il y a deux doctrines, mais il n'y a qu'une vérité. Il y a deux doctrines, celle de l'homme, changeante comme lui, celle de Dieu immuable comme lui. O Jésus daignez mettre en moi votre vérité sainte et qu'elle me préserve à jamais des égarements de mon propre esprit », Lamennais : commentaire de *L'Imitation de Jésus-Christ*, p. 26.

possible mystification sur laquelle il repose (la parole de Dieu n'étant jamais qu'une expression de la conscience humaine) : soucieuses de ne jamais sacrifier l'esprit critique et le pluralisme philosophique à un quelconque besoin de certitude, elles se montrent tout particulièrement réfractaires au principe même d'une vérité révélée et assénée autoritairement. Le temps semble bien loin où l'apologétique chrétienne par exemple croyait pouvoir confronter les différentes religions et philosophies pour conclure, comme le faisait Pascal, qu'une seule était « vraie » — et qu'il fallait partir à travers le monde pour l'enseigner aux malheureuses peuplades qui l'ignoraient. Même si Jean-Paul II intitule encore une de ses encycliques, dirigée contre les « excès » de l'esprit de liberté et les dangers du relativisme moral et du scepticisme religieux, « *Splendor veritatis* », et qu'il persiste à y affirmer que la vérité « est établie par la loi divine, norme universelle et objective de la moralité », il semble sur ce point aller à contre-courant des sensibilités actuelles. La foi garde certes aujourd'hui dans le contexte contemporain toute sa richesse, mais elle apparaît comme un choix existentiel et éthique personnel, non comme une forme de connaissance ayant vocation à l'universalité. En pratique cela veut dire évidemment que le discours religieux a cessé de structurer nos sociétés, de fournir à leurs membres des certitudes simples et partagées : il leur faut accepter du coup de payer leur sens accru de la complexité des choses d'une certaine insécurité psychologique et d'un certain sentiment de solitude.

Parallèlement à la définition religieuse qui en faisait le fruit d'une révélation, la « Vérité » était aussi, depuis les Grecs, ce que la philosophie visait à dévoiler, en arrachant les voiles trompeurs qui la masquaient, dans le but de nous permettre de nous libérer. Ce projet de dépasser les apparences qui nous abusent pour atteindre la réalité profonde qui se cache derrière elles a pendant des siècles été animé d'une inspiration idéaliste qui le rendait solidaire de la religion : la raison, prouvant l'immatérialité de l'esprit et la nécessité d'une cause divine au monde, complétait et appuyait la foi. Depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, en revanche, la philosophie moderne a eu de plus en plus souvent tendance à faire profession d'athéisme, sur un mode parfois « existentialiste », et encore plus souvent matérialiste, conformément aux enseignements de sciences (de la nature ou de l'homme) fréquemment tentées de revendiquer le rôle d'autorités intellectuelles suprêmes. Chimistes, biologistes, sociologues, psychanalystes, anthropologues ont ainsi fréquemment prétendu nous révéler la « vérité » des comportements de l'être humain (comme s'il n'y en avait qu'une), et arracher ainsi celui-ci aux illusions narcissiques dans lesquelles il était supposé se complaire. On sait qu'on a même vu en ce siècle une philosophie se réclamant précisément de la science (le matérialisme dialectique) prendre dans des sociétés qui s'affirmaient humanistes le statut de vérité officielle, et fournir les bases d'un nouveau catéchisme. Il est à peine besoin de souligner qu'il s'agit là d'une époque révolue. L'heure est aujourd'hui à la défiance non seulement à l'égard des idéologies globalisantes, suspectes d'être dogmatiquement réductrices et parfois même potentiellement meurtrières<sup>1</sup>, mais aussi de

1. François Jacob exprime bien l'une des raisons majeures qui motivent le refus moderne d'une certaine prétention à la vérité lorsqu'il écrit : « rien n'est aussi dangereux que la certitude

toute tentative pour couvrir une vision du monde quelconque de l'autorité du discours scientifique, en oubliant que celui-ci tire en fait sa légitimité des limites mêmes qu'il s'assigne : s'il y a incontestablement des approches scientifiques du comportement humain, aucune ne prétend plus en révéler la vérité globale. D'une façon générale, même si l'éclat qui a été le leur peut parfois susciter la nostalgie, l'époque des grandes révélations philosophiques (Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger), semble être bien passée. Cela moins d'ailleurs parce que de telles révélations seraient dépourvues de la moindre valeur (inévitables à certains égards, le scepticisme à l'égard de la « métaphysique », qu'il soit de type positiviste ou critique, a tout de même quelque chose de superficiel), que parce qu'au contraire il y a trop de discours intéressants et concurrents que l'on peut proposer pour éclairer notre condition pour qu'aucun soit considéré comme plus fondamental que les autres : le monde et l'existence humaine peuvent et doivent être l'objet d'une pluralité d'interprétations rivales, la philosophie doit rester une recherche ouverte qui ne se conclut jamais. Là encore, il faut admettre que ce pluralisme philosophique, qui à tant d'égards nous enrichit, a peut-être aussi des conséquences déstabilisantes. Il faut cependant remarquer que la « crise des valeurs » est loin d'être aussi grave que certains le prétendent : un consensus relatif a malgré tout pu s'établir sur un certain nombre de principes éthiques et politiques, et c'est lui qui constitue la base sur laquelle repose désormais notre civilisation.

Le déclin de la Vérité semble laisser la place libre au « vrai », qui ne satisfait sans doute ni notre besoin de rationalité globale ni notre besoin de sens, mais qui a en revanche le mérite d'être objectif et de s'imposer à tous : la volonté de ne pas tricher avec les faits paraît dominer la société contemporaine, qui ne se cache pas de préférer les sciences à la métaphysique, et qui consomme de façon de plus en plus boulimique de l'information. A l'examen pourtant, même ce vrai perd sa simplicité et son caractère absolu ; et certains penseurs radicaux vont même jusqu'à contester son existence. Il faut maintenant rappeler pourquoi.

1/ Une première raison tient au fait que même si la conception absolutiste de la vérité, selon laquelle tout énoncé est vrai ou faux, quels que soient le moment où il est énoncé et les moyens que nous avons de le savoir (ce qui postule l'existence d'une sorte de « point de vue de Dieu » sur le monde) nous semble à certains moments posséder une sorte d'évidence, nous ne nous y tenons en fait jamais. En pratique nous avons le plus souvent tendance à considérer que ne peuvent être dits vrais que les énoncés dont on peut montrer par de bonnes raisons (logiques et/ou empiriques) qu'ils le sont, et à postuler que les réponses aux problèmes que nous n'avons aucun moyen de résoudre sont indéterminées : c'est-à-dire en clair à réduire le vrai au vérifié, selon une dynamique que la culture moderne, imprégnée de positivisme, accentue sans cesse. Il s'agit là d'une première relativisation — puisque la vérité est du coup rendue dépendante de l'état du savoir humain —, qui en entraîne bientôt une seconde. Car le vérifié, on le sait, ne

---

d'avoir raison. Rien ne cause autant de destruction que l'obsession d'une vérité considérée comme absolue [...]. Tous les massacres ont été accomplis par vertu... au nom du combat contre la vérité de l'autre », *Le Jeu des possibles*, Fayard, p. 12.