

Platon, L'Allégorie de la caverne

La République, Livre VII (vers 420-340 av. J-C)

Socrate : Maintenant représente toi de la façon que voici l'état de notre nature relativement à l'instruction et à l'ignorance. Figure-toi des hommes dans une demeure souterraine, en forme de caverne, ayant sur toute sa largeur une entrée ouverte à la lumière; ces hommes sont là depuis leur enfance, les jambes et le cou enchaînés, de sorte qu'ils ne peuvent ni bouger ni voir ailleurs que devant eux, la chaîne les empêchant de tourner la tête; la lumière leur vient d'un feu allumé sur une hauteur, au loin derrière eux; entre le feu et les prisonniers passe une route élevée : imagine que le long de cette route est construit un petit mur, pareil aux cloisons que les montreurs de marionnettes dressent devant eux et au dessus desquelles ils font voir leurs merveilles. Figure toi maintenant le long de ce petit mur des hommes portant des objets de toute sorte, qui dépassent le mur, et des statuettes d'hommes et d'animaux, en pierre en bois et en toute espèce de matière; naturellement parmi ces porteurs, les uns parlent et les autres se taisent.

- Voilà, s'écria Glaucon, un étrange tableau et d'étranges prisonniers. Ils nous ressemblent; et d'abord, penses-tu que dans une telle situation ils aient jamais vu autre chose d'eux mêmes et de leurs voisins que les ombres projetées par le feu sur la paroi de la caverne qui leur fait face ?

- Et comment, observa Glaucon, s'ils sont forcés de rester la tête immobile durant toute leur vie ? Et pour les objets qui défilent, n'en est-il pas de même ?

- Sans contredit. Si donc ils pouvaient s'entretenir ensemble ne penses-tu pas qu'ils prendraient pour des objets réels les ombres qu'ils verraient ?

- Il y a nécessité. Et si la paroi du fond de la prison avait un écho, chaque fois que l'un des porteurs parlerait, croiraient-ils entendre autre chose que l'ombre qui passerait devant eux ?

- Non, par Zeus ! Assurément de tels hommes n'attribueront de réalité qu'aux ombres des objets fabriqués. Considère maintenant ce qui leur arrivera naturellement si on les délivre de leurs chaînes et qu'on les guérisse de leur ignorance. Qu'on détache l'un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser immédiatement, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière : en faisant tous ces mouvements, il souffrira et l'éblouissement l'empêchera de distinguer ces objets dont tout à l'heure il voyait les ombres. Que crois-tu donc qu'il répondra si quelqu'un lui vient dire qu'il n'a vu jusqu'alors que de vains fantômes, mais qu'à présent, plus près de la réalité et tourné vers des objets plus réels, il voit plus juste ? Si, enfin, en lui montrant chacune des choses qui passent, on l'oblige à force de questions, à dire ce que c'est ? Ne penses-tu pas qu'il sera embarrassé, et que les ombres qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtront plus vraies que les objets qu'on lui montre maintenant ? Et si on le force à regarder la lumière elle-même, ses yeux n'en seront-ils pas blessés ? N'en fuira-t-il pas la vue pour retourner aux choses qu'il peut regarder, et ne croira-t-il pas que ces dernières sont réellement plus distinctes que celles qu'on lui montre ?

- Assurément ! Et si on l'arrache de sa caverne par force, qu'on lui fasse gravir la montée rude et escarpée, et qu'on ne le lâche pas avant de l'avoir traîné jusqu'à la lumière du soleil, ne souffrira-t-il pas vivement, et ne se plaindra-t-il pas de ces violences ? Et lorsqu'il sera parvenu à la lumière, pourra-t-il, les yeux tout éblouis par son éclat, distinguer une seule des choses que maintenant nous appelons vraies ?

La vérité, Philosophie, ECS, 2014-2015, Lycée Kastler, corpus de texte

- Il ne le pourra pas, du moins dès l'abord. Il aura je pense besoin d'habitude pour voir les objets de la région supérieure. D'abord, ce seront les ombres qu'il distinguera le plus facilement, puis les images des hommes et des autres objets qui se reflètent dans les eaux, ensuite les objets eux-mêmes. Après cela, il pourra, affrontant la clarté des astres et de la lune, contempler plus facilement pendant la nuit les corps célestes et le ciel lui-même, que pendant le jour le soleil et sa lumière. A la fin j'imagine, ce sera le soleil – non ses vaines images réfléchies dans les eaux ou en quelque autre endroit – mais le soleil lui-même à sa vraie place, qu'il pourra voir et contempler tel qu'il est.

- Nécessairement ! Après cela, il en viendra à conclure au sujet du soleil, que c'est lui qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible, et qui, d'une certaine manière est la cause de tout ce qu'il voyait avec ses compagnons dans la caverne. Or donc, se souvenant de sa première demeure, de la sagesse que l'on y professe, et de ceux qui furent ses compagnons de captivité, ne crois-tu pas qu'il se réjouira du changement et plaindra ces derniers ?

- Si, certes. Et s'ils se décernaient entre eux louanges et honneurs, s'ils avaient des récompenses pour celui qui saisissait de l'œil le plus vif le passage des ombres, qui se rappelait le mieux celles qui avaient coutume de venir les premières ou les dernières, ou de marcher ensemble, et qui par là était le plus habile à deviner leur apparition, penses-tu que notre homme fût jaloux de ces distinctions, et qu'il portât envie à ceux qui, parmi les prisonniers, sont honorés et puissants ? Ou bien comme ce héros d'Homère, ne préféra-t-il pas mille fois n'être qu'un valet de charrue, au service d'un pauvre laboureur, et souffrir tout au monde plutôt que de revenir à ses anciennes illusions de vivre comme il vivait ?

- Je suis de ton avis, dit Glaucon, il préférera tout souffrir plutôt que de vivre de cette façon là. Imagine encore que cet homme redescende dans la caverne et aille s'asseoir à son ancienne place : n'aura-t-il pas les yeux aveuglés par les ténèbres en venant brusquement du plein soleil ? Et s'il lui faut entrer de nouveau en compétition, pour juger ces ombres, avec les prisonniers qui n'ont point quitté leurs chaînes, dans le moment où sa vue est encore confuse et avant que ses yeux ne se soient remis (or l'accoutumance à l'obscurité demandera un temps assez long), n'apprêtera-t-il pas à rire à ses dépens, et ne diront-ils pas qu'étant allé là-haut, il en est revenu avec la vue ruinée, de sorte que ce n'est même pas la peine d'essayer d'y monter ? Et si quelqu'un tente de les délier et de les conduire en haut, et qu'ils le puissent tenir en leurs mains et tuer, ne le tueront-ils pas ?

- Sans aucun doute. Maintenant, mon cher Glaucon, il faut appliquer point par point cette image à ce que nous avons dit plus haut, comparer le monde que nous découvrons la vue au séjour de la prison et la lumière du feu qui l'éclaire, à la puissance du soleil. Quant à la montée dans la région supérieure et à la contemplation de ses objets, si tu la considères comme l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible, tu ne te tromperas pas sur ma pensée, puisque aussi bien tu désires la connaître. Dieu sait si elle est vraie. Pour moi, telle est mon opinion : dans le monde intelligible, l'idée du bien est perçue la dernière et avec peine, mais on ne la peut percevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau en toutes choses; qu'elle a, dans le monde visible, engendré la lumière et le souverain de la lumière; que dans le monde intelligible, c'est elle-même qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence; et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse dans la vie privée et dans la vie publique.

La vérité, Philosophie, ECS, 2014-2015, Lycée Kastler, corpus de texte

- J e partage ton opinion, autant que je le puis.

