

# VÉRITÉ ET RÉALITÉ

AGRÉGATION INTERNE | REPRISE PAR YVAN ELISSALDE

---

## Introduction

---

Dans les usages sinon dans les esprits, la notion de vérité et de réalité sont quasiment confondues. Un vrai Rembrandt passe pour un Rembrandt réel, tandis que la fausse modestie est comprise comme une modestie qui n'a pas la réalité qu'elle prétend avoir. On en conclurait, trop aisément et donc naïvement, que la vérité n'est rien d'autre que la réalité, ou du moins que « réel » est un des sens de « vrai ».

## Problème

Ce préjugé est-il susceptible d'être transformé en jugement, ou bien doit-il être renvoyé par l'examen philosophique à une assimilation trompeuse ? La question fait problème parce que les arguments en faveur de la distinction ont autant de force que ceux qui militent pour l'identification conceptuelle, partielle ou totale. D'un côté en effet, la réalité n'est pas la vérité et vrai ne peut pas signifier réel, dans la mesure où la vérité met la réalité en rapport avec autre chose qu'elle, en particulier un énoncé ou discours, une pensée ou jugement. Si le réel est à prendre seulement comme un terme sur quoi porterait notre représentation (possible ou actuelle), sa notion ne suffit pas à définir celle de vérité qui, outre un *terme*, inclut une *relation* entre plusieurs termes. L'adéquation de l'esprit et de la chose n'est-elle pas irréductible à la chose même ? On admet en outre volontiers que la vérité, surtout dans sa version absolue, pourrait n'être qu'un idéal, soit une idée dépourvue de réalité empirique correspondante, tandis que la réalité n'a rien d'idéal, puisque par définition tautologique elle est et est ce qu'elle est. Mais d'un autre côté, la scission esprit chose, ou encore représentation/présence, pensée/objet, etc., pose le redoutable problème de leur unité, précisément nommée vérité. Si les deux termes sont posés comme entretenant un rapport de pure extériorité réciproque, l'intelligibilité de leur adéquation, conformité, correspondance ou accord devient difficilement concevable. Ce qui pousse les penseurs à amortir cette extériorité, voire à l'annuler en avançant l'idée, tantôt que la chose objet de vérité n'est pas en soi mais pour nous (elle est immanente à l'esprit qui la connaît, selon la thèse idéaliste), tantôt que c'est l'esprit qui, dans le moment de la vérité, pénètre à même la chose où se laisse pénétrer par elle, c'est-à-dire lui devient consubstantielle (selon cette fois une intuition de type phénoménologique). Dans les deux versions de l'immanentisme, le refus de la séparation entre vérité et réalité (connaissance et objet) permettent de résoudre les problèmes liés à la définition dualiste de l'*adequatio intellectus et rei*.

## Enjeux

On comprend alors l'enjeu de la discussion portant sur les rapports logiques qu'entretiennent les concepts de vérité et de réalité, enjeu double. Il est d'abord épistémologique : toute conception de la

vérité (et plus généralement de la connaissance, particulièrement de la science) implique une certaine ontologie qui la fonde en la rendant possible. Quel sens donner à la réalité pour que la vérité soit possible ? Il est ensuite ontologique, car le développement du concept de vérité implique des effets sur celui d'être : quel sens donner à la vérité pour que la réalité soit concevable dans tel ou tel de ses modes ? Qu'est-ce que la vérité dit de l'être, que nous apprend-elle sur lui ?

## Plan

C'est à ces questions difficiles que l'examen doit *in fine* apporter des réponses, en commençant par se poser le problème apparemment superficiel, parce que d'ordre topologique, de savoir *où est la vérité*, en éprouvant trois types de réponses : dans la chose, dans la pensée, dans leur rapport. Certains de ces « lieux » ayant été éliminés de la course, on examinera ensuite la thèse de l'unité dialectique de la vérité et de la réalité (la vérité étant alors la vérité du réel lui-même saisi dans son auto-développement) avant d'introduire le rôle décisif du discours permettant de réinterpréter au mieux le vieux rapport d'adéquation.

