

LA VÉRITÉ SE MONTRE-T-ELLE ?

AGRÉGATION INTERNE | REPRISE PAR YVAN ELISSALDE

Il y a paradoxe (contradiction apportée à l'opinion commune) à supposer que la vérité se montre, dans la mesure où la *doxa* la conçoit bien plutôt comme se cachant : en effet, on se figure symboliquement la vérité comme nudité, donc voilée, sauf impudeur propre à la curiosité profane ou scientifique voulant la dé-couvrir, preuve que par soi elle se présente couverte. Ou bien on la tient pour occultée (on aime à répéter que la vérité est « au fond du puits » dont on ne pourrait la tirer que moyennant grands efforts ou ruse (*in vino veritas*). La thématique du secret, ou encore celle de la sincérité (comme vertu d'expression coûteuse, moralement parlant, de la vérité) attestent, de même, de la croyance selon laquelle la vérité se déroberait à la monstration. Elle se tiendrait plutôt en retrait ou en réserve, par soi réfractaire à l'effort de désoccultation. De là viendrait sa réputation de difficulté, voire d'énigme ou de mystère, ou pire encore d'idéal inaccessible : *felix qui potuit rerum cognoscere causas*, chante le poète (*Géorgiques*, II : « heureux qui peut connaître les causes des choses »). Comme si même la science, même la philosophie, en leur recherche ou amour de la vérité, étaient comme condamnées à ne vivre qu'un amour déçu.

D'un autre côté, et c'est ce qui fait d'abord problème, la vérité se présente aussi couramment sous la figure de l'évidence, c'est-à-dire de ce qui se voit, soit au sens sensible du verbe, soit au sens intellectuel (c'est l'idée d'intuition comme vision de l'esprit). Or ce qui se voit se montre. De même, la notion de démonstration ne fait-elle pas référence à une vérité que la raison montrerait indirectement, à partir de principes et dans un raisonnement plus ou moins simple ? L'ambiguïté de la formule verbale intransitive « se montrer », qui signifie ou bien l'action réfléchie d'opérer une auto-monstration, ou bien l'action passive de se prêter à monstration par autre que soi, ne remet pas en cause cette idée que la vérité se donne à voir au lieu de se dérober à la vue. Qu'on puisse la découvrir (comme on dit que les champignons se trouvent dans les bois par le promeneur) ou qu'elle se découvre elle-même (comme on dit qu'on se lave les mains), elle n'aurait donc rien de réfractaire à la connaissance qu'on désire en prendre. Loin d'être dans un retrait, elle serait dans une manifestation, le sens commun se contredisant donc frontalement à son sujet.

Comment, philosophiquement, traiter cette contradiction, c'est-à-dire à la fois la comprendre et la dépasser ? Faut-il en outre accepter l'alternative posée entre le voilement et le dévoilement de la vérité, ou bien le neutraliser en le renvoyant à un faux problème ? L'enjeu semble ici épistémologique pour l'essentiel, à la fois au sens large de la critique de la connaissance et au sens strict de la théorie de la science. Comment l'esprit peut-il connaître la vérité ? En la laissant comme venir à lui dans l'évidence d'une vision, ou en s'activant pour tâcher d'aller au-delà des apparences ? Les deux schémas sont en effet en concurrence. Et en science, faut-il penser qu'il n'y a de science que du caché – ce qui avalise l'idée que la vérité ne se montre pas – ou bien que la science ne se construit que sur la base d'une préconnaissance de la vérité (dans la forme de principes ou de faits) constitutive des données de départ de la recherche ? Nous commencerons par réexaminer la notion d'évidence en liaison étroite avec l'idée d'une vision de la vérité. L'écart entre monstration et démonstration nous poussera, dans un second temps, à nous intéresser à la définition de la vérité comme manifestation, avant d'aborder (sous la pression cette fois de la différence entre vérité et réalité) le problème de la responsabilité méthodique du sujet dans la recherche de la vérité.

