

Le concept de vérité

De quelques leçons que l'on peut tirer de la philosophie de Jacques Bouveresse (I)

Jean-Jacques Rosat

février 2015

1. Le concept « vrai » n'est pas un concept comme les autres

Le prédicat *vrai* est un prédicat tout à fait singulier.

Le prédicat *vrai* est tout à fait différent des autres prédicats, comme par exemple vert, salé, rationnel, car ce que nous voulons dire par la phrase « La pensée que "3 > 2" est vraie », nous pouvons le dire plus simplement par la phrase « 3 est plus grand que 2 ». Nous n'avons donc pas du tout besoin pour cela du mot « vrai ». Et l'on peut voir que rien n'a été ajouté au sens par ce prédicat¹.

À première vue, vrai est un prédicat qui n'apporte aucun contenu supplémentaire : quand on passe de « 3 > 2 » à « il est vrai que 3 > 2 », on n'en apprend pas plus. La pensée *que A est vrai* et la pensée *que A* coïncident. Elles ont le même contenu.

La phrase « je sens une odeur de violette » a le même contenu que la phrase « il est vrai que je sens une odeur de violette »².

Mais, si « Il est vrai que la Terre est ronde » n'en dit *pas plus* que « la Terre est ronde », inversement « La Terre est ronde » n'en dit *pas moins* que « Il est vrai que la Terre est ronde ». Autrement dit, si pour connaître la signification de « Il est vrai que la Terre est ronde », nous avons seulement besoin de connaître la signification de « La Terre est ronde » et de rien d'autre, inversement :

Notre connaissance de la signification de « La Terre est ronde » inclut nécessairement celle de la signification du prédicat implicite « (...) est vrai »³.

Ou, pour le dire autrement, je ne comprends l'assertion « La Terre est ronde » que parce que je la comprends comme incluant implicitement l'assertion qu'« il est vrai que la Terre est ronde ». On s'en rend compte facilement en constatant qu'on ne peut pas asserter simultanément : « La Terre est ronde » et « Il n'est pas vrai que la Terre est ronde ». Bref, si « Il est vrai que la Terre est ronde » n'apporte aucun contenu supplémentaire à « La Terre est ronde », c'est parce que le prédicat « (...) est vrai » est déjà *implicitement présent* dans cette seconde assertion.

Les conséquences de cette remarque logique sont considérables.

1. Frege, *Écrits posthumes*, Jacqueline Chambon, 1994, [désormais EP], p. 276-277].
2. Frege, *Kleine Schriften*, Georg Olms, 1967 [désormais KS], p. 345.
3. Bouveresse, *Écrits sur Frege* [~1980], inédit, à paraître aux Éditions (numériques) du Collège de France, « Le vrai, le faux et l'assertion » [désormais, VFA].

1.1. Le rôle du concept « vrai » dans le langage

Pour comprendre « est rond », ou « est vert », « est salé », « est rationnel », c'est-à-dire n'importe quel prédicat, on a besoin non seulement de connaître sa signification propre (par distinction avec « est carré », « est rouge », « est sucré », « est irrationnel »), mais on a besoin, en outre, de comprendre le prédicat « est vrai » qui est implicitement inclus dans toute assertion à l'intérieur de laquelle il s'applique.

Une compréhension de la nature de la vérité, c'est-à-dire de ce que c'est pour une phrase en général que d'être vraie, est nécessairement incluse dans la compréhension de n'importe quel prédicat⁴.

Ainsi, vous ne pouvez pas apprendre à un petit enfant la différence entre « rond » et « carré » si, quand vous lui montrez du doigt divers objets et qu'il doit vous dire « C'est rond » ou « C'est carré », vous ne disposez pas l'un et l'autre du concept « vrai », qui vous permet de constater qu'il a compris ou non, et de lui dire tantôt « oui, c'est ça », et tantôt « non tu te trompes ». Peu importe que, dans cette circonstance, l'enfant dispose ou non du mot « vrai » ; mais il doit en avoir le concept.

1.2. « Vrai » est un concept universel et commun à tous les hommes

Les utilisateurs d'un langage, même s'ils n'ont peut-être pas de mot qui corresponde à notre mot « vrai », ne peuvent pas, néanmoins, ne pas avoir et ne pas utiliser un concept de vérité, dont ils manifestent la possession simplement en utilisant leur langage comme ils le font : « Il se trouvera certainement parmi eux [explique Bernard Williams] un mot qui, dans certains contextes, peut se traduire par “vérité” ou “vrai” ; mais, et c'est plus intéressant, il se peut qu'il n'y en ait pas. Cela ne veut pas dire que les populations qui parleraient la langue en question n'auraient pas de concept de vérité – n'auraient pas notre concept de vérité, si l'on tient à le dire de cette façon-là, bien qu'il ne nous appartienne pas plus qu'à eux. Le concept de vérité appartient à tous, celui que, même s'ils n'y réfléchissent pas, ils mettent en pratique lorsqu'ils font ce que tout groupe humain peut et doit faire quand il utilise le langage⁵. »

Le concept de vérité est donc universel et commun à tous les hommes. Cette affirmation ne résulte d'aucune présupposition métaphysique ni d'aucune observation psychologique ou autre, mais uniquement de l'examen de la pensée et du langage d'un point de vue logique.

1.3. « Vrai » est un concept premier, indéfinissable (au sens technique de « définition »)

Puisque le vrai « se distingue de tous les autres prédicats par le fait qu'il est toujours énoncé avec le reste lorsque quoi que ce soit est énoncé⁶ », il est indéfinissable. Si l'on voulait définir le vrai par une relation (la correspondance de l'assertion avec la réalité, par exemple) ou par une propriété, on ne pourrait le faire que par une assertion du type « le vrai est ... » dans laquelle le concept « vrai » serait déjà inclus, puisque ce serait une assertion. C'est l'argument de la « noria » ou de la « cage à écureuil ». Il faut donc considérer « le concept *vrai* comme “originaire et

4. Bouveresse, *VFA*.

5. Bouveresse, « Remarques sur le problème de la vérité chez Nietzsche et sur Foucault lecteur de Nietzsche » (version augmentée de « Le désir, la vérité, la connaissance : la volonté de savoir et la volonté de vérité chez Foucault », in Claudine Tiercelin (dir.), *La reconstruction de la raison. Dialogues avec Jacques Bouveresse*, Publications du Collège de France, 2014, <http://books.openedition.org/cdf/3507>), inédit, à paraître sur *Opuscules.fr* [désormais *RVNF*]. — Bouveresse cite ici Bernard Williams, *Vérité et véracité* [2002], Gallimard, 2006 [désormais *VV*], p. 317.

6. Frege, *EP*, 152.

simple⁷ ». Vrai est le genre de signe dont on ne peut donner une définition proprement dite, mais tout au plus une élucidation (*Erläuterung*)⁸ ». L'élucidation « “ne construit pas le sens d'un signe à partir de constituants plus simples : elle traite ce sens comme simple”⁹. Il s'agit non de donner à quelqu'un qui ignorerait tout de la signification de ce concept le moyen de la connaître, mais de s'assurer que l'on comprend effectivement le signe de la même façon¹⁰ ».