---

## Première partie

---

Où est la vérité ? Cette question du lieu est une porte d'entrée pour accepter ou refuser de donner au rapport entre vérité et réalité une valeur d'identité pure et simple. En effet, si la vérité est dans la réalité, assimilable au premier abord au sens quasi étymologique de l'ensemble des choses (*res, rei*), on pourrait accepter de dire que vrai signifie réel. Mais si la vérité est autre part que dans les choses, on devrait le refuser. Ce problème est posé avec un maximum d'acuité par saint Thomas quand il se demande ce qu'est la vérité dans l'article Un de ses *Questions disputées sur la vérité*. Il y dispute avec saint Augustin, qui dit que « le vrai est ce qui est » (*Solliloques*), c'est-à-dire que vrai signifie la même chose qu'être, le vrai étant l'étant ou encore l'être d'une chose. Saint Thomas soutient, au contraire, que le vrai n'est pas ce qui est parce que sa notion ajoute à celle d'étant le rapport de l'étant à l'intellect qui en juge. Autrement dit, la vérité n'est pas dans les choses mais dans l'intellect, en tant que celui-ci connaît les choses. Ce n'est donc pas une chose qui est vraie, mais la connaissance que nous en avons. L'argumentation de saint Thomas consiste, comme toujours, en deux temps principaux : la position du problème, constitué d'arguments pour la thèse puis contre la thèse, suivie d'une solution qui se présente comme une synthèse, les arguments contre étant avalisés compte tenu de précisions en rapport avec les arguments pour. Sont pour l'identification du vrai et de l'être (l'étant au sens de ce qui est) quatre ou cinq arguments. Successivement, l'auteur expose des syllogismes directs qui démontrent la position de saint Augustin puis d'autres qui la démontrent par l'absurde. Directement, quand on fait valoir que le vrai est ce qui est, et que ce qui est est l'étant, et que donc vrai signifie étant. Ou encore, quand on part de la prémisse selon laquelle les choses qui ont même disposition sont identiques, qu'on poursuit en posant que le vrai et l'étant ont même disposition, et qu'on conclut qu'ils sont donc identiques. L'argumentation est apagogique (par l'absurde) quand on montre que, si vérité et étant n'étaient pas identiques, ils différeraient, ce qui est faux puisqu'ils ne diffèrent pas par l'essence (puisque tout étant est vrai). De même, quand on montre que toutes les choses qui diffèrent par leur notion sont telles qu'on peut les concevoir l'une sans l'autre, ce qui n'est pas le cas de l'étant et du vrai, l'étant n'étant concevable que comme vrai. Ou encore, quand on considère, avec Aristote, que s'ils n'étaient pas identiques le vrai ajouterait quelques chose à l'étant, ce qui est faux puisque un des sens de vrai c'est être ce qui est. Ou enfin, quand on démontre leur identité à partir d'une impossible disposition de l'étant que le vrai serait à défaut de lui être identique. Or le vrai ne peut pas être une disposition de l'étant qui le corrompt, le diminue ou le spécifie. Reste alors qu'il est identique à lui.

Cependant, les contre-arguments sont en nombre à peu près égal, à apprécier sous une forme elle aussi syllogistique, tantôt directe, tantôt par l'absurde. La démonstration est directe quand on fait

voir que l'être est antérieur au vrai ; ou bien quand on dit que vrai signifie, non pas la chose même, mais l'être de la chose. La démonstration est indirecte quand on dit que si vrai et étant étaient la même chose, il y aurait bavardage à parler d'étant vrai, ce qui n'est pas le cas. Ou bien quand on dit que l'être est en rapport nécessaire avec le bien, tandis que ce n'est pas le cas du vrai, qui peut énoncer le mal (par exemple, « il fornique »).

