

## **1 - 15 LA VERITE.**

### *A) Récapitulation.*

#### **1. 15. 1.**

##### *La chose et l'Être*

Il est une approche de l'absolu que nous avons considérée en premier lieu et qui consiste à se tourner vers les simples choses ; vers leur existence brute. Vers cette insondable présence au monde de la moindre chose qui excède tout discours possible en ce que des mots communs ne sauraient rendre une réalité éminemment ponctuelle et singulière. L'absolu est d'abord dans ce regard, dans ce mouvement d'absolutisation qui tout à la fois isole et englobe puisque la moindre chose, considérée absolument, nous renvoie à cette vérité première que des choses sont. Sous le registre de l'étonnement, face à la présence d'êtres dans le monde, il est ainsi possible de rencontrer l'absolu au niveau le plus humble et le plus immédiat. Comme si chaque chose était seule au monde. Et tout en saisissant que quelque chose d'autre que nous existe comme nous et renvoie par là même notre propre être à une totalité qui le dépasse : à l'Être.

Est absolu ce qui est inconditionné (*absolutus* en latin : ce qui est achevé, suffisant). En quoi absolu s'oppose à relatif. Est absolu ce qui n'a besoin de rien d'autre pour être et être lui-même. N'importe quelle chose peut être considérée de la sorte en tant que présentement elle est. Et l'ensemble des choses au delà, en tant qu'elles sont. L'Être n'exprime qu'un fait que l'on ne peut par définition rattacher à rien d'autre : il y a quelque chose et non pas rien ! Ce constat peut paraître particulièrement trivial. Il est en fait fort difficile à saisir. Car dès que l'absolu est en jeu on pense toujours trop vite.

La tentation est forte ainsi de rattacher l'Être à quelque principe transcendant, à quelque Dieu, tant ce qui est absolu, inconditionné paraît comporter de soi l'idée de plénitude, de perfection. De sorte que s'il y a quelque chose et non pas rien, jugera-t-on, cela doit bien avoir une raison. Cela, pourtant ne se déduit pas de l'Être et doit lui être ajouté. Que des êtres soient ne nous dévoile aucune volonté divine, aucun principe transcendant qui puisse le

justifier. L'Être nous invite plutôt à considérer que l'absolu n'est pas une valeur, supérieure à tout ce qui est, ni un principe d'explication mais l'impossibilité même pour la pensée de surmonter sa propre finitude, puisqu'elle ne saisit que l'être dans ce qui est, comme un fait premier qui réclame sans doute mais ne fournit pas de soi quelque explication supplémentaire.

L'absolu est d'abord cette fonction de renvoi de la pensée à son extériorité ; marquant que la pensée ne saurait mettre en perspective ce en quoi elle s'enracine, comme si elle pouvait être extérieure à son être même. Si l'Être est insaisissable, en effet, c'est précisément parce qu'il passe par nous - parce que nous sommes ! L'absolu est en nous ce qui est plus nécessaire que nous, puisque notre être, dès lors même qu'il est, comme d'autres, un parmi d'autres, nous déborde. Voilà ce qui désigne l'absolu comme valeur.

L'absolu, ainsi, ne doit pas faire peur. Tel que nous l'avons posé, il ne désigne pas quelque réalité suprême mais seulement un fait, ou plutôt un étonnement et une demande de sens éprouvés face à la considération de ce qui est, seulement parce qu'il est. Or cette demande, cet excès de sens qui nous manque dans la considération de ce qui est, comme de nous qui sommes, cela est à même de transfigurer le monde.

Avec l'amour, il devient action et dans le silence, un état, une disposition. Dans la foi, il est espérance. Est-ce là l'absolu ? Il faut à ces élans quelque certitude. Il faut que, de manière absolue, nous soyons sûrs de quelque chose. A l'extrême, le fanatisme est une telle certitude. Ou bien l'absolu se donne comme interdit, comme sacré. Mais la certitude ne suffit pas. Il faut encore une représentation de ce qui semble absolu. Ce sera difficilement une image et difficilement une idée – comme celle qui rassemble le monde entier dans un acte divin de création. L'absolu trouvera plus volontiers sa représentation dans le langage, dans les mythes. Il ne sera rien d'autre alors qu'un excès de sens attaché aux mots mais il pourra dire ce qui est. Il pourra saisir le Mal et Dieu comme principes rendant compte de la totalité du monde. Il sera notre vérité, que recueille la religion.

L'absolu peut donc être saisi dans la perspective de notre existence singulière, alors même que toute pensée de l'absolu, tout effort pour le caractériser à l'instar d'un objet distinct paraissent nécessairement voués à l'échec. L'absolu semble devoir être appréhendé par d'autres moyens. Nous en avons considéré trois : l'amour, le silence et la croyance.

\*

*L'amour, le silence et la croyance.*

Il peut paraître excessif de présenter l'amour comme moyen d'accès à l'absolu. De nos jours, l'amour est un sentiment aussi envahissant, il représente une valeur aussi indiscutée que son idée est généralement pauvre, limitée à un emportement individuel dont on ne sait guère rendre compte qu'en exhibant sa force impérieuse et en abusant de superlatifs pour caractériser l'être aimé. De nos jours, l'amour a toute l'irrépressible puissance d'un caprice. Si l'amour est quelque chose, cependant, ce ne peut être rien d'autre que le pressentiment de l'absolu qui s'établit dans la rencontre d'un autre saisi dans toute son extériorité - au point que son inaccessibilité ne ruine pas l'amour mais le rend plus aimable encore. L'amour est ainsi une inlassable découverte. De l'autre ? Non pas. Très vite l'objet d'amour, encensé, célébré, idéalisé, semble ne plus être visé pour lui-même mais pour autre chose qui le dépasse et dont il représente comme l'incarnation. L'absolu se laisse deviner dans cette visée même. Dans ce qui pousse à consacrer l'objet aimé mais comme au delà de lui, comme un dieu. Sans doute ne sommes-nous généralement pas assez attentifs au fait que c'est sa dimension proprement métaphysique qui nous trouble le plus dans l'amour. A l'extrême, en tous cas, aucun objet ne pourra plus paraître rassasier un amour dont la vocation s'estimera céleste. L'amour ne va pas plus loin. Il ne pense pas l'absolu mais tend vers lui comme vers une plénitude capable de combler l'être amoureux. Celui-ci est bavard mais son amour même semble face à son objet ne pas avoir de mots - tant l'absolu est précisément dans l'amour ce qui ne peut être saisi. Le silence semble être ainsi le dernier mot face à l'absolu.

\*

Se taire n'est pas forcément n'avoir rien à dire. Ce peut être aussi l'attitude qu'impose une trop éblouissante vérité. Dès lors, on ne doit pas s'attendre à rester nécessairement coi seulement *face à* l'absolu mais également *dans* l'absolu, parce qu'il ne serait alors plus de distance possible qui permettrait de parler *de* l'absolu. L'absolu est tout et celui qui, pensant l'avoir atteint, voudrait le dire ne pourrait être compris de personne. Aussi, si l'absolu peut nous saisir, ce ne peut être à travers un concept sans doute mais dans une expérience « mystique » qui, en l'absence de mots, devra rester close sur un mystère ou en appeler à quelque croyance, pour transmuier par la foi notre être en espérance.

Ici encore, il convient néanmoins de ne pas aller trop vite, car les mots qu'il faut employer sont trop surchargés de sens pour aller sans dire. Par foi, nous entendons en général croyance en Dieu et donc croyance en l'existence de ce dernier, paré des attributs que lui prête telle ou telle religion. Par elle-même, la foi n'éclaire pourtant en rien la nature de Dieu. Elle ne se rapporte qu'à l'absolu tel qu'il peut nous concerner, c'est-à-dire en ce qu'il paraît le prolongement de notre être au delà de son existence particulière. La foi nous tend vers notre propre vérité. Cette dernière pourra bien être entendue dans le cadre de telle religion particulière, cela ne sera pas essentiel à la foi néanmoins mais plutôt le fait qu'à l'absolu, dès lors qu'on le discerne, doit être en droit attaché la plus grande certitude. Et l'absolu de nous renvoyer ainsi à présent à tout ce qui du monde nous paraît indubitable.

\*

*Certitude. Fanatisme. Interdit. Sacré. Représentation du divin.*

Notre propre certitude peut-elle être le critère de ce qui est absolu ? Au cours de notre parcours, il fallait nous demander si toute vérité doit nous installer dans une transparence immédiate par rapport au monde. Si c'est là l'idéal de tout savoir et de toute réflexion : un savoir absolu du monde, car directement en prise sur ce qui est. Or un tel savoir existe : c'est celui de la passion et de l'irréflexion. A l'extrême, il est enthousiasme et fanatisme. Lequel s'enflamme pour la défense d'une vérité face à laquelle tous les discours qui la négligent lui paraissent ne pas avoir tout simplement le droit d'être. Le fanatique est le soldat de l'absolu et quoique stigmatisée comme dangereuse et folle, son attitude est cohérente. D'ailleurs, elle est irréfutable. On ne réfute pas une vérité absolue, c'est-à-dire qui s'impose à la pensée loin d'être conquise par elle. Le fanatisme est cette déprise de la réflexion - laquelle discute tout et ne fonde rien. L'idéal défendu fanatiquement pourra bien être dérisoire parfois. Mais seule compte l'attitude par laquelle l'absolu devient un enjeu.

Lorsque plus paisiblement l'ordre du monde s'impose sans discussion, sans réflexion, les hommes vivent sous le régime d'interdits dont la force impérieuse est à la mesure de la répulsion que suscite la perspective de les enfreindre. Le monde ainsi a un sens - un sens commun, les mêmes interdits s'imposant à tous et les mêmes désirs avec eux. L'absolu est alors cette extériorité de l'existence à elle-même. Il se dévoile comme sacré. Et sacré, l'absolu est frayeur en même temps qu'élévation. Il est une fonction de référence qui place le monde

en regard de sa transcendance, pour dire que le monde s'excède lui-même, qu'il est investi de valeurs qui l'écrasent. Le sacré n'est rien qui puisse être précisément cerné, sinon à travers des actes qui en miment l'efficace ; à travers des rites sous l'empire desquels l'homme n'agit pas mais est agi en ayant conscience de se soumettre à un ordre supérieur à lui. Cet ordre du sacré peut pratiquement être immuable et une seule attitude peut l'ébranler, qui tient à la volonté de donner au sacré quelque représentation.

Si le sacré investit le monde, en effet, il doit pouvoir être saisi sous une forme particulière. Mais comment l'absolu pourrait-il s'incarner, c'est-à-dire se particulariser ? Aucune image de lui ne peut être vraiment satisfaisante. De formes en formes, ainsi, à travers les images qui en seront données, les dieux auront une histoire et le monde avec eux, dont il faudra d'abord sonder l'origine et raconter la création.

\*

*La création. Le mythe. Le diable. La religion.*

La création du monde est aussi impensable que l'absolu qu'elle met en scène. Parler de création, c'est ne rien dire de positif quant à l'origine du monde mais c'est envisager ce dernier dans l'absolu, c'est-à-dire dans la perspective d'une relation qui fait dépendre le monde d'un principe supérieur à lui ; d'une volonté dont les intentions pourront être dites sous la forme d'un récit. Dès lors que l'absolu n'est plus l'être mais ce qui rapporte celui-ci à son autre, à son principe, l'absolu peut être dit. Sous la forme du mythe.

Le monde éclot ainsi dans les mythes. En eux, l'absolu fait sens. La vérité du monde est dite : il relève d'une intention, d'un choix et le principal effet des mythes est de scinder le monde en deux faces. Inévitablement, les mythes découvrent les démons, le diable, car il faut rendre compte du monde sous tous ses aspects. Le monde est divers, sinistre, décevant. Cela doit avoir quelque principe. Et il y a plus, car entre les puissances qui se partagent le monde, il faut prendre parti. L'absolu est maintenant une vérité qui nous oblige, qu'il nous faut vivre. A ceci répondent les religions, qui ne savent rien de l'absolu en tant que tel mais dont l'objet est pourtant d'administrer la vérité du monde.

\*

Voilà succinctement exposée la logique qui nous a poussés à présenter les différents thèmes précédents. De là, oublions la logique - d'autres modes d'enchaînement auraient pu être trouvés. Retenons seulement le commun rapport de ces thèmes à l'absolu, dont chacun permet d'appréhender le concept de manière autonome aussi bien que coordonnée. Oublions la logique et intéressons-nous encore une fois aux choses mais en introduisant cette fois la question de leur vérité.

\* \*

*B) La vérité*

**1. 15. 2.**

Dès lors qu'on considère le simple être nu des choses, les mots viennent à manquer. On peut dire un objet, décrire sa situation, ses différents caractères. Mais comment rendre sa présence singulière, son épaisseur d'existence, son "étance" ? L'absolu, nous l'avons dit, se laisse deviner dans cette impuissance. Il est, en première approche, le renvoi à une extériorité première, celle des autres êtres par rapport à nous, qui devient notre propre extériorité à nous-mêmes dans la mesure où nous réalisons que nous sommes un parmi ces êtres. L'absolu est un "tout" ainsi. Le trait commun qui se tire de chaque être dans sa singularité. Il est ce constat que la pleine existence de chaque être, donc de tous les êtres, renvoie à quelque réalité qui englobe tout.

L'absolu est ainsi une idée aussi inévitable qu'indécise. Il relève d'une véritable expérience qui ne peut avoir de mots, puisqu'elle est l'expérience de ce qui nous est foncièrement extérieur – ce qui outrepassé tout ce qui est en ce que précisément il est et peut seulement être désigné. L'absolu est une expérience du recul de la pensée par rapport à l'être. Il est le pressentiment d'une immensité qui nous déborde et se dévoile seulement comme un unique empire, comme *la réalité* – où ce qui est taillé en sens contraire s'assemble et où de ce qui diffère naît la plus belle harmonie, comme dit Héraclite (*Fragment 8<sup>1</sup>*). Tout ici bas semble en discorde mais, tandis que ceux qui dorment sont dans leur propre monde, pour ceux qui sont éveillés le conflit est père et roi de toutes choses. Il n'est qu'un seul monde (*Fragments 53 & 89*).

---

<sup>1</sup> *Fragments*, trad. fr. Paris, Aubier, 1977. Numérotation de Diels-Kranz.

Une telle expérience n'est certainement pas insignifiante et on peut parfaitement se tenir à elle, pour rechercher positivement l'épuisement de tous les mots face à ce qu'ils ne peuvent dire. On peut se limiter à l'absolu. Mais cela est très difficile car cela impose de se taire ! Dès que l'on parle positivement de l'absolu, en effet, dès qu'on le désigne, on dit nécessairement n'importe quoi. Beaucoup parleront ainsi de Sagesse, d'Illumination, de Vérité à propos de cette intuition d'une extériorité radicale, qui nous englobe pourtant et se dévoile comme un Tout. De cette vision qui transfigure chaque chose en un unique Un - qu'on nommera divin, ainsi, sinon "Dieu".

\*

### *Invoquer le Grand Tout.*

Réduire toute la diversité sensible du monde à une substance unique, indifférenciée, illimitée : le brahman, c'est en quoi consiste tout l'enseignement de Shankara (IX<sup>e</sup> siècle), souligne Michel Hulin (*Shankara et la non-dualité*, 2001<sup>2</sup>). Et l'on a dit que la pensée de Shankara aura fini par exercer une véritable hégémonie par rapport aux autres courants philosophiques de l'Inde ; au point d'acquiescer jusqu'à nos jours le statut d'une véritable philosophie nationale dans ce pays. Aucun de ses grands successeurs ne remettra en cause ses principes en tous cas, même les plus récents comme Ramakrishna (1836-1886), Vivekananda (1863-1902) ou Krishnamurti (1895-1986). Même un Shri Aurobindo, pourtant influencé par la pensée anglaise (par Herbert Spencer notamment), conçoit lui aussi, au-delà de l'unicité et de la multiplicité, une entité primordiale, le Purushottama, à la fois une et multiple, active et non active, être et devenir (*La vie divine*, 1949-1955, I<sup>3</sup>).

L'enseignement de Shankara, explique M. Hulin, entend tourner vers la "non-dualité" : tout en ce monde se ramène à l'Un, au Bien et le monde tel que nous l'appréhendons avec ses oppositions est illusoire, quoiqu'on ne puisse guère éviter cette illusion. Shankara est le fondateur de l'*Advaita Vedanta* ou monisme absolu. Tout est Un ainsi mais l'Un est le Tout-autre. L'Un, le Bien est une entité tellement hors normes que nous n'aurions pu de nous-mêmes en forger la notion. Seule une révélation (*sruti*) a pu implanter son idée en nous. L'absolu est une expérience, disions-nous.

---

<sup>2</sup> Paris, Bayard, 2001.

<sup>3</sup> trad. fr. en 2 volumes, Paris, Albin Michel, 1973.

Il faut tout ignorer de la tradition philosophique occidentale - il faut n'avoir jamais entendu parler de Parménide, d'Héraclite, de Plotin ou du Pseudo-Denys, parmi d'autres - pour croire avec notre commentateur que nous rencontrons là un ensemble de démarches spirituelles et intellectuelles dont "le caractère profondément insolite et dépaysant représente un véritable défi pour la conscience religieuse et philosophique de l'Occident" (p. 53). Il faut s'y faire cependant, l'invocation du Grand Tout est le meilleur des tours de prestidigitations philosophiques. Celui dont le succès est le plus assuré, et le caractère bouleversant aussi bien, alors même que le tour a déjà été répété jusqu'à satiété. Reconduire la pensée à son impuissance même, à quelque chose qu'elle pressent mais ne peut saisir et qui si possible est Tout, cela a tous les atours d'une inlassable découverte. Mais c'est aussi le propre d'une philosophie médiocre que de se satisfaire de soupçonner que tout est dans tout, sans réaliser que les problèmes commencent seulement une fois ce grand Tout posé – citons par exemple, à ce titre et parmi beaucoup d'autres, le monisme de Charles Fort (*The book of the damned*, 1919<sup>4</sup>).

Avec Platon, puis Aristote, nous avons voulu le montrer, une autre voie s'est pourtant dégagée dans la philosophie grecque, une autre option pour la pensée que la stupeur révérencieuse face à l'absolu. Dès lors qu'Aristote choisit de considérer le langage comme le seul hôte de la vérité - cette dernière paraissant être au bout d'un effort de réflexion et non au-delà d'elle - Aristote arracha la science à l'Absolu. Mais c'est là au vrai une histoire fort mal connue et qui ne sera conceptualisée que beaucoup plus tard, par Hegel.

\*

Parce qu'il est Un, note Shankara, le Bien ne peut être cause de quoi que ce soit. Il ne peut en effet rien y avoir hors de l'Un, issu de lui. Le monde phénoménal est pourtant bien réel et n'est pas un rêve pour Shankara - dont la doctrine se distingue sur ce point du bouddhisme, note M. Hulin<sup>5</sup>. Il faut choisir cependant : ou bien l'Un est et les créatures ne sont pas. Ou bien les créatures sont et l'Un est vide. Il n'est rien. Ou bien encore l'Un sera quelque chose à part des créatures et ne sera plus l'Un. Entre ces trois directions, Shankara ne saura jamais décider, note M. Hulin. Et ses disciples en discuteront également à l'infini (pp.

---

<sup>4</sup> New York, H. Liveright, 1919.

91-92). Tout n'est qu'un aspect d'une substance unique que notre intelligence ne peut penser qu'éclatée, explique Shankara. Pourtant, lorsqu'il instruit, le sage (*Shankaracarya*) s'installe sur une sorte d'estrade, parfois recouverte d'une peau de tigre. N'est-il pas plus proche de la vérité que quiconque ? Mais comment peut-on être plus ou moins proche de l'absolu ? Comment pourrait-on se *rapprocher* de lui ? D'où faire venir notre invocation à Dieu puisqu'il est en nous ? demandait saint Augustin. *D'où peut-il venir en nous ? (Confessions, 397-401, I, II<sup>6</sup>)*. Tout tient à une conversion du regard qui nous délivre d'une illusion, d'une inscience (*Avidya*), ajoute Shankara. Mais il n'est nulle illusion, ni délivrance ni purification possible face à l'absolu, tout simplement parce qu'on ne peut être *face* à l'absolu et parce qu'on est nécessairement, où qu'on soit, en son milieu. C'est là quelque chose qu'exprime très bien le Madhu Vidya de la *Brihadrankaya Upanishad* (VII<sup>e</sup> siècle av. JC ? chap. V<sup>7</sup>) : chaque chose nous relie à la totalité. Quand on voit une chose, on voit Tout.

D'un point de vue absolu, il n'est pas davantage de Mal qui permette de nommer le Bien. De là, ces contradictions dont la voie mystique ne parvient jamais à se débarrasser, qu'exprime par exemple la *Katha Upanishad* : il n'y a aucune diversité, est-il affirmé (IV, II). Mais en même temps l'Un, l'âme intérieure de tout être, n'est pas souillé par la souffrance du monde, étant extérieur à elle (V, II<sup>8</sup>). L'absolu ne peut se fonder qu'à partir de sa négation, note Vittorio Hösle. Il est négation de la négation (*L'idéalisme objectif, 1987<sup>9</sup>*).

Nous sommes ainsi ramenés aux conclusions du *Parménide* de Platon. Si l'Être est l'Un, il n'est pas d'êtres et l'Un n'est rien. Il n'y a rien, strictement rien à en dire. En revanche, si le multiple est et avec lui différents êtres, le langage n'est plus indigne pour saisir la vérité puisque celle-ci ne concerne plus les choses en tant qu'elles sont et qu'elles ont l'être mais leurs rapports. L'illusion serait alors de croire malgré tout qu'une vérité puisse être sans être dite. Croire que dans l'absolu se cache quelque vérité qui ne saurait être appréhendée ou bien qu'il faille dévoiler. Il est très difficile de se débarrasser de cette illusion. Même pour proclamer qu'il n'est pas de vérité, il faut encore faire référence à elle ou au moins à son fantôme.

---

<sup>5</sup> On a dit qu'à lui seul Shankara avait chassé le bouddhisme de toute l'Inde du Sud. Il n'en fut pas moins soupçonné de sympathies bouddhistes.

<sup>6</sup> *Œuvres I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1998.

<sup>7</sup> trad. fr sur le site <http://www.les-108-upanishads.ch/plan.html>.

<sup>8</sup> *Les Upanishads*, trad. fr. Paris, Maisonneuve, 1986.

<sup>9</sup> trad. fr. Paris, Cerf, 2001.

\*

**1. 15. 3.**

*Le fantôme de la Vérité.*

La vérité existe mais nous n'y avons pas facilement accès, ou pas accès du tout. Il nous faut l'approcher, la trouver et un discours faux s'éloigne *en lui-même* de cette vérité. Jusqu'à nos jours, la tradition philosophique occidentale n'a jamais vraiment pu se débarrasser de cette vision selon laquelle nous serions condamnés à la tâche sisyphéenne de trouver le code d'accès de la réalité, en essayant tour à tour les inépuisables combinaisons qu'offrent nos idées et nos mots. Quelque part, Maurice Barrès rapporte que son professeur de lycée Jules Lagneau lui disait que nul philosophe n'a possédé la vérité mais que c'est Spinoza qui l'a approchée de plus près. Mais que pouvait bien en savoir Lagneau dès lors !? Une telle formule est au sens propre absurde.

Dans sa *Théorie de la Science* (1837<sup>10</sup>), Bernard Bolzano a formalisé cette conviction. Il est des propositions en soi, pose-t-il en effet ; des propositions en soi qui sont pensables mais qui n'ont pas à être pensées pour être, qui ne sont ni des représentations, ni des jugements. Elles n'existent donc pas comme des objets, situés quelque part (I, I<sup>o</sup> partie, chap. I). Si ces propositions énoncent une chose qui effectivement est, ce sont des vérités en soi ou objectives. L'ensemble des fleurs que tel arbre a porté au printemps passé désigne ainsi un nombre qui est une vérité objective même si personne ne le connaît ni même y pense. Les vérités ne sont donc pas des connaissances, lesquelles sont des vérités reconnues. Et les vérités n'ont pas d'existence ponctuelle mais sont et sont en définitive toutes connues de Dieu (§ 25). Tout de même, il est des représentations en soi, celles des objets qui existent, même si personne ne se les représente. Elles n'ont pas non plus d'existence effective et ne sont ni vraies, ni fausses (II<sup>o</sup> partie, § 50).

Or, qu'est-ce qui est proprement illusoire ici ? La pensée contemporaine, qui s'estime largement affranchie d'une telle illusion, dira volontiers qu'il est illusoire d'espérer trouver comme une vérité toute faite – quelques Tables de la connaissance déjà rédigées et qu'il faudrait découvrir ou recevoir du ciel. Il nous faudrait ainsi renoncer, admet-on couramment de nos jours, à l'idée d'une vérité ultime, comme si c'était là une naïveté dont il s'agit de se déprendre. Mais quoi ? Pour découvrir que tous les discours se valent, alors ? Pour renoncer à toute vérité ? Une telle affirmation peut certainement séduire mais, au-delà de son

---

<sup>10</sup> trad. fr. partielle, Paris, Gallimard, 2011.

exploitation littéraire, n'est guère commode à utiliser d'un point de vue scientifique, éthique ou politique, ou tout simplement pour ce qui regarde la vie de tous les jours. On peut certes et non sans bravade déclarer avec Richard Rorty qu'il faut renoncer à discriminer les discours en fonction de leur degré de vérité, c'est-à-dire de correspondance avec la réalité (P. Engel & R. Rorty *A quoi bon la vérité ?*, 1995, p. 64<sup>11</sup>), il est néanmoins peu probable que devant subir une opération importante, on ne fasse aucune distinction entre l'avis d'un chirurgien expérimenté et celui du premier passant venu. Sans vérité, plus d'action et plus même de mensonge ! Dès lors, que tant de discours dénonçant comme naïf l'idéal de vérité puissent si facilement être tenus de nos jours n'est certainement pas un signe de vigueur de la réflexion philosophique mais semble plutôt traduire son inanité. Une telle remarque peut particulièrement être formulée à l'adresse de discours devenus envahissants et qui rejettent fièrement la Vérité, comme machiste, fasciste, moraliste ou métaphysique.

Le perspectivisme de toute vérité est l'un des grands lieux communs de notre temps. Toute connaissance est hypothétique. Contredire cet axiome, de nos jours, est une marque d'immodestie ou d'arrogance, note Vittorio Hösle (*op. cit.*).

Sous une forme plus réfléchie, ce rejet de la vérité revient à affirmer qu'au prix de quelques règles d'usage, la pensée peut atteindre non pas "la" mais quelque vérité. Qu'il n'est pas plus de vérité ultime que de santé parfaite mais que certaines règles permettent quand même de mieux se préserver. Et depuis Kant, de nombreuses prophylaxies et cures philosophiques ont ainsi été proposées : régler la pensée strictement sur les faits, la soumettre à des critères de validation extérieurs, etc.

Mais la diète ne suffit pas. De cette vérité qu'il n'est pas de vérité, on veut encore tirer une morale. Nous ne savons rien tant que nous ne savons pas que nous ne connaissons jamais la vérité absolue, lit-on dans l'ouvrage dirigé par Paul Watzlawick *L'invention de la réalité* (1985, p. 351<sup>12</sup>). Notre vision du monde ne convient jamais "que plus ou moins". Nous ne pouvons donc croire être les seuls détenteurs de la vérité et cela nous commande d'être tolérants. La rationalité n'est raisonnable que si elle admet que la raison est multiple, écrit un auteur<sup>13</sup>. Mais on voit mal en quoi, de savoir que ce que pensent les autres n'a rien de fondé,

---

<sup>11</sup> Paris, Grasset, 2005.

<sup>12</sup> trad. fr. Paris, Seuil, 1988.

<sup>13</sup> Voir Y. Citton *Pour une interprétation littéraire des controverses scientifiques*, Paris, Ed. Quae, 2013.

puisse nous commander d'écouter ce qu'ils disent plutôt que décider qu'on peut parfaitement passer outre dès lors qu'ils ne sont pas d'accord avec ce que nous voulons !

Il faut s'y faire toutefois, la pauvreté de telles formules, qui ne semblent même pas avoir conscience de leur évidente contradiction, ne les a pas empêchées d'accéder au statut de lieux communs et a porté ceux qui les professent aux plus hautes marches universitaires. On comprend seulement qu'à l'ombre d'un tel relativisme, les savoirs mystérieux, ésotériques, les expériences mystiques, le repli narcissique sur sa propre conviction puissent se porter fort bien de nos jours. Mais c'est qu'au fond *l'absolu fait toujours illusion, surtout dans l'affirmation qu'il n'est pas de vérité absolue.*

\*

Revenons en effet à cette formule : "nous ne savons rien tant que nous ne savons pas que nous ne connaissons jamais la vérité absolue". Comment une telle formule peut-elle avoir un sens au-delà de son évidente absurdité : posant comme une vérité absolue qu'il n'est pas de vérité absolue ? C'est qu'elle exprime un point de vue critique, dépréciatif, une désillusion. *Un point de vue en lequel on ne reconnaît en général pas la vérité !* On ne conçoit guère en effet que celle-ci puisse avoir la forme d'une critique. Si l'on renonce à la vérité, au fond, c'est qu'on conçoit que celle-ci doit être quelque chose de tout positif et d'uni – un absolu, dès lors et pas du tout une pensée. Et l'illusion consiste ici à ne pas se demander si ce n'est pas cette conception de la vérité elle-même qui est fautive, qui désigne celle-ci comme une sorte de savoir innocent, exempt de nos doutes, de nos erreurs et hésitations. Un savoir qui, au fond, n'inclurait guère ce que nous savons et notamment la critique qui ne nous permet justement plus de croire à une telle Vérité pure et intangible.

*Au fond, on n'imagine pas que la vérité soit du ressort de la pensée.* Celle-ci peut, peut-être, la rencontrer mais non la former. La vérité existe de soi, admet-on ainsi – même pour dire que cette vérité n'existe pas. Nous considérons toujours que la vérité consiste, comme le note Joubert, à avoir de quelque chose la même idée que Dieu en a. Car seul ce présupposé permet à la formule de Watzlawick considérée ci-dessus de ne pas être totalement absurde. En quoi l'Absolu est bien toujours là, derrière et conçu de la manière la plus naïve qui soit sans doute, au point qu'on puisse soupçonner que tous ces discours qui jubilent de mettre à bas l'idole de la Vérité n'expriment finalement qu'une peur viscérale de la vérité – et

non pas tant de celle-ci même que de la situation qui mettrait face à elle. A l'époque moderne, ainsi, la vérité a tout d'un interdit. Pourtant, le caractère définitif et non critique que nous prêtons à cette Vérité, y compris pour dire qu'elle n'existe pas, suffit à assurer que nous ne la rejoindrons jamais, puisqu'on ignore tout simplement la condition même de toute vérité, qui est d'être un *jugement* porté sur un autre jugement et qui ne peut consister seulement en un simple énoncé, en une simple vérité.

Si est vrai ou faux quelque chose qui a un sens et peut donc faire l'objet d'un énoncé, il n'y a de vérité et d'erreur que pour un regard porté sur cet énoncé et dans un langage plus large que celui de l'énoncé, puisqu'il connaît les conditions de vérité ou de fausseté de ce dernier. C'est là un résultat qu'établit le "Théorème de la vérité" d'Alfred Tarski (*Le concept de vérité dans les langages formalisés*, 1934<sup>14</sup>).

\*

#### 1. 15. 4.

*Tarski.*

Des énoncés, montre ce théorème, ne peuvent être vrais ou faux que si l'on peut en même temps qu'eux et pour ce qui les concerne donner de la propriété "être une proposition vraie" une définition précise.

C'est là un résultat qui est beaucoup moins trivial qu'il en a l'air et que la manière dont beaucoup l'ont compris. Tarski donne cet exemple : l'énoncé "la neige est blanche" suppose une règle pour être validé, tel que : "cet énoncé est vrai si la neige est effectivement blanche". Exemple malheureux, qui fera croire que Tarski se borne à établir qu'est vrai ce qui correspond aux faits – c'est là le principal résultat de l'invention par Tarski d'une méthode de définition de la vérité, assure ainsi Karl Popper (*La connaissance objective*, 1972, *Les deux usages du sens commun*<sup>15</sup>). Comme s'il avait fallu attendre Tarski pour découvrir une telle trivialité ! Mais d'autres encore ont tout simplement cru que Tarski prétendait avoir trouvé le langage qui serait le juge ultime de la vérité ; qu'il prétendait avoir trouvé la Vérité ! Tarski, nous allons le voir, parle de métalangage. Croyant que c'était là une sorte de langage capable

---

<sup>14</sup> In *Logique, sémantique, métamathématique*, trad. fr. Paris, A. Colin, 1972, T. I.

<sup>15</sup> trad. fr. Paris, Champs Flammarion, 1991.

de décider de la vérité de tout langage, Jacques Lacan s'est empressé de dire que ce métalangage n'existe pas ! (*Ecrits*, 1966, p. 868<sup>16</sup>).

Tarski ne raisonne que dans le cadre de systèmes formels, c'est-à-dire de systèmes particuliers d'axiomes et de règles de transformation permettant de former des propositions. Pour formaliser la notion de vérité pour les propositions d'un système donné S1, montre Tarski, il suffit d'indiquer un ensemble de procédés (ou "convention T") permettant d'associer à chaque proposition de S1 un symbole V ou F. Or l'important est qu'une telle formalisation, démontre Tarski, ne peut avoir lieu que dans un autre système formel S2 ou "métalangage" car, pour tout système assez vaste, la notion de vérité relative à ce système ne peut être formulée à l'intérieur de ce système sans se heurter à des paradoxes, des énoncés indécidables, comme l'argument du menteur (ce résultat est étroitement lié à celui du théorème de Gödel. Voir 1. 6. 24.<sup>17</sup>). Aucun langage, comme système clos, ne peut fournir de preuves de sa propre consistance, en d'autres termes, sans susciter des antinomies. Un autre langage, plus large, doit être utilisé pour rendre compte de la valeur de vérité des phrases de ce langage<sup>18</sup>. Exactement comme dans un jeu, certaines actions ou certains énoncés ne peuvent se comprendre que par rapport à des règles qui demeurent énoncés à part du jeu, note Gregory Bateson (*Une théorie du jeu et du fantasme*, 1954<sup>19</sup>).

Le métalangage n'est donc nullement un langage à part qui aurait la propriété d'être plus vrai qu'un autre. Tout langage en fait peut être le métalangage d'un autre langage (dit "langage objet"), dès lors qu'il a par rapport à ce dernier un rôle régulateur quant à sa vérité. Cela tient simplement au fait qu'aucun énoncé ne peut prononcer sa propre validité. Un énoncé tel que : "ce que je dis est vrai" ne permet pas de savoir s'il est vrai. Il appelle un jugement sur sa propre validité – un jugement qui va le prendre pour objet ainsi et sera donc plus large que lui. Avec tout cela, ce jugement pourra bien être lui-même faux, mal fondé. Mais la question n'est pas là. Il ne s'agit pas ici de dire ce qui est vrai ou faux mais de montrer que toute vérité renvoie à cette fonction du langage par laquelle ce dernier peut rendre compte de lui-même. On peut donner une illustration intuitive de cette fonction de vérité dans l'attitude de ceux qui face à une démonstration mathématique demeurent sans

---

<sup>16</sup> Paris, Seuil, 1966.

<sup>17</sup> Un logicien écrit que, après Gödel, Tarski a fait les poubelles (!) Voir J-Y. Girard *Le point aveugle I*, Paris, Hermann, 2006, p. 40.

<sup>18</sup> Voir J. Rey-Debove *Le métalangage*, Paris, Colin/Massin, 1997.

<sup>19</sup> in *Vers une écologie de l'esprit I*, 1971, trad. fr. Paris, Seuil, 1977.

comprendre et attendent l'explication, le commentaire qui montreraient pourquoi c'est vrai, pourquoi ça marche et à qui on répond généralement et assez sottement... qu'il n'y a rien de plus à comprendre.

Dans son autobiographie, Stendhal rapporte qu'au collège personne ne pouvait lui expliquer pourquoi « -x - = + » mais qu'à la place on lui riait au nez, on lui disait que c'était évident (*Vie de Henry Brulard*, 1836, chap. XXXIV<sup>20</sup>).

Il est étonnant que ce théorème de Tarski, pour être assez régulièrement cité, ne soit pas davantage connu et exploité car sa portée philosophique est gigantesque : *le vrai et le faux n'ont pas trait à ce qui est mais à ce qui est dit*. Ils dépendent de la justification de ce qui est dit et le renvoi aux faits, en ce sens, n'est qu'une justification parmi d'autres.

\*

*La vérité est un commentaire.*

On ne peut dire simplement la vérité et encore moins la signifier par un silence. Dire la vérité, c'est dire pourquoi tel énoncé, tel jugement est vrai. Le mystique peut se taire mais son attitude doit avoir un sens. Et c'est pourquoi les mystiques, ou leurs disciples, sont en général d'effroyables bavards. Pour être justifié, tout énoncé doit en appeler à un langage qui lui donne sens et permet d'établir pourquoi il est vrai. Pour qu'il en soit autrement, il faudrait que le monde n'ait qu'une seule signification. Il faudrait qu'il n'y ait qu'un langage limité à un certain nombre de phrases. Un langage qui serait la vérité même parce qu'il n'aurait pas l'idée de vérité.

Tarski doutait sérieusement qu'il soit possible de définir une théorie de la vérité pour le langage ordinaire. C'est que ce dernier a la possibilité d'être à la fois langage et métalangage. Il faudrait le découper en différentes strates dès lors et nous n'aurions plus affaire au langage ordinaire. Laissons donc ce dernier, estimeront effectivement certains, qui ont retenu de la démonstration de Tarski que la langue naturelle ne peut convenir à la philosophie<sup>21</sup>. Découpons donc en son sein une langue bien faite, dont nous serons capables d'estimer la vérité. L'empirisme logique représente une telle tentative dans le champ philosophique. Mais le théorème de Tarski indique qu'une telle issue est illusoire : une seule

---

<sup>20</sup> Paris, Gallimard, 1973.

langue ne suffit pas à la vérité, *laquelle n'est pas une propriété que peuvent avoir en eux-mêmes des énoncés*. L'échec du grand projet leibnizien d'une Caractéristique universelle en fournit l'illustration.

***Leibniz. La Caractéristique universelle.***

Leibniz poursuivra toute sa vie un projet de Caractéristique universelle (ou art de caractériser, de juger), qui reviendra sous différentes formes chez d'autres philosophes, comme Frege avec son *Idéographie* (voir 1. 6. 34.) ou Ernst Cassirer et sa *Logique des formes symboliques* (voir 2. 1. 26.). Leibniz fut toujours fasciné par la combinatoire et, à travers elle, par l'idée d'épuiser comme mécaniquement tout savoir possible ; notamment en produisant méthodiquement tous les livres pouvant être écrits (voir 2. 6. 4.). Leibniz fut fasciné par l'idée de parvenir à une production automatique de toutes les vérités, comme aboutissement de la logique.

Dès sa *Dissertation sur l'Art combinatoire* (1666<sup>22</sup>, il avait 20 ans), Leibniz pose que toutes les vérités peuvent se déduire d'un petit nombre de vérités simples à travers une analyse des différents prédicats attribuables à un sujet (car la vérité pour Leibniz est un jugement), analogue à la décomposition d'un nombre en facteurs premiers donnant tous ses prédicats de base, les autres ne représentant qu'une combinaison de ceux-ci<sup>23</sup>. Si l'on pouvait rassembler toutes ces vérités premières, on aurait l'alphabet des pensées humaines. Si l'on pouvait les représenter par des signes – des caractères – aussi simples et maniables que ceux de l'algèbre, on obtiendrait : 1) la possibilité de formaliser nos raisonnements, exactement comme l'application par Descartes de l'algèbre à la géométrie a permis de traiter cette dernière analytiquement. Le raisonnement serait alors véritablement, selon la formule de Hobbes, un calcul ; que l'on pourrait appliquer à la métaphysique, à la morale et, en premier lieu, au droit. 2) On obtiendrait aussi bien une langue universelle indépendante de tout idiome particulier – car Leibniz a conçu sa Caractéristique en regard de différents projets de langue universelle qu'il jugeait insuffisants.

Au total, la Caractéristique universelle représenterait cette machine logique, dont Raymond Lulle avait donné une première esquisse (voir 1. 6. 34.) et que, de manière très représentative de sa pensée, Leibniz destine d'abord à mettre fin aux querelles intellectuelles, puisque dans son système un paralogisme sauterait aux yeux comme une faute d'orthographe ; ensuite à découvrir et à inventer, car l'esprit s'égaré vite dès qu'il raisonne. Il lui faudrait quelque support mécanique qui

---

<sup>21</sup> Ce point est discuté par Y. Bar-Hillel *Aspects of language*, Magnes Press, 1970, p. 278 et sq.

<sup>22</sup> trad. fr. in *Œuvres mathématiques autres que le calcul infinitésimal*, Paris, Blanchard, 1986.

<sup>23</sup> Sur ce point et la suite, voir tout particulièrement L. Couturat *La logique de Leibniz*, 1901, Reprint Hildesheim, G. Olms, 1969. Sur la Caractéristique universelle, L. Couturat a par ailleurs rassemblé différents textes in *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Alcan, 1903. Voir en particulier *Projets et Essais pour arriver à quelque certitude pour finir une bonne partie des disputes et pour avancer l'art d'inventer* (1686 ?).

achèverait pour lui la tâche de déduction des vérités – autant dire que la vérité ne dépend pas de nous !

\*

Leibniz rejetait comme factices les présentations selon la méthode géométrique de leur philosophie par Descartes (*Fin des Réponses aux secondes objections*) et par Spinoza (*Ethique*). C'est qu'à ses yeux, aucun des deux n'avaient mené un travail préalable d'analyse des vérités premières qui seule pourrait assurer du bien fondé de telles démonstrations – Leibniz soulignait notamment le manque de rigueur de celles de Spinoza.

Alors qu'on lui exposait un projet de langue universelle, Descartes avait bien eu l'idée qu'elle permettrait d'établir une liste des concepts les plus simples, de les ranger par ordre et de leur attribuer des signes – ainsi, par déduction, « les paysans pourraient alors mieux juger des vérités des choses que ne le font actuellement les philosophes ». Descartes ajoutait immédiatement qu'un tel projet dépendrait de l'achèvement de la vraie philosophie et qu'il était donc irréalisable (*Lettre à Mersenne*, 20 novembre 1629). Leibniz fit copier ce passage<sup>24</sup>, pour ajouter en commentaire qu'un achèvement complet du savoir n'était nullement indispensable, sa Caractéristique ayant au contraire pour principale fonction de nous faire découvrir des vérités. Il reconnaitra néanmoins plus tard qu'il faudrait « qu'au moins la moitié du travail » soit faite et il reculera jusqu'à la fin de sa vie sur la mise au point des premiers caractères. Pourquoi cet échec ? Le problème peut être formulé en termes de métalangage.

\*

Trouver, par combinaison et déduction, tous les prédicats possibles d'un sujet aboutirait à la production de jugements dont il serait impossible, tels que donnés, de discerner la vérité ou la fausseté, c'est-à-dire le sens ; lequel, souligne Roger Martin, ne peut être dégagé que si l'on est à même de spécifier les conditions sous lesquelles un jugement est vrai ou faux (*Pour une logique du sens*, 1992<sup>25</sup>). Certes, la Caractéristique leibnizienne n'est pas purement formelle, c'est-à-dire ne faisant aucun usage de la valeur de vérité : fondée sur des vérités premières, elle ne peut produire que des vérités. Encore celles-ci devraient-elles comprises, c'est-à-dire interprétées. Et c'est là où le bât blesse car un langage énonçant infailliblement des vérités doit être capable de rendre compte de lui-même, de sorte que pour le bâtir, il faudrait déjà disposer de lui !

Si elle établit la justesse d'une proposition, une démonstration est comme un commentaire, soulignait Hegel et c'est pourquoi les méthodes mathématiques n'apportent rien à la connaissance philosophique, qu'elles peuvent peut-être aider à présenter mais qu'elles ne peuvent remplacer

---

<sup>24</sup> Voir *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, op. cit.

<sup>25</sup> Paris, PUF, 1992.

(*Encyclopédie des sciences philosophiques I – Science de la logique*, 1830, § 231<sup>26</sup>). Hegel ne reconnaissait pas même l'obligation de partir de définitions exactes (§ 99), qui bloquent la pensée plutôt qu'elles ne la facilitent. Puisque la vérité s'établit à travers un jugement sur les déterminations d'un discours particulier, les contradictions sont bien plus intéressantes pour la réflexion et il est illusoire de croire que de strictes définitions éviteront ces contradictions et mèneront infailliblement à la vérité. Il n'est pas de vérité sans un jugement commentant un premier discours – sans un métalangage.

La vérité s'établit dans un commentaire. Elle n'est et ne peut être trouvée qu'à travers un énoncé tenu sur un autre énoncé. De sorte que son milieu naturel est le langage le plus large, le langage le plus commun. Les langues formelles, techniques, n'ont de vérité qu'à compléter ce dernier et nullement à vouloir l'épurer ou le corriger et l'illusion est de croire que, parce qu'il les rend plus commodes, plus efficaces, leur formalisme les rend plus vraies – c'est là la limite de tout formalisme et d'une logique formelle, particulièrement, qui entend séparer la forme du contenu des propositions. Et c'est là une illusion très répandue, sans doute, qui en toute chose veut des définitions, des termes bien délimités, qui réclame incessamment des précisions et conçoit toute vérité sur le modèle d'une démonstration géométrique. Comme si tout cela pouvait épargner de l'effort de comprendre.

\*

*La vérité est un jugement.*

Du théorème de Tarski, certains retiendront que si la vérité est la conclusion d'un jugement porté sur un autre jugement, elle est plus expressive que descriptive : dire qu'un énoncé est vrai sert seulement à exprimer une approbation de cet énoncé. Mais être vrai ou faux n'apporte rien à ce qu'un énoncé affirme de la réalité qu'il décrit : "il est vrai que S est P" ne change en rien l'énoncé "S est P". Dès lors, la vérité ne définit en elle-même aucune direction de recherche, soulignera-t-on : le problème n'est pas de se prononcer sur la vérité d'un énoncé mais sur ce qui le justifie. On pourra dire ainsi qu'à la limite, la Vérité représente l'idéal d'une convergence de tous les points de vue dans une communauté de communication

---

<sup>26</sup> trad. fr. Paris, Vrin, 1986. Sur ce point, voir particulièrement D. Dubarle et A. Doz *Logique et dialectique*, Paris, Larousse, 1972.

mais qu'elle ne représente pas une norme ou un but. Ce point de vue se présente comme "déflationniste"<sup>27</sup>, comme s'il ruinait l'idéal de vérité.

Un tel point de vue ne se fonde cependant que sur une énormité : comme si énoncer « il est vrai que S est P » ne marquait qu'une approbation et non un jugement sur la valeur de l'énoncé « S est P » ! Mais un tel point de vue est très représentatif du refus contemporain du concept de vérité, qu'il aura en l'occurrence l'impression d'avoir « liquidé » en distinguant, de manière problématique, "justifié" et "vrai", pris comme s'ils n'avaient pas un sens équivalent<sup>28</sup>. Toutefois, que serait une justification qui ne serait pas guidée par un objectif de vérité ? Comment peut-on prendre les deux termes pour différents sinon à croire toujours à une vérité en soi, qu'on n'aurait donc pas à justifier mais qu'il suffirait de trouver. *Un idéal de vérité en soi, voilà ce qui fonde le relativisme contemporain !* Dès lors qu'une telle vérité en soi paraît non pas même inaccessible mais impensable. Exactement comme l'idée de Dieu comme d'un Père bienveillant guidant les hommes pour leur mieux fonde en large partie l'athéisme contemporain dès lors qu'on ne peut plus croire à l'existence d'un tel Dieu.

Le relativisme contemporain est ainsi très loin d'inviter, comme le faisait Tarski, à envisager que la vérité ne désigne que notre capacité à penser et notre pensée même finalement, dans son procès, dans tout son procès. Car, dans toutes ses erreurs et ses flottements, *la pensée ne sait rien produire d'autre que de la vérité.*

Tout tient ainsi à la reconnaissance de ce que la vérité est un jugement et ne peut être autre chose. Rien n'est vrai que ce qui pourrait ne pas l'être, sinon il n'y a aucun sens à parler de vérité. Dire vrai, c'est juger de ce qui est vrai, c'est donc juger la vérité d'un énoncé. Une vérité en soi, comme une vérité que nous ne connaissons jamais, ne sont en rien des vérités.

Mais il faut aller plus loin encore et dire que toute vérité ne doit pas seulement pouvoir être connue mais que toute vérité est nécessairement connue. Toute vérité est nécessairement solidaire d'un acte de réflexion. Sans intelligence, il n'est pas de vérité, de sorte que rien de soi n'est vrai ou faux, pas plus qu'il n'est bien ou mal. Une pure conscience des états de choses ne pourrait arracher au monde quelque signification que ce soit. Dès lors, il n'est pas de Vérité que la réflexion devrait s'efforcer de trouver. La réflexion est juge du vrai et du faux. Cela signifie-t-il qu'elle fait en l'occurrence ce qu'elle veut ? C'est là la principale

---

<sup>27</sup> Voir F. F. Schmitt *Theories of Truth*, Oxford, Blackwell Publ., 2004.

<sup>28</sup> Voir P. Engel *op. cit.*

objection que l'on formulera sans doute. Mais une telle question en reste à l'idée que la vérité est quelque contenu de pensée en soi qu'il s'agit de trouver. Dire que la réflexion est juge du vrai et du faux ne revient pas à dire qu'elle est seule au monde ou capable d'inventer ce dernier à sa mesure et à son gré. Au contraire, c'est seulement parce qu'elle a une extériorité que la réflexion doit s'efforcer de discerner ce qui est valide et ce qui ne l'est pas. La vérité lui est une tâche. *Elle est la réflexion même*. L'obligation de vérité marque seulement que la réflexion a un objet et n'est réflexion que dans ce rapport à ce qui n'est pas elle. Mieux même, c'est comme vérité ou fausseté qu'un objet quelconque existe pour la réflexion.

Je juge que A est B. Demain, je trouverai peut-être que A est en fait C. Mon jugement est donc peut-être faux. Cela ne l'empêche pas d'être vrai, tant que sa fausseté ne m'apparaît pas en vérité. La vérité de A n'est pas d'être B ou C mais d'être objet de réflexion. Non pas d'être C mais d'être C et de n'être pas B, d'être C *plutôt* que B, c'est-à-dire un objet dont je cherche la vérité et qui existe pour ma réflexion ainsi. Une négation contradictoire, écrit John Dewey, n'est qu'une étape de la continuation de la réflexion vers le jugement final mais cela ne peut être admis cependant que si l'on rompt avec le dogme empiriste voulant que toute proposition ne trouve de vérité que dans sa correspondance avec un objet (*Logique. La théorie de l'enquête*, 1938, chap. X<sup>29</sup>). Le paradigme sémantico-référentiel – voulant que le sens et la vérité de toute proposition ne correspondent qu'à la faculté de chaque proposition de représenter les états de choses du monde réel – doit être dépassé, souligne également Karl Otto Apel. Dans l'appréciation de la vérité d'une proposition, il n'est pas possible de faire abstraction de la dimension pragmatique du sens, de la manière dont celui-ci est formé (*Le logos propre au langage humain*<sup>30</sup>).

Le dogme empiriste - qui doit logiquement en venir à estimer, avec Bolzano, nous l'avons vu ci-dessus, qu'il est des propositions vraies et fausses en soi, sans même une conscience humaine pour les penser - n'est lui-même qu'une illustration de la croyance en une vérité en soi. La réflexion ne peut être maîtresse de la vérité car cela supposerait qu'elle n'a pas d'objet. Mais un objet n'a de vérité que pour la réflexion et non en soi. La vérité, en ce sens, est la réflexion même et non ses résultats – dont il faut sonder la vérité, au risque de la briser. Seules l'interdiction ou l'impossibilité de réfléchir autorisent une vérité définitive.

---

<sup>29</sup> trad. fr. Paris, PUF, 2006.

<sup>30</sup> trad. fr. Combas, Ed. de l'Eclat, 1994.

Pour Dewey, la Logique ou « Enquête » désigne finalement la pensée réfléchiée et méthodique dans son ensemble (p. 79).

C'est pourquoi rejeter l'idéal d'une vérité qui ne correspond qu'à une unilatéralité de la représentation ne suffit pas. Parce tant de gens ont la vue courte ou prononcent des sottises au nom de la - c'est-à-dire de leur - vérité, beaucoup de nos jours versent dans un relativisme érigé à son tour en dogme, qui est ainsi un nihilisme (voir 1. 7. 10.) ou qui conduit à adopter une ironie permanente et complètement vide<sup>31</sup>.

Si l'on veut bien admettre que l'erreur n'est pas forcément synonyme de déception<sup>32</sup>, force est alors d'admettre l'idée d'une vérité pleine d'hésitations et de contradictions, une vérité non définitive quoique non arbitraire et non absurde, jusqu'à admettre que le savoir n'est rien d'autre que la réflexion en œuvre ; laquelle, dès qu'elle en prend conscience, peut être nommée « savoir absolu », comme le fait Hegel dans le dernier chapitre de sa *Phénoménologie de l'esprit* (1807<sup>33</sup>).

\*

#### 1. 15. 5.

*Hegel. Le savoir absolu.*

Savoir absolu... Ces deux termes ne pouvaient aller sans dire et l'on n'aura guère pu s'empêcher de les recevoir de la manière la plus immédiate et naïve. Tarski a formulé un « théorème de la vérité ». Beaucoup ont cru qu'il prétendait connaître la Vérité. Hegel a parlé de savoir absolu, presque tout le monde a cru que Hegel prétendait tout savoir ! Cela paraissant bien trop énorme pour ne pas faire sourire, cela aura discrédité Hegel aux yeux du plus grand nombre sans doute. Mais, de manière plus surprenante, même les lecteurs bienveillants - de Karl Marx à Eric Weil - n'auront pu s'empêcher de voir là un savoir achevé en quelque façon, une clé pour comprendre toutes les expériences humaines en soumettant le devenir historique au devenir de l'Esprit. Cet Esprit posé par Hegel, pense-t-on, comme une entité supérieure, dont les hommes ne seraient que le relais, la réalité de ce qu'ils vivent se reversant dans une sorte de nécessité logique supérieure. Il y a une contradiction incurable

---

<sup>31</sup> Voir A. Cambier *Philosophie de la post-vérité*, Paris, Hermann, 2019.

<sup>32</sup> Voir K. Schulz *Being Wrong*, Portobello Books, 2010.

<sup>33</sup> trad. fr. en 2 volumes, Paris, Aubier, 1941 – une traduction ancienne et assez décriée mais que nous jugeons davantage lisible que celle, plus récente, parue chez le même éditeur (1991). Il existe par ailleurs une édition à

dans le système hégélien, croit ainsi savoir Friedrich Engels, c'est qu'il pose qu'il n'est pas de vérité absolue et prétend pourtant être la somme de cette vérité absolue, arrêtée une fois pour toute (*Socialisme utopique et socialisme scientifique*, 1880-1882, pp. 84-85<sup>34</sup>).

Enfin, n'omettons pas de donner la parole à Bertrand Russell, lecteur infallible dès qu'il s'agit de ne rien comprendre à une pensée étoffée : Hegel croyait, écrit Russell, que l'on pourrait montrer au moyen d'un raisonnement a priori les caractères nécessaires, essentiels et variés que le monde doit avoir (*La méthode scientifique en philosophie*, 1914 & 1926, 2<sup>e</sup> Conférence, p. 70<sup>35</sup>).

Pourtant, ce dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* n'est nullement un manifeste ou une conclusion de la philosophie hégélienne. La *Phénoménologie*, par ailleurs, ne prétend nullement être une sorte de totalisation du savoir. Elle n'est pas, comme le croit un commentateur, un essai pour réduire la totalité des actes et des créations de l'esprit à une évolution unidimensionnelle douée d'un caractère logique<sup>36</sup>. Au terme d'un ouvrage qui présente comme un procès différentes étapes par lesquelles est à même de passer la conscience réfléchissante, le savoir absolu ne représente que l'une de ces étapes – la plus contemporaine de l'ouvrage, avec la certitude sensible qui en forme le premier chapitre, nous verrons ci-après pourquoi. Or, de cette dernière étape, Hegel emprunte l'essentiel des contours à Fichte. Car c'est ce dernier, en effet, qui parle positivement d'un savoir absolu (*La Théorie de la Science*, 1804<sup>37</sup>).

\*

### *Fichte.*

Fichte présente son œuvre maîtresse, cette *Théorie de la Science* - qui est comme une métaphysique de la philosophie, a-t-on dit, s'attachant à développer les principes qui rendent possibles la philosophie<sup>38</sup> - comme une voie d'accès au savoir absolu (Conférence XXV). L'essence de la philosophie est en effet, selon Fichte, de ramener tout le divers à l'absolu

---

part en français du chapitre, avec une introduction et des commentaires intéressants de B. Rousset : Hegel *Le Savoir absolu*, trad. fr. Paris, Aubier, 1977.

<sup>34</sup> trad. fr. Paris, Ed. Sociales, 1971.

<sup>35</sup> trad. fr. Paris, Payot & Rivages, 2002.

<sup>36</sup> Voir T. Litt *Hegel. Essai de renouvellement critique*, 1953, trad. fr. Paris, Denoël, 1973, p. 100.

<sup>37</sup> trad. fr. Paris, Aubier Montaigne, 1967. De 1794 à 1813, Fichte a donné huit versions différentes de sa *Théorie de la science*. Celle de 1804 est sans doute la plus accessible. Cependant, publiée en 1834, Hegel n'a pu la connaître.

puisqu'il ne peut exister qu'une seule vérité, hors de laquelle tout est faux. Cette vérité peut être trouvée et il n'y a donc qu'une seule philosophie vraie, annonce d'emblée Fichte (Conférence I).

Il y a fort à parier que, face à de telles affirmations, la plupart des lecteurs en général - et ceux de Watzlawick en particulier - seront de nos jours passablement décontenancés, n'entendant là que l'expression d'un dogmatisme et d'une naïveté à peine croyables. Et les contemporains de Fichte n'en pensaient pas moins. C'est que, nous l'avons souligné, on ne se débarrasse pas facilement du fantôme de l'absolu. Qu'on puisse prétendre l'atteindre et le capturer paraît plus incroyable que jamais à l'âge moderne. Pourtant, mettons de côté un moment l'idée d'un Absolu en soi et regardons de plus près ce que dit Fichte.

L'absolu n'a pas d'extériorité puisqu'il est absolu. Nous ne pouvons tout simplement pas le penser comme un objet extérieur à nous. Nous ne pouvons imaginer l'atteindre parce qu'il est impossible qu'il puisse se dérober et parce qu'il est impossible que nous ne participions pas intégralement de lui. Que l'absolu doive nous demeurer mystérieux est un pur non sens puisqu'il n'y aurait alors plus d'absolu, sinon un absolu hors de nous qui, ne s'étendant pas jusqu'à nous, ne serait pas l'absolu. Dès lors, s'il y a quoi que ce soit d'absolu, cela ne peut désigner un objet mais seulement une manière de penser qui ne connaît pas de limite. Cela revient à dire que l'absolu n'est autre que notre capacité à surmonter toute extériorité par rapport à nous, jusqu'à identifier la conscience, le Moi et l'être, le non Moi tout entier. C'est que, s'il faut apprendre à le reconnaître, par ordre de proximité l'absolu est d'abord nous-mêmes – nous pouvons donc partir du Moi.

Mais nous voilà jetés d'une difficulté de compréhension dans une autre, celle d'un idéalisme absolu, ramenant tout au Moi, comme si nous étions capables, seuls, de faire exister le monde. Et c'est ainsi, de fait, que Fichte a été le plus souvent compris. On rapporte que certains étudiants jetaient des pierres dans les fenêtres des salles où il donnait cours, pour le rappeler à la réalité du non Moi. Theodor Adorno expliquera que dans l'idéalisme – et le plus expressément chez Fichte – règne sans que cela soit conscient l'idéologie selon laquelle autrui, le non Moi, est inférieur, afin que l'unité de la pensée puisse tranquillement l'engloutir. La rage est ainsi la caractéristique de tout idéalisme, écrit Adorno. L'idéalisme est le ventre devenu esprit. Il s'enracine dans la pulsion qui anime l'animal prédateur

---

<sup>38</sup> Voir A. Philonenko *L'œuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984.

(*Dialectique négative*, 1966 & 1973, Introduction, p. 35<sup>39</sup>). C'est pourtant là ne rien saisir car, s'il n'y a pas d'extériorité, il ne peut y avoir de Moi distinct du monde et la question de la précession du Moi sur le non Moi ou le contraire ne saurait se poser, sinon d'un point de vue qui n'est justement pas encore absolu au sens fichtéen – au sens où penser en termes d'absolu oblige à poser l'identité, dans l'absolu, de tout ce qui est, Moi et non Moi. Produire l'absolu de notre point de vue revient donc aussi bien à nous saisir dans notre propre extériorité. D'un point de vue absolu, rien ne se pense à partir d'autre chose que soi, ce qui réclame que le soi se saisisse comme son autre, dans la perspective de son autre. Il s'agit ainsi de comprendre que le Moi n'est rien s'il n'existe pas également un non Moi (Conférence II). L'absolu seul permet le fini, dit de même Schelling. Rien ne peut être en soi que distingué d'autres. Rien n'existe que par son contraire et l'absolu est précisément ce passage de la différence à l'unité, des objets particuliers aux idées générales, d'une chose à son image, de la perception à la pensée qui exprime leur inséparabilité (*Bruno ou du Principe divin et naturel des choses*, 1802<sup>40</sup>).

Ce que le Moi découvre, sous la perspective de l'absolu, est précisément sa finitude – Fichte offre le parfait exemple d'un penseur dont on a le plus généralement retenu le contraire de ce qu'il professait ! Loin de se découvrir absolu, le Moi reconnaît qu'il ne comprendra pas le monde par la spéculation. La finitude humaine est indépassable, en même temps que porteuse d'une exigence de dépassement (le moi s'affranchissant du monde) qui ne peut se réaliser, sinon en constituant une communauté humaine régie par le droit, dans ce monde qui est le seul vrai – il n'y a pas d'arrière-monde, pas d'absolu à saisir au dessus du monde. Le savoir absolu fichtéen prononce ainsi une certaine fin de la philosophie. Il ne reste qu'à transformer le monde, à passer de la réflexion à la praxis – Fichte influencera Marx<sup>41</sup>.

*Le savoir absolu est la réflexion même.*

*L'absolu est ainsi non pas un objet mais une réflexion.* Non pas un objet mais un horizon de pensée inséparable de la conscience même dès son origine, dès qu'elle est capable de se penser distinctement de ce qui n'est pas elle (Conférence IV). Cette extériorité, cependant, n'est telle que par rapport à la conscience et invite finalement la conscience à se

---

<sup>39</sup> trad. fr. Paris, Payot, 1992.

<sup>40</sup> trad. fr. Paris, Ladrangé, 1845. Reprint University of Michigan Library, 2010.

<sup>41</sup> Voir J. Rivelaygue *Leçons de métaphysique allemande I*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1990, p. 156 et sq. & A. Philonenko *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1980.

reconnaître dans sa propre extériorité (Conférence III). Ce passage incessant de la conscience au monde et du monde à la conscience est l'absolu même : une pensée formant un système puisque reconnaissant à la fois elle-même et ce qui n'est pas elle. Le développement de tels principes occupe les différentes versions de la *Théorie de la Science*<sup>42</sup>.

Le point de départ est celui de l'intuition intellectuelle, capable de saisir ce qui est absolu et en soi, dont Kant a montré l'impossibilité. Mais Kant entend par là l'intuition d'un être – intelligible certes et non sensible mais un être saisi immédiatement en conscience. Pour Fichte, l'intuition intellectuelle n'est pas la saisie d'un être mais un acte de réflexion<sup>43</sup>.

Poursuivant l'idée d'une histoire de l'esprit humain, faisant de chaque époque un moment de la révélation à soi-même de l'esprit – une idée qu'on trouve avant lui notamment chez Lessing, Herder et d'autres – Fichte a eu l'idée d'une phénoménologie de l'esprit, d'une science de l'évolution, sous différentes étapes nécessaires, de la conscience qui réfléchit – « une histoire pragmatique de l'esprit humain »<sup>44</sup>. Pour autant, dans la *Théorie de la Science* de 1804, cette idée passe comme au second plan. Le savoir absolu se présente davantage comme une révélation, se donnant dans une évidence immédiate, dans une lumière pure. Il est une vision absolue (Conférence VI). Si l'absolu est une lumière, c'est qu'il suppose qu'on s'installe en lui, qu'on adopte son point de vue. Alors tout s'éclaire. L'absolu est une vision qui se pénètre elle-même comme vision : la conscience qui se saisit telle qu'en elle-même (Conférence XXVII). Qui comprend, comme le dit très bien Bernard Bourgeois, que la représentation est réflexion et non reflet, un œil et non un miroir (*L'idéalisme de Fichte*, 1968, p. 5<sup>45</sup>).

B. Bourgeois marque en ceci toute la distance entre la philosophie de Fichte et celle de Spinoza (à laquelle on peut être tenté de l'assimiler). Il manque essentiellement à l'Être de Spinoza d'inclure la réflexion qui le détermine tel (en revanche, B. Bourgeois souligne l'influence de Leibniz sur Fichte, p. 14). Enfin de manière très intéressante, la démarche de Fichte est rattachée à une philosophie de la vie, ce que nous ne pouvons développer ici.

---

<sup>42</sup> Voir M. Guérout *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, 1930, Hildesheim, G. Olms Verlag, 1982. Voir notamment II, pp. 38-39. Voir également D. Julia « Le savoir absolu chez Fichte et le problème de la philosophie » *Archives de philosophie*, juillet-décembre 1962, pp. 345-370.

<sup>43</sup> Voir X. Léon *La philosophie de Fichte*, Paris, Alcan, 1902, chap. II, ainsi que p. 120 et sq. & 405 et sq.

<sup>44</sup> Voir particulièrement D. Julia *Fichte. La philosophie ou la conquête de la liberté*, Paris, L'Harmattan, 2002, 4<sup>e</sup> partie.

<sup>45</sup> Paris, PUF, 1968.

Certes, il s'agit de comprendre – de comprendre pleinement notre propre limite – mais Fichte donne aussi bien le savoir absolu comme une béatitude. A partir de là, le savoir absolu pourra être entendu de manière mystique comme une extase au sens propre, une sortie de soi. Ainsi, pour Schelling, nous ne saurions rencontrer dans le fini cette unité de la pensée et de l'être qui est l'absolu, auquel l'art et la religion peuvent donner accès. Mais on pourra également considérer que l'absolu se laisse pressentir dans la moindre vision des choses – une idée que les Romantiques allemands trouveront notamment chez Jacob Böhme (voir 2. 5. 25.). De là, l'absolu pourra être identifié à la certitude première que nous avons du monde ; cette foi qui, pour Jacobi, marque notre adhésion au monde (voir 1. 6. 14.). Une certitude sensible dont l'examen fait l'objet du premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, dont le commencement est ainsi posé par la fin, le premier chapitre ne se comprenant vraiment qu'à travers le dernier.

\*

Au terme de la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience n'a-t-elle donc rien appris ? Il faut dire qu'elle a bien atteint l'absolu et que cela ne l'a pas changé. Mais elle a appris à faire sans l'absolu comme chose extérieure à elle et écrasante ; sans l'idée d'une Vérité en soi, ne supportant ni l'approximation, ni la contradiction que la réflexion met à la chercher. *Rien d'autre au fond que l'attitude de quiconque est engagé dans une réflexion et ne se fie qu'à ses propres ressources intellectuelles, ne comptant ni sur une révélation, ni sur une inspiration géniale, ni ne se repose sur le poids de la tradition. Sous l'intitulé « savoir absolu » Hegel expose la réflexion même et rien d'autre. Au terme d'un parcours passant par différents degrés de réflexivité (la sensation, la conscience de soi,...), l'esprit parvient, dans la philosophie, à la connaissance du principe qui est au fondement de toute son évolution et qui n'est autre que la nécessité de se penser lui-même.*

Alors que la pensée se croit soumise à une vérité qu'elle aurait pour but de trouver, Fichte montre qu'elle est d'elle-même absolue parce qu'elle doit affronter seule ses propres limites et contradictions. La science moderne représente un tel savoir : ses objets ne sont pas simplement ceux d'une Nature qu'il suffirait d'observer. Ils sont pétris de mesures et de réflexions. En regard, la philosophie ne sait donc rien de plus – on a pu souligner la modestie

du savoir absolu<sup>46</sup>. Elle observe ce procès de l'esprit en débat avec lui-même et ne peut lui donner, dit Hegel dans la Préface, que l'intelligence de ce qu'est le savoir. Une intelligence sans laquelle la pensée continuera à poursuivre le fantôme de l'absolu et tournera finalement en rond. L'aboutissement de la *Phénoménologie de l'esprit* est très simple ainsi. Mais c'est peut-être l'enseignement qui sera le moins entendu de la pensée moderne. Dans la logique hégélienne, tout entière tissée de l'histoire des errements et des impasses de la pensée réfléchie, on ne verra qu'un monument de dogmatisme insupportable ! Et l'on ne saura guère faire sans l'absolu. Avec Nietzsche, on dansera sur sa tombe pour proclamer un relativisme... absolu. Comme fantôme se dérobant, il reviendra dans l'ontologie inachevable de Heidegger. Tandis que l'évidence husserlienne s'attachera à restaurer la Vérité. Comme la dialectique marxiste, posant que les contradictions se résolvent de manière historiquement nécessaire.

\*

Le parcours de la conscience – ainsi est bâtie la *Phénoménologie de l'esprit* – s'enclenche à partir du moment où la conscience soupçonne une différence entre ce qu'elle sait et ce qui est vrai. La réflexion apparaît dans cette situation, qui couramment est aussi bien une source de blocage pour l'opinion, qui découvre avec désagrément qu'elle voulait dire autre chose que ce qu'elle croyait et qui doit ainsi revenir sur elle-même pour se comprendre autrement (Préface).

Or, si l'on considère ce parcours d'un point de vue absolu, comme y invite Fichte, tous les efforts de la réflexion n'offrent finalement à l'esprit que le savoir de sa propre réalité. Dans le savoir absolu, en d'autres termes, l'esprit ne prend conscience que de sa propre dimension d'historicité. Il comprend qu'il avance pas à pas et qu'il n'est pas ainsi ce qui pense mais aussi bien ce qui est pensé. L'intelligence est l'intelligible et cela va à l'encontre de tout idéalisme subjectif, comme si le moi était le monde. Et cela libère aussi bien la réflexion de toute soumission à une vérité extérieure à elle.

Ce que le discours hégélien abolit, souligne Lucien Sebag, c'est le sacré : tout mode privilégié, exclusif, de dévoiler la vérité, d'accéder au sens dernier de l'Être. Le savoir absolu rompt précisément avec ce particularisme, avec tout discours qui se pense différent des autres, tandis que le savoir s'efforce de totaliser les univers culturels. L'absolu est mémoire et non

---

<sup>46</sup> Voir G. Jarczyk & P.-J. Labarrière *Hegeliiana*, Paris, PUF, 1986, p. 309 et sq.

présence, souvenir et non existence. Il marque le décalage définitif entre ce que je sais et ce que je suis (*Marxisme et structuralisme*, 1964, p. 37 et sq.<sup>47</sup>). Le savoir absolu est tout le contraire d'un savoir immédiat, total, achevé. De sorte qu'on ne peut s'en tenir à des résultats généraux en philosophie, indique Hegel dans la Préface de la *Phénoménologie*. Le vrai n'est pas la détermination d'une chose solidement établie. C'est l'évanescence qui est essentiel. On ne peut se dispenser des développements. Le savoir ne peut être exposé que comme un système qui en retrace le déploiement. Mais en philosophie la diversité des systèmes est moins perçue comme déploiement de la vérité que comme contradiction. La nostalgie de l'Être nous pousse à réprimer le concept différentiateur. Le vrai n'est pourtant pas substance mais sujet. Il est une identité déchirée qui se reconstitue, un esprit qui est négativité. Le vrai est le devenir même. Il est le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif. Le faux est un moment essentiel du savoir et, dans la connaissance, la peur des erreurs n'est qu'une peur de la vérité – c'est pourquoi la logique hégélienne n'est ni formelle, ni formalisable. Elle ne sépare pas forme et contenu – ce que de nombreux commentateurs ont noté sans pouvoir vraiment en rendre compte<sup>48</sup>.

Dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795<sup>49</sup>), Condorcet avait eu l'idée qu'erreurs et préjugés appartiennent pleinement au développement de nos facultés intellectuelles. Ils font partie du tableau. Chaque époque nourrit ses propres erreurs et préjugés. Mais tout cela se terminait pour Condorcet par un triomphe des sciences, comme si la Vérité, enfin, avait été atteinte. Rien de tel chez Hegel, pour lequel la seule issue tient à ce que l'esprit prenne pleinement conscience de lui-même.

Manifeste à lui-même, dans le savoir absolu l'esprit se saisit comme produisant lui-même son autre (*Encyclopédie des sciences philosophiques III – Philosophie de l'esprit*, 1827-1830, § 384 add.<sup>50</sup>). Et cette vérité qui se sait elle-même est l'intelligence (§ 440 add.). L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligence. Hegel cite cette formule d'Aristote à la fin de sa *Philosophie de l'esprit* (voir également *Encyclopédie des sciences philosophiques I - Science de la logique*, 1830, § 236<sup>51</sup>).

---

<sup>47</sup> Paris, Payot, 1964.

<sup>48</sup> Voir par exemple H. P. Kainz *Paradox, Dialectic and System*, The Pennsylvania State University Press, 1988.

<sup>49</sup> Paris, GF Flammarion, 1988.

<sup>50</sup> trad. fr. Paris, Vrin, 1988.

<sup>51</sup> trad. fr. Paris, Vrin, 1986.

On admet que les choses sont ce qu'il y a de concret tandis que les idées passent facilement pour abstraites, éloignées de la réalité. Mais il n'y a pas de choses sans concept et c'est l'esprit qui est éminemment concret puisqu'il contient tout, puisqu'il est l'être et l'essence ; qui est éminemment libre puisqu'il n'est déterminé en soi et pour soi que par lui-même, évoluant au gré de ses jugements, se déterminant ainsi en se contredisant. La pensée s'oppose sans cesse le monde et sans cesse supprime cette illusion. C'est ainsi qu'elle se trompe et peut en même temps trouver une vérité. L'erreur est un moment nécessaire de la vérité (*Philosophie de l'Esprit*, § 212 Add.). Tandis qu'un jugement comme « cette rose est rouge » n'est vrai que dans le cercle étroit d'une perception, d'une représentation particulière, la vérité est la pensée qui forme un tel jugement. En quoi la vérité n'est pas une représentation et n'est pas le propre d'un sujet (§ 213). C'est plutôt la pensée qui est sujet. Inséparable de tout un parcours de l'esprit, la vérité ne dépend pas d'un talent propre ou d'un don de clairvoyance et l'acte de philosopher doit être exempt d'orgueil. Il n'a rien à voir avec un idéalisme à travers lequel le contenu du savoir serait posé par le moi. Il n'est rien d'autre que la raison dans la conscience qu'elle a d'elle-même (*Introduction à l'édition de 1817*, § 5). En regard, les sciences portent sur des objets finis, donnés et c'est pourquoi la philosophie n'a rien de positif à apprendre aux sciences.

\*

Qu'est la vérité ainsi ? Non pas un savoir mais une activité de réflexion. Une exigence que se donne l'intelligence et dont l'intelligence est le seul critère. *La vérité en effet ne vaut qu'éclaircissement*. Et comme le langage, son individualité et sa particularité sont irréductibles. Ce qui ne signifie ni qu'elle change incessamment, ni qu'elle ne puisse être partagée de tous – le vrai n'apparaît jamais trop tôt et ne trouve jamais un public insuffisamment mûr, lance Hegel dans la Préface de la *Phénoménologie*. Comme la langue qui l'exprime, la vérité est une totalité active, toujours ouverte à sa totalisation. Il n'y a donc pas de Vérité, puisqu'il n'y a de vérités qu'à la hauteur de notre compréhension particulière – un vieillard prononce les mêmes assertions religieuses qu'un enfant mais elles ont pour lui la signification de toute sa vie (*Science de la logique*, § 237 add.). Mais parler de vérité partielle ou plurielle est un non-sens, ou une trivialité, qui confond vérité et expression d'un point de vue particulier. La vérité n'est pas mais se veut unique. Pas plus que chacun ne s'invente ses

propres mots mais pense à partir de ceux qu'il a reçus, nos vérités ne trouvent pas en nous leur propre origine. Elles prennent sens d'autres vérités reçues. Pour autant, sûrs de nos mots, nous pouvons viser être immédiatement compris en parlant. Une vérité, de même, est une pensée prononcée dans l'absolu, c'est-à-dire ayant conscience de son inachèvement foncier, de sa particularité en regard du tout au sein duquel elle naît et s'affirme – elle est un processus, une dialectique (§§ 213 & 215).

Dès lors, l'absolu, si l'on veut qu'il désigne quelque chose, n'est pas rien mais il est vide car sans vérité possible en lui-même. Au bout d'une réflexion, l'absolu est non pas une réalité mais une expérience de pensée qu'on peut décrire mais dont il n'est guère possible de se prévaloir pour s'installer sur une estrade et pérorer. Il y a peu d'intelligence dans l'Absolu. S'il s'agit de réfléchir, le Monde convient bien mieux.