Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 10 (1950)

Artikel: L'évidence et le statut métaphysique de la vérité

Autor: Thévenaz, Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883444

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

L'évidence et le statut métaphysique de la vérité

Pierre Thévenaz

Il est toujours saisissant de voir la vérité et la certitude sortir trempées et renforcées de l'épreuve du doute radical que nous décrit Descartes. L'auteur des *Méditations métaphysiques*, en effet, a su faire jouer assez habilement le scepticisme contre lui-même pour qu'il pût servir la cause de la vérité; il a montré ainsi que mettre la vérité acquise radicalement en question n'était pas le plus mauvais moyen pour découvrir son fondement et la mettre à l'abri de toute attaque sceptique. Car c'est finalement de l'acuité de cette «question» que dépend la sûreté de la démarche et de la réponse métaphysiques. Faire surgir une question, trouver encore des raisons de douter là où, à première vue, nous ne voyons qu'évidence et vérités définitivement conquises, c'est ce qui caractérise l'activité du philosophe; c'est ce qui le conduit au delà du «tout naturel», au delà du physique, vers le métaphysique.

Mais Descartes a fait mieux encore: il a trouvé moyen de «mettre en doute l'évidence sans douter de l'évidence»[1]. Cette découverte proprement cartésienne, en apparence paradoxale, ne semble pas avoir épuisé sa fécondité. Nous aimerions montrer d'abord en quoi elle consiste, puis combien elle est capable d'éclairer la signification de la question: qu'est-ce que la vérité?

1. Le malin génie et la mise en question de l'évidence.

Pour méthodique qu'elle soit, l'expérience du doute n'a rien de linéaire chez Descartes, car le doute, en s'amplifiant progressivement, se modifie profondément. Il se transforme précisément au moment où Descartes en vient à mettre en doute sans plus douter, c'est-à-dire où, tout en ayant épuisé les raisons naturelles et réelles de douter, il n'atteint pourtant pas encore les fondements d'une science certaine et s'engage dans une expérience nouvelle, d'ordre métaphysique.

---

[1] Henri Gouhier, *Le grand trompeur et la signification de la métaphysique cartésienne*, Actes du Congrès Descartes, 1937, I, p. 70.

Les deux étapes sont très nettement distinguées. Tout d'abord Descartes doute parce qu'il a tout lieu de penser qu'il a trop longtemps été dupe de ses préjugés par prévention ou précipitation, faute de vigilance suffisante: «J'ai quelquefois éprouvé que (les) sens étaient trompeurs»[2] et «Je me ressouviens d'avoir souvent été trompé en dormant» par les «fausses illusions» des songes[3]. Voilà des raisons solides, suffisantes, naturelles (on dirait presque: terre à terre) de recourir au doute pour s'affranchir d'évidences illusoires. La tâche est d'ailleurs relativement aisée. Puis Descartes se convainc bientôt que, si l'erreur se glisse dans «la considération des choses composées», en revanche «l'arithmétique, la géométrie et les autres sciences de cette nature qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable; car soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés; et il ne semble pas possible que des vérités si claires et si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude»[4]. Le voici donc en possession d'évidences indubitables, parce que rationnelles cette fois-ci. Le doute semble définitivement éliminé.

«Toutefois...», ajoute Descartes; et l'expérience du doute rebondit de façon inattendue en se transportant sur un plan tout différent. Descartes n'a, disions-nous, plus de raisons de douter. Qu'à cela ne tienne! Il en inventera[5], il en feindra. «Je me résolus de feindre que...»[6] Qui sait, se demande-t-il, si un Dieu tout puissant «n'a point fait que je me trompe aussi toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois»[7]. Il estimait ne plus être dupe:

---

[2] *Première Méditation.*

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] Qu'il n'y a rien de gratuit et d'arbitraire dans cette invention. Descartes nous le dit lui-même: «non point par inconsidération ou légèreté...» (*Ière Méd.*). Nous le voyons aussi au simple fait que toute la métaphysique cartésienne y est suspendue; le *cogito* en procède directement. Nous ne nous laisserons pas prendre à l'apparente légèreté désinvolte de la démarche. Si l'honnête homme Descartes ne donne pas dans la pédanterie, nous savons pourtant que sa feinte est sérieuse et sa métaphysique aussi.

[6] *Discours de la Méthode*, IVe partie, début.

[7] *Première Méditation.*

eh bien! il se supposera dupé tout de même, il fera même semblant de se duper lui-même en émettant l'hypothèse «extravagante» d'un grand trompeur: le malin génie. «Je pense que je ne ferai pas mal si, prenant de propos délibéré un sentiment contraire, je me trompe moi-même, et si je feins pour quelque temps que....»[8] Au doute proprement dit succède la résolution de se forcer à douter, une feinte. Descartes mettra en doute l'évidence sans douter de l'évidence!

Il a bien conscience que le doute, ainsi, a complètement changé de nature. Il l'appelle un «doute hyperbolique»[9], ce qui veut précisément dire outré, extravagant, exorbitant, poussé au delà de ses limites naturelles, au delà des bornes du possible. Mais, si ce doute, qui n'en est plus un, n'est pas pure supposition arbitraire et inféconde (et en fait il ne l'est pas), quelle raison peut-il bien y avoir de pousser ainsi l'expérience du doute méthodique au delà du doute réel? Est-ce vraiment par le simple souci d'épuiser les possibilités, même les plus extravagantes, de douter? Voilà le point crucial. Et il est décisif aussi, comme nous le verrons, pour notre question de la vérité.