L'adoption de l'*Erläuterung* dans le cas de la vérité est un choix. Une fois qu'on a observé, comme Tarski, qu'on ne peut asserter « il est vrai que la neige est blanche » sans asserter « la neige est blanche », et réciproquement, on a deux options. Soit (1) y voir un trait dont toute définition ou théorie de la vérité doit tenir compte et rendre raison, et chercher à bâtir à partir de là une telle définition ou théorie. Soit (2) voir dans ce trait spécifique du concept « vrai » la raison pour laquelle il est impossible d'en donner une définition. Bouveresse ne critique jamais ceux qui ont choisi la première option et qui sont les plus nombreux dans la philosophie contemporaine : elle est éminemment respectable et, comme toute entreprise de philosophie théorique correctement menée, elle peut permettre de parvenir à certains résultats. Mais il y a manifestement pour lui de bonnes raisons d'estimer que leur projet fondamental (construire une définition ou une théorie de la vérité) est voué à l'échec. Et il a, de son côté, deux bonnes raisons d'adopter la seconde option.

Premièrement, elle n'est pas sujette à l'illusion que la signification et la compréhension du concept « vrai » pourrait dépendre en quoi que ce soit du contenu et de la validité d'une théorie philosophique, et pas non plus sujette à l'illusion (bien plus dangereuse encore) que l'échec des théories philosophiques à définir ou à théoriser le concept « vrai » serait une raison douter de sa légitimité, de son applicabilité et de sa valeur. La reconnaissance et la compréhension de l'usage commun et universel du concept « vrai » est, pour tout ami de la vérité, un socle bien plus solide que la plus argumentée des théories ; toute théorie, en effet, ne peut elle-même s'édifier que sur ce socle. Pour revenir à la distinction cruciale entre le concept de vérité et les théories ou tentatives de définition philosophique de la vérité, le point important (du point de vue de l'argumentation) est qu'il n'y a aucun lien logique qui permettrait de passer de (1) « la conception de la vérité comme étant une forme d'adéquation de la proposition à la réalité risque fort de se heurter à des problèmes insolubles » à (2) « il ne peut plus désormais être question de vérité au sens qu'au sens du genre de vérité qui peut être attribué à un paradigme et qui consiste dans le fait d'être accepté par une communauté quelconque, pas seulement scientifique, mais également religieuse, politique ou autre ». La preuve en est que des gens comme Frege étaient tout à fait conscients de (1) sans être en aucune façon des relativistes ni soutenir (2)¹¹.

Deuxièmement, face aux théories philosophiques qui ou bien contiennent des déformations graves du concept de vérité ou bien visent à le discréditer et à l'éliminer, la stratégie consistant à vouloir leur opposer une « bonne » théorie de la vérité est faible : c'est théorie contre théorie. La stratégie la plus forte est celle qui consiste à montrer que les théories en question ne peuvent pas faire ce qu'elles prétendent faire (c'est-à-dire nier ou déformer le concept de vérité comme elles le font) : ou bien elles sont immédiatement entraînées dans des inconséquences logiques et des

7. *Ibid.*

8. Bouveresse, *VFA*.

9. Frege, *EP*, 247.

10. Bouveresse, *VFA*.

11. Pour l'ensemble de ce §, cf. Bouveresse, *Peut-on ne pas croire ?*, Agone, p. 159.

absurdités, ou bien elles trichent et parlent en réalité d'autre chose que du concept « vrai » universel et commun.



2. Être-vrai et être-reconnu-vrai

Il faut partir ici d'une remarque en deux volets.

[1] Nous ne pouvons pas exprimer le fait que A est vrai autrement qu'en énonçant que A est *reconnu* comme étant vrai, mais [2] nous ne pouvons pas non plus reconnaître que A est vrai sans reconnaître *ipso facto* qu'il est vrai indépendamment du fait que nous le reconnaissons comme tel¹².

Certes [*1^{er} volet*], on ne peut pas exprimer qu'il est vrai que la neige est blanche autrement qu'en *assertant* « Il est vrai que la neige est blanche », c'est-à-dire en *reconnaisant* qu'il est vrai que la neige est blanche.

— Mais [*2nd volet*], quand quelqu'un dit ou affirme « Il est vrai que la neige est blanche », il ne veut pas dire « Je dis (ou j'affirme) que la neige est blanche ». Il ne parle pas de lui, ni de ce qu'il fait ; il parle de la neige. Et ce qu'il veut dire, ce qu'il affirme, c'est qu'elle est blanche, indépendamment de son acte d'affirmation, et même de l'existence ou non d'un quelconque acte d'affirmation par qui que ce soit.

— Ainsi quand quelqu'un reconnaît qu'il est vrai que la neige est blanche, ce qu'il reconnaît, ce n'est pas qu'il croit (ou qu'il pense) qu'elle est blanche ; il n'avoue pas qu'il croit ou pense qu'elle est blanche. Ce qu'il reconnaît, c'est qu'elle est blanche indépendamment du fait que lui ou n'importe qui d'autre le croie, le pense ou le reconnaisse.

Toute la difficulté philosophique est de tenir ensemble ces deux volets. Le risque principal (ou la pente dominante en philosophie, notamment aujourd'hui) étant de lâcher sur le second, c'est par lui que je vais commencer.

2.1. La distinction « être-vrai » / « être-tenu-pour-vrai ».

L'objectivité de la vérité

La distinction entre être-vrai et être-reconnu-vrai (et *a fortiori*, être-tenu-pour vrai) est inhérente au concept de vérité. Cette distinction est radicale : la reconnaissance ou non de la vérité d'une pensée n'entre pour rien dans son être-vrai.

Ce qui est vrai, cela est vrai indépendamment de celui qui le reconnaît comme vrai¹³.

Ce que je reconnais comme vrai, de cela je juge que c'est vrai, de façon tout à fait indépendante de ma reconnaissance de sa vérité¹⁴.

« 2 fois 2 font 4 » reste vrai même si, par suite d'une évolution darwinienne, tous les hommes en arrivaient à affirmer que « 2 fois 2 font 5 ». Toute vérité est éternelle et indépendante de la question de savoir si elle est pensée, et de la constitution psychologique de celui qui la pense¹⁵.

L'objectivité est donc un trait constitutif du concept de vérité.

L'objectivité de la vérité consiste dans le fait que les pensées sont vraies ou fausses indépendamment de la possibilité que nous avons de les reconnaître comme telles, lorsque nous les appréhendons, c'est-à-dire dans

12. Bouveresse, *VFA*.

13. Frege, *EP*, 13.

14. Frege, *KS*, 359.

15. Frege, *EP*, 208.

l'indépendance de la vérité par rapport au jugement¹⁶.

Et l'objectivité de la vérité consiste encore en davantage que cela car, si la vérité d'une assertion est totalement indépendante de toute reconnaissance, il faut que ce qui rend l'assertion vraie soit indépendant de tout jugement et consiste uniquement en ce que les choses sont ce qu'elle dit qu'elles sont.

Lorsque nous reconnaissons comme vraie la pensée que la chose a la propriété en question, nous reconnaissons en même temps que la chose a cette propriété *et que c'est ce qui rend vraie la pensée qu'elle l'a* [je souligne]. Sur ce point, Frege voit les choses exactement de la même manière qu'Aristote : « Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité¹⁷. »

2.2. L'impersonnalité de l'assertion

« Mais, dira-t-on, asserter et reconnaître comme vrai sont les actes d'un sujet. La subjectivité du jugement est inéliminable. » La clarification apportée par Bouveresse sur ce point vaut d'être citée :

Bien que l'assertion soit effectivement l'extériorisation d'un acte psychique subjectif, l'usage assertorique d'une phrase ne peut cependant pas être considéré comme la simple expression de cet acte (personnel) d'adhésion à la proposition concernée. [...] Tout comme la reconnaissance de la vérité est la reconnaissance d'une propriété indépendante de l'acte subjectif de reconnaissance, c'est une caractéristique intrinsèque de l'expression de cette reconnaissance [c'est-à-dire de l'assertion] que d'être affranchie de toute référence essentielle à celui qui l'exprime : l'assertion authentique devrait être considérée, en fin de compte, comme aussi impersonnelle que la pensée dont elle affirme la vérité. [...] Il est impossible d'asserter une proposition sans la présenter comme devant être reconnue également comme vraie par tout le monde¹⁸.