- Eh bien ! partage-là encore sur ce point, et ne t'étonne pas que ceux qui se sont élevés à ces hauteurs ne veuillent plus s'occuper des affaires humaines, et que leurs âmes aspirent sans cesse à demeurer là-haut. Mais quoi, penses-tu qu'il soit étonnant qu'un homme qui passe des contemplations divines aux misérables choses humaines ait mauvaise grâce et paraisse tout à fait ridicule, lorsque, ayant encore la vue troublée et n'étant pas suffisamment accoutumé aux ténèbres environnantes, il est obligé d'entrer en dispute, devant les tribunaux ou ailleurs, sur des ombres de justice ou sur les images qui projettent ces ombres, et de combattre les interprétations qu'en donnent ceux qui n'ont jamais vu la justice elle-même.. »

Platon, l'exemple des trois lits, République X, 596d-598d

Socrate – Prends un miroir et présente-le de tous côtés ; en moins de rien, tu feras le soleil et tous les astres du ciel, la terre, toi-même, les ouvrages de l'art, et tout ce que nous avons dit.

Glaucou – Oui, je ferai tout cela en apparence, mais il n'y a rien de réel, rien qui existe véritablement.

Socrate – Fort bien. Tu entres parfaitement dans ma pensée. Le peintre est apparemment un ouvrier de cette espèce, n'est-ce pas ?

Glaucou – Sans doute.

Socrate – Tu me diras peut-être qu'il n'y a rien de réel en tout ce qu'il fait ; cependant le peintre fait aussi un lit en quelque façon.

Glaucou – Oui, l'apparence d'un lit.[...]

Socrate – Il y a donc trois espèces de lit ; l'une qui est dans la nature, et dont nous pouvons dire, ce me semble, que Dieu est l'auteur ; auquel autre, en effet, pourrait-on l'attribuer ?

Glaucou – A nul autre

Socrate – Le lit du menuisier en est une aussi

Glaucou – Oui

Socrate – Et celui du peintre en est encore une autre, n'est-ce pas ?

Glaucou – Oui

Socrate – Ainsi le peintre, le menuisier, Dieu, sont les trois ouvriers qui président à la façon de ces trois espèces de lit. [...]

Donnerons-nous à Dieu le titre de producteur de lit, ou quelqu'autre semblable ? Qu'en penses-tu ?

Glaucou – Le titre lui appartient, d'autant plus qu'il a fait de lui-même et l'essence du lit, et celle de toutes les autres choses.

Socrate – Et le menuisier, comment l'appellerons-nous ? L'ouvrier du lit, sans doute ?

Glaucou – Oui

Socrate – A l'égard du peintre, dirons-nous aussi qu'il en est l'ouvrier ou le producteur ?

Glaucou – Nullement

Socrate – Qu'est-il donc par rapport au lit ?

Glaucou – Le seul nom qu'on puisse lui donner avec le plus de raison, est celui d'imitateur de la chose dont ceux-là sont ouvriers. [...]

Socrate – Le peintre se propose-t-il pour objet de son imitation ce qui, dans la nature, est en chaque espèce, ou plutôt ne travaille-t-il pas d'après les oeuvres de l'art ?

Glaucou – Il imite les œuvres de l'art.

Socrate – Tels qu'ils sont, ou tels qu'ils paraissent ? Explique moi encore ce point.

Glaucou – Que veux-tu dire ?

Socrate – Le voici. Un lit n'est pas toujours le même lit, selon qu'on le regarde directement ou de biais ou de toute autre manière ? Mais quoiqu'il soit le même en soi, ne paraît-il pas différent de lui-même ? J'en dis autant de toute autre chose.

Glaucou – L'apparence est différente, quoique l'objet soit le même.

Socrate – Pense maintenant à ce que je vais dire ; quel est l'objet de la peinture ? Est-ce de représenter ce qui est tel, ou ce qui paraît, tel qu'il paraît ? Est-elle l'imitation de l'apparence, ou de la réalité ?

Glaucou – De l'apparence.

Socrate – L'art d'imiter est donc bien éloigné du vrai ; et la raison pour laquelle il fait tant de choses, c'est qu'il ne prend qu'une petite partie de chacune ; encore ce qu'il en prend n'est-il qu'un fantôme. Le peintre, par exemple, nous représentera un cordonnier, un charpentier, ou tout autre artisan, sans avoir aucune connaissance de leur métier ; mais cela ne l'empêchera pas, s'il est bon peintre, de faire illusion aux enfants et aux ignorants, en leur montrant du doigt un charpentier qu'il aura peint, de sorte qu'ils prendront l'imitation pour la vérité.

Glaucou – Assurément.

La vérité, Philosophie, ECS, 2014-2015, Lycée Kastler, corpus de texte

Socrate – Ainsi, mon cher ami, devons-nous l’entendre de tous ceux qui font comme ce peintre. Lorsque quelqu’un viendra nous dire qu’il a trouvé un homme qui sait tous les métiers, qui réunit à lui seul, dans un degré éminent, toutes les connaissances qui sont partagées entre les autres hommes, il faut lui répondre qu’il est dupe apparemment de quelque magicien et de quelque imitateur qu’il a pris pour le plus habile des hommes, faute de pouvoir lui-même distinguer la science, l’ignorance et l’imitation.

Les trois chaises



Joseph Kosuth (né en 1945)

One and Three Chairs (*Une et trois chaises*) 1965

« Figure majeure de l’art conceptuel, Joseph Kosuth est aussi l’un des principaux théoriciens du mouvement. En 1969, dans un article célèbre intitulé « L’Art après la philosophie », il explique que Marcel Duchamp est pour lui la charnière entre « la “fin” de la philosophie et le “début” de l’art » :

« Avec le *readymade* non assisté, l’art cessait de se focaliser sur la forme du langage, pour se concentrer sur ce qui était dit [...]. Ce changement – un passage de l’“apparence” à la “conception” – fut le commencement de l’art “moderne” et le début de l’art “conceptuel”. Tout art (après Duchamp) est conceptuel (par sa nature), parce que l’art n’existe que conceptuellement. »

One and Three Chairs, qui met en scène un objet choisi pour sa banalité, reprend le *readymade* là où Duchamp l’avait laissé ; il l’enferme dans une démarche tautologique, se référant en partie aux écrits et déclarations d’Ad Reinhardt du début des années 1960 – « L’art en tant qu’art n’est rien que l’art. L’art n’est pas ce qui n’est pas l’art » (dans « L’art en tant que tel »). L’objet, présenté entre sa

La vérité, Philosophie, ECS, 2014-2015, Lycée Kastler, corpus de texte

reproduction photographique et sa définition dans le dictionnaire, perd, parmi ses doubles, le formalisme qui était encore le sien, et se voit ainsi efficacement réduit à son seul concept. C'est avec la série des « Proto-Investigations », reposant sur ce principe de triptyque, et dont *One and Three Chairs* est une œuvre emblématique, que Joseph Kosuth apparaît sur la scène artistique. »

(site : Centre Georges Pompidou)

Descartes, *Discours de la méthode*, IIe partie (1637)

« Et comme la multitude des lois fournit souvent des excuses aux vices, en sorte qu'un Etat est bien mieux réglé, lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées ; ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer une seule fois à les observer. Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter la précipitation et la prévention [les préjugés] ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de la mettre en doute. Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il serait requis pour les mieux résoudre. Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. Et le derniers, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre. Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficile démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entre-suivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut, pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées, auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. »

Descartes, *Méditations métaphysiques*, 4^{ème} méditation

« Considérant quelles sont mes erreurs (...) je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de ma puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre ; c'est-à-dire de mon entendement, et ensemble de ma volonté. Car par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier. Or, en le considérant ainsi précisément, on peut dire qu'il ne se trouve jamais en lui aucune erreur, pourvu qu'on prenne le mot d'erreur en sa propre signification (...) D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ? C'est, à savoir, de cela que ma volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égaré fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai : ce qui fait que je me trompe et que je pêche (...) Or si je

m'abstiens de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que j'en use fort bien, et que je ne suis point trompé. Mais si je me détermine à la nier, ou assurer, alors je ne me sers plus comme je dois de mon libre arbitre ; et si j'assure ce qui n'est pas vrai, il est évident que je me trompe ; même aussi, encore que je juge selon la vérité, cela n'arrive que par hasard, et je ne laisse pas de faillir, et d'user mal de mon libre arbitre ; car la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté. Et c'est dans ce mauvais usage du libre arbitre que se rencontre la privation qui constitue la forme de l'erreur. »

Pascal (1623-1662)

Pensée 100

« La nature de l'amour propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi, et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misère. Il veut être grand, et il se voit petit. Il veut être heureux, et il se voit misérable. Il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections. Il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer. Car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts. Il désirerait de l'anéantir, et, ne pouvant la détruire en elle-même, il la détruit autant qu'il peut dans sa connaissance et dans celle des autres ; c'est-à-dire qu'il met tout son soin à couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même, et qu'il ne peut souffrir qu'on les lui fasse voir ni qu'on les voie.