La solution synthétique du problème donne raison à l'anti-thèse, saint Thomas reprenant la thématique essentielle du rapport d'*ajout*. Autrement dit, la réalité n'est pas la vérité parce que le vrai ajoute quelque chose à l'étant. L'argumentation s'autorise d'Avicenne puis d'Aristote, pour se développer enfin librement en donnant lieu à la célèbre définition de la vérité comme adéquation de la chose à l'intellect. D'Avicenne, saint Thomas reprend l'idée que l'étant est premier dans le processus de connaissance. En effet, l'intellect conçoit ce qui est en premier, avant toute autre conception qui sera un ensemble d'additions à l'étant (par prédication d'attributs). Les autres choses conçues de l'étant sont en effet ses modes d'être (la chose est dite être comme ceci ou cela). D'Aristote, il reprend l'idée que l'étant n'est dit bon ou vrai que rapporté à un rapport de convenance à l'âme. Celle-ci étant ou bien connaissante ou bien désirante, la convenance de l'étant au désir est appelée *bien*, tandis que sa convenance à la connaissance est exprimée par le nom de *vrai*. Il reprend encore d'Aristote la thèse de la connaissance comme assimilation de l'âme connaissante à la chose connue. Cette assimilation est comprise par saint Augustin comme concordance : le premier rapport de l'étant à l'intellect tient à ce qu'il concorde, concordance qui est appelée adéquation de l'intellect et de la chose. C'est donc cela que le vrai ajoute à l'étant, l'adéquation. C'est pourquoi l'argument de l'antériorité de l'être sur la vérité est valable. Parler, donc, de vrai étant ou d'étant vrai n'est pas un bavardage mais signifie, de manière elliptique, qu'une chose est de nature à être adéquate à l'intellect qui la prend pour objet de connaissance. Un vrai Rembrandt, pour reprendre les exemples introductif, c'est un tableau tel qu'il peut être adéquat à l'intellect qui le connaîtra comme de la main de Rembrandt et non d'un autre peintre. Une fausse modestie, en revanche, est une modestie telle qu'elle ne peut être adéquate à l'intellect qui jugerait d'elle qu'elle est bien ce qu'elle paraît. Descartes se souviendra de ce point décisif quand il définira la vérité comme dénotant la conformité de la pensée avec l'objet, mais précisera que, lorsqu'il est attribué aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objet à des pensées véritables (*Lettre à Mersenne* du 16 octobre 1539), manière pour lui de ramener le concept de vérité du terme (chose hors de la pensée) au rapport (chose-pensée).

## OBJECTION

La question qui demeure, après cette foule d'arguments et de contre-arguments agités par la *disputatio* de saint Thomas, c'est d'abord l'antériorité, recevable ou non, entre le connaissant et le connaissable, ce que la philosophie moderne nomme le rapport du sujet à l'objet. Saint Thomas, en bon réaliste, instaure un face à face de l'esprit (l'âme qui connaît, alias l'intellect) avec la chose (l'être connu, alias ce qui est). Mais ce réalisme n'est-il pas problématique, à la fois métaphysiquement et épistémologiquement ? Métaphysiquement, parce qu'il implique qu'on relativise la connaissance qui ne sera jamais que connaissance pour nous ; et qu'on absolutise parallèlement la chose connaissable qui, elle, est posée comme en soi puisque première. La vérité devient donc, épistémologiquement, une relation assez improbable, pour ne pas dire contradictoire, entre un relatif et un absolu. La stratégie idéaliste aurait alors beau jeu de nier l'absoluité de la chose connue, en montrant qu'elle aussi est relative, c'est-à-dire n'engage pas moins l'intervention de l'âme connaissante dans sa constitution même. En d'autres termes, ce que nous connaissons dans et par la vérité n'est pas la chose en soi mais la chose pour nous. De sorte que la vérité comme adéquation entre l'intellect et la chose qui lui serait totalement indépendante, extérieure, deviendrait une notion creuse : si l'on conserve l'idée d'une relation et non d'une terme pour définir la vérité, du moins faut-il parler de l'adéquation de l'esprit avec sa propre représentation, celle-ci pouvant être renommée phénomène. Ce qui implique une transformation notable de l'idée de réalité et donc de vérité : les notions se dédoublent toutes deux, car à la réalité en soi correspond la vérité absolue (de type métaphysique), et à la réalité phénoménale correspond la vérité relative, de type empirique (en particulier scientifique). Mais alors, on aboutit manifestement à deux couples séparés et irréconciliables, et l'on perd l'unité du concept, de vérité

comme de réalité. Comment la récupérer ? Et comment ne pas faire le deuil de la vérité absolue liée à la réalité absolue ?