Parmi toutes les notions qui ont rapport à celle de vérité, l'évidence semble la mieux à même de permettre d'argumenter en faveur d'une monstration de celle-ci. On sait qu'elle sert de critère de vérité, c'est-à-dire de signe de reconnaissance, mais un critère qui lui est intrinsèque, situé pour ainsi dire dans l'interface entre elle et l'esprit qui l'appréhende. Si l'on reprend l'argument introductif, on peut dire que ce qui se voit se montre, et que l'évidence est bien ce moment de la vision de la vérité qui donc, oui, se

montre au sens où elle se donne à voir. Mais puisqu'il nous faut aussi tenir compte des arguments de l'occultation, précisons qu'il y a deux évidences, la vraie et la fausse. Dans la fausse évidence, la chose semble à tort se montrer (comme le faux moine par son habit), tandis que dans la vraie, elle se montre effectivement (comme l'identité d'une même matière en dépit de ses transformations : ainsi le morceau de cire à travers ses métamorphoses produites par le feu duquel on l'approche). C'est ainsi qu'on peut soutenir, avec Descartes, que la vérité se montre et se cache à la fois, selon qu'il est question de l'évidence sensible, qui l'occulte, ou de l'évidence intellectuelle, qui la fait voir. Ce qui revient à dire qu'elle se montre dans l'intuition (et, dans une moindre mesure, dans la déduction) mais qu'elle se cache dans la sensation. Si la première des règles de la méthode, selon le *Discours de la méthode*, consiste à ne tenir pour vrai que ce que l'on connaît *évidemment* être tel, encore faut-il, pour l'appliquer bien, écarter la fausse évidence des sens, qui nous ferait croire que la connaissance sensible de ceux-ci est assurée, pour ne retenir que la vraie évidence de la lumière naturelle (la raison), qui seule nous fournit cette connaissance, par pure « inspection de l'esprit » (pour reprendre la formule des *Méditations métaphysiques*, II). Il faut impérativement, en effet, éviter toute précipitation dans l'assentiment de la volonté au concept de l'entendement, qui doit être si clair et distinct qu'il ne reste aucun doute sur lui, ce qui n'est pas le cas des données sensibles, obscures et confuses, puisqu'elles ne saisissent que les qualités secondes des corps et laissent échapper leurs qualités premières en quoi consiste précisément leur substance (étendue, muabilité, flexibilité). La pseudo-évidence sensible doit donc être disqualifiée par l'évidence intellectuelle dans laquelle la vérité sur les corps se voit de telle sorte qu'aucun doute ne subsiste : telle est la caractéristique de l'intuition qui, dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, est définie comme le concept que l'intelligence pure et attentive forme si parfaitement simple qu'il en devient indubitable. C'est ainsi que, pour Descartes, chacun peut voir par intuition qu'il existe, pense, que le triangle n'a que trois côtés et la sphère une seule surface. La vérité métaphysique ou mathématique se montre donc à l'entendement qui la conçoit, et ensuite à la volonté qui y croit. La réputation d'occultation pesant sur la vérité viendrait dès lors de l'absurde mépris dans lequel les hommes, spécialement les « lettrés » ou « savants », tiennent ce qui est le plus simple et le plus facile épistémologiquement parlant. La règle III, où s'énonce la définition de l'intuition, critique en effet sèchement les auteurs (ainsi que la connaissance livresque qui s'y rapporte), tantôt mauvais (rhéteurs et polémistes), tantôt bons (mais en désaccord constant entre eux sur toute chose), dans la mesure où la vérité qu'ils recherchent n'est que complexe et difficile, jamais intuitivement visible, ou bien si elle l'est, toujours enveloppée, présentée comme invisible, et ce par vanité (crainte de démeriter).