C'est sans doute un mal que d'être plein de défauts, mais c'est encore un plus grand mal que d'en être plein et de ne les vouloir pas reconnaître, puisque c'est y ajouter encore celui d'une illusion volontaire. Nous ne voulons pas que les autres nous trompent, et nous ne trouvons pas juste qu'ils veuillent être estimés de nous plus qu'ils ne méritent. Il n'est donc pas juste aussi que nous les trompions et que nous voulions qu'ils nous estiment plus que nous ne méritons.

Ainsi, lorsqu'ils ne nous découvrent que des imperfections et des vices que nous avons en effet, il est visible qu'ils ne nous font point de tort, puisque ce ne sont pas eux qui en sont cause ; et qu'ils nous font un bien, puisqu'ils nous aident à nous délivrer d'un mal, qui est l'ignorance de ces imperfections. Nous ne devons pas être fâchés qu'ils les connaissent et qu'ils nous méprisent, étant juste, qu'ils nous connaissent pour ce que nous sommes, et qu'ils nous méprisent si nous sommes méprisables.

Voilà les sentiments qui naîtraient d'un cœur qui serait plein d'équité et de justice. Que devons-nous donc dire du nôtre en y voyant une disposition toute contraire ? Car n'est-il pas vrai que nous haïssons et la vérité, et ceux qui nous la disent ; et que nous aimons qu'ils se trompent à notre avantage, et que nous voulons être estimés d'eux, autres que nous ne sommes en effet ?

En voici une preuve qui me fait horreur. La religion catholique n'oblige pas à découvrir ses péchés indifféremment à tout le monde. Elle souffre qu'on demeure caché à tous les autres hommes. Mais elle en excepte un seul, à qui elle commande de

La vérité, Philosophie, ECS, 2014-2015, Lycée Kastler, corpus de texte

découvrir le fond de son cœur, et de se faire voir tel que l'on est. Il n'y a que ce seul homme au monde qu'elle nous ordonne de désabuser, et elle l'oblige à un secret inviolable, qui fait que cette connaissance est dans lui comme si elle n'y était pas. Peut-on s'imaginer rien de plus charitable et de plus doux ? Et néanmoins la corruption de l'homme est telle qu'il trouve encore de la dureté dans cette loi ; et c'est une des principales raisons qui a fait révolter contre l'Église une grande partie de l'Europe.

Que le cœur de l'homme est injuste et déraisonnable pour trouver mauvais qu'on l'oblige de faire à l'égard d'un homme, ce qu'il serait juste en quelque sorte qu'il fît à l'égard de tous les hommes ! Car est-il juste que nous les trompions ?

Il y a différents degrés dans cette aversion pour la vérité ; mais on peut dire qu'elle est dans tous en quelque degré, parce qu'elle est inséparable de l'amour propre. C'est cette mauvaise délicatesse qui oblige ceux qui sont dans la nécessité de reprendre les autres de choisir tant de détours et de tempéraments pour éviter de les choquer. Il faut qu'ils diminuent nos défauts, qu'ils fassent semblant de les excuser, qu'ils y mêlent des louanges et des témoignages d'affection et d'estime. Avec tout cela, cette médecine ne laisse pas d'être amère à l'amour propre. Il en prend le moins qu'il peut, et toujours avec dégoût, et souvent même avec un secret dépit contre ceux qui la lui présentent.

Il arrive de là que, si l'on a quelque intérêt d'être aimé de nous, on s'éloigne de nous rendre un office qu'on sait nous être désagréable : on nous traite comme nous voulons être traités. Nous haïssons la vérité, on nous la cache ; nous voulons être flattés, on nous flatte ; nous aimons à être trompés, on nous trompe.

C'est ce qui fait que chaque degré de bonne fortune qui nous élève dans le monde nous éloigne davantage de la vérité, parce qu'on appréhende plus de blesser ceux dont l'affection est plus utile, et l'aversion plus dangereuse. Un Prince sera la fable de toute l'Europe, et lui seul n'en saura rien. Je ne m'en étonne pas : dire la vérité est utile à celui à qui on la dit, mais désavantageux à ceux qui la disent, parce qu'ils se font haïr. Or ceux qui vivent avec les princes aiment mieux leurs intérêts que celui du prince qu'ils servent, et ainsi ils n'ont garde de lui procurer un avantage en se nuisant à eux-mêmes.

Ce malheur est sans doute plus grand et plus ordinaire dans les plus grandes fortunes ; mais les moindres n'en sont pas exemptes, parce qu'il y a toujours quelque intérêt à se faire aimer des hommes. Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle : on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter. Personne ne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence. L'union qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie ; et peu d'amitiés subsisteraient, si chacun savait ce que son ami dit de lui lorsqu'il n'y est pas, quoiqu'il en parle alors sincèrement et sans passion.

L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres. Il ne veut pas qu'on lui dise la vérité. Il évite de la dire aux autres. Et toutes ces dispositions si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle dans son cœur. »

Pascal, Pensées, Fragment Grandeur Brunschvicg 282 / Lafuma 110

« Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur, c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c'est en

La vérité, Philosophie, ECS, 2014-2015, Lycée Kastler, corpus de texte

vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point, quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison ; cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent.

Car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours - Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude quoique par différentes voies - et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir.

Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison, qui voudrait juger de tout, mais non pas à combattre notre certitude, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire ; plutôt à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin et que nous connaissions toutes choses par instinct et par sentiment, mais la nature nous a refusé ce bien ; elle ne nous a au contraire donné que très peu de connaissances de cette sorte, toutes les autres ne peuvent être acquises que par raisonnement.

Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien heureux et bien légitimement persuadés, mais ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvons la donner que par raisonnement en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur, sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut. »

Pascal, *Pensées*, Br. 253/ Lafuma 821

« Car il ne faut pas se méconnaître, nous sommes automates autant qu'esprit ; et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées ! Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues ; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Qui a démontré qu'il sera demain jour, et que nous mourrons ? Et qu'y a-t-il de plus cru ? C'est donc la coutume qui nous en persuade ; c'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. (Il y a la foi reçue dans le baptême aux Chrétiens de plus qu'aux Turcs). Enfin, il faut avoir recours à elle quand une fois l'esprit a vu où est la vérité, afin de nous abreuver et nous teindre de cette créance, qui nous échappe à toute heure ; car d'en avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire. Il faut acquérir une créance plus facile, qui est celle de l'habitude, qui, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. Quand on ne croit que par la force de conviction, et que l'automate est incliné à croire le contraire, ce n'est pas assez. Il faut donc faire croire nos deux pièces : l'esprit, par les raisons, qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie : et l'automate, par la coutume, et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire.