---

## Seconde partie

---

En radicalisant, tout en l'approfondissant, leur conception idéaliste, c'est-à-dire en passant de l'idéalisme relatif, qui maintient encore le vis-à-vis du sujet et de l'objet, à l'idéalisme absolu, qui le dissout au profit du sujet, posé à la fois comme concept et comme substance, c'est-à-dire savoir de soi-même. C'est tout l'enjeu de la discussion que mène Hegel dans l'introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*, à propos de la notion de vérification et du critère de vérité. L'analyse se situe dans le cadre de la notion de conscience. Ce que Hegel cherche ici à ruiner n'est autre que la transcendance de l'absolu par rapport à nous qui tenterions vainement de le connaître au moyen d'une connaissance qui ne saurait être dès lors que conçue comme outil et médium (*moyen* aux deux sens du terme) s'interposant entre la conscience d'une part et l'absolu d'autre part. Or une telle fonction, comme toute médiation, suppose une distinction double, entre nous et la connaissance puis entre la chose connue et la connaissance. C'est pourquoi la médiation du connaître a un effet séparateur au lieu d'un effet réunificateur. Telle est précisément la conception qui alimente une peur indéfinie de l'erreur (comme inadéquation), peur qui s'avère plutôt être, selon Hegel, une peur de la vérité bien comprise, laquelle implique de mettre fin à toute séparation en pensant les trois termes de la vérité (connaissance, sujet, absolu) de manière immanente. Plutôt que de chercher à mettre la main sur l'absolu à l'aide de ces représentations, ce qui revient à se torturer l'esprit (comment accéder à l'absolu ? Comment vérifier la conformité de ma connaissance au réel ? Etc.), Hegel propose de les rejeter comme autant de représentations contingentes et arbitraires. A leur place, aux alinéa 14 et 15 de l'introduction, il avance qu'on peut entièrement neutraliser le souci du critère de la vérité qui préside au souci obsédant de la vérification de la connaissance. Comment ? En intériorisant ce critère, c'est-à-dire en comprenant que la conscience le fournit elle-même, spontanément, en le tirant d'elle-même, de sorte que la distinction de l'en soi et du pour soi est justement, une distinction pour elle et non extérieure à elle. Ce qui revient à dire que l'autre de la conscience (le « réel »), c'est la conscience qui le pose, et qui donc le récupère de ce fait en elle-même, l'en soi devenant *ipso facto* en soi-pour soi. C'est pour elle, en effet, qu'elle distingue ce qui lui est intérieur et ce qui lui est extérieur, d'où il suit que l'extérieur est produit par l'intérieur et n'est donc qu'un extérieur extériorisé, si l'on peut dire. Quand le moi distingue le moi et le monde, il faut prendre garde à ce que le monde ainsi distingué du moi est invinciblement *le monde pour le moi* et non le monde abstraction faite du moi. Si l'on nomme réalité ce que la conscience connaît, il faut comprendre que cette réalité autre qu'elle-même est en même temps et indissociablement en soi et pour elle ; inversement, que dans la connaissance ce qui est pour elle est aussi pour un autre qu'elle. Ce que Hegel nomme « le moment de vérité » est donc le moment où la conscience, à l'intérieur de soi, déclare être l'en soi ou le vrai, ce qui constitue un critère purement immanent. Ce qui revient à dire que la conscience, comme connaissance de soi, englobe à la fois le concept et l'objet, qui ne sont donc plus dans un rapport d'extériorité indéfinie l'un vis-à-vis de l'autre parce qu'ils sont deux moments du même être spirituel. Connaître, pour la conscience, c'est toujours se connaître, quel que soit l'objet de la connaissance, lequel passe à tort pour lui être étranger, antérieur, extérieur, transcendant, etc. Le secret de l'absolu, si l'on peut dire, c'est qu'il n'est pas hors de nous mais en nous, de même que son savoir. Il n'y a plus, dès lors, besoin obsessionnel de vérifier (en allant voir si le concept correspond à l'objet ou l'objet au concept), puisque le critère est intérieur au rapport dialectique que ces deux moments entretiennent l'un vis-à-vis de l'autre.

Hegel en déduit une définition inattendue de l'expérience (car idéaliste, l'idéalisme ne s'opposant plus à ce stade de spéculation à l'empirisme, mais renouvelant son sens profond) comme mouvement dialectique que la conscience exerce à même soi, aussi bien sur son savoir que sur son objet,