Pour le dire autrement, toute assertion, quel qu'en soit l'auteur, inclut la prétention à être objectivement vraie, c'est-à-dire vraie indépendamment de celui qui l'asserte et, plus généralement, de qui que ce soit.

2.3. La dépendance de la connaissance à la vérité

L'indépendance de la vérité à l'égard de tout acte de reconnaissance n'est évidemment pas sans rapport avec la relation de dépendance logique bien connue entre la connaissance et la vérité : la connaissance dépend logiquement de la vérité. On ne peut connaître que ce qui est vrai ; si ce n'est pas vrai, c'est qu'on ne connaît pas, et qu'on croit seulement connaître.

Le concept de connaissance dans son sens ordinaire oblige à conclure de « x est connu » à « x est vrai », et donc de « x n'est pas vrai » à « x n'est pas connu »¹⁹.

16. Bouveresse, *VFA*.

17. Bouveresse, « Frege était-il un philosophe transcendantal ? », *Écrits sur Frege, op. cit.*

18. Bouveresse, *VFA*.

19. Bouveresse, *RVNF*.

Dans l'usage que nous faisons du mot « connaissance », il semble y avoir une relation qui est de nature logique entre « Je sais que p » et « p », qui rend pour le moins problématique la possibilité de parler de connaissances qui ne sont pas vraies. On peut *croire* que l'on sait et en réalité ne pas savoir, justement parce que ce que l'on croit savoir est en réalité faux, même si on ne sait évidemment pas qu'il l'est²⁰.

2.4. La source de toutes les objections qui sont adressées au réalisme de la vérité.

Nous pouvons maintenant en venir au premier volet.

Le mot « vrai » [souligne Bouveresse] est bien, comme le suggère Frege, un mot qui donne l'impression de rendre possible l'impossible, puisque nous nous en servons pour présenter comme une propriété objective de la pensée ce que nous ne pouvons, en réalité, exprimer que sous la forme d'une reconnaissance de l'existence de cette propriété, c'est-à-dire dans une assertion. On a donc l'impression qu'il n'est pas possible d'explicitier la relation objective qui existe entre la pensée et la vérité, lorsque la pensée en question est vraie, sans la transformer en la relation intrinsèquement subjective qui s'établit entre le sujet jugeant, la pensée et la vérité qui lui est reconnue²¹.

C'est sur cette impression d'impossibilité que vont s'appuyer, comme on pourra le voir dans la suite de cet exposé, toutes les tentatives de remise en cause de l'objectivité du vrai, si diverses que soient leurs voies, et de quelque qualité qu'elles soient – les plus élaborées comme les plus grossières, les plus respectables comme les plus stupides.

Face à ces mises en cause, la bonne stratégie, pour Frege comme Bouveresse (profondément frégeén sur ce point), est de s'appuyer exclusivement sur le concept logique de vérité, c'est-à-dire de caractériser celle-ci sans aucune référence à la connaissance et au jugement. « “Peut-on – se demande Frege – falsifier plus gravement le sens du mot ‘vrai’ que lorsqu'on veut inclure une référence à celui qui juge²² ?” La notion frégeenne de vérité est intrinsèquement non épistémique. Elle n'implique apparemment aucune référence essentielle à un sujet connaissant », qu'il soit empirique (psychologique) ou transcendantal, ni même (comme chez Peirce) « à un sujet connaissant collectif, identifié avec la communauté des esprits engagée dans la tâche infinie de la recherche de la vérité²³ ».

En ce sens-là – poursuit Bouveresse –, il est parfaitement correct de soutenir, comme l'a fait Dummett, que Frege a voulu déposséder la théorie de la connaissance de la position privilégiée qu'elle occupait avant lui en philosophie et les questions fondamentales de la théorie de la connaissance de leur caractère préjudicieux²⁴.

Bouveresse s'est toujours réclamé de cette révolution frégeenne en philosophie. C'est pourquoi il s'est toujours tenu à distance de l'empirisme, de toute philosophie transcendantale (kantienne ou husserlienne), du pragmatisme ainsi que du cognitivisme.

20. Bouveresse, *RVNF*.

21. Bouveresse, *VFA*.

22. Frege, *Die Grundgesetze der Arithmetik*, I, p. XXV.

23. Bouveresse, *VFA*.

24. Bouveresse, « Logique et théorie de la connaissance chez Frege », *Écrits sur Frege*, *op. cit.* (à paraître).

2.5. Il n’y a qu’un concept de vérité ; il n’y en a pas d’autre

L’indépendance par rapport au fait d’être reconnu est une caractéristique interne du vrai, puisqu’elle est admise implicitement même par ceux qui la contestent verbalement. Pour quelqu’un qui ne reconnaîtrait pas ce sens du mot « vrai », « il n’y aurait pas de science, il n’y aurait pas d’erreur, pas de correction de l’erreur, il n’y aurait, à proprement parler, rien de vrai au sens usuel du terme²⁵ ». Par conséquent, « si quelqu’un défendait sérieusement et honnêtement l’opinion qui est combattue ici, il ne resterait qu’à admettre qu’il attache au mot “vrai” un autre sens²⁶ ». Autrement dit, il ne parlerait pas de ce qu’on (tout le monde) appelle le vrai, mais d’autre chose ; et il ne serait pas possible d’entrer réellement en contradiction avec lui²⁷.

On peut, bien sûr, essayer (avec plus ou moins de succès) d’imaginer des formes de langage et des cultures dans lesquelles le concept de vérité n’aurait pas l’importance que nous lui attribuons ou n’en aurait aucune ; mais cela ne signifie pas que le concept de vérité que nous utilisons y serait surpassé ou remplacé par un *autre* concept de vérité²⁸.



3. *Ce que les philosophes prétendent faire avec la vérité, mais qu’ils ne font pas et ne peuvent pas faire*

Une conséquence des remarques logiques précédentes est que le concept de vérité n’a pas d’histoire et ne peut pas en avoir (ce *ne peut pas* est une impossibilité logique).

3.1. Le concept de vérité n’a pas d’histoire ; il est anhistorique

Williams est on ne peut plus clair sur ce point.

Le concept de vérité lui-même – c’est-à-dire le rôle tout à fait essentiel que joue la vérité quand il s’agit du langage, de la signification et de la croyance – n’est pas une variable culturelle ; il est toujours et partout le même. Les variations culturelles elles-mêmes ne sauraient se comprendre sans qu’on prenne ce rôle en compte. Il y a, bien entendu, des livres d’universitaires qui se présentent comme des histoires du concept de vérité, mais ils décrivent généralement des conceptions qui varient en fonction des époques, de la formation des croyances ou de la connaissance ou de la structure métaphysique du monde. Souvent ce sont des historiens des théories philosophiques de la vérité. Certaines de ces théories philosophiques sont elles-mêmes des exercices de métaphysique ou de théorie de la connaissance ; d’autres s’en tiennent aussi étroitement que possible à élucider le rôle que joue la vérité à propos de l’assertion et de la croyance. Mon propos ici est de souligner que les théories philosophiques de la vérité, qu’elles soient plus ou moins ambitieuses, ont très certainement une histoire, tandis que le concept de vérité lui-même n’en a pas²⁹.