Inclina cor meum Deus. [Mon Dieu, fais pencher mon cœur] La raison agit avec lenteur, et avec tant de vues, sur tant de principes, lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou s'é gare, manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi : il agit en un instant, et toujours est prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment ; autrement elle sera toujours vacillante. »

David Hume, *Enquête sur l'entendement humain* (1748)

« Tous les objets sur lesquels s'exerce la raison humaine ou qui sollicitent nos recherches se répartissent naturellement en deux genres : les relations d'idées et les choses de faits. Au premier genre appartiennent les propositions de la géométrie, de l'algèbre et de l'arithmétique, et, en un mot, toutes les affirmations qui sont intuitivement ou démonstrativement certaines. Cette proposition : le carré de l'hypoténuse est égale à la somme des carrés des deux autres côtés, exprime une relation entre ces éléments géométriques. Cette autre : trois fois cinq égalent la moitié de trente, exprime une relation entre ces nombres. On peut découvrir les propositions de ce genre par la simple activité de la pensée et sans tenir compte de ce qui peut exister dans l'univers. N'y eût-il jamais eu dans la nature de cercle ou de triangle, les propositions démontrées par Euclide n'en garderait pas moins pour toujours leur certitude et leur évidence. Les choses de fait, qui constituent la seconde classe d'objets sur lesquels s'exerce la raison humaine, ne donnent point lieu au même genre de certitude ; et quelque évidente que soit pour nous leur vérité, cette évidence n'est pas de la même nature que la précédente. Le contraire d'une chose de fait ne laisse point d'être possible, puisqu'il ne peut impliquer contradiction, et qu'il est conçu par l'esprit avec la même facilité et la même distinction que s'il était aussi conforme qu'il se pût à la réalité. Une proposition comme celle-ci : le soleil ne se lèvera pas demain, n'est pas moins intelligible et n'implique pas davantage contradiction que cette autre affirmation : il se lèvera. »

Kant, *Critique de la raison pure* (1781)

« Nous pouvons demeurer à l'abri de toute erreur, à la condition de ne point nous aviser de juger là où nous ne disposons pas de tout le savoir nécessaire à un jugement déterminant. Ainsi, l'ignorance en elle-même est cause, certes, des limites de notre connaissance, mais non des erreurs qui l'affectent. »



Nietzsche,
Fragments posthumes (1888)

« La vérité n'est pas, par conséquent, quelque chose qui serait là à trouver et à découvrir, – mais quelque chose qui est à créer et qui donne le nom à un processus, davantage à une volonté de surmonter qui ne connaît par elle-même aucune fin : introduire la vérité comme processus in infinitum, détermination active, et non pas comme devenir conscient de quelque chose < qui > serait « en soi » ferme et déterminé. Mot propre à la « volonté de puissance ». »

Illustration de M. Le Roy, extraite de la bande dessinée *Nietzsche, se créer liberté*, éditions Le lombard.

Nietzsche, *Le Gai Savoir*, paragraphe 344 (1882-1887)

« La discipline de l'esprit scientifique ne commencerait-elle pas par le fait de ne plus s'autoriser de convictions ?... C'est vraisemblablement le cas : il reste seulement à se demander s'il ne faut pas, pour que cette discipline puisse commencer, qu'existe déjà une conviction, et une conviction si impérative et inconditionnée qu'elle sacrifie à son profit toutes les autres convictions ? On voit que la science aussi repose sur une croyance, qu'il n'y a absolument pas de science « sans présupposés ». Il ne faut pas seulement avoir déjà au préalable répondu oui à la question de savoir si la vérité est nécessaire, mais encore y avoir répondu oui à un degré tel que s'y exprime le principe, la croyance, la conviction qu'il n'y a rien de plus nécessaire que la vérité, et que par rapport à elle, tout le reste n'a qu'une valeur de second ordre ». – Cette volonté inconditionnée de vérité : qu'est-elle ? Est-ce la volonté de ne pas être trompé ? Est-ce la volonté de ne pas tromper ? La volonté de vérité pourrait en effet s'interpréter aussi de cette dernière manière : à supposer que, sous la généralisation « je ne veux pas tromper », on comprenne également le cas particulier « je ne veux pas me tromper ». Mais pourquoi ne pas tromper ? Pourquoi ne pas être trompé ? [...] qu'on prenne en effet la peine de se demander de manière radicale : « pourquoi ne veux-tu pas tromper ? », notamment s'il devait y avoir apparence – et il y a apparence ! – que la vie vise à l'apparence, je veux dire à l'erreur, à la tromperie, la dissimulation, l'aveuglement, l'aveuglement de soi [...]. Il se pourrait qu'un tel projet soit [...] un principe de destruction hostile à la vie... « Volonté de vérité » – cela pourrait être une secrète volonté de mort. »

Nietzsche, *La Volonté de puissance* (1887), § 272.

272.

Non point « connaître », mais schématiser, – imposer au chaos assez de

régularité et de formes pour satisfaire notre besoin pratique.

Dans la formation de la raison, de la logique, des catégories, le besoin a donné la mesure : le besoin non pas de « connaître », mais de comprendre, de résumer, de schématiser en vue de l'intelligence du calcul... (L'arrangement, l'interprétation des choses semblables, égales, – le même processus que subit toute impression des sens c'est le développement de la raison !) Ce n'est pas une " idée " préexistante qui a travaillé là: mais l'utilité; les choses ne sont évaluables et maniables pour nous que lorsque nous les voyons grossières et égales les unes aux autres... La finalité dans la raison est un effet et non pas une cause: la vie déconseille toute autre espèce de raison vers quoi il y a sans cesse des efforts, - elle devient alors peu claire - trop inégale.

Les catégories ne sont des " vérités " qu'en ce sens qu'elles sont pour nous des conditions d'existence: de même que l'espace d'Euclide est une pareille " vérité " conditionnée. (Comme personne ne soutiendra qu'il y a nécessité absolue à ce qu'il y ait précisément des hommes, la raison, de même que l'espace d'Euclide, est une simple idiosyncrasie de certaines espèces animales, une seule idiosyncrasie à côté de tant d'autres...)

La contrainte subjective qui empêche de contredire ici est une contrainte biologique: l'instinct de l'utilité qu'il y a à conclure ainsi que nous concluons est devenu pour nous une seconde nature, nous sommes presque cet instinct... Mais quelle naïveté de vouloir tirer de là la démonstration que nous possédons une vérité en soi ! Le fait de ne pas pouvoir contredire est la preuve d'une incapacité et non point d'une " vérité ".

Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique* (1938)

« La science, dans son besoin d'achèvement comme dans son principe, s'oppose absolument à l'opinion. S'il lui arrive, sur un point particulier, de légitimer l'opinion, c'est pour d'autres raisons que celles qui fondent l'opinion ; de sorte que l'opinion a, en droit, toujours tort. L'opinion pense mal ; elle ne pense pas : elle traduit des besoins en connaissances. En désignant les objets par leur utilité, elle s'interdit de les connaître. On ne peut rien fonder sur l'opinion : il faut d'abord la détruire. Elle est le premier obstacle à surmonter. Il ne suffirait pas, par exemple de la rectifier sur des points particuliers, en maintenant, comme une sorte de morale provisoire, une connaissance vulgaire provisoire. L'esprit scientifique nous interdit d'avoir une opinion sur des questions que nous ne comprenons pas, sur des questions que nous ne savons pas formuler clairement. Avant tout, il faut savoir poser des problèmes. Et quoi qu'on dise, dans la vie scientifique, les problèmes ne se posent pas d'eux-mêmes. C'est précisément ce sens du problème qui donne la marque du véritable esprit scientifique. Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S'il n'y a pas eu de question, il ne peut y avoir connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Rien n'est donné. Tout est construit. »

Bertrand Russell, *Essais sceptiques*, (1933)