car le nouvel objet, vrai, surgit en elle et non hors d'elle. Dans l'expérience de quelque chose, la conscience découvre que cette chose est essence ou en soi, mais aussi qu'il est l'en soi pour la conscience, donc pour elle. Toute expérience se comprend dès lors comme expérience de soi, ou réflexion. De là vient l'ambiguïté du vrai impliquant un devenir pour soi de l'en soi, c'est-à-dire un devenir connu de l'objet ou, ce qui revient au même, un devenir vrai du réel. Le premier objet de la conscience était l'en soi ; avec la connaissance nommée expérience, cet en soi devient l'être pour la conscience de cet en soi. Ce second objet est le devenir du premier, sa vérité, son devenir connu parce qu'il s'est changé. Le vrai ne signifie donc rien d'autre, au terme de ce mouvement, que l'être pour elle de l'en soi, nouvel objet qui contient la nullité du premier. La résultat de l'opération hégélienne est clairement une redéfinition de la vérité et de la réalité, puisque la vérité est la réalité devenue vraie (connue par la conscience), dans la mesure où celle-ci est son savoir conceptuel qui ne laisse pas intacte la chose connue mais la transforme en pour soi, l'intériorise en mettant fin à son illusoire extériorité. La vérité est donc *le devenir conscient de la réalité*, réalité qui ne reste pas en soi mais devient en soi pour soi, moyennant l'expérience de la conscience. Réciproquement, la connaissance de la conscience transforme la conscience, la mettant à l'épreuve de son autre (l'en soi) de manière à ce que son savoir la rende supérieurement elle-même. A l'ontologisation de la vérité répond la subjectivisation de la réalité (qui n'est plus qu'un moment du savoir progressif définissant la conscience).

## OBJECTION

Il est remarquable que le présupposé philosophique de ces redéfinitions est, au-delà de l'idéalisme et de l'empirisme, le spiritualisme. C'est en effet parce que la substance est aussi sujet qu'on peut englober vérité et réalité comme deux moments du devenir soi-même de la conscience. Sans doute l'esprit dont il est question, principe universel, n'est pas une abstraction vide de contenu puisqu'il s'agit d'un esprit dans le monde (une raison dans l'histoire, une conscience dans l'action, etc.). Il n'empêche que le sujet est le Tout et inversement que tout est sujet, l'autre du sujet étant un moment du sujet et rien d'autre. Il n'y a donc plus d'extériorité ontologique radicale, pas même le réel dit absolu par opposition au réel phénoménal. En ce sens, tout réel est phénomène (de la conscience), le réel absolu ne devenant lui-même qu'en apparaissant, c'est-à-dire en étant phénomène pour la conscience. La seconde conséquence peu évidente à assumer pour qui reprendrait la perspective hégélienne est la dissolution du non-vrai, c'est-à-dire du faux. La Préface disait que le Vrai est le tout, Tout qui n'est que l'essence s'accomplissant définitivement par son résultat. N'est-ce pas alors égaler le Vrai à toute chose, autrement nommer réalité ? Mais que faire du faux, dans ces conditions ? Le § 46 de la même Préface est déroutant en ce qu'il répugne à faire du faux un simple moment du vrai, comme on s'y attendrait, ou son composant dialectique, au motif, selon Hegel, que le faux n'est pas l'autre extérieur du vrai, le négatif de la substance. En effet, celle-ci porte en elle le négatif (en tant que détermination et différenciation de son propre contenu). On peut bien « savoir fausement », écrit l'auteur, ce qui signifie que le savoir est non encore identifié à la substance. Mais précisément, cette non-identité est l'acte de différenciation immanent en général, moment essentiel en terme duquel l'unité d'indifférenciation sera enfin réalisée. Manière pour Hegel de dire que la vérité est tout sauf absence de mouvement, ou encore pureté d'un métal séparé de ses scories. Il écrit que la vérité « n'est pas une monnaie frappée qui peut être fournie toute faite et qu'on peut empocher comme ça ». Que serait-il donc ? Si l'on reprend cette image célèbre, c'est une monnaie se faisant, mêlée aux scories dont elle s'épure progressivement mais qui constituent son devenir soi-même. Ce n'est donc plus en tant que faux que le faux est un moment de la vérité, mais en tant que devenir vrai du vrai qui se nie lui-même pour mieux s'affirmer. Les avantages d'une telle conception idéaliste du rapport vérité-réalité sont donc la mise en mouvement des deux notions, débarrassées de leur staticité (donc de leur séparation et de leur abstraction) ; mais ses inconvénients sont dans le prix spéculatif à payer, à savoir le spiritualisme (à la fois ontologique et épistémologique) ainsi que l'élimination du faux comme tel au profit d'un vrai total qui digère entièrement son autre, moyennant son propre moteur, sa négativité intrinsèque. Mais est-ce que tout est esprit, et est que tout est vrai ? Si l'on dépose ces deux principes, comme comprendre derechef le rapport

vérité-réalité, sans retomber dans les ornières précédentes liées à la thématique de l'adéquation et du rapport sujet-objet ?