25. Frege, *EP*, 157.

26. Frege, *EP*, 157.

27. Bouveresse, *VFA*.

28. Bouveresse, *Peut-on ne pas croire ?*, p. 221n.

29. Bernard Williams, *Vérité et véracité* [2002], Gallimard, 2006, [désormais *VV*], p. 82.

Il n'existe pas d'histoire du concept de vérité, bien qu'il y ait naturellement une histoire des théories de la vérité, des manières de découvrir la vérité, des idées sur la vraie nature du monde, etc. Il y a également une histoire des théories particulières associées aux vertus de la vérité³⁰.

Bouveresse en rappelle la raison.

Ce qui permet à l'auteur de ces lignes de s'exprimer comme il le fait est la certitude qu'il a que les utilisateurs d'un langage, même s'ils n'ont peut-être pas de mot qui corresponde à notre mot « vrai », ne peuvent pas ne pas avoir et utiliser néanmoins un concept de vérité dont ils manifestent la possession simplement en utilisant leur langage comme ils le font.

Pourtant de nombreux philosophes disent le contraire, et prétendent raconter l'histoire de ce concept. Mais ils ne font rien de tel, parce qu'ils *ne peuvent pas* le faire. Et ils ne peuvent pas le faire parce que cela n'a pas de sens.

Ce n'est pas qu'ils essaieraient et n'y parviendraient pas. C'est qu'il n'y a *même pas de sens à essayer* de raconter « l'histoire du concept de vérité ». Pas plus que d'essayer de déterminer quel est le plus grand de tous les nombres. Si on *ne peut pas* dire quel est le plus grand de tous les nombres, ce n'est pas parce qu'aucun calculateur humain ou électronique n'aurait la puissance ou la capacité de parvenir jusqu'à un tel nombre, mais parce que l'entreprise elle-même n'a pas aucun sens, et pour une bonne raison : à tout nombre qu'on prétendrait « le plus grand », on pourrait toujours ajouter 1 ! L'expression « le plus grand de tous les nombres entiers » n'a aucun sens. Elle ne dit rien de plus que « Abracadabra ». Il n'y a donc même pas de sens à dire qu'on essaie de le trouver un tel nombre. De trouver quoi ? Rien. Il en va de même avec l'expression « histoire de la vérité ». Cette expression est un non-sens, tout autant « le plus grand de tous les nombres entiers ». On ne peut donc pas raconter « l'histoire du concept de vérité », ni même projeter de le faire. Encore une fois, ce *ne peut pas* est logique. Il ne s'agit pas d'une thèse philosophique. On est en deçà des thèses philosophiques. Cette position a plus de force, plus de solidité qu'une thèse philosophique quelconque.

Mais alors – demandera-t-on – que font les philosophes qui nous racontent ce qu'ils présentent comme (et croient être) une histoire de la vérité ? Ils font quatre choses.

— (1) Ils racontent des histoires sur des choses qui ne sont pas le concept de vérité, notamment des choses concernant les critères de vérité : des choses sur les normes selon lesquelles dans une culture donnée, à une époque donnée, les assertions sont reconnues vraies ou fausses ; et des choses sur les cadres conceptuels sur lesquels ces normes reposent. Jusque-là, il n'y a évidemment rien à redire (du point de vue philosophique) à ce qu'ils font. Et ils peuvent produire (pas toujours, mais dans un certain nombre de cas) une histoire des idées ou une histoire des sciences fort intéressante et tout à fait légitime. L'histoire des idées et l'histoire des sciences sont des histoires de la *recherche de vérités*. Ce ne sont pas des histoires du *concept de vérité*.

— (2) Mais les auteurs en question présentent ces histoires comme des histoires du concept de vérité lui-même. Autrement dit : ils pratiquent la confusion constante et systématique entre le *concept* de vérité lui-même et les *critères* de vérité. Ils font passer des changements quant aux normes de la vérité dans certains domaines pour des changements dans le concept de vérité lui-même.

— (3) Un certain nombre de ces auteurs (des philosophes, mais aussi un bon nombre d'historiens, de sociologues, d'anthropologues, etc.) tentent en

30. Williams, *IV*, p. 317.

même temps de décrire ces prétendus changements internes au concept de vérité, ce qui les conduit à créer des absurdités logiques : des équivalents du « plus grand de tous les nombres entiers ». Quand on leur fait remarquer ces absurdités, ils ont à leur disposition deux stratégies, l'une faible, l'autre forte, et souvent bien sûr ils mêlent les deux, et, d'une page à l'autre, voire d'une phrase à l'autre, passent de l'une à l'autre – un procédé qui rend très difficile toute discussion rationnelle sérieuse.

** La stratégie faible consiste à dire : vous me prêtez des thèses absurdes que je n'ai jamais soutenues. Et ils se rabattent alors sur (1) tout en continuant plus ou moins d'affirmer (2), c'est-à-dire d'entretenir la confusion.

** La stratégie forte consiste à contester la logique elle-même : les auteurs qui adoptent cette stratégie maintiennent leurs idées absurdes, leurs « plus grands des nombres entiers », en soutenant que la logique n'est elle-même rien de plus qu'un système de normes comme les autres, créé et imposé à un moment historique donné. La plupart situent ce moment historique en Grèce, entre les présocratiques et Aristote. Cette histoire a été racontée pour la première fois, pour autant que je sache, par Heidegger (entre 1927 et 1933 : entre *Être et temps* et le *Discours du rectorat*) mais il en existe diverses variantes. La plus répandue aujourd'hui et la plus prégnante est celle de Foucault, que Bouveresse a critiquées à plusieurs reprises.

— (4) Ces auteurs ont une fâcheuse tendance à négliger le fait pourtant patent et même trivial que, pour toutes les choses de la vie ordinaire, les gens ordinaires (dont ils font eux-mêmes partie quand ils font eux-mêmes des choses ordinaires), d'une part, utilisent le concept de vérité le plus commun, et d'autre part, l'appliquent selon des critères communs à toutes les sociétés humaines et utilisables par tout un chacun : la perception et le raisonnement. De manière générale, les auteurs en question ou bien oublient purement et simplement ce fait (dont leurs théories ont du mal à rendre compte) ou bien se justifient de le tenir pour négligeable en distinguant deux niveaux de vérité : les vérités empiriques quotidiennes et les vérités « plus hautes ». Que dans une culture donnée, des critères de vérités différents cohabitent selon le domaine considéré, c'est une évidence ; mais elle ne doit pas conduire à oublier que, dans toutes les cultures, la plupart des assertions ordinaires sont évaluées selon les critères les plus ordinaires – l'observation et le raisonnement – qui sont aussi les plus universellement répandus.

3.2. La distinction entre *concept* de vérité et *critère* de vérité

[A] Il y a eu, dans l'histoire des idées et des savoirs, de multiples critères de vérité, mais un seul concept de vérité.

Il faut distinguer clairement entre les moyens et les procédures dont nous disposons à un moment donné pour décider si une proposition est vraie ou fausse, qui sont historiquement déterminés, contingents, modifiables, imparfaits et faillibles, et la vérité ou la fausseté de la proposition, qui peut très bien être déterminée sans que nous y soyons pour quelque chose³¹.

[B] Il y a de multiples modalités d'application du concept de vérité, selon le domaine auquel celui-ci s'applique, et qui peuvent toutes être également légitimes et justifiées. Selon qu'on est en mathématiques, en biologie, en psychologie ou en histoire, etc., les modalités d'application du concept varient, et donc les critères d'évaluation de la vérité des diverses sortes d'assertions peuvent être très différents. On n'évalue pas de la même manière et selon les mêmes critères une loi de physique et le récit d'un

31. Bouveresse, « L'objectivité, la connaissance et le pouvoir », in D. Éribon (dir.), *L'infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*, Paris, EPEL, 2001, p. 133-145.