2. La raison humaine sur la sellette.

Descartes répond lui-même: «Raison de douter... bien légère, et pour ainsi dire métaphysique»[10].

Pourquoi bien légère? — L'évidence (de deux plus trois font cinq, par exemple) ayant résisté à l'épreuve du premier doute en raison de sa clarté et de sa distinction, «je ne puis m'empêcher de la croire vraie»[11]. «Nous sommes naturellement si enclins à donner notre consentement aux choses que nous apercevons manifestement, que nous n'en saurions douter pendant que nous les apercevons de la sorte»[12]. Cette inclination naturelle qui dissipe les doutes est une sorte d'«instinct intellectuel»[13], irrésistible comme tout instinct. Il est donc clair qu'il n'y a vraiment plus de raison de douter réellement de l'évidence.

---

[8] *Première Méditation*, ad finem.

[9] *Principes*, I, 30. Cf. *Sixième Méditation*, ad finem.

[10] *Troisième Méditation.*

[11] *Cinquième Méditation.*

[12] *Principes*, I, 43.

[13] Lettre à Mersenne, 16 oct. 1639.

Et pourtant le doute rejaillit en doute hyperbolique, car l'évidence tombe sous l'emprise possible du malin génie. Mais alors, sur quoi porte désormais ce doute ? Est-ce bien encore la vérité de «deux plus trois font cinq» qui est remise en question ? Non, du moins pas directement. C'est au contraire l'assentiment que je donne aux évidences (donc ma raison même) qui est radicalement mis en question, et non pas du tout les raisons de cet assentiment puisque la présence de l'évidence rationnelle est la preuve qu'elles sont bonnes. La raison humaine est devenue question pour elle-même, et c'est son statut qui est en cause. L'incertitude qui renaît maintenant ne touche pas le contenu évident de $2 + 3 = 5$, mais la situation de la raison humaine par rapport à la réalité dernière, ou plus exactement son rapport à tout être plus puissant qu'elle: Dieu éventuellement trompeur ou malin génie. En effet, le fait même de douter, en révélant à Descartes son imperfection, lui donne la conscience d'un défaut d'être: il n'est pas l'auteur de son propre être, car s'il l'était, il ne se serait pas créé imparfait et doutant. Du même coup son incertitude porte sur autre chose que simplement la valeur de ses connaissances: d'épistémologique elle devient ontologique ou métaphysique. L'être de notre raison ou l'origine de l'homme restent plongés dans l'obscurité. Or l'obscurité, «quelle qu'elle soit, est une cause assez suffisante pour nous faire douter»[14]. Partout où une obscurité subsiste, le doute surgit immanquablement.

Si la raison humaine est en question, l'évidence, même en tant qu'évidence, sera affectée d'un coefficient d'incertitude et de doute. Sa clarté et sa distinction parfaites se détacheront sur un fond de ténèbres qui n'étaient pas apparues au premier abord. L'évidence sera *en question* sans pourtant pouvoir être, en tant que telle, mise *en doute*.

La tension dramatique de l'expérience cartésienne en ce moment-ci provient de ce fait que, d'une part, cette mise en question indirecte de l'évidence est au fond plus grave que tous les doutes dont Descartes a triomphé jusqu'ici, car c'est la valeur même de la science qui est suspendue à cette question nouvelle; en effet, il est conscient que, s'il ne parvient pas à prouver l'existence d'un Dieu non trompeur, il ne voit pas qu'il «puisse jamais être cer-

[14] *Réponses aux Secondes Objections.* (Ed. de la Pléiade, p. 270).

tain d'aucune chose»[15]; la pensée «ne saurait avoir aucune science certaine jusques à ce qu'elle ait connu celui qui l'a créée»[16]. Mais, d'autre part, il est rigoureusement impossible de douter de l'évidence en tant que telle. Sa clarté reste intacte, car l'obscurité qui a surgi et qui l'encercle désormais ne peut pourtant rien contre elle.

3. *Deux points de vue sur l'évidence.*

Dès maintenant la question de l'évidence s'est dédoublée. Elle peut être considérée simultanément à un double point de vue: en tant qu'évidence indubitable, prise pour elle-même, ou en tant qu'évidence claire plongée dans une ambiance obscure, dans son rapport à la raison.

De là notre hésitation: Faut-il dire que l'évidence conserve sa valeur de certitude ou qu'elle retombe dans une incertitude plus profonde? Avons-nous affaire à un doute forcé ou à un doute renforcé? De là aussi l'ambiguïté apparente des explications de Descartes qui dit, d'une part: «Dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je ne puis m'empêcher de la croire vraie»[17]; et, d'autre part: «Je suis contraint d'avouer qu'il n'y a rien de tout ce que je croyais autrefois être véritable dont je ne puisse en quelque façon douter»[18]. Ou encore: «Nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter»[19] et «Je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose»[20]. «Raison de douter bien légère», disait-il dans la *Troisième Méditation*, alors que nous lisons dans la *Première:* «Non point par inconsidération ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées.»