---

### Troisième partie

---

On peut y prétendre peut-être en réintroduisant la dimension qui, jusqu'ici, a été négligée, à savoir l'expression, l'énoncé, le discours. L'approche simplement ontologique et épistémologique du rapport vrai-réel est sans doute vouée à l'échec si elle n'est pas jointe à une approche logique. La différence, en effet, entre vérité et réalité est que seule la première implique la considération de la parole, des mots. Telle est la leçon principale du Stagirite dans l'*Organon*, au livre I des Catégories, que de montrer que la vérité n'est ni la réalité ni sans la réalité parce qu'elle est l'énoncé de la réalité. Ce qui implique de la situer dans son élément discursif et nulle part ailleurs. Où est la vérité, où sont le vrai et le faux ? Ni dans les seules choses, ni dans l'esprit seul, fut-il conscience, mais dans les discours. Et encore : au § 4, Aristote nous apprend à distinguer deux types de discours dont un seul abrite la vérité et l'erreur : il y a d'une part les expressions sans liaison, d'autre part les expressions liées. Pour qu'il y ait vérité (et son contraire), il faut que les termes ne restent pas déliées (comme sont les dix catégories), mais liées de manière à former des affirmations et des négations. Car toute affirmation est vraie ou fautive, et réciproquement on peut dire qu'il n'y a de vérité et de fausseté que des affirmations ou des négations. Mais « homme, blanc, court, vainqueur, double, à l'Agora, demain, coupé » ne sont ni vrais ni faux, quoi que ces termes signifient déjà quelque chose (la qualité, le temps, le lieu, la substance, l'altération, etc.). En revanche, « Socrate est blanc », « Socrate n'est pas un sophiste », « Socrate discute avec Protagoras à l'Agora demain », voilà qui, seul, est vrai ou faux. *Organon II (De l'interprétation)* peut donc insister sur le fait que, de même qu'il existe dans l'âme tantôt un concept indépendant du vrai et du faux, tantôt un concept qui appartient nécessairement à l'un ou à l'autre, de même pour la parole, car c'est de la combinaison des mots (composition et division des prédicats et des sujets) que naissent vérité et fausseté. Non combinés, les mots et les concepts dont ils sont les symboles ne sont ni vrais ni faux. Bouc-cerf signifie certes déjà quelque chose, et deviendra vrai ou faux si l'on ajoute que le bouc-cerf existe. Or, les pensées dont les mots sont les symboles étant elles-mêmes à l'image des choses dont elles sont les pensées, on comprend que finalement la vérité est objectivement fondée sur la composition et la division réelle des choses, laquelle doit présider à la composition et à la division conceptuelle des notions, qui ultimement commande la composition et la division logiques des mots. C'est parce que réellement bouc et cerf sont divisés que les notions correspondantes le sont aussi, et que la composition nominale et verbale « le bouc-cerf existe » est fautive, la division du bouc-cerf et de son existence (« le bouc-cerf n'existe pas ») étant seule vraie. Donc la réalité n'est jamais vraie ni fautive en soi : elle le devient quand elle est pensée puis dite, conformément (ou non conformément par l'erreur) à ses compositions et divisions réelles que doivent refléter adéquatement les combinaisons de notions et de mots. Le réel n'est vrai que dit. Inversement, le discours n'est vrai que s'il dit le réel tel qu'il est composé (pour les affirmations) et divisé (pour les négations).

Mais alors, ne peut-on craindre, avec cette réintroduction de la nature logique de la vérité, une réintroduction du face à face sujet-objet, dans la variante du face à face mots-choses ? Pas nécessairement. Il suffit d'approfondir la conception du langage requise par l'idée de vérité, de manière à réinterpréter l'adéquation mots-pensées puis mots-choses. Il y a moyen de déterminer la relation énoncé-réalité pour faire tomber l'attribution traditionnellement exclusive de la vérité au jugement.