événement historique. Mais, et c'est essentiel, le concept de vérité (le concept logique de vérité) reste le même.

Le fait que le concept de vérité lui-même puisse être appliqué de différentes façons, par exemple dans le cas des énoncés qui ont trait au passé, ne signifie pas que ce soient des concepts de vérité différents qui soient appliqués en l'occurrence³².

Une des raisons pour lesquelles Bouveresse n'est pas et n'a jamais été un pragmatiste est que, comme le fait observer Claudine Tiercelin, les pragmatistes récusent cette distinction entre concept et critère

The pragmatists are also accused of having confused criterion and definition. But such a criticism, again, is ill-founded, since such a dichotomy is precisely what their theory of *meaning* finds unacceptable. If this is a confusion, then one has to show it in criticizing their theory of *meaning* itself³³.

3.3. Ce qui est présenté comme histoire du concept de vérité n'est le plus souvent qu'une histoire des critères et des procédures d'application de ce concept.

À propos du livre de Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, paru en 1967, et de l'utilisation qu'en fait Foucault dans sa première année de cours au Collège de France, les *Leçons sur la volonté de savoir 1970-1971*, Bouveresse écrit :

Les changements qu'évoque Detienne et à sa suite Foucault sont toujours des changements qui ont trait essentiellement à la question du critère, et non à celle de la nature du concept de vérité concerné. Une réponse à la question de savoir qui sont les gens qui font autorité en dernier ressort pour décider, dans tel ou tel domaine plus ou moins ésotérique [...] entre les discours vrais et les discours faux n'est pas une réponse à la question de savoir ce qu'est la vérité, si c'est bien de la vérité qu'il s'agit, pour les utilisateurs concernés du mot qui est censé la représenter. Après tout, il doit bien arriver aussi aux prophètes, par exemple, de formuler des prédictions qui seront reconnues à un moment donné comme fausses et désignées comme telles, dans un sens qui a toutes les chances d'être bel et bien celui de la non-conformité à la réalité³⁴.

32. Williams, *VV*, 220-221.

33. Claudine Tiercelin, *The Pragmatics and the Human Logic of Truth* II, 2. (<http://books.openedition.org/cdf/3652>) — Sur ce point, je dirai seulement pour ma part ceci. (1) Pour reprendre un exemple célèbre de Russell, un bon critère de la présence d'un livre L sur les rayons d'une bibliothèque B est que son titre et son auteur figurent dans le catalogue de la bibliothèque en question. Mais (2) quand je dis « la bibliothèque B possède le livre L », je *ne veux pas dire* « il y a une fiche concernant le livre L dans le catalogue de la bibliothèque B » ; je veux bel et bien dire ce que je dis : que la bibliothèque est en possession de ce livre (d'où il résulte qu'il est à sa place sur les rayons, ou à la reliure, ou prêté à une autre bibliothèque, etc.). Et d'ailleurs (3), le critère peut n'être pas entièrement fiable : (a) il se peut que le livre ait été volé, mais si le bibliothécaire ne s'en est pas aperçu, la fiche reste au catalogue et elle délivre alors une information fautive ; (b) inversement, la fiche peut avoir disparu du catalogue (un lecteur ou le bibliothécaire l'en a retirée et, par inadvertance, l'a jetée dans une corbeille à papiers) alors que le livre est toujours sur les rayons ; en consultant le catalogue, un lecteur jugera que la bibliothèque ne possède pas le livre L, mais ce jugement sera faux. (3) J'en conclus que, non seulement nous avons un besoin et un usage indispensables de cette « dichotomie » ; et, plus encore, que cette distinction est incluse dans notre concept de vérité le plus élémentaire. Que « cette dichotomie soit précisément ce que la théorie de la signification des pragmatistes trouve inacceptable », que cette distinction entre concept et critère ne puisse pas (si je comprends bien) y trouver de place, voilà qui, à mes yeux, ne plaide pas ni en faveur de cette théorie, ni en faveur des théories pragmatistes de la vérité. Je ne fais ici qu'indiquer le principe d'une objection ; une vraie réponse sur ce point nécessiterait évidemment une argumentation longue et élaborée.

34. Bouveresse, *RVNF*.

3.4. Deux exemples de l'absurdité d'un concept de vérité qui serait un autre concept que le nôtre

1^{er} exemple, que Bouveresse emprunte à Bernard Williams

Williams écrit ceci :

Detienne affirme que les poètes sont « maîtres de la vérité » parce qu'ils avaient le contrôle de l'éloge et du souvenir et sauvaient de l'oubli les héros et leurs exploits. S'il est vrai que ce sont bien là des idées importantes à propos du rôle et de l'autorité des poètes dans le monde archaïque, on ne saurait en rendre compte, comme Detienne l'a fait, en affirmant que *alêtheia* – le mot qu'il traduit par « la vérité » – n'avait rien à voir avec la conformité avec l'objet ou avec d'autres discours, et ne s'opposait pas au « mensonge » – en un mot « qu'il n'y a pas de "vrai" qui s'oppose au "faux" », la seule opposition importante étant, pour lui, celle d'*alêtheia* et de *lêthê* (l'oubli). Ce qui conduit très clairement à la conclusion générale : du fait qu'il n'était pas opposé au faux, il n'y avait rien qui pût se représenter correctement comme « le vrai »³⁵.

L'incohérence de Detienne, que dénonce Williams, consiste à traduire par « vérité » un mot grec, *alêtheia*, tout en disant que le concept qu'il désigne n'a aucun des traits logiques de notre concept de vérité (pas de conformité avec l'objet, pas d'opposition au faux), et se caractérise au contraire par un trait (l'opposition à l'oubli) que notre propre concept n'a pas.

La raison pour laquelle les choses se passent de cette façon – commente Bouveresse – n'est pas très difficile à deviner. Si l'on cherche, comme Foucault entend le faire, à historiciser intrinsèquement et radicalement un concept comme celui de la vérité, l'opération se heurte à un moment donné à une certaine limite, qui est constituée par l'obligation de s'assurer que c'est bien encore d'une chose qu'il y a des raisons sérieuses d'appeler la vérité que l'on s'efforce de raconter l'histoire et de décrire les modifications³⁶.

(Il serait intéressant d'aller voir si tout ce que Heidegger raconte sur *vérité* et *alêtheia*, et qui a connu le succès philosophique que l'on sait, ne repose pas sur la même incohérence et la même absurdité. – Je ne désespère pas de mettre cette question au programme d'une de nos séances dans quelque temps.)

2^{ème} exemple, développé par Bouveresse

On a réellement du mal à suivre Foucault quand il nous explique [dans *L'Ordre du discours*, sa leçon inaugurale au Collège de France] qu'avec le changement qui est survenu au cours du V^e siècle [entre Hésiode et Platon], « 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 »³⁷ [...] Sommes-nous censés comprendre que l'on est passé d'un usage du langage dans lequel le mot « vrai » était utilisé de façon non référentielle, en quelque sorte sans rapport avec la réalité, et où la vérité ne résidait que dans l'être même du discours et dans la qualité et la position de celui qui le tenait, à une situation dans laquelle on a commencé à considérer qu'un énoncé est vrai si et seulement si les choses sont effectivement comme il nous dit qu'elles sont ?