Pourtant Descartes ne se contredit nullement: il marque ainsi seulement que nous nous trouvons, comme dit Jean Laporte[21], «ballottés sans répit entre la certitude et l'incertitude». Mais cer-

---

[15] *Troisième Méditation.*
[16] *Principes*, I, 13.
[17] *Cinquième Méditation.*
[18] *Première Méditation.*
[19] *Réponses aux Secondes Objections* (Pléiade, p. 270).
[20] *Troisième Méditation.*
[21] *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1945, p. 157.

titude et incertitude ne sont pas du tout sur le même plan et ce nouveau doute ne mord pas sur l'évidence comme telle. Le premier doute était sérieux et réel: il naissait de l'obscurité de la pseudo-certitude sensible. Le nouveau «doute», encore plus sérieux, naît de l'obscurité du statut métaphysique de la raison humaine à propos d'une évidence parfaitement claire et authentique. A l'interrogation critique de la raison encore incertaine, qui évente les pièges des sens ou des songes, qui restaure ou instaure l'évidence sur son vrai terrain (l'entendement), succède l'interrogation métaphysique d'une raison nantie d'évidences rationnelles et d'assurances indubitables, mais qui pressent l'incertitude de sa situation par rapport à l'Etre absolu et se «met en peine» de l'éventualité d'une «fausseté absolue» des vérités certaines dont elle est «si fortement persuadée»[22]. D'où l'expression: «raison de douter... pour ainsi dire métaphysique».

L'évidence a beau être évidence. Une hypothèque mystérieuse, quasi insaisissable, pèse sur elle: son fondement et sa valeur dernière restent encore en suspens, comme en sursis, aussi longtemps que ce statut métaphysique n'aura pas été assuré et fixé.

4. Descartes se libère de la contrainte de l'évidence.

«Trop de lumière éblouit,... trop de vérité nous étonne». *Pascal.*

Dans le premier doute, l'incertitude de l'évidence sensible se mesurait par *rapport à la réalité* et c'est bien pourquoi l'évidence était sérieusement en doute: on ne pouvait se fier d'emblée à la réalité à laquelle elle était censée donner accès. Mais maintenant ce qui est en question, c'est le *rapport de l'évidence à la raison*, ou disons plutôt (puisque c'est la raison qui est en cause) le *rapport de la raison à l'évidence:* on ne peut se fier d'emblée à la raison comme telle. Même dans l'évidence assurée contre les atteintes du doute (comme $2 + 3 = 5$ ou: le carré a quatre côtés), ce rapport reste indéterminé, inexistant. Descartes a mis en lumière ce point capital: Pour que la science soit vraiment certaine, il faudrait que le rapport de l'évidence à la raison soit déterminé, qu'il soit inscrit dans l'évidence même, c'est-à-dire que, derrière la clarté de l'évidence, l'obscurité du statut de la raison ou de l'homme lui-même soit dissipée.

---

[22] Cf. *Réponses aux Secondes Objections* (Pléiade, p. 270).

Or, celui qui est soucieux d'établir en toute objectivité la vérité, qui est tout entier à la recherche du contenu du vrai et de la réalité objective, évite certes d'être la proie de l'illusion, mais n'est-ce pas pour se perdre dans l'évidence ? Il croit prendre possession de l'évidence, et c'est elle qui le possède. Préoccupé de dissiper ses doutes, il use de sa raison comme d'un instrument pour appréhender le réel et conquérir la vérité, comme d'un œil braqué qui voit tout sans se voir lui-même, qui doute de tout sans douter de lui-même[23]. Dans le premier doute, la raison s'ignore par définition ou par nature; elle s'aliène dans les choses ou dans les évidences, — ce qui donne à celles-ci le «droit d'occuper mon esprit contre mon gré et de se rendre presque maîtresses de ma créance»[24].

En se perdant ainsi dans l'évidence, la raison est invinciblement portée à lui conférer aveuglément une valeur absolue et dernière: le vrai lui apparaît comme l'accord de l'esprit avec la réalité, établi par l'intermédiaire de l'instrument-raison. Pour une raison instrumentale, la vérité ne peut être que *adaequatio rei et intellectus*, et c'est pourquoi le réalisme est l'attitude première, l'attitude du sens commun. L'évidence fait donc écran à l'intérieur de la raison et la sépare d'elle-même. Sa lumière, en emplissant la conscience, l'accapare tout entière, la comble de certitude et l'incite à se persuader qu'«il n'y a rien à rechercher davantage»[25].

L'obstacle du premier doute était l'illusion sensible qui cachait la réalité à la raison. C'est maintenant l'évidence qui risque de cacher la raison à elle-même. De par sa force contraignante, de par son irrésistibilité même[26], l'évidence tend à aliéner la conscience. La lumière trop vive a quelque chose d'aveuglant. La puissance de la raison qui se manifeste dans l'évidence est une sorte de *nature*, massive comme un instinct; n'est-elle pas aveugle comme toute force naturelle ? «La nature de mon esprit est telle que je ne me saurais empêcher de les estimer vraies»[27].

---

[23] Cf. notre étude *Du relativisme à la métaphysique*, Zurich, 1948, p. 14 et *Essence de l'homme et situation de la raison*, Actes du Xe Congrès international de philosophie d'Amsterdam, I, p. 458—459.

[24] *Première Méditation.*

[25] *Réponses aux Secondes Objections* (Pléiade, p. 270).

[26] Cogimur assentiri (*Lettre à Regius*, 1640), cogitur assentiri (*Entretien avec Burman*, éd. Boivin, p. 8).