Autrement dit, on peut « heideggérieniser » la logique d'Aristote en montrant que la vérité n'a pas sa résidence originelle dans le jugement mais dans la manifestation de la chose à la conscience, pour autant

que nous soyons capables de mesurer par la parole un domaine qui lui est ouvert. Ce qui revient à dire que la résidence de la vérité se situe dans la rencontre entre l'homme et la chose qui lui apparaît dans la mesure où il la dit. Pour arriver à ce résultat, Heidegger, dans *De l'essence de la vérité*, élimine dans un premier temps l'identité populaire entre vrai et réel. Il neutralise cette identité, comme saint Thomas, par un argument simple : si vrai signifiait réel, le faux signifierait l'irréel ; il en résulterait que seul le vrai serait réel et le faux, lui, serait dépourvu de réalité. Or l'or véritable et le faux or (le cuivre doré) existent bel et bien tous les deux. Il faut donc rectifier en complétant : l'or authentique, qualifié de vrai, est cet or dont la réalité se trouve en accord avec ce que nous avons en vue quand nous pensons à de l'or. La chose n'est donc vraie que lorsqu'elle est en accord avec ce qu'elle est estimée être. Le second sens de vrai concerne, à nouveau, l'accord, cette fois pris comme conformité de nos énoncés à l'étant. Un énoncé n'est vrai que lorsque ce qu'il signifie et exprime se trouve en accord avec la chose jugée. Ce n'est plus la chose qui est en accord mais le jugement. Donc le vrai, infère Heidegger, que ce soit une chose ou un jugement, est ce qui est en accord. Être vrai ou être une vérité signifie s'accorder, d'une double manière (entre la chose et sa représentation, ou entre l'énoncé et la chose dite). La non-vérité, elle, signifie le non-accord, là aussi en deux sens (la chose ne colle pas avec son concept, ou l'énoncé dit la chose telle qu'elle n'est pas). Le second acte du texte de Heidegger consiste à déterminer la nature de cet accord. Car le problème demeure de savoir comment deux entités aussi hétérogènes (chose/pensée, discours/chose) peuvent s'accorder. La relation n'est pas d'identité, car la pièce de monnaie dont on parle est faite de métal, mais non son énoncé, lequel n'a rien de métallique. Le fossé ontologique entre réalité et pensée ou parole s'aggrave dès lors d'un fossé épistémologique : comment la vérité comme accord est-elle possible ? Comment un énoncé, tout en maintenant son essence foncièrement différente de toute chose, peut-il se faire adéquat à son autre ? Il faut, selon Heidegger, chercher la réponse dans la nature de la relation, qu'il caractérise, non comme représentation, mais présentation, c'est-à-dire mise en présence. L'énoncé présentifie la chose en l'exprimant telle qu'elle est, ce qui signifie que le parleur laisse la chose surgir devant lui en tant qu'objet. Le discours a donc dans cette perspective pour essentielle vertu d'ouvrir un domaine de rencontre avec la réalité, tout en la laissant demeurer elle-même et se manifester dans sa stabilité. Cette apparition de la chose permet de mesurer un domaine de rencontre s'accomplissant au sein d'une ouverture de la conscience à la chose, ouverture qui est un « champ de relation ». Parler, c'est donc se comporter (la mise en présence est, selon l'auteur, un comportement fut-il « simplement » discursif) de manière à s'en tenir à ce qui se manifeste comme tel. Et dire la vérité, c'est dire l'étant de telle sorte qu'il se manifeste tel qu'il est. Pour faire tomber l'attribution exclusive de la vérité au jugement, il fallait donc se rendre attentif à ce qui se passe dans l'énoncé : le fait que l'étant se pose, se rend susceptible d'être exprimé dans ce qu'il est et comme il est. Ce qui a lieu, selon Heidegger, quand l'étant même se propose dans l'énonciation qui le présentifie si bien qu'elle se soumet à la consigne de l'exprimer.

Ce qui compte, dans l'ensemble de ce descriptif, c'est sans doute la notion de *rencontre*. La vérité est une rencontre et a lieu comme telle dans une relation telle que les termes s'en trouvent définitivement transformés. Dire vrai (ou faux) revient à s'ouvrir à la réalité en acceptant de se laisser guidé par elle dans la perspective phénoménologique où c'est la chose même qui, dans sa présence, est la mesure de la conformité de l'énoncé. Être dite, pour la chose, c'est se manifester, apparaître, se dévoiler. Disons encore que la vérité est l'œuvre conjointe des deux acteurs de la rencontre, car il n'y a passivité ni de l'un ni de l'autre, le diseur n'ayant pas le monopole de l'action. La vérité est un comportement d'ouverture de la part de *Dasein* ; elle est aussi et en même temps une auto-position de la part de l'étant.