C'est une possibilité qui est pour le moins difficile à envisager et même déjà simplement à comprendre. Il faudrait, en effet, supposer qu'avant le changement on utilisait un concept qui était réellement un concept de vérité, mais qui, au lieu de respecter ce qu'on appelle la condition d'adéquation matérielle de Tarski – en vertu de laquelle une théorie de la

35. Williams, *VI*, 318-319.

36. Bouveresse, *RVNF*.

37. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, 1970, p. 17.

vérité acceptable doit permettre de déduire toutes les équivalences de la forme « 'La neige est blanche' est vrai si et seulement si la neige est blanche », ce qui semble constituer une condition minimale à laquelle on peut penser que tout concept qui prétend être un concept de vérité doit satisfaire – remplaçant l'équivalence tarskienne par une autre, dans laquelle le deuxième terme ne fait aucune référence à ce que dit l'énoncé, mais seulement à certaines caractéristiques de l'acte effectué par la personne qui le prononce³⁸.

Autrement dit, il faudrait supposer qu'avant Hésiode, la vérité était caractérisée par une équivalence du type : « L'assertion "la neige est blanche" est vraie si et seulement si le Maître de vérité l'a dit ». C'est évidemment une idiotie pour toutes les vérités empiriques ordinaires. Mais cela n'a pas de sens non plus pour les « vérités les plus hautes ». Si les Grecs d'avant Hésiode croyaient à la vérité des paroles qui sortaient de la bouche des Maîtres de la vérité (poètes, devins, etc.), c'est parce qu'ils étaient convaincus que ceux-ci, par des pouvoirs qui leur étaient propres, détenaient un accès à des vérités, certes inaccessibles à l'homme ordinaire, mais qui étaient bel et bien des vérités, c'est-à-dire des assertions satisfaisant la condition de Tarski. Le fait qu'elles étaient prononcées par le Maître était ce qui les faisait tenir pour vraies ; mais les tenir pour vraies, c'était pour les Grecs comme pour nous, juger qu'elles disaient ce qui est. Les Grecs d'avant Hésiode n'avaient pas un autre concept de vérité, totalement différent du nôtre, qui aurait voulu dire « ce qui est dit par les Maîtres » sans référence aucune à ce qui est ou n'est pas. Car un tel concept n'est tout simplement pas un concept de vérité et ne peut pas l'être. On peut certainement dire : « Avant Hésiode, l'autorité de certains discours leur était conférée par le statut social et religieux de ceux qui les prononçait ». C'est une banalité. (Et une banalité qui, soit dit en passant, peut s'appliquer aussi, bien entendu, à certains discours tenus dans notre propre société – y compris d'ailleurs aux discours tenus par Foucault lui-même ...) Mais affirmer, comme le fait Foucault qu'avant Hésiode, « la vérité résidait dans ce qu'était le discours et dans ce qu'il *faisait*, et non dans ce qu'il disait » est un effet de manche prétendument révolutionnaire qui n'a proprement aucun sens.



4. *Quelques remarques sur pouvoir et vérité*

Foucault et d'autres ont défendu l'idée qu'il existerait un « lien intrinsèque entre la vérité et le pouvoir ». Mais ni lui ni personne d'autre n'a jamais fourni d'argument solide pour la défendre.

On peut s'intéresser aux conditions historiques et sociales de production d'une vérité mathématique ou, plus exactement, aux conditions de production de la connaissance de cette vérité, sans oublier les relations et les stratégies de pouvoir qui ont pu être impliquées éventuellement dans le processus qui a permis d'aboutir à sa démonstration. On peut aussi, bien entendu, s'intéresser à la façon dont même une vérité mathématique ou une théorie mathématique, comme par exemple la théorie des probabilités, peuvent être utilisées comme un instrument de contrôle social et de pouvoir. Il est bien connu que c'est en grande partie pour répondre à des besoins de cette sorte que la science statistique a connu, à partir d'un certain moment, un développement spectaculaire. Mais rien de tout cela ne crée une relation intéressante entre ce qui fait de la proposition une proposition vraie et le pouvoir. Pour pouvoir affirmer le contraire, il faudrait être en mesure de démontrer que les conditions de

38. Bouveresse, *RVNF*.

production d'une vérité scientifique ont pour effet de conférer à son contenu lui-même une contingence historique et sociale qui est du même type que celle de sa découverte³⁹.

Foucault n'a pas établi de relation intéressante entre pouvoir et vérité. Il faudrait, pour cela, montrer que les rapports de pouvoir qui entrent dans la production d'une vérité scientifique confèrent au contenu de celle-ci une contingence intrinsèque : par exemple, que le contenu des lois de la thermodynamique telles qu'elles ont été établies au XIX^e siècle et leur validité aujourd'hui (c'est-à-dire les raisons de les tenir pour vraies) dépendent de ce qu'a été le développement du capitalisme industriel⁴⁰. Ceux qui affirment ce genre de choses ne le peuvent qu'en négligeant la différence entre être-vrai et être tenu pour vrai.

4.1. Ce n'est pas de la vérité elle-même que le pouvoir a besoin, mais de la croyance à la vérité

Le premier argument en faveur de l'idée d'un lien intrinsèque entre pouvoir et vérité est de dire : [A] *Le pouvoir a besoin de la vérité pour légitimer son autorité* ; et, à partir de là, de glisser à [B] *Toute prétention à la vérité n'est jamais rien d'autre que le moyen, pour un pouvoir, de légitimer son autorité*. Mais, de [A] à [B], il y a un *non sequitur*. Et de toute façon, déjà, [A] ne tient pas.

[A] repose, en effet, sur la confusion entre vérité d'une idée et croyance à la vérité de cette idée.

Ce ne sont pas les avantages de la vérité, mais ceux de la croyance à la vérité, que le pouvoir a besoin de rechercher et d'exploiter. [Certes] le pouvoir a tout intérêt à essayer de convaincre les gens sur lesquels il exerce sa domination qu'il le fait au nom de vérités d'une certaine sorte, qu'ils ne peuvent pas manquer de reconnaître.

En effet, le pouvoir peut avoir besoin de légitimer ses décisions, ses actes et ses commandements au nom d'une doctrine religieuse qui est crue vraie, ou d'une doctrine politique qui est présentée comme scientifique (« la théorie marxiste est toute-puissante parce qu'elle est vraie »), et donc devant être reconnue comme vraie.

[Mais] on aurait néanmoins tout à fait tort de conclure de cela qu'il a besoin de la vérité elle-même. Ce dont il a besoin est seulement la croyance, ce qui implique de sa part la capacité de faire reconnaître et accepter comme vraies des choses qui ne le sont pas forcément et peuvent même être tout à fait fausses.

Et, ajoute Bouveresse, le pouvoir a bien plus besoin de l'erreur et du mensonge que de la vérité.

Le pouvoir a besoin de croyances qui soient acceptées comme vraies, et il en a même peut-être, comme le pense Foucault, un besoin de plus en plus grand. Mais cela ne signifie nullement qu'il ait besoin de vérités ou de la vérité en général. Et, bien entendu, avoir besoin de la distinction entre le vrai et le faux n'est pas du tout la même chose qu'avoir besoin de la vérité. On peut même penser que le pouvoir a un besoin bien plus grand de l'erreur et du mensonge que de la vérité, et que ce sont plutôt, de façon

39. Bouveresse, « L'objectivité, la connaissance et le pouvoir », *op. cit.*

40. Pour une critique ferme et rigoureuse de cette idée, lire Ian Hacking, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, La découverte, 2001, notamment p. 123 : « Oui, la thermodynamique doit son nom au moteur thermodynamique – l'ancien nom de la machine à vapeur. La thermodynamique est impliquée dans ce dispositif ingénieux qui se trouve au cœur de la révolution industrielle du capitalisme. Mais le contenu de la deuxième loi, sa portée, est indépendant de son histoire. La deuxième loi utilise encore le concept de "travail" qui trahit son origine industrielle, mais cela n'a aucune incidence sur l'usage que l'on en fait actuellement. [...] Les équations de Maxwell et la deuxième loi ne charrient en elles aucun élément de leur propre histoire. [...] Étant donné les questions, le contenu de la loi et des équations s'est développé et s'est libéré de sa propre histoire. »

générale, les contre-pouvoirs qui ont besoin de faire reconnaître des vérités que le pouvoir dissimule ou rejette. Autrement dit, Foucault a sûrement plus besoin de la vérité que les adversaires qu'il combat, et c'est justement ce qui rend finalement assez paradoxale sa volonté de faire apparaître la vérité elle-même comme liée intrinsèquement à l'exercice du pouvoir⁴¹.