[27] *Cinquième Méditation.*

Cependant la raison est à même de s'arracher à cet envoûtement de l'évidence et à la passivité paresseuse dans laquelle elle l'encourage; elle peut se reconquérir elle-même par un acte de volonté, par une tension intérieure qui s'exprime extérieurement dans la tension dramatique du doute hyperbolique. Cette feinte délibérée, par laquelle Descartes fait intervenir un malin génie et suppose que toutes les évidences sont truquées, est un curieux artifice de méthode pour faire progresser et aboutir l'expérience métaphysique libératrice ainsi amorcée, en l'enracinant dans le progrès même de la conscience de soi. Pour échapper au risque d'aveuglement inconscient et de confiance précipitée en l'évidence, Descartes, poussant les choses au pire, veut faire jaillir le salut de l'excès du mal: il mettra en question l'évidence sans douter de l'évidence; il va prendre en mains lui-même le maniement de l'illusion (c'est ce qu'il appelle se duper soi-même), s'en rendre maître en feignant de s'y abandonner ou plutôt en s'y adonnant volontairement. Il avait recouru à l'évidence pour démasquer l'illusion, il recourra à l'illusion feinte, c'est-à-dire à l'illusion consciente, consciemment menée contre soi-même, pour démasquer l'évidence.

Par un coup de force métaphysique, Descartes suspend l'assentiment que l'évidence lui impose et prend conscience de sa libre puissance en face d'elle: «A tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement»[28]. Et précisément en feignant qu'un malin génie le trompe, à travers «ce dessein pénible et laborieux»[29], il fait tomber l'écran métaphysique qui voile la raison à elle-même; les œillères tombent, les yeux se dessillent; l'absolutisation inconsciente de l'évidence disparaît par la distance qui s'intercale entre l'évidence et la raison, par la dimension nouvelle qui s'ouvre à l'intérieur de la raison. La raison n'est plus un simple instrument pour faire la chasse à la vérité; elle prend ses distances par rapport à elle-même en prenant ses libertés par rapport à l'évidence; elle prend conscience d'elle-même en établissant son rapport avec l'évi-

---

[28] *Première Méditation.*

[29] *Ibid.* Dans un livre important publié après la rédaction de notre étude, M. Ferdinand Alquié *(La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* Paris 1950) parle très justement de «la volonté d'inquiétude» chez Descarttes et d'une expérience profonde de «déréalisation du monde» (pp. 161 et 93). Ce livre apporterait mainte confirmation précieuse aux réflexions que nous développons ici.

dence; elle la relativise, la désabsolutise, et la vérité prend une autre valeur. Il apparaît ainsi que, contrairement à l'idée superficielle qu'on se fait de la métaphysique, le passage à la métaphysique par le doute hyperbolique ruine l'absolutisme de la raison (instrument) et rend d'abord incertain son rapport avec la réalité dernière et absolue.

Mais en même temps, ce qui est plus important encore, Descartes découvre dans le *cogito* une évidence d'un type tout nouveau, une évidence dont la contrainte ne l'aliène pas, mais le libère en le mettant en possession de lui-même. Voici enfin une évidence qui par sa nature ne cache pas la raison à elle-même et ne fait plus écran. C'est que cette évidence-ci est par essence rapport de la raison à elle-même, c'est-à-dire conscience de soi[30]. L'hypothèse outrée du malin génie, on le voit, est une manière d'introduire de force dans l'évidence, totalitaire et rétive, cette dimension nouvelle qu'est le rapport de la raison à elle-même et qui assurera à la science sa certitude et son fondement définitifs. Nous comprenons maintenant qu'en triomphant des ruses du grand trompeur, en s'écriant: «Il ne me pourra jamais rien imposer»[31], Descartes ne s'assure pas une facile victoire sur un ennemi artificiel, sur un pantin métaphysique suscité pour corser l'action dramatique des *Méditations*; il triomphe tout simplement de l'évidence et de ses tentations; il a conquis sa liberté par rapport à elle. Il fallait violenter la vérité pour que sa contrainte devînt libératrice. Qu'est-ce à dire, sinon que de haute lutte la raison s'est vaincue elle-même?

5. *Descartes pose ainsi le problème de la vérité.*

Voilà Descartes immunisé contre l'inconscience et l'illusion qui couvent au sein même de l'évidence. Dans l'échec final de sa feinte («je ne pouvais pas feindre... que je n'étais point»[32]), il remporte sa victoire, il recouvre la santé et va pouvoir rétablir la stabilité de toutes les évidences momentanément compromises. L'expérience métaphysique du doute hyperbolique fera finalement jaillir

---

[30] Ce point est développé dans notre étude *La conscience de soi dans le «cogito» cartésien* (dans *L'homme.* Métaphysique et conscience de soi, Etre et Penser, N° 27, Neuchâtel, 1948).

[31] *Première Méditation.*

[32] *Discours de la Méthode*, IVe partie.

la réponse à cette étrange mise en question de la vérité en dégageant son fondement dans le *cogito* d'abord, puis dans l'existence démontrée d'un Dieu non trompeur capable de garantir la vérité de l'évidence. Mais ceci est une autre histoire. Il nous importait seulement ici de rappeler comment Descartes a su, par son doute méthodique et hyperbolique, poser de façon plus précise et plus profonde le problème de la vérité, marquer sa liaison intime au statut de la raison humaine, et montrer que s'interroger sur la vérité, c'est, comme le mot l'indique, mettre *en question* radicalement la vérité.

Grâce à Descartes[33], nous expérimentons en quelque sorte sur le vif l'écart entre l'évidence et le fondement de l'évidence, le contenu de la vérité et la signification de la vérité, entre la mise en doute des pseudo-vérités et la mise en question des authentiques évidences. Il nous fait voir qu'une expérience vraiment radicale de la vérité ne saurait se contenter de recenser des contenus de vérité sur lesquels le doute ne morde plus, mais consiste à opérer le passage à la métaphysique en posant la question (c'est en effet une question métaphysique): qu'est-ce que la vérité? quel est le fondement de toutes les vérités, autrement dit de l'évidence?