« On raconte une anecdote sur Pyrrhon, le fondateur du pyrrhonisme (lequel est l'ancien nom du scepticisme). Il affirmait que nous ne savons jamais assez pour être sûrs qu'une manière d'agir est plus sage qu'une autre : dans sa jeunesse, un après-midi qu'il faisait sa promenade quotidienne, il aperçut son maître de philosophie, auquel il avait emprunté ses principes, la tête plongée dans un fossé et impuissant à se dégager. Après l'avoir contemplé quelque temps, il continua sa promenade, considérant qu'il n'y avait pas une raison suffisante de penser qu'il ferait une bonne action en retirant le vieillard du fossé. D'autres, moins sceptiques, le sauvèrent et reprochèrent à Pyrrhon sa cruauté. Mais son maître, fidèle à ses principes, le loua pour sa logique. Or, je ne défends pas un scepticisme aussi héroïque. Je suis prêt à admettre les croyances ordinaires du sens commun, en pratique, sinon en théorie. Je suis prêt à reconnaître tout résultat scientifique bien établi, non comme absolument vrai, mais comme suffisamment probable pour fournir la base d'une action rationnelle. Quand on prédit une éclipse de lune pour une certaine date, je pense que cela vaut la peine d'aller voir et de se convaincre si elle se produit. Pyrrhon n'aurait pas pensé ainsi. Pour cette raison, je me crois justifié si j'affirme que je défends une position moyenne. Il y a des sujets sur lesquels s'accordent ceux qui les ont étudiés : par exemple, les dates des éclipses. Il y en a d'autres sur lesquels les spécialistes ne sont pas d'accord. Même quand ils sont tous d'accord, ils peuvent bien se tromper. L'opinion d'Einstein sur l'importance de la déviation subie pas la lumière sous l'influence de la gravitation aurait été rejetée par tous les spécialistes il y a vingt ans, et pourtant c'est elle qui s'est trouvée vraie. Néanmoins, l'opinion des spécialistes, quand elle est unanime, doit être considérée par les non-spécialistes comme plus probablement vraie que l'opinion opposée. Le scepticisme dont je suis partisan se ramène à ceci seulement : 1° : que lorsque les spécialistes sont d'accord, l'avis opposé ne peut être considéré comme certain ; 2° : que lorsqu'ils ne sont pas d'accord, aucun avis ne peut être considéré comme certain par le non-spécialiste ; et 3° : que lorsqu'ils estiment tous qu'il n'y a aucune raison suffisante pour un avis certain, l'homme ordinaire ferait bien de suspendre son jugement. »

Bertrand Russell, *Problèmes de philosophie*, 1912

« En fait, c'est dans son incertitude même que réside largement la valeur de la philosophie. Celui qui ne s'y est pas frotté traverse l'existence comme un prisonnier : prisonnier des préjugés du sens commun, des croyances de son pays ou de son temps, de convictions qui ont grandi en lui sans la coopération ni le consentement de la raison. Tout dans le monde lui paraît aller de soi, tant les choses sont pour lui comme ceci et pas autrement, tant son horizon est limité ; les objets ordinaires ne le questionnent pas, les possibilités peu familières sont refusées avec mépris. Mais [...] à peine commençons-nous à philosopher que même les choses de tous les jours nous mettent sur la piste de problèmes qui restent finalement sans réponse. Sans doute la philosophie ne nous apprend-elle pas de façon certaine la vraie solution aux doutes qu'elle fait surgir : mais elle suggère des possibilités nouvelles, elle élargit le champ de la pensée en la libérant de la tyrannie de l'habitude. Elle amoindrit notre impression de savoir ce que sont les choses ; mais elle augmente notre connaissance de ce qu'elles pourraient être ; elle détruit le dogmatisme arrogant de ceux qui n'ont

jamais traversé le doute libérateur, et elle maintient vivante notre faculté d'émerveillement en nous montrant les choses familières sous un jour inattendu. Mais à côté de cette fonction d'ouverture au possible, la philosophie tire sa valeur – et peut-être est-ce là sa valeur la plus haute – de la grandeur des objets qu'elle contemple, et de la libération à l'égard de la sphère étroite des buts individuels que cette contemplation induit. »

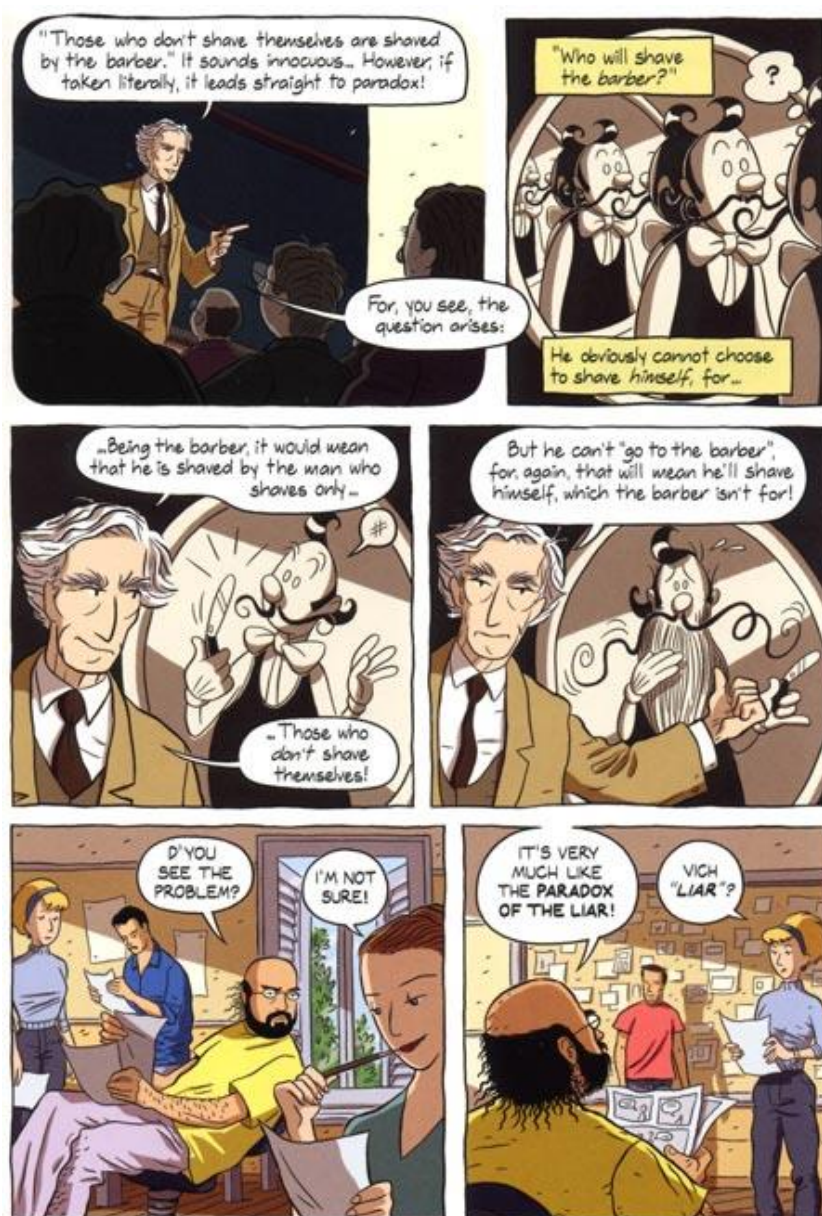


Illustration extraite de *Logicomix*, éditions Vuibert

Paradoxe du barbier Paradoxe de Bertrand Russell (1918)

Sur l'enseigne du barbier du village, on peut lire: " Je rase tous les hommes du village qui ne se rasent pas eux-mêmes, et seulement ceux-là. " Savez-vous qui rase le barbier ?

- S'il se rase lui-même, alors il ne respecte pas son enseigne. Il raserait quelqu'un qui se rase lui-même
- S'il ne se rase pas lui-même, alors son enseigne ment. De ce fait, il ne raserait pas tous les

hommes du village.

Il y a deux ensembles:

- Celui des hommes qui se rasent eux-mêmes.
- Celui de ceux qui sont rasés par le barbier.