On notera que cette redéfinition phénoménologique de la vérité ne réfute pas la vieille définition par l'adéquation mais la réinterprète pour déjouer le piège et le problème de la représentation au profit de la mise en présence. On notera aussi qu'elle ne réfute pas la thèse d'Aristote, mais la détermine dans le sens d'une précision décisive sur la nature de la relation énoncé-chose. Elle est enfin jusqu'à un certain point conciliable avec la position hégélienne, dans la mesure où un arrêt est mis au fossé entre sujet et objet, rendant ainsi possible et intelligible la connaissance, là où l'hétérogénéité des termes de l'adéquation la rendait problématique. Le propos heideggerien permet cependant de maintenir une distinction plus ferme entre les termes de la relation qui, nonobstant leur rencontre, ne forment pas l'unité d'un tout en mouvement. La manifestation heideggerienne n'est pas l'histoire des formes que prend la conscience en devenir vers le savoir absolu d'elle-même, qui finit par égaliser le Tout à l'être et au vrai.

---

## Conclusion

---

Qu'est-ce donc que la vérité ? Pour l'essentiel, et compte tenu de nos analyses, une relation et non un terme isolé ou statique. Qui dit relation dit distinction : le discours qui dit la réalité telle qu'elle est ne coïncide pas ni n'a à coïncider, ontologiquement parlant, avec elle. Ils gardent leur différence, tout en se rencontrant et en s'ouvrant l'un à l'autre, l'homme parlant et la chose se manifestant, conformément à leur essence respective. On aura ainsi appris à lire l'adéquation qu'est la vérité en deux et non pas un seul sens : de la chose à la pensée et de la pensée à la chose. Une chose peut être dite vraie mais pas en soi (ce qui reviendrait à confondre encore naïvement vérité et réalité) : seulement pour nous, dans la mesure où nous en parlons pour affirmer ou nier d'elle quelque chose, tout en nous laissant guidés par sa nature-apparition. Il s'en suit que l'adéquation de vérité n'est pas un mystère insondable, celui de l'unité ou identité absurde entre le sujet et l'objet, l'esprit et la matière, le moi et le monde, la conscience et l'absolu. Il fallait seulement comprendre de manière non statique mais dynamique le rapport de la vérité à la réalité. Ou bien en concevant que la première est le devenir de la seconde quand elle est reprise par la conscience (solution hégélienne), ou bien que la première a pour essence la manifestation discursive de la seconde (solution heideggerienne, à quoi est allée notre référence finale). Dans les deux cas, et c'est la limite de validité de ces conceptions, la méfiance à l'égard du non-vrai est très minimisée. Comme si la vérité était de l'ordre d'un auto-développement pour ainsi dire irrépessible. Car il semble qu'il y ait vérité dès lors que la conscience d'un côté et la réalité de l'autre sont ce qu'elles sont, langagière pour l'une et présente pour l'autre. La peur du faux, la suspicion pour le non-vrai (faux, probable, incertain), l'obsession (classiquement cartésienne) pour la certitude paraissent étrangement s'évaporer, alors que l'inquiétude (scientifique, philosophique, commune) fait sans doute partie, subjectivement parlant mais encore méthodiquement, de la recherche de la vérité. Elle est rationalisée supérieurement dans la forme de la réfutation (l'*elenchos* platonicien) et du doute (méthodique plus que sceptique). Or la phénoménologie a pour spécificité d'envisager une vérité pré-réflexive déjouant le monopole de la raison ou encore de l'entendement en la matière : condition nécessaire pour accepter de revoir à la baisse l'impératif d'inquiétude que suscite la notion de vérité, tout en esquivant (ce qui n'est pas évident) l'écueil du dogmatisme qui guette ce qu'il faut bien nommer, chez les philosophes du phénomène, la position de principe. En particulier, la donation de l'étant et de son dit. De ce point de vue, on mesure malgré tout la valeur et même la nécessité d'une réflexion sur le faux et l'irréel, qui étaient précédemment au cœur de la pensée pré-phénoménologique.