---

[33] Descartes n'est pourtant qu'un exemple, certes privilégié. Nous aurions pu montrer, pour le point qui nous occupe ici, une démarche en dernière analyse analogue, quoique très différente d'allure, chez un Platon qui cherche au delà de la vérité, au delà de la réalité des Idées, l'Idée du Bien qui est cause de la vérité et de l'être, autrement dit, qui fonde la valeur et la signification de la vérité sur le Bien. Ou aussi chez un Kant, car la question critique: Comment la physique ou les mathématiques sont-elles possibles? est également une question proprement métaphysique, quand bien même on a voulu y voir si souvent la simple condamnation de toute entreprise métaphysique au profit de la théorie de la connaissance. En fait il s'agit aussi d'une question portant sur une évidence, de la mise en question d'une vérité pourtant indubitable (la vérité de la physique newtonienne qui ne fait pas l'ombre d'un doute pour Kant): Comment une telle vérité est-elle possible? Cela revient à dire: comment comprendre la valeur d'une telle vérité, son fondement? La «révolution copernicienne» est l'artifice de méthode que Kant imagine pour répondre à cette question et il se voit conduit à une nouvelle théorie de l'être (de la réalité), et de l'esprit connaissant, pour répondre à cette question «critique». N'est-ce pas la preuve que, comme chez Descartes, nous sommes en pleine interrogation métaphysique, dans une nouvelle métaphysique? D'ailleurs Kant lui-même, dans une lettre à Marcus Herz, datant de l'année même de la *Critique de la Raison pure* (1781), qualifie son entreprise critique de «Metaphysik von der Metaphysik».

On ne peut qu'être frappé de la sagacité et de la puissance dont Descartes fait preuve ainsi dans la position du problème, mais en même temps de la faiblesse de la solution proposée: la garantie divine. Entre l'artifice du malin génie qui malmène l'évidence, mais met l'homme en possession de sa liberté, et la garantie artificielle d'un *Deus ex machina* qui restaure l'évidence et rive l'homme à un ordre issu d'un libre décret divin, le métaphysicien ne met pas longtemps à donner la préférence et à discerner où est la plus grande pénétration. Une fois de plus on vérifie qu'en philosophie il importe davantage de bien poser un problème que de le résoudre.

6. Unicité du vrai et multiplicité des conceptions de la vérité.

Le passage à la métaphysique signifie donc la mise en question de la vérité et par là même la porte ouverte à des réponses divergentes et inconciliables quant à la signification de la vérité. Le contenu de vérité, en revanche, se caractérise par son unicité, comme Descartes l'a fort bien exprimé: «N'y ayant qu'une vérité de chaque chose, quiconque la trouve en sait autant qu'on en peut savoir; ... un enfant,... ayant fait une addition suivant ses règles, se peut assurer d'avoir trouvé, touchant la somme qu'il examinait, tout ce que l'esprit humain saurait trouver»[34]. Descartes ne veut naturellement pas dire qu'après avoir trouvé la vérité de chaque chose, il soit vain de se poser la question de sa signification. Mais, indirectement, il nous rappelle que cette seconde recherche ne saurait s'inscrire sur le même plan, une fois épuisée la connaissance du contenu.

Quittons maintenant Descartes et essayons de montrer en quoi ce qui a été dégagé dans les paragraphes précédents permet d'éclairer le problème de la vérité.

Qu'est-ce que la vérité ? se demandent depuis toujours les philosophes. On ne peut qu'être frappé de la variété des réponses qu'ils proposent: La vérité c'est l'être, ou même c'est Dieu, nous disent saint Augustin, Bossuet ou Descartes; c'est l'*adaequatio rei et intellectus*, affirme la tradition scolastique; c'est l'adéquation des choses aux formes de l'esprit, rétorque Kant; c'est l'efficacité de notre prise sur les choses et ce qui permet de transformer le réel, diront les pragmatistes; c'est la lumière par laquelle les choses

---

[34] *Discours de la Méthode.* Ière partie.

deviennent intelligibles, suggère Platon; c'est l'accord de la pensée avec elle-même *(norma sui)*, à en croire Plotin et Spinoza; elle n'est même pas à définir par l'accord, fait observer Heidegger, mais se caractérise par le dévoilement de l'être *(Unverborgenheit)*.

Est-ce à dire que nous ayons affaire à une simple question de définition, à diverses manières d'interpréter la signification, encore enveloppée, de la vérité de tel ou tel jugement universellement reconnu pour vrai, ou d'expliciter l'idée de vérité qui préside à toute recherche scientifique ou philosophique? Si tel était le cas, on s'expliquerait mal comment la notion de vérité, censée être contenue implicitement dans la démarche vers le vrai ou dans le résultat vrai, pourrait donner lieu à des explicitations ou à des interprétations si divergentes chez les philosophes, qui se réclament pourtant tous des mêmes principes logiques. Ou inversement, on s'expliquerait mal comment il se fait que la multiplicité de ces réponses ne porte aucun préjudice à l'unicité de tel ou tel contenu de vérité, que tous ces philosophes continuent à reconnaître, après comme avant, aussi bien que quiconque. Le contenu n'est pas mis en doute, mais seulement en question.