Et le barbier ne peut pas appartenir à l'un d'entre eux.

Une solution semble être celle qui nie l'existence de ce barbier.

Paradoxe du menteur Paradoxe d'Euclide

Épiménide, un orateur crétois aurait dit:

- " Tous les Crétois sont des menteurs "
- et aussi, " je mens "

ou

- cette affirmation est fausse "
- S'il est vrai que cette phrase est fausse, alors elle ne peut être vraie,
- et s'il est faux qu'elle soit vraie, alors elle ne peut être fausse.

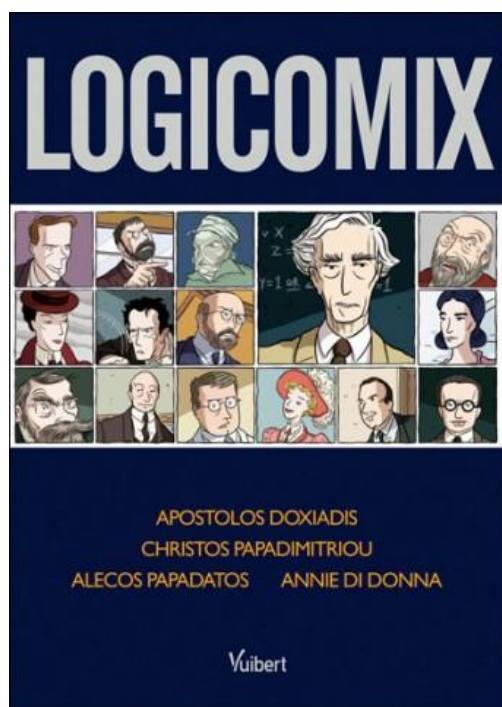
Le paradoxe est intrinsèque et insoluble. Il reste sans réponse.

En fait c'est Euclide, un philosophe grec du IV^e avant J.-C. qui l'aurait imaginé.

Alexandre Koyré, philosophe français, a montré que la version crétoise du menteur se résout facilement si on prend en compte conjointement le sens du jugement prononcé par Épiménide et le fait que c'est lui qui le prononce.

La conclusion sera toujours: Épiménide a menti, car, si Épiménide dit la vérité, tous les Crétois sont menteurs, et lui aussi, or, un menteur ne dit jamais la vérité, donc Épiménide ne dit pas la vérité.





Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion* (1927)

« Une illusion n'est pas la même chose qu'une erreur, une illusion n'est pas non plus nécessairement une erreur. L'opinion d'Aristote, d'après laquelle la vermine serait engendrée par l'ordure – opinion qui est encore celle du peuple ignorant –, était une erreur ; de même l'opinion qu'avait une génération antérieure de médecins, et d'après laquelle le tabès [maladie due à des lésions de la moelle épinière] aurait été la conséquence d'excès sexuels. Il serait impropre d'appeler ces erreurs des illusions, alors que c'était une illusion de la part de Christophe Colomb, quand il croyait avoir trouvé une nouvelle route maritime des Indes. La part de désir que comportait cette erreur est manifeste. [...] L'illusion n'est pas nécessairement fautive, c'est-à-dire irréalisable ou en contradiction avec la réalité. Une jeune fille de condition modeste peut par exemple se créer l'illusion qu'un prince va venir la chercher pour l'épouser. Or ceci est possible ; quelques cas de ce genre se sont réellement présentés. [...] Ainsi nous appelons illusions une croyance quand, dans la motivation de celle-ci, la réalisation d'un désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel. »

Wittgenstein, *De la certitude*, fragments 158-166 (1949)

« 158. Enfants, nous apprenons des faits, par exemple que tout homme a un cerveau, et nous y ajoutons foi. Je crois qu'il y a une île, l'Australie, qui a telle forme, etc., je crois que j'ai eu des aïeux, que les gens qui se donnaient pour mes parents étaient réellement mes parents, etc. Cette croyance peut ne jamais avoir été exprimée, et même la pensée qu'il en est ainsi peut ne jamais avoir été pensée. [...]

160. L'enfant apprend en croyant l'adulte. Le doute vient après la croyance.

161. J'ai appris une masse de choses, je les ai admises par confiance en l'autorité d'êtres humains, puis au cours de mon expérience personnelle, nombre d'entre elles se sont trouvées confirmées ou infirmées.

162. Ce qui est écrit dans les manuels scolaires, dans le livre de géographie par exemple, je le tiens en général pour vrai. Pourquoi ? Je dis : Tous ces faits ont été confirmés des centaines de fois. Mais comment le sais-je ? Quel témoignage en ai-je ? J'ai une image du monde. Est-elle vraie ou fautive ? Elle est avant tout le substrat de tout ce que je cherche et affirme. Les propositions qui la décrivent ne sont pas toutes également sujettes à vérification.

163. Y a-t-il quelqu'un pour jamais vérifier si cette table qui est là y reste lorsque personne ne lui prête attention ? Nous vérifions l'histoire de Napoléon, mais non si tout ce qui nous est rapporté de lui repose sur l'illusion ou l'imposture ou autre chose de ce genre. Oui, même si nous vérifions, nous présupposons déjà ce faisant quelque chose que l'on ne vérifie pas [...]

164. Vérifier n'a-t-il pas un terme ?

165. Un enfant pourrait dire à un autre : « Je sais que la Terre est vieille de plusieurs centaines d'années » et cela voudrait dire : Je l'ai appris.

166. La difficulté, c'est de nous rendre compte du manque de fondement de nos croyances. »

Michel Foucault, *L'ordre du discours* (1971)

Leçon inaugurale au Collège de France

« Dans une société comme la nôtre, on connaît, bien sûr, les procédures d'exclusion. La plus évidente, la plus familière aussi, c'est l'interdit. On sait bien qu'on n'a pas le droit de tout dire, qu'on ne peut pas parler de tout dans n'importe quelle circonstance, que n'importe qui, enfin, ne peut pas parler de n'importe quoi. Tabou de l'objet, rituel de la circonstance, droit privilégié ou exclusif du sujet qui parle: on a là le jeu de trois types d'interdits qui se croisent, se renforcent ou se compensent, formant une grille complexe qui ne cesse de se modifier. Je noterai seulement que, de nos jours, les régions où la grille est la plus resserrée, où les cases noires se multiplient, ce sont les régions de la sexualité et celles de la politique: comme si le discours, loin d'être cet élément transparent ou neutre dans lequel la sexualité se désarme et la politique se pacifie, était un des lieux où elles exercent, de manière privilégiée, quelques-unes de leurs plus redoutables puissances. Le discours, en apparence, a beau être bien peu de chose, les interdits qui le frappent révèlent très tôt, très vite, son lien avec le désir et avec le pouvoir. Et à cela quoi d'étonnant: puisque le discours -la psychanalyse nous l'a montré -, ce n'est pas simplement ce qui manifeste (ou cache) le désir; c'est aussi ce qui est l'objet du désir; et puisque -cela, l'histoire ne cesse de nous l'enseigner - le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer.

Il existe dans notre société un autre principe d'exclusion: non plus un interdit, mais un partage et un rejet. Je pense à l'opposition raison et folie. Depuis le fond du Moyen Age le fou est celui dont le discours ne peut pas circuler comme celui des autres: il arrive que sa parole soit tenue pour nulle et non avenue, n'ayant ni vérité ni importance, ne pouvant pas faire foi en justice, ne pouvant pas authentifier un acte ou un contrat, ne pouvant pas même, dans le sacrifice de la messe, permettre la transsubstantiation et faire du pain un corps; il arrive aussi en revanche qu'on lui prête, par opposition à toute autre, d'étranges pouvoirs, celui de dire une vérité cachée, celui de prononcer l'avenir, celui de voir en toute naïveté ce que la sagesse des autres ne peut pas percevoir. Il est curieux de constater que pendant des siècles en Europe la parole du fou ou bien n'était pas entendue, ou bien, si elle l'était, était écoutée comme une parole de vérité. Ou bien elle tombait dans le néant - rejetée aussitôt que proférée; ou bien on y déchiffrait une raison naïve ou rusée, une raison plus raisonnable que celle des gens raisonnables. De toute façon, exclue ou secrètement investie par la raison, au sens strict, elle n'existait pas. C'était à travers ses paroles qu'on reconnaissait la folie du fou; elles étaient bien le lieu où s'exerçait le partage; mais elles n'étaient jamais recueillies ni écoutées. Jamais, avant la fin du XVIIIe siècle, un médecin n'avait eu l'idée de savoir ce qui était dit (comment c'était dit, pourquoi c'était dit) dans cette parole qui pourtant faisait la différence. Tout cet immense discours du fou retournait au bruit; et on ne lui donnait la parole que symboliquement, sur le théâtre où il s'avançait, désarmé et réconcilié, puisqu'il y jouait le rôle de la vérité au masque.

« On me dira que tout ceci est fini aujourd'hui ou en train de s'achever; que la parole

du fou n'est plus de l'autre côté du partage; qu'elle n'est plus nulle et non avenue; qu'elle nous met aux aguets au contraire; que nous y cherchons un sens, ou l'esquisse ou les ruines d'une oeuvre; et que nous sommes parvenus à la surprendre, cette parole du fou, dans ce que nous articulons nous-mêmes, dans cet accroc minuscule par où ce que nous disons nous échappe. Mais tant d'attention ne prouve pas que le vieux partage ne joue plus; il suffit de songer à toute l'armature de savoir à travers laquelle nous déchiffrons cette parole; il suffit de songer à tout le réseau d'institutions qui permet à quelqu'un -médecin, psychanalyste -d'écouter cette parole et qui permet en même temps au patient de venir apporter, ou désespérément retenir, ses pauvres mots; il suffit de songer à tout cela pour soupçonner que le partage, loin d'être effacé, joue autrement, selon des lignes différentes, à travers des institutions nouvelles et avec des effets qui ne sont point les mêmes. Et quand bien même le rôle du médecin ne serait que de prêter l'oreille à une parole enfin libre, c'est toujours dans le maintien de la césure que s'exerce l'écoute. Écoute d'un discours qui est investi par le désir, et qui se croit -pour sa plus grande exaltation ou sa plus grande angoisse -chargé de terribles pouvoirs. S'il faut bien le silence de la raison pour guérir les monstres, il suffit que le silence soit en alerte, et voilà que le partage demeure.

Il est peut-être hasardeux de considérer l'opposition du vrai et du faux comme un troisième système d'exclusion, à côté de ceux dont je viens de parler. Comment pourrait-on raisonnablement comparer la contrainte de la vérité avec des partages comme ceux-là, des partages qui sont arbitraires au départ ou qui du moins s'organisent autour de contingences historiques; qui sont non seulement modifiables mais en perpétuel déplacement; qui sont supportés par tout un système d'institutions qui les imposent et les reconduisent; qui ne s'exercent pas enfin sans contrainte, ni une part au moins de violence.

Certes, si on se place au niveau d'une proposition, à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire, ni modifiable, ni institutionnel, ni violent. Mais si on se place à une autre échelle, si on pose la question de savoir quelle a été, quelle est constamment, à travers nos discours, cette volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de notre histoire, ou quel est, dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir, alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu'on voit se dessiner.

Partage historiquement constitué à coup sûr. Car, chez les poètes grecs du VI^{ème} siècle encore, le discours vrai -au sens fort et valorisé du mot -le discours vrai pour lequel on avait respect et terreur, celui auquel il fallait bien se soumettre, parce qu'il régnait, c'était le discours prononcé par qui de droit et selon le rituel requis; c'était le discours qui disait la justice et attribuait à chacun sa part; c'était le discours qui, prophétisant l'avenir, non seulement annonçait ce qui allait se passer, mais contribuait à sa réalisation, emportait avec soi l'adhésion des hommes et se tramait ainsi avec le destin. Or voilà qu'un siècle plus tard la vérité la plus haute ne résidait plus déjà dans ce qu'était le discours ou dans ce qu'il faisait, elle résidait en ce qu'il disait: un jour est venu où la vérité s'est déplacée de l'acte ritualisé, efficace, et juste, d'énonciation, vers l'énoncé lui-même: vers son sens, sa forme, son objet, son rapport à sa référence. Entre Hésiode et Platon un certain partage s'est établi, séparant le

La vérité, Philosophie, ECS, 2014-2015, Lycée Kastler, corpus de texte

discours vrai et le discours faux; partage nouveau puisque désormais le discours vrai n'est plus le discours précieux et désirable, puisque ce n'est plus le discours lié à l'exercice du pouvoir. Le sophiste est chassé.

Ce partage historique a sans doute donné sa forme générale à notre volonté de savoir. Mais il n'a pas cessé pourtant de se déplacer: les grandes mutations scientifiques peuvent peut-être se lire parfois comme les conséquences d'une découverte, mais elles peuvent se lire aussi comme l'apparition de formes nouvelles dans la volonté de vérité. Il y a sans doute une volonté de vérité au XI^e siècle qui ne coïncide ni par les formes qu'elle met en jeu, ni par les domaines d'objets auxquels elle s'adresse, ni par les techniques sur lesquelles elle s'appuie, avec la volonté de savoir qui caractérise la culture classique. Remontons un peu: au tournant du XVI^e et du XVII^e siècle (et en Angleterre surtout) est apparue une volonté de savoir qui, anticipant sur ses contenus actuels, dessinait des plans d'objets possibles, observables, mesurables, classables; une volonté de savoir qui imposait au sujet connaissant (et en quelque sorte avant toute expérience) une certaine position, un certain regard et une certaine fonction (voir plutôt que lire, vérifier plutôt que commenter); une volonté de savoir que prescrivait (et sur un mode plus général que tout instrument déterminé) le niveau technique où les connaissances devraient s'investir pour être vérifiables et utiles. Tout se passe comme si, à partir du grand partage platonicien, la volonté de vérité avait sa propre histoire, qui n'est pas celle des vérités contraignantes: histoire des plans d'objets à connaître, histoire des fonctions et positions du sujet connaissant, histoire des investissements matériels, techniques, instrumentaux de la connaissance.

Or cette volonté de vérité, comme les autres systèmes d'exclusion, s'appuie sur un support institutionnel: elle est à la fois renforcée et reconduite par toute une épaisseur de pratiques comme la pédagogie, bien sûr, comme le système des livres, de l'édition, des bibliothèques, comme les sociétés savantes autrefois, les laboratoires aujourd'hui. Mais elle est reconduite aussi, plus profondément sans doute par la manière dont le savoir est mis en oeuvre dans une société, dont il est valorisé, distribué, réparti et en quelque sorte attribué. Rappelons ici, et à titre symbolique seulement, le vieux principe grec: que l'arithmétique peut bien être l'affaire des cités démocratiques, car elle enseigne les rapports d'égalité, mais que la géométrie seule doit être enseignée dans les oligarchies puisqu'elle démontre les proportions dans l'inégalité.

Enfin je crois que cette volonté de vérité ainsi appuyée sur un support et une distribution institutionnelle, tend à exercer sur les autres discours -je parle toujours de notre société -une sorte de pression et comme un pouvoir de contrainte. Je pense à la manière dont la littérature occidentale a dû chercher appui depuis des siècles sur le naturel, le vraisemblable, sur la sincérité, sur la science aussi -bref sur le discours vrai. Je pense également à la manière dont les pratiques économiques, codifiées comme préceptes ou recettes, éventuellement comme morale, ont depuis le XVI^e siècle cherché à se fonder, à se rationaliser et à se justifier sur une théorie des richesses et de la production; je pense encore à la manière dont un ensemble aussi prescriptif que le système pénal a cherché ses assises ou sa justification, d'abord, bien sûr, dans une théorie du droit, puis à partir du XIX^e siècle dans un savoir sociologique, psychologique, médical, psychiatrique: comme si la parole même de la

loi ne pouvait plus être autorisée, dans notre société, que par un discours de vérité.