Pourtant, même Descartes doit avouer que la vérité ne fait pas que se montrer : elle se démontre. Or l'écart entre les deux opérations majeures de la raison est considérable, même si la monstration intuitive est intellectuelle, non moins que ce qu'il nomme la déduction. La vérité qui se montre est celle des seuls principes (métaphysiques, mathématiques, scientifiques en général). Pour ce qui est des conséquences, qu'on peut tirer des principes par inférence, il ne peut plus s'agir d'évidence, laquelle est par nature immédiate et strictement actuelle, mais seulement de déduction, qui est indirecte et doit donc recourir à la mémoire (celle des prémisses) pour engendrer ses conclusions. La vérité des principes se montre donc peut-être dans l'évidence intuitive, mais la vérité des conclusions, non, quoiqu'elle se donne à connaître dans la certitude déductive. Le dédoublement de la vérité en principes évidents et conséquences certaines interdit donc de soutenir plus longtemps la thèse selon laquelle la vérité (en général) se montre. L'existence de Dieu, par exemple, ne se montre pas : elle se déduit laborieusement de l'analyse des idées en général et de l'idée de Dieu en nous en particulier, même si sa prémisse (il faut autant de réalité ou perfection dans la cause que dans l'effet) se veut évidente. Or, le problème s'aggrave d'un cran quand on considère que même les principes ne se montrent pas, dans la mesure où le statut de l'axiome (tenu pour vrai) s'aligne sur celui du postulat (tenu pour vraisemblable). En d'autres termes, ce que l'on nomme déduction n'est pas synonyme de démonstration, puisque celle-ci infère des vérités de principes eux-mêmes vrais (indubitables), tandis que celle-là tire ses conclusions de principes seulement possibles. Descartes définit la déduction comme l'opération pure (épurée d'expérience) par laquelle on infère une chose d'une autre connue avec certitude (Règle III toujours), mais la pureté de la déduction, affranchie des données empiriques incertaines, ne permet, pourrait-on objecter, qu'une certitude formelle, non de contenu. Ce n'est donc pas la vérité qui se montre dans la déduction, seulement la nécessité logique abstraction faite de tout contenu déterminé. A la rigueur, on pourrait continuer à dire que la vérité-cohérence se montre dans la déduction, mais non la vérité-correspondance puisque, précisément, il n'y a plus de vérité que formelle, la source qu'est l'expérience ayant été tarie

par la méthode. Comment donc continuer à dire que la vérité, toute la vérité, se montre, dès lors que l'écart est acquis entre sensation et intuition, d'une part, et entre déduction et démonstration, d'autre part ? Le principe qu'il faut qu'il y ait au moins autant de réalité ou de perfection dans la cause que dans l'effet, qui permet de déduire que Dieu seul est cause de l'idée de Dieu en nous, n'a finalement rien d'un axiome au sens fort : c'est un postulat, d'ailleurs rapidement contesté après Descartes par Pascal et son « nez de Cléopâtre » qui, eut-il été plus court, aurait selon lui changé l'ordre du monde.

Un solution consiste à changer de modèle comme de définition de la vérité : non plus la vérité de l'évidence, mais celle de la *manifestation*. La vérité se montre parce qu'il serait dans son essence de se donner à voir dans son apparaître à la conscience. Si toute conscience est conscience *de* quelque chose, cela signifie, en effet, que toute chose est chose *pour* la conscience qui la vise. La vérité comme rapport de la chose à la conscience, rapport d'essence phénoménale, est la monstration même de l'étant à cet étant particulier qu'est l'étant humain, l'existant, dont la vocation est d'être réceptif à cette manifestation. Le grand avantage de ce nouveau point de vue (qui caractérise ce qu'on nommera le point de vue phénoménologique) est de neutraliser le face à face statique de l'objet et du sujet, en faisant de la vérité un double mouvement qui vient à la fois de la conscience (elle intentionne la chose) et de la chose (qui apparaît à la conscience). Dès lors, le classique problème dit du « pont », inhérent au point de vue idéaliste (comment le sujet peut-il accéder à l'objet, en particulier à son en soi ? Comment dépasser, pour l'esprit connaissant, le seul plan de ses représentations ?) reçoit une solution qui fait résider la vérité dans une rencontre entre les deux pôles précédemment séparés, ce qui suppose toutefois ce que Heidegger nomme (dans *De l'essence de la vérité*) l'ouverture de la conscience à la présence ou « aprésentation » de la chose à l'étant pour qui il y a de l'étant, le *Dasein*.