Il n'y a qu'un résultat vrai de l'addition de 2 et de 3; mais, si 5 exprime pour nous la vérité absolument univoque de cette addition et que nous en savons «autant qu'on en peut savoir», nous ne savons pourtant rien encore du genre de réalité ainsi atteinte ni du rapport que cette réalité entretient avec l'esprit qui la reconnaît vraie. Cette vérité exprime-t-elle quelque chose sur la réalité en soi? Exprime-t-elle l'action de notre esprit sur la réalité? L'accord ainsi formulé est-il constaté, construit? Est-il une convention commode? Bref, tout en sachant que $2 + 3 = 5$ est vrai, nous ne savons pas encore ce que signifie vérité, ni la valeur de cette connaissance[35]. Ici précisément surgit la question: qu'est-ce que la vérité?

7. *Surdétermination de la vérité.*

Le contenu exact de l'addition est évident et vérifiable, mais d'une évidence caractérisée seulement par les critères ou les garanties dont nous usons pour nous assurer de son exactitude. Nous

---

[35] Cf. sur ce point notre *Valeur de la connaissance philosophique*, Lausanne, La Concorde, 1949.

avons affaire à une vérité déterminée quant à son contenu, mais indéterminée encore quant à sa signification de réalité; et c'est pourquoi la recherche n'est pas encore achevée et le doute cartésien rebondit soudain; c'est pourquoi cette indétermination s'exprime dans une question nouvelle: qu'est-ce que la vérité ?

Certes, nous l'avons vu, la vérité se présente à l'homme comme l'expression même de la détermination, puisqu'elle est unique, univoque, évidente. Mais ce n'est toujours encore qu'une détermination «absolue» puisque la relation de cette détermination à la raison, à l'homme, à la réalité dernière, éventuellement à Dieu, n'est pas encore fixée. Or c'est justement la question: qu'est-ce que la vérité ? qui fait saillir, au sein même du vrai, cette indétermination qui sans cela resterait dissimulée derrière la parfaite détermination du contenu vrai reconnu pour tel. L'arbre cachait la forêt. La lumière aveuglante de l'évidence nous empêchait de voir l'obscurité où baigne cette lumière. Le transfert de la question de la vérité sur un plan métaphysique vise précisément, en faisant apparaître l'indétermination de sa signification dans la détermination de son contenu, à apporter au contenu vrai la détermination plus profonde, définitive, qu'il attend, — la détermination de son rapport à la raison et à la réalité dernière.

Cette surdétermination ne représente pas un complément de détermination, un supplément de vérité ajouté à la vérité déjà acquise. Il ne faudrait pas la concevoir comme un coup de sonde plus profond lancé dans l'inconnu, comme une percée nouvelle de la vérité. Elle ne s'inscrit nullement dans le prolongement du plan de la prospection et de la découverte. Pour parler le langage de Kant critiquant l'argument ontologique, disons que cette surdétermination n'est pas un prédicat nouveau qui augmenterait le contenu de vérité. Pas plus que l'existence n'est un *complementum possibilitatis* par rapport à l'essence, la surdétermination du vrai n'est un *complementum veritatis* par rapport à l'évidence.

Nous voyons bien maintenant qu'en posant la question: qu'est-ce que la vérité ? nous ne visons ni à compléter une vérité qui est déjà complète, ni à expliciter une idée implicite de vérité, ni non plus à interpréter un contenu déterminé qui serait censé n'être qu'une donnée brute.

8. La rupture métaphysique.

Mettons en relief la rupture qu'apporte la mise en question de l'évidence et qui s'exprime dans cette surdétermination. Une violence est commise, un voile se déchire soudain. Dans le calme apaisant de la vérité évidente acquise, voici que la question: qu'est-ce que la vérité ? vient comme un coup de tonnerre susciter l'«étonnement» métaphysique, poser une interrogation inattendue, déconcertante, sur la valeur de la raison et de toute vérité. Elle peut donner l'impression que, par passion procédurière, elle rouvre un procès dont le verdict était pourtant définitivement rendu. En tout cas, ce n'est pas une question de tout repos, une question de loisir et de pure curiosité érudite ou dilettante, un simple épiphénomène occasionnel par rapport au contenu de vérité lui-même. On serait tenté de le croire puisque l'évidence reste l'évidence et que son contenu n'est pas mis en doute. Mais cette question signifie mise en question, ce qui est tout aussi grave, sinon même plus grave. Elle n'est pas une «simple question»: mordant sur la vérité même, elle la transforme fondamentalement dans sa signification. La métaphysique n'est pas un verbalisme inefficace plaqué sur la vérité scientifique, une prolifération parasite d'hypothèses une fois que la vérification a épuisé ses possibilités. Elle est la poursuite et l'approfondissement de la même recherche, mais sur un plan nouveau, à frais nouveaux, avec une acuité plus radicale.

L'étonnement philosophique qui nous arrache à la contrainte de l'évidence en la mettant en question, fait rebondir la recherche, en rompt la continuité, sans en marquer pourtant l'abandon. Il en rompt la continuité, puisque soudain la raison elle-même, dont l'homme usait comme d'un instrument critique, se trouve mise en question et que les ténèbres de son origine lui apparaissent. Platon a donc vu à juste titre dans cet étonnement, dans cette brisure à l'intérieur de la raison, l'*ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας*[36]. Quelque chose de radicalement neuf commence, parce que l'homme, en s'étonnant d'être ce qu'il est, change le contexte même de tous les problèmes et de toutes les solutions. Désormais, la recherche de la vérité a précisément un contexte, et en ce sens elle engage la raison et l'homme tout entiers. Plus que jamais, et en un sens plus profond, elle est une aventure de l'esprit, où l'homme sacrifie

[36] *Théétète* 155 d.

quelque chose, progresse en payant de sa personne. Sur l'autel de la vérité, le malin génie nous force à sacrifier non seulement nos chères illusions sensibles, mais l'absolu usurpé de nos évidences. Ce sacrifice est dur: à la différence du renoncement aux illusions, il semble sans compensation, sans profit, il peut même apparaître comme une automutilation.