Des trois grands systèmes d'exclusion qui frappent le discours, la parole interdite, le partage de la folie et la volonté de vérité, c'est du troisième que j'ai parlé le plus longuement. C'est que vers lui, depuis des siècles, n'ont pas cessé de dériver les premiers; c'est que de plus en plus il essaie de les reprendre à son compte, pour à la fois les modifier et les fonder, c'est que si les deux premiers ne cessent de devenir plus fragiles, plus incertains dans la mesure où les voilà traversés maintenant par la volonté de vérité, celle-ci en revanche ne cesse de se renforcer, de devenir plus profonde et plus incontournable.

Et pourtant, c'est d'elle sans doute qu'on parle le moins. Comme si pour nous la volonté de vérité et ses péripéties étaient masquées par la vérité elle-même dans son déroulement nécessaire. Et la raison en est peut-être celle-ci: c'est que si le discours vrai n'est plus, en effet, depuis les Grecs, celui qui répond au désir ou celui qui exerce le pouvoir, dans la volonté de vérité, dans la volonté de le dire, ce discours vrai, qu'est-ce donc qui est en jeu, sinon le désir et le pouvoir? Le discours vrai, que la nécessité de sa forme affranchit du désir et libère du pouvoir, ne peut pas reconnaître la volonté de vérité qui le traverse; et la volonté de vérité, celle qui s'est imposée à nous depuis bien longtemps, est telle que la vérité qu'elle veut ne peut pas ne pas la masquer.

Ainsi n'apparaît à nos yeux qu'une vérité qui serait richesse, fécondité, force douce et insidieusement universelle. Et nous ignorons en revanche la volonté de vérité, comme prodigieuse machinerie destinée à exclure. Tous ceux qui, de point en point dans notre histoire, ont essayé de contourner cette volonté de vérité et de la remettre en question contre la vérité, là justement où la vérité entreprend de justifier l'interdit et de définir la folie, tous ceux-là, de Nietzsche, à Artaud et à Bataille, doivent maintenant nous servir de signes, hautains sans doute, pour le travail de tous les jours. »

Spinoza dit qu'il n'y a rien de positif dans l'erreur, ce qui signifie qu'en Dieu l'imagination de l'homme est toute vraie. (...) Je perçois le bâton dans l'eau comme brisé, je me garde bien de le redresser ; au contraire je mesure cette déformation, j'en tire des connaissances sur l'eau et la lumière. L'arc-en-ciel aussi n'est une vision que pour celui qui ne comprend pas, ici comme en d'autres cas, la réfraction des couleurs. Ces illusions sont non pas niées mais confirmées. La difficulté est tout autre pour cette partie de nos visions qui résulte seulement des mouvements tumultueux du corps humains et des passions qui en résultent, comme la peur ou l'espérance. (...) Il n'est pas vrai que la lune semble plus grosse à l'horizon qu'au zénith. Appliquez votre mesure ici comme vous avez fait au bâton brisé, vous trouverez quelque chose de neuf, quoique bien connu, et de trop peu considéré, c'est que l'apparence de la lune est la même dans les deux cas ; vous croyez la voir plus grosse, vous ne la voyez pas plus grosse. Cet exemple, bien des fois considéré, me donna de grandes vues sur nos erreurs les plus étonnantes. Il me semblait que je tenais ici à la lettre mon Spinoza ; car cette erreur cette fois-ci n'est rien. Mais aussi il fallait donner congé à la physique, qui peut seulement dire : « Ton erreur n'est pas où tu crois. » Remarquez que je pouvais m'en prendre au jugement ; je suis loin de mépriser ce genre de recherches, qui est seulement fort difficile, et évidemment sans objet. Mais c'était manquer encore une fois l'imagination. Car il est clair que si je ne vois pas l'apparence de la lune plus grande à l'horizon qu'au zénith, du moins je crois la voir telle, et de tout mon cœur. Est-ce donc surprise, étonnement, peut-être frayeur, à rencontrer ce pâle visage parmi des toits et des cheminées ? J'en suis persuadé. (...) Oui nous cherchons notre propre émoi dans cette même image irréprochable où le physicien prendra ses mesures. » **Alain, Les Dieux**

Le doute est le sel de l'esprit ; sans la pointe du doute, toutes les connaissances sont bientôt pourries. J'entends aussi bien les connaissances les mieux fondées et les plus raisonnables. Douter quand on s'aperçoit qu'on s'est trompé ou que l'on a été trompé, ce n'est pas difficile ; je voudrais même dire que cela n'avance guère ; ce doute forcé est comme une violence qui nous est faite ; aussi c'est un doute triste ; c'est un doute de faiblesse ; c'est un regret d'avoir cru, et une confiance trompée. Le vrai c'est qu'il ne faut jamais croire, et qu'il faut examiner toujours. L'incrédulité n'a pas encore donné sa mesure. Croire est agréable. C'est une ivresse dont il faut se priver. Ou alors dites adieu à liberté, à justice, à paix. Il est naturel et délicieux de croire que la République nous donnera tous ces biens ; ou, si la République ne peut, on veut croire que Coopération, Socialisme, Communisme ou quelque autre constitution nous permettra de nous fier au jugement d'autrui, enfin de dormir les yeux ouverts comme font les bêtes. Mais non. La fonction de penser ne se délègue point. Dès que la tête humaine reprend son antique mouvement de haut en bas, pour dire oui, aussitôt les rois reviennent. **Alain, Libres propos**

On a vu des fanatiques en tous les temps, et sans doute honorables à leurs propres yeux. Ces crimes (1) sont la suite d'une idée, religion, justice, liberté. Il y a un fond d'estime, et même quelquefois une secrète admiration, pour des hommes qui mettent au jeu leur propre vie, et sans espérer aucun avantage ; car nous ne sommes points

fiers de faire si peu et de risquer si peu pour ce que nous croyons juste ou vrai. Certes je découvre ici des vertus rares, qui veulent respect, et une partie au moins de la volonté. Mais c'est à la pensée qu'il faut regarder. Cette pensée raidie, qui se limite, qui ne voit qu'un côté, qui ne comprend point la pensée des autres, ce n'est point la pensée Il y a quelque chose de mécanique dans une pensée fanatique, car elle revient toujours par les mêmes chemins. Elle ne cherche plus, elle n'invente plus. Le dogmatisme est comme un délire récitant. Il y manque cette pointe de diamant, le doute, qui creuse toujours. Ces pensées fanatiques gouvernent admirablement les peurs et les désirs, mais elles ne se gouvernent pas elles-mêmes. Elles ne cherchent pas ces vues de plusieurs points, ces perspectives sur l'adversaire, enfin cette libre réflexion qui ouvre les chemins de persuader, et qui détourne en même temps de forcer. Bref il y a un emportement de pensée, et une passion de penser qui ressemble aux autres passions. **Alain, Propos**

(1) Le contexte indique qu'il s'agit des crimes des fanatiques.

Penser est une aventure. Nul ne peut dire où il débarquera -, ou bien ce n'est plus penser (...). La condition préalable de n'importe quelle idée, en n'importe qui, c'est un doute radical (...). Non pas seulement à l'égard de ce qui est douteux, car c'est trop facile, mais, à l'égard de ce qui ressemble le plus au vrai, car, même le vrai, la pensée le doit défaire et refaire. Si vous voulez savoir, vous devez commencer par ne plus croire, entendez ne plus donner aux coutumes le visa de l'esprit. Une pensée c'est un doute, mais à l'égard de la coutume, il y a plus que doute, car, quelque force qu'ait la coutume, et même si le penseur s'y conforme, la coutume ne sera jamais preuve. **Alain, Propos**