4.2. Le vrai, c'est-à-dire l'être-vrai (distingué de « ce qui est tenu-pour-vrai ») est justement ce sur quoi les hommes n'ont pas de pouvoir

La thèse qu'il existerait un lien intrinsèque entre pouvoir et vérité peut être réfutée à partir du moment où l'on distingue *être-vrai* et *être-tenu-pour-vrai*. Sur le « tenu-pour-vrai », les hommes (en général) et les pouvoirs (en particulier) ont du pouvoir. Mais ils n'en ont aucun sur l'« être-vrai ». C'est justement ce qui leur échappe.

C'est à partir de déclarations de Bertrand Russell que Bouveresse exprime cette idée. Il cite un texte de Russell, à mes yeux décisif, où celui-ci parle, à propos du pragmatisme, d'une « impiété cosmique » :

Le concept de la « vérité » comme une chose dépendante des faits qui sont largement en dehors du contrôle humain a été une des façons dont la philosophie jusqu'à présent a inculqué l'élément d'humilité nécessaire. Quand ce point d'arrêt imposé à l'orgueil est supprimé, une étape supplémentaire est franchie sur le chemin qui mène à une certaine forme de folie – *l'intoxication par le pouvoir qui a envahi la philosophie depuis Fichte*, à laquelle les hommes modernes, qu'ils soient philosophes ou non, sont enclins. Je suis persuadé que cette intoxication est le plus grand danger de notre époque, et que toute philosophie qui, même de façon involontaire y contribue, accroît le danger d'un grand désastre social⁴².

Bouveresse estime que cette critique, peut-être injuste à l'égard du pragmatisme jamesien, s'applique entièrement au postmodernisme.

L'humilité nouvelle que nous prêche en apparence la philosophie dominante d'aujourd'hui est en réalité tout à fait fautive et correspond à une forme de prétention [...] inquiétante. En insistant sur le fait que toutes les vérités sont pareillement humaines et ne représentent dans tous les cas que des créations historiques et contingentes qui peuvent se révéler (temporairement et localement) utiles, mais sont à peu près sans rapport avec l'idéal désuet et aujourd'hui discrédité d'une vérité objective à découvrir et à reconnaître, le postmodernisme ne peut en réalité que contribuer à rendre l'homme d'aujourd'hui encore plus sûr de lui et convaincu de pouvoir disposer en quelque sorte à sa guise, aussi bien du point de vue théorique que du point de vue pratique, de toute espèce de réalité⁴³.

Le postmodernisme est une forme d'hybris. Il faut lui retourner sa condamnation : « Vous accusez les rationalistes d'être d'avoir l'orgueil de la vérité et la volonté de puissance qui va avec ? Mais vous êtes pires. On a pu, au nom de la science ou de la scientificité, légitimer toutes sortes d'abus de pouvoir et même d'horreurs. Mais, premièrement, la rationalité a les moyens de sa critique ; vous, vous ne les avez pas car vous les avez détruits. Et, deuxièmement, la légitimation des abus de pouvoirs par la science était une trahison de l'exigence de vérité, qui suppose de reconnaître qu'aucun individu ni aucun groupe social ni aucune institution ne peut être propriétaire de la vérité, ni se proclamer détenteur ou détentrice de la vérité. La vérité n'appartient qu'à elle-même. Mais c'est précisément cette idée que vous faites tous vos efforts pour saper et pour

41. Bouveresse, « L'objectivité, la connaissance et le pouvoir », *op. cit.*

42. Bouveresse, *Peut-on ne pas croire ?*, p. 147 ; citation tirée de Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, 1945.

43. Bouveresse, *Peut-on ne pas croire ?*, p. 157-8.

détruire. Vous partagez en effet ce que Russell a appelé *une conception gouvernementale de la vérité*. »

4.3. La critique de la conception gouvernementale de la vérité. La science comme *contemplation* et la science comme *manipulation*

Les rationalistes, et notamment Bertrand Russell, n'ont pas attendu les postmodernes pour critiquer la volonté de puissance qui peut s'exprimer dans l'activité scientifique et l'orienter. La critique de Russell s'appuie sur la distinction entre *la science comme contemplation* et *la science comme manipulation*. Dans sa conférence « Promesses et dangers de la société scientifique. Les inquiétudes de Bertrand Russell » (2013), Bouveresse écrit :

Russell observe qu'un des sujets d'inquiétude principaux qui peuvent provenir et proviendront probablement de plus en plus dans l'avenir de la place déterminante occupée par la science et de l'influence croissante qu'elle exerce sur nos sociétés réside dans le remplacement progressif de la science comme produit du désir de connaissance par la science comme produit du désir de pouvoir. Une autre façon de caractériser cette évolution est celle qui consiste à parler du « passage de la contemplation à la manipulation [*the passage from contemplation to manipulation*]⁴⁴ ».

Bouveresse poursuit en citant longuement Russell :

« L'amour de la connaissance auquel est dû le développement de la science est lui-même le produit d'une double impulsion. Nous pouvons chercher la connaissance d'un objet parce que nous aimons l'objet ou parce que nous souhaitons avoir du pouvoir sur lui. La première impulsion conduit au genre de connaissance qui est contemplatif, la deuxième au genre qui est pratique. Dans l'évolution de la science, l'impulsion qui vise le pouvoir l'a emporté de plus en plus sur l'impulsion qui cherche l'amour. L'impulsion qui vise le pouvoir est incarnée dans l'industrialisme et dans la technique gouvernementale. Elle est incarnée également dans les philosophies connues sous les noms de pragmatisme et d'instrumentalisme. Chacune de ces philosophies soutient, au sens large, que nos croyances concernant un objet quelconque sont vraies dans la mesure où elles nous rendent capables de le manipuler de façon avantageuse pour nous-mêmes. C'est ce que l'on peut appeler *une conception gouvernementale de la vérité*. De la vérité ainsi conçue, la science nous offre une quantité importante ; effectivement il ne semble pas y avoir de limite à ses triomphes possibles. À l'homme qui désire changer son environnement la science offre des outils d'une puissance étonnante, et, si la connaissance consiste dans le pouvoir de produire des changements que l'on a en vue, alors la science nous procure la connaissance en abondance⁴⁵. »

Cette séparation russellienne entre *contemplation* et *manipulation* se heurte aujourd'hui à deux difficultés.

La première est que, dans les recherches scientifiques contemporaines, même les plus fondamentales, l'intrication de la contemplation et de la manipulation semblent si grande que (1) il deviendrait impossible de les démêler, et que (2) elle entraînerait nécessairement la subordination de la contemplation à la manipulation. Je crois que c'est faux. Et je n'en prendrai qu'un exemple. Quelle est la plus gigantesque machine jamais construite par l'être humain ? C'est l'accélérateur de particules du CERN à Genève, le LHC (Large Hadron Collider), mis en service en 2008, par lequel a été confirmée en 2012 l'existence du boson de Higgs, clé de voute du modèle standard de la physique des particules. Cette découverte et la

44. Russell, *The Scientific Outlook*, p. 270. Cité par Bouveresse dans « Promesses et dangers de la société scientifique. Les inquiétudes de Bertrand Russell », in *A temps et à contretemps*, 2013, <http://books.openedition.org/cdf/2053>.