Il serait plus juste de dire que la rupture par laquelle l'évidence et la vérité se trouvent mises en question, représente une profonde conversion. L'expérience du malin génie montre précisément que le passage à la métaphysique ne consiste pas simplement à passer de l'implicite à l'explicite. Si c'était le cas, l'évidence de l'addition $2 + 3 = 5$ n'aurait pas été mise en question par un Descartes; elle n'aurait jamais eu besoin de l'être. On pourrait aussi bien parler d'une conversion de l'évidence, car au moment où la raison, dans cette rupture, prend conscience d'elle-même et cesse d'être un instrument, l'évidence n'est plus le point d'aboutissement de la recherche où l'inquiétude s'apaise et où la raison trouve son repos. C'est au contraire le début d'une nouvelle interrogation, d'une inquiétude qu'à juste titre on nomme l'inquiétude métaphysique: l'évidence devient maintenant le lieu où la raison devient une question pour elle-même. D'apaisante qu'elle était pour une raison-instrument, l'évidence du vrai est devenue le point même d'une sensibilisation nouvelle, en un mot: le point névralgique ou le point de rupture. L'univers de la raison bascule pour ainsi dire sur lui-même: sous l'effet du malin génie cartésien, notre monde mental se casse et devient «le monde à l'envers»[37], exactement comme la question «critique» de Kant, en suscitant la révolution copernicienne, fait basculer le monde de l'objet sur le sujet et rompt avec le monde des choses en soi.

9. L'«adaequatio rei et intellectus» n'est pas le dernier mot.

Cette solution de continuité entre l'évidence du contenu vrai et la question: qu'est-ce que la vérité ? marque la rupture entre l'attitude réaliste du sens commun et l'attitude métaphysique. Même si la démarche métaphysique qui s'amorce ainsi devait conduire

---

[37] H. Gouhier, art. cité. Cf. F. Alquié, Op. cité, p. 93: «Le métaphysicien peut apercevoir tout à coup le monde où il se meut comme l'envers de l'Etre».

à une réponse qui serait le réalisme métaphysique, même si elle prétendait confirmer l'attitude première du sens commun, cette métaphysique ne serait jamais, quoi qu'il paraisse, la simple explicitation de l'attitude première. Aux deux niveaux successifs, le terme réalisme ne revêtira pas la même signification puisque une fois il désignera l'attitude métaphysique au delà de la rupture, et l'autre fois l'attitude naturelle en deçà de la rupture[38].

C'est pourquoi l'*adaequatio rei et intellectus* a beau représenter le principe directeur dans la recherche du contenu vrai ou le point de départ obligé de toute quête de la vérité, elle a beau en être en quelque sorte le soubassement ou le tremplin, elle n'en est pourtant pas le fondement, car le fondement, ne venant qu'après la mise en question, ne peut être que métaphysique. Chercher ce qu'on entend par vérité, chercher le fondement et la signification du vrai, c'est mettre en question cette adéquation première ainsi que l'évidence qui l'exprime, c'est rompre avec elle, c'est déjà la dépasser. La mise en question de l'évidence aura pour effet de transformer la notion même d'*adaequatio*, ou plus exactement de *déterminer la signification de cet accord* (ou de ce rapport) que l'évidence du contenu laissait pourtant encore indéterminé.

Ainsi s'explique ce fait bien significatif que les philosophes qui rompent expressément avec la conception réaliste ne peuvent pourtant pas se passer de l'*adaequatio rei et intellectus:* ils la mettent précisément en question sans la repousser comme fausse. Spinoza par exemple en est parfaitement conscient, ce qui nous laisse bien voir qu'il ne se met pas en contradiction avec lui-même; en effet, il transforme fondamentalement la notion d'accord en proclamant que ce n'est pas l'accord avec la chose qui fonde la vérité, mais l'accord de l'idée vraie avec elle-même (*norma sui)*; mais il n'en dit pas moins dans le *Court Traité* (II, 15) et dans l'*Ethique* (I, ax. 6) qu'une idée vraie doit s'accorder avec l'objet dont elle est l'idée.

---

[38] Ne disons pas que le réalisme est *la métaphysique implicite* du sens commun, de la science en général ou d'une raison-instrument, et que la tâche du métaphysicien consisterait seulement à l'expliciter. Il n'y a pas de métaphysique implicite: c'est une *contradictio in adjecto* aussi monstrueuse qu'un carré rond. L'implicite n'est jamais métaphysique et il n'y a pas de métaphysicien qui s'ignore, pour la simple raison que la métaphysique est inséparable de la conscience et que la conscience n'est pas un simple épiphénomène.

Et inversement on comprend pourquoi les métaphysiciens qui défendent la conception réaliste de l'*adaequatio rei et intellectus* ne peuvent s'en contenter et recourent implicitement ou explicitement à une tout autre conception de la vérité lorsqu'il s'agit de son fondement: c'est ainsi que les Scolastiques recourent explicitement au *Deus est veritas* pour fonder l'*adaequatio*. Ils donnent raison par avance à ces remarques profondes de Jules Lachelier: «On définit la vérité l'accord de la pensée avec la chose: mais un accord ne peut constituer par lui-même aucune vérité; on suppose, quand on dit cela, que la chose est vraie par elle-même et, par conséquent, d'une vérité autre que celle qu'on définit. Mais en quoi peut consister cette vérité de la chose?» Et il conclut: «Il faut donc bien en venir à l'idée d'une vérité intrinsèque, qui porte en elle-même sa raison d'être vraie, en un mot, à l'idée d'une *représentation de droit*. Il n'y a pas de vérité possible pour le pur empirisme»[39].

Conclusion.

Nous sommes amenés ainsi à distinguer nettement trois plans dans la question de la vérité: le plan scientifique ou technique de la vérification (raison-instrument), le plan logique de la non-contradiction, le plan métaphysique du fondement et de la signification (raison mise en question et désabsolutisée). Autrement dit:

1. *Le contenu de la vérité*, explicite et déterminé, qui est la réponse à la question: qu'est-ce qui est vrai? Il représente ce que telle ou telle technique de découverte ou de vérification scientifique nous permet d'établir comme évident.

2. *L'idée de vérité*, en général implicite, qui commande et oriente cette recherche, l'idée directrice de vérité unique et univoque qui permet à l'homme de réaliser l'accord avec soi-même et avec les autres consciences dans l'intersubjectivité. Cette idée de vérité n'est rien d'autre qu'une règle de pensée: le principe de non-contradiction.

3. *La signification de la vérité* ou *le fondement de la vérité* que la mise en question du contenu rend possible et qui est la réponse à la question: qu'est-ce que la vérité? Elle doit être soigneusement distinguée de l'explicitation de l'idée de vérité et représente la pro-

[39] Observation à l'article *Objectif* du *Vocabulaire* de Lalande.

longation de la recherche sur un nouveau plan, dans le sens d'une surdétermination du vrai. Elle ne vise pas à expliciter un implicite, ni à dégager une règle de pensée, mais à fonder l'évidence et à «constituer» la vérité en précisant sa signification et sa relation à la raison, à l'homme et à la réalité dernière[40].

Sur ce dernier plan, proprement philosophique, il faut distinguer la question et la réponse métaphysiques, la recherche et le système, la *philo-* et la *-sophie. La question* est déjà plus qu'une question: elle est mise en question et conversion. Même avant ou sans la réponse, la question transforme déjà le sens de la vérité et de la vie de l'homme par le simple fait qu'une incertitude plane sur l'origine et la signification de la raison humaine, sur l'ensemble de l'entreprise de la connaissance humaine ou sur l'homme en général. En ce sens, la métaphysique est déjà tout entière dans la question et on pourrait même dire que, au moins dans leur recherche, tous les philosophes se rencontrent et sont même unanimes.

Cette recherche se clôt évidemment par *une réponse* plus ou moins systématique qui fixera cette signification et cette valeur de la raison dans le cadre d'une signification générale donnée à la connaissance humaine.

*

Les développements qui précèdent montrent en quel sens le philosophe est l'homme qui conquiert sa liberté tant vis-à-vis des contenus de vérité que de l'idée de vérité (principe de non-contradiction). Non pas, bien entendu, qu'il s'arroge le droit de mépriser les vérités et prenne des libertés avec la logique; mais il n'est pas lié par elles comme le savant, qui se scandalisera toujours de cette liberté du métaphysicien. Quand le philosophe se croit lié par elles, nous voyons alors qu'il absolutise les contenus de vérité (même et surtout s'il se croit ou se déclare relativiste)[41], ou qu'il

---

[40] La confusion entre les plans 2 et 3 est très fréquente; elle conduit à hypostasier ou à ontologiser l'idée de vérité et à passer indûment d'une vérité-idée à une vérité-substance. C'est ainsi que saint Augustin platonise en personnifiant l'Idée de vérité sous la forme du *Deus-veritas* ou en la substantialisant sous forme d'ordre divin ou cosmique. Certaines ontologies ou certaines formes contemporaines d'idéalisme en fourniraient d'autres exemples typiques.

[41] Voir notre étude *Du relativisme à la métaphysique*, Zurich, 1948, p. 14—15.

hypostasie l'idée de vérité, même et surtout s'il réserve la possibilité permanente de l'erreur et conçoit l'approche de la vérité comme une approximation progressive.

Dans les deux cas, sous l'apparente rigueur logique, dans la soumission aux contenus et à l'idée de vérité, se dissimule sournoisement un dogmatisme de l'absolu (même dans le relativisme qui n'est jamais que le rejet d'*un certain* absolu), un dogmatisme de la vérité qui esquive la mise en question. C'est alors comme si l'on avait le système, la réponse, sans la question. Mais puisque c'est seulement dans la question que la raison prend conscience d'elle-même et de son rapport au vrai, peut-on vraiment avoir la vérité sans la mise en question de la vérité ? Il apparaît bien que non, et il faut donner raison à Kant qui a vu que la métaphysique n'est ni science, ni érudition, mais seulement la raison se connaissant elle-même : «Metaphysik ist nicht Wissenschaft, nicht Gelehrsamkeit, sondern bloss der sich selbst kennende Verstand»[42].

---

[42] *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, herausgegeben von Benno Erdmann, Leipzig 1885, II, p. 50 (N° 167).