

**M.-D. PHILIPPE** (9 cours)  
**J. de MONLÉON** (2 cours)

**LA VÉRITÉ :  
APPROCHES  
PHILOSOPHIQUES.**

UNIVERSITÉ LIBRE DES SCIENCES DE L'HOMME  
CENTRE D'ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

## AVERTISSEMENT

Ce texte est la transcription d'un cycle de cours donné à l'ULSH en ~~1985/86~~. Nous en avons largement conservé le style oral. Le père Philippe n'ayant pu relire la partie le concernant, les défauts qu'elle comporterait nous sont entièrement imputables.

B. Morfin

### **Note de la présente édition :**

cet avertissement concerne probablement une autre édition de documents. Le 2ème cours sur saint Thomas a été publié dans le Cercle du Bulletin Thomiste Saint Nicolas de Caen, n° 74-75, Juin-Septembre 1976.

Ce cycle semble avoir été donné l'année universitaire **1975-1976**.  
Il est noté avoir été relu par l'auteur dans une bibliographie datant de 1992.



## SOMMAIRE

1.	Aristote : la vérité, bien de l'intelligence. J. de MONLÉON .....	p. 7
2.	Saint Thomas d'Aquin : vérité révélée et vérité philosophique - M.-D. PHILIPPE .....	p. 13
3.	Le nominalisme : rupture de l'harmonie. M.-D. PHILIPPE.....	p. 23
4.	La vérité, produit de la raison. Jacques de MONLÉON .....	p. 33
5.	Découverte et modalités de la vérité. M.-D. PHILIPPE .....	p. 41
6.	Vérité de la connaissance artistique. M.-D. PHILIPPE .....	p. 51
7.	Vérité de la connaissance scientifique. M.-D. PHILIPPE .....	p. 61
8.	Vérité de la connaissance philosophique. M.-D. PHILIPPE .....	p. 71
9.	Vérité de la connaissance affective. M.-D. PHILIPPE .....	p. 83
10.	La vérité, perfection et bien de l'intelligence. M.-D. PHILIPPE .....	p. 93
11.	Le fondement de la vérité : l'être et le vrai. M.-D. PHILIPPE .....	p. 103



# 1. ARISTOTE : LA VÉRITÉ, BIEN DE L'INTELLIGENCE

**F**aute de pouvoir tout embrasser, essayons de saisir quelques points importants dans cette conception de la vérité aux vastes et multiples dimensions que nous trouvons chez Aristote.

*Premier point : pour savoir ce que c'est que la vérité, il faut commencer par voir où elle se trouve, où elle réside essentiellement .*

Nous avons déjà vu que la notion de vérité implique deux pôles : la pensée, l'intelligence d'une part, la réalité de l'autre. La vérité, c'est une conformité, c'est une égalité entre la pensée et ce qui est. Dès lors on peut se demander de quel côté elle se trouve principalement.

Supposons que la vérité soit exclusivement dans la pensée, alors tout ce qui paraît vrai sera vrai du seul fait qu'il est pensé, ce qui est impossible, donc la vérité est aussi dans les choses. C'est parce que les choses sont ce qu'elles sont lorsque nous les pensons comme elles sont, en prenant pour cause et pour base ce qu'elles sont en elles-mêmes, c'est comme cela que nous connaissons la vérité. Alors dirons-nous que la vérité se trouve d'abord dans la réalité et secondairement dans la pensée ? Non plus.

La réalité est bien cause de la vérité dans l'esprit, mais la réalité non pas formellement en tant qu'elle est vraie, mais simplement en tant qu'elle est. Prenons une image : nous disons qu'une eau est saine, qu'est-ce que nous voulons dire ? La santé ne se trouve au sens propre du mot que dans un corps vivant. L'eau de Vittel, elle, n'est pas un être vivant, elle n'est pas saine au sens strict du mot. Elle est pourtant cause de la santé par ce qu'elle est et c'est pourquoi nous disons de cette eau qu'elle est saine. Il en va de même dans le cas de la vérité. La réalité, par ce qu'elle est, est cause de la vérité dans l'intelligence. Mais la vérité est formellement la qualité de l'intelligence en accord avec ce qui est.