45. *Ibid.*

théorie en question ne servent à rien. Elles relèvent de la science contemplative. Ici, la manipulation est au service de la contemplation. (Voyez le très remarquable film *La fièvre des particules*, sorti à Paris, en catimini, il y a quelques mois, s'il passe encore !)

La seconde difficulté pour cette position est que le gigantesque progrès des sciences a développé, d'un côté, l'exigence de véracité (l'esprit critique) à un degré extrême, qui finit par saper l'idée de vérité contemplative et par la discréditer, et, d'un autre côté, une augmentation des pouvoirs humains (et des pouvoirs des pouvoirs) d'autant plus considérable qu'elle peut ignorer la quête de la vérité pour elle-même. S'appuyant toujours sur Russell, Bouveresse écrit :

Un des effets du progrès de la science a été de développer dans des proportions considérables l'exigence de véracité, non seulement dans le domaine scientifique mais également, autant que possible, dans tous les autres, ce qui n'a pu se faire apparemment qu'au détriment de l'exigence de vérité, autrement dit, en rendant beaucoup plus problématique et incertaine la possibilité même d'atteindre jamais la vérité. Ce n'est pas à l'assurance de posséder, au moins dans certains cas, une vérité qui présente toutes les garanties nécessaires et peut être considérée comme soustraite au doute, mais plutôt au scepticisme que semble avoir conduit finalement l'exigence de véracité : « La science, qui a commencé comme la poursuite de la vérité, est en train de devenir incompatible avec la véracité, puisque la véracité complète tend de plus en plus à rendre complet le scepticisme. Quand la science est considérée de façon contemplative, et non pas pratique, nous découvrons que ce que nous croyons, nous le croyons en vertu d'une foi animale, et ce sont seulement nos incroyances qui sont dues à la science. Quand, en revanche, la science est considérée comme une technique pour la transformation de nous-mêmes et de notre environnement, on trouve qu'elle nous donne un pouvoir tout à fait indépendant de sa validité métaphysique. Mais nous ne pouvons exercer ce pouvoir qu'en cessant de nous poser des questions métaphysiques à propos de la nature de la réalité. Néanmoins ces questions constituent la preuve d'une attitude aimante à l'égard du monde. Par conséquent c'est seulement dans la mesure où nous renonçons au monde en tant qu'amoureux de lui que nous pouvons le conquérir comme ses techniciens. Mais cette division dans l'âme est fatale à ce qu'il y a de meilleur en l'homme. Dès que l'on a pris conscience de l'échec de la science considérée comme une métaphysique, le pouvoir conféré par la science comme technique ne peut être obtenu que par quelque chose d'analogue à l'adoration de Satan, c'est-à-dire par la renonciation à l'amour⁴⁶. »

Je pense, pour ma part, que Russell a tout à fait tort quand il dit que « ce sont seulement nos incroyances qui sont dues à la science » : l'existence du boson de Higgs est une connaissance positive et le modèle standard de la théorie des particules, même s'il n'est certainement pas un modèle définitif, contient un certain nombre de connaissances définitives. Mais il est vrai que la philosophie des sciences contemporaines a du mal à justifier l'idée d'un progrès cumulatif des sciences et elle s'est plutôt employée à la détruire. C'est un problème que nous avons abordé ici à propos de Popper⁴⁷.

46. *Ibid*, p. 273 (cité par Bouveresse dans « Promesses et dangers... », *op. cit.*).

47. Voir ici-même, sur *Opuscules*, J.-J. Rosat, « L'irrationalisation de la philosophie des sciences au XX^e siècle. Stove critique de Popper », <http://www.opuscules.fr/popper-irrationaliste/>

4.4. Sur l'idée que l'opposition vrai / faux constituerait en elle-même un cadre de pensée imposé, interdisant certaines idées, et qu'elle serait elle-même une forme d'exclusion repose sur une absurdité logique

À tout ce qui vient d'être dit sur vérité et pouvoir, on pourrait objecter : vous n'allez pas au fond des choses ; vous faites semblant de ne pas voir l'idée la plus radicale et la plus forte de Foucault : que l'opposition du vrai et du faux – le système du vrai et du faux – est en soi un pouvoir. Tout savoir, parce qu'il implique l'existence de normes du vrai, et qu'il les impose dans des conditions historiques données, est un système de pouvoir qui interdit certains énoncés, certaines pensées, et les exclut, exerçant ainsi une violence sur les individus, sur leurs esprits et inséparablement sur leurs corps.

Bouveresse s'explique là-dessus longuement.

Dans *L'Ordre du discours* [sa leçon inaugurale au Collège de France, 1970], Foucault admet certes qu'il peut sembler étrange de considérer l'opposition du vrai et du faux comme un système d'exclusion qui peut être ajouté aux deux autres qu'il a mentionnés, à savoir l'interdit et l'opposition de la raison et de la folie. Car, écrit-il, « 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 ?⁴⁸ » Effectivement, « 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 violent⁴⁹ ». Mais, quand on s'interroge sur le type de partage qui régit la volonté de vérité et la volonté de savoir, on se rend compte que « c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu'on voit se dessiner⁵⁰ »

En d'autres termes, à l'intérieur d'un discours, la partition des énoncés en vrais et faux n'a rien d'arbitraire ou de violent. Mais l'opposition du vrai et du faux n'a d'existence et d'intérêt qu'en vertu d'un choix qui a été effectué préalablement, un choix qui ne s'imposait pas intrinsèquement même s'il s'est imposé historiquement, et qui comporte quant à lui une bonne part d'arbitraire, de convention et de contrainte, à savoir le choix de la volonté de vérité. Comme toujours, il est difficile de dire avec précision à quoi pourraient ressembler les autres possibilités, parce qu'on ne voit pas ou plus très bien ce que pourrait être un langage dans lequel il n'y aurait pas de place pour la distinction entre le vrai et le faux et, par conséquent, pas non plus pour la préférence qui est accordée normalement aux propositions vraies⁵¹.

Cette histoire d'imposition du système vrai / faux qui serait intrinsèquement un système de pouvoir et d'exclusion ne tient pas, pour les raisons qui ont été avancées dans ma deuxième partie. L'argument est très simple.

Ou bien Foucault parle en réalité des divers systèmes de normes du vrai et du faux (selon les lieux et les époques). Ceux-ci sont effectivement historiques, et donc à certains égards contingents. Mais ils ne sont pas arbitraires pour autant, et, comme moyens de juger de ce qui est vrai et faux, certains sont bien meilleurs que d'autres, pour des raisons objectives. Par exemple, s'il s'agit de savoir qui a commis un crime, l'utilisation des

48. Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971, p. 16.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*

51. Bouveresse, *RVNF*.

empreintes digitales est démontrablement plus fiable qu'une quelconque forme d'ordalie ou que la torture. Et s'il s'agit de savoir quel est l'âge de la Terre, l'utilisation des rayons X est démontrablement plus fiable que le comptage des dates et des générations dans la Bible (auquel même Newton a eu recours).

Ou bien Foucault veut réellement parler d'un système du vrai et du faux. Mais l'idée d'une pensée humaine et d'un langage humain dans lesquels cette opposition n'existerait pas n'a proprement aucun sens. Donc, puisque aucun autre n'est concevable, un tel système n'a rien de contingent ni d'arbitraire. Et l'idée qu'il aurait été imposé à une époque historique donnée est une sottise.