Ainsi le vrai est d'abord dans l'intelligence, le vrai et aussi son contraire le faux. Et nous touchons ici la grande antithèse entre le vrai et le bien. Prenons le mot bien ici au sens tout-à-fait général, sans le limiter au sens moral : tout ce qui éveille un amour ou un désir, tout ce qui met en goût de l'avoir, appelons cela bien. Le bien est dans les choses mêmes, ce n'est pas l'idée du voyage, c'est la réalité du voyage qui m'attire. Il ne suffit pas de me le représenter, le désir va à la réalité elle-même. Tout ce que l'appétit, l'amour, le désir, le vouloir recherchent, c'est de rejoindre le bien désiré dans sa réalité même. Au contraire, l'intelligence pour connaître les choses, les amène au-dedans de soi au moyen des pensées, des idées qu'elle s'en forme.

La vérité est dans l'intelligence, mais pas n'importe comment . Un objet peut être dans l'intelligence en manière de pure et simple pensée isolée ; par exemple si je pense : casquette,

## *La vérité*

mur, rectangle, Dieu, chacune de ces notions en elle-même, indépendamment et séparément de toute autre, peut me représenter son objet d'une manière très conforme et très adéquate à la réalité, donc vraie. Pas encore. Pour qu'il y ait vérité au sens plein du mot, il ne suffit pas qu'il y ait accord de ma pensée avec ce qui est, il ne suffit pas que ma pensée soit conforme à la réalité, il faut que cet accord de la pensée avec ce qui est soit connu de ma pensée, qu'elle en soit consciente ; il ne suffit pas qu'elle soit de fait mesurée sur la réalité, la reproduisant, la reflétant comme elle est, il faut que l'intelligence se mesure elle-même sur la réalité. Or, pour que l'intelligence soit consciente de son accord avec ce qui est, qu'elle se mesure elle-même sur le réel, il faut qu'elle compose un attribut avec un sujet, ou qu'elle sépare un attribut d'un sujet : il faut qu'elle affirme ou qu'elle nie. Si je dis isolément « le chat », restant en suspens sur ce mot, il n'y a pas encore de vérité dans mon esprit. Mais lorsque je joins le nom et le verbe et que je dis : « le chat dort », à ce moment-là je suis dans le vrai, si ce que je me représente correspond à ce qui est. Non seulement je suis d'accord avec le réel, mais je me sais d'accord avec lui. Or, se savoir d'accord avec le réel, cela ne se présente que dans cette opération de l'esprit que nous appelons le jugement, c'est-à-dire la composition ou la séparation d'un sujet et d'un attribut. C'est pourquoi il n'y a pas de vérité dans nos sens. Nos sens peuvent nous représenter des choses d'une manière très adéquate à la réalité, nous les représenter comme elles sont. Seulement le sens, la vue par exemple, est tellement absorbée par son objet, tellement prise par la couleur, qu'elle ne peut pas revenir sur elle-même, réfléchir sur soi, prendre conscience de son propre acte. A partir de là nous pouvons comprendre comment et pourquoi la vérité est le bien suprême de l'intelligence. La perfection d'une chose est dans un acte propre ; la perfection de l'oiseau, c'est de voler ; du cheval, c'est de galoper ; de l'intelligence, c'est de penser. La perfection d'une chose est dans son acte propre et dans l'acte propre qui représente l'ultime accomplissement de cette chose. L'acte propre de l'intelligence, c'est de connaître, c'est d'avoir en elle le connu comme connu. Et bien la vérité qui est la perfection de l'intelligence en tant qu'accord avec ce qui n'est perfection de l'intelligence qu'au moment où elle est elle-même connue, où la pensée est elle-même connaissance de son accord, où l'intelligence non seulement est, mais se sait en conformité avec ce qui est, où elle se mesure activement et consciemment sur cette réalité qu'elle a devant elle.

***Voilà en premier aperçu ce qu'est essentiellement la vérité selon Aristote, mais nous pouvons maintenant poser une autre question : quelle est la situation de l'homme dans la connaissance de la vérité ?***

Aristote nous dit que la possession de la vérité nous est en un sens facile et en un sens difficile. Facile ? Parce que bien que l'homme ne puisse atteindre à une connaissance parfaite de la vérité, il n'est pourtant personne qui en soit privé au point de n'en rien connaître. D'autre part, si l'apport de chacun est minime, la réunion de tous ces apports donne un ensemble important. Si nous mettons ensemble tout ce que chacun des philosophes a pu apporter dans la connaissance de la vérité, cela fait un acquis considérable. Aristote dit encore que s'il est difficile de pénétrer dans les maisons et d'en connaître l'intérieur, en revanche « personne ne se trompe sur les portes », c'est-à-dire sur les premiers principes, sur les premières vérités qui commandent toute notre connaissance. Ce qui est difficile, c'est de connaître la vérité des choses, à la fois dans l'ensemble et dans le détail ; c'est une difficulté que nous connaissons bien ; nous savons bien que si l'on se spécialise on perd de vue l'ensemble et si l'on reste trop dans l'ensemble on ne connaît pas le détail ; nous connaissons bien ce problème.

Mais en général, quelle est la cause de notre difficulté à connaître la vérité pour nous les hommes ? La cause de cette difficulté se trouve soit du côté des choses, soit du côté de notre intelligence.

Du côté des choses : les êtres sont intelligibles d'autant plus parfaitement qu'ils sont plus parfaits et davantage en acte. Or, le monde matériel, le mouvement, le temps, la matière et toutes les choses de ce monde qu'est le nôtre, tout cela est imparfait, tout cela est indéterminé, instable, n'offrant pas à l'intelligence une base solide. Donc une difficulté que nous avons de connaître la vérité tient aux choses elles-mêmes.

Mais ce n'est pas le principal. La plus profonde difficulté tient surtout à la nature et à la faiblesse de notre propre intelligence. En effet, nous avons toutes les peines du monde à nous élever à la connaissance des réalités qui sont au-dessus de ce monde matériel, à la connaissance des réalités immatérielles qui, elles, en raison de leur détermination, de leur actualité beaucoup plus parfaites sont lumineusement intelligibles. Nous sommes devant ces réalités comme la

chauve-souris devant le soleil ; nous ne pouvons pas fixer notre regard sur cette lumière qui nous éblouit. C'est vrai, regardez la peine que nous avons à nous faire l'idée d'un esprit pur ou de Dieu ; ce sont des choses qui en soi sont parfaitement intelligibles, éclatantes pour l'intelligence, qui devraient tout de suite être saisies. Mais nous ne pouvons pas. Et même tout simplement la peine que nous avons à nous représenter ce que c'est que notre propre intelligence, ce que c'est que notre volonté, notre liberté, etc.... Toutes réalités qui ne sont pas matérielles, nous avons toutes les peines du monde à les penser. Pourquoi ? A cause de la faiblesse de notre esprit. Et en effet, un des caractères fondamentaux de l'intelligence humaine, c'est la potentialité, c'est la nécessité où elle se trouve de passer laborieusement de la puissance à l'acte, de la confusion à la netteté. Nous ne sortons guère du clair-obscur....

Nous passons du sujet à l'attribut dans toute proposition. Nous sommes obligés de raisonner, c'est-à-dire que voyant un principe nous ne saisissons pas immédiatement dans ce principe toutes ses conséquences comme c'est le cas d'un esprit pur. Dans un premier principe évident des mathématiques, par exemple deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, un ange voit d'emblée tous ses développements jusqu'à la théorie des ensembles, le calcul des groupes, l'analyse... et tout ce que vous voudrez.

C'est une des oppositions les plus profondes entre Descartes et Aristote. Pour Descartes, l'intelligence est tout de suite parfaitement en acte : je pense donc je suis. « Tac tac ». Toute idée d'une potentialité, d'un devenir progressif est écartée.

***Le premier principe : si difficile que soit notre position en face de la vérité, elle n'est pourtant pas désespérée.***

Reprenons la métaphore : « Personne ne se trompe sur les portes ». C'est qu'il y a en effet une grande porte, qui nous ouvre à deux battants l'univers de la vérité. Une grande porte sur laquelle personne ne se trompe qui nous ouvre tout l'horizon, tout l'univers de la vérité. Quelle est-elle ? C'est le premier principe de l'intelligence, la première vérité sur laquelle toute notre pensée s'appuie, la vérité à laquelle l'intelligence est attachée par sa nature même. C'est le principe de contradiction : « Il est impossible que la même chose soit et ne soit pas en même temps et sous le même rapport ». Une vérité de Lapalisse. Mais tant mieux, c'est bien ce que nous disons : tout le monde sait qu'il est impossible d'affirmer et de nier le même attribut du même sujet en même temps et sous le même rapport.

Sous des rapports différents, en des temps différents, la même chose peut être et ne pas être telle ou telle. Le même homme peut être en même temps blanc et noir, noir quant à l'épiderme et blanc quant aux dents. On peut être à la fois ignorant et savant, ignorant en grammaire et savant en géométrie. On peut même être à la fois ignorant et savant en grammaire à condition que ce soit à des moments différents, comme bébé et puis comme académicien. Aristote nous rappelle souvent de prendre garde à toutes les conditions auxquelles doit satisfaire la véritable contradiction. Mais ces conditions respectées, c'est une vérité absolument évidente, absolument certaine, et connue de tout le monde.

Pourtant n'y a-t-il pas des gens qui ont douté de ce principe ? Des gens comme Hegel, Marx, Mao qui affirment la contradiction dans la réalité et dans l'esprit ? Il est assez difficile d'en juger, étant donné qu'ils ne prennent généralement pas le soin de nous expliquer clairement et complètement ce que c'est que la contradiction et qu'ils appellent souvent contradictoires des choses qui, pour Aristote, sont simplement des contraires, ce qui est différent.

Chez les Grecs, il y a eu des penseurs assez conséquents, pour aller jusqu'à mettre en contestation le premier principe de la raison, prenant argument du devenir, car une chose qui change paraît bien à la fois être et ne pas être en même temps et sous le même rapport. Aristote, à propos de cette vérité première, montre qu'on ne peut pas en douter par une argumentation qu'il faut connaître. Si dans l'enseignement de la philosophie on voulait bien présenter un peu ces choses aux élèves, on sauverait beaucoup d'intelligences.

Aristote précise bien comment il faut procéder dans la défense de ce principe. Il ne s'agit pas d'en faire la démonstration en recourant à un principe supérieur, il n'y a pas de principe supérieur au principe de contradiction, il est la première vérité sur quoi repose toute la vie de l'intelligence. Alors, ne pouvant pas le démontrer par l'évidence d'un principe antérieur, ne pourrions-nous pas le manifester par l'évidence d'un fait incontestable ? Par exemple le fait incontestable que l'on doute et que l'on pense. Mais le sceptique véritable doute s'il pense et doute s'il doute. Et comme il peut répéter son doute sur lui-même à l'infini, il peut s'enfuir

Avec l'art et avec la *prudence* nous entrons en matière contingente. Le géomètre ne peut pas démontrer n'importe quoi, il est tenu par les exigences et les évidences de son savoir, tandis que l'artiste, le prudent sont libres. Mais alors comment peut-il y avoir une vérité pratique infaillible, absolument certaine dans le domaine de l'art ? On peut faire un *Adonis* ou un monstre, écrire une fugue comme ceci ou comme cela. Il y a pourtant quelque chose de très ferme sur quoi s'appuie l'artiste. Baudelaire le dit très bien à la fin de sa petite préface au *Spleen de Paris* : « sitôt que j'eus commencé le travail, je m'aperçus que non seulement je restais loin de mon mystérieux et brillant modèle, mais encore je faisais quelque chose, (si cela peut s'appeler quelque chose) de singulièrement différent, accident, dont tout autre que moi s'enorgueillerait sans doute, mais qui ne peut qu'humilier profondément un esprit qui regarde comme le plus grand honneur du poète d'accomplir juste ce qu'il a projeté de faire ». Voilà presque une traduction d'Aristote, à qui Baudelaire ne pense d'ailleurs pas du tout, et ce n'est que plus intéressant. Ce sur quoi s'appuie la fermeté du jugement de l'artiste qui fait une oeuvre, s'il a vraiment la vertu de l'art, c'est son intention, ce qu'il veut faire, ce qu'il a projeté de faire. Le grand artiste, c'est celui qui, bien fixé sur cette fin, sait trouver d'une manière infaillible des moyens, très contingents en eux-mêmes qui y répondent juste. Soit une fugue de Bach, tout de suite on sait où l'on va ; la volonté de l'artiste est irrévocablement décidée et tout se développe dans la plénitude et la parfaite détermination d'une infaillible liberté. Il y a une très certaine vérité chez ces grands hommes, ils savent ce qu'ils veulent et ils savent comment le faire. Essayons de changer un mot dans les répliques de Molière ou dans une phrase de Bossuet, et tout s'aplatit. Chez les autres, les artistes moins doués, on ne sait pas toujours très bien où l'on en est.

Aussi bien, en un sens, l'art se rapproche de la science. Si l'artiste est libre de choisir ce qu'il veut faire, un *Adonis* ou un monstre, une fois qu'il a choisi, il est relativement déterminé quant aux moyens à prendre et voies à suivre pour l'obtenir. L'art procède par des voies déterminées ; il n'y a pas deux manières de dire : « Le jour n'est pas plus pur que le fond de mon coeur. »

C'est pourquoi nous cherchons si souvent du côté de l'art à mettre de l'ordre dans les choses contingentes de la vie, parce que l'art nous donne une manière d'établir un ordre rationnel, nécessaire dans les choses que nous faisons. Nous cherchons à substituer par exemple dans la vie politique ou sociale des voies administratives qui sont des voies techniques, qui procèdent avec la détermination de l'art, et prennent la place de la prudence.

La *prudence* est une vertu intellectuelle qui donne à l'intelligence une infaillibilité de vérité pratique, mais dans un tout autre domaine que celui de l'art, dans le domaine de l'action humaine, dans la conduite de notre vie. Ici les choses sont tout à fait différentes de celles de l'art. La prudence ne choisit pas la fin, celle-ci est donnée par la nature, l'homme est fait pour un bonheur qui correspond à sa nature d'homme. Le jugement, la vérité de la prudence, s'appuie foncièrement sur cette finalité de la nature humaine. Mais alors les voies et moyens, pour répondre à cette finalité déterminée sont d'une contingence infinie. Tandis que l'art procède par des voies en quelque sorte prédéterminées, la prudence détermine ses voies dans la contingence illimitée de la vie. Elle juge de ce qu'il convient de faire dans la singularité toujours changeante de l'action.

L'*intelligence des principes* qualifie l'intelligence dans la connaissance des premiers principes. On peut se demander : pourquoi avons-nous besoin de quelque chose de plus que la simple lumière naturelle de notre intelligence pour adhérer aux principes, et par exemple au principe de contradiction, qui sont tellement évidents par eux-mêmes ? Pourtant, nous l'avons vu, même à l'égard du principe de contradiction, notre intelligence peut faiblir.

Quant à la *sagesse*, c'est la vertu qui nous amène à la vérité dans la connaissance des premières causes de la vérité, des premières causes de l'être. C'est la vertu suprême de l'intelligence, celle qui élève l'intelligence dans la connaissance de la vérité jusqu'à la première cause, c'est-à-dire Dieu .

#### ***Supériorité de la prudence et de la sagesse.***

Entre ces cinq vertus qui perfectionnent l'intelligence dans les différents ordres de la vérité, il y en a deux qui occupent une position éminente dans la vie de l'homme : la prudence et la sagesse. La prudence, parce qu'il lui revient de déterminer la vérité dans toute notre conduite par rapport à notre fin ultime ; et la sagesse, parce qu'elle répond au vœu le plus profond de notre intelligence qui est justement de rejoindre la cause première de la vérité, c'est-à-dire le

### *Aristote : la vérité, bien de l'intelligence*

Avec l'*art* et avec la *prudence* nous entrons en matière contingente. Le géomètre ne peut pas démontrer n'importe quoi, il est tenu par les exigences et les évidences de son savoir, tandis que l'artiste, le prudent sont libres. Mais alors comment peut-il y avoir une vérité pratique infaillible, absolument certaine dans le domaine de l'art ? On peut faire un *Adonis* ou un monstre, écrire une fugue comme ceci ou comme cela. Il y a pourtant quelque chose de très ferme sur quoi s'appuie l'artiste. Baudelaire le dit très bien à la fin de sa petite préface au *Spleen de Paris* : « sitôt que j'eus commencé le travail, je m'aperçus que non seulement je restais loin de mon mystérieux et brillant modèle, mais encore je faisais quelque chose, (si cela peut s'appeler quelque chose) de singulièrement différent, accident, dont tout autre que moi s'enorgueillerait sans doute, mais qui ne peut qu'humilier profondément un esprit qui regarde comme le plus grand honneur du poète d'accomplir juste ce qu'il a projeté de faire ». Voilà presque une traduction d'Aristote, à qui Baudelaire ne pense d'ailleurs pas du tout, et ce n'est que plus intéressant. Ce sur quoi s'appuie la fermeté du jugement de l'artiste qui fait une oeuvre, s'il a vraiment la vertu de l'art, c'est son intention, ce qu'il veut faire, ce qu'il a projeté de faire. Le grand artiste, c'est celui qui, bien fixé sur cette fin, sait trouver d'une manière infaillible des moyens, très contingents en eux-mêmes qui y répondent juste. Soit une fugue de Bach, tout de suite on sait où l'on va ; la volonté de l'artiste est irrévocablement décidée et tout se développe dans la plénitude et la parfaite détermination d'une infaillible liberté. Il y a une très certaine vérité chez ces grands hommes, ils savent ce qu'ils veulent et ils savent comment le faire. Essayons de changer un mot dans les répliques de Molière ou dans une phrase de Bossuet, et tout s'aplatit. Chez les autres, les artistes moins doués, on ne sait pas toujours très bien où l'on en est.

Aussi bien, en un sens, l'art se rapproche de la science. Si l'artiste est libre de choisir ce qu'il veut faire, un *Adonis* ou un monstre, une fois qu'il a choisi, il est relativement déterminé quant aux moyens à prendre et voies à suivre pour l'obtenir. L'art procède par des voies déterminées ; il n'y a pas deux manières de dire : « Le jour n'est pas plus pur que le fond de mon coeur. »

C'est pourquoi nous cherchons si souvent du côté de l'art à mettre de l'ordre dans les choses contingentes de la vie, parce que l'art nous donne une manière d'établir un ordre rationnel, nécessaire dans les choses que nous faisons. Nous cherchons à substituer par exemple dans la vie politique ou sociale des voies administratives qui sont des voies techniques, qui procèdent avec la détermination de l'art, et prennent la place de la prudence.

La *prudence* est une vertu intellectuelle qui donne à l'intelligence une infaillibilité de vérité pratique, mais dans un tout autre domaine que celui de l'art, dans le domaine de l'action humaine, dans la conduite de notre vie. Ici les choses sont tout à fait différentes de celles de l'art. La prudence ne choisit pas la fin, celle-ci est donnée par la nature, l'homme est fait pour un bonheur qui correspond à sa nature d'homme. Le jugement, la vérité de la prudence, s'appuie foncièrement sur cette finalité de la nature humaine. Mais alors les voies et moyens, pour répondre à cette finalité déterminée sont d'une contingence infinie. Tandis que l'art procède par des voies en quelque sorte prédéterminées, la prudence détermine ses voies dans la contingence illimitée de la vie. Elle juge de ce qu'il convient de faire dans la singularité toujours changeante de l'action.

L'*intelligence des principes* qualifie l'intelligence dans la connaissance des premiers principes. On peut se demander : pourquoi avons-nous besoin de quelque chose de plus que la simple lumière naturelle de notre intelligence pour adhérer aux principes, et par exemple au principe de contradiction, qui sont tellement évidents par eux-mêmes ? Pourtant, nous l'avons vu, même à l'égard du principe de contradiction, notre intelligence peut faiblir.

Quant à la *sagesse*, c'est la vertu qui nous amène à la vérité dans la connaissance des premières causes de la vérité, des premières causes de l'être. C'est la vertu suprême de l'intelligence, celle qui élève l'intelligence dans la connaissance de la vérité jusqu'à la première cause, c'est-à-dire Dieu .

#### ***Supériorité de la prudence et de la sagesse.***

Entre ces cinq vertus qui perfectionnent l'intelligence dans les différents ordres de la vérité, il y en a deux qui occupent une position éminente dans la vie de l'homme : la prudence et la sagesse. La prudence, parce qu'il lui revient de déterminer la vérité dans toute notre conduite par rapport à notre fin ultime ; et la sagesse, parce qu'elle répond au vœu le plus profond de notre intelligence qui est justement de rejoindre la cause première de la vérité, c'est-à-dire le

## *La vérité*

premier principe de toutes choses.

Pour finir, ajoutons quelques remarques au sujet de ces deux vertus. Tout d'abord on peut se demander : pourquoi la nécessité de la vérité pratique dans la vie ? Pourquoi cette vertu de l'intelligence qui discerne ce qu'il convient de faire pratiquement dans la conduite de notre vie ? Parce que notre vie humaine n'est pas menée comme la vie de l'animal, par des instincts, par des impulsions instinctives rectifiées par la nature et que l'animal n'a qu'à suivre. Nous, nous avons à choisir, l'animal ne choisit pas. Nous avons à choisir parce que, doués d'intelligence, nous pouvons discerner entre différents moyens, différentes voies pour atteindre une fin. Mais qu'est-ce que choisir ? Le choix est acte de notre désir, c'est un acte de notre volonté, un acte de cette faculté que nous avons d'aimer et de rechercher le bien et dont l'acte fondamental est l'amour. L'acte de choisir, c'est l'acte de se déterminer à consentir, à aimer et à préférer un bien plutôt qu'un autre.

Or, l'amour a besoin de la vérité. Bien souvent, nous fondons sur notre désir notre jugement sur les choses, et nous ne sortons pas de la subjectivité et de l'apparence. La pipe est bonne, parce que j'en ai envie.... Mais le véritable amour attaché au bien véritable s'en remet au jugement d'une intelligence discernant le vrai bien. La vertu intellectuelle de prudence est, au fond, le guide de l'amour dans la singularité concrète, contingente de notre vie.

Poussons un peu plus loin. Vous savez combien aujourd'hui on oppose la raison et tout ce qui est appétit, tout ce qui est affectivité, tout ce qui est liberté. On nous présente toujours ces choses comme en conflit irréductible. Pour Aristote, non ; la vraie vie humaine suppose au contraire une interpénétration très intime de la vérité pratique découverte par l'intelligence et de l'amour. L'amour dans la vraie vie humaine doit savoir faire sienne la vérité pratique reconnue par l'intelligence. C'est cette interpénétration qui est tout à fait première, et non pas simplement le conflit entre la raison et l'inconscient. Cette réconciliation, cette intériorisation de la vérité pratique reconnue par la raison dans l'amour, c'est pour Aristote le véritable accomplissement de l'homme.

Seulement, il faut noter que la prudence - sagesse de la vie - n'est tout de même pas la sagesse la plus haute. En pensant à la prudence politique, qui est au service du bien commun, et par conséquent la plus haute forme de la prudence, on pourrait voir dans la vertu de prudence, la vertu intellectuelle la plus éminente de toutes. La prudence la plus haute, parce qu'orientée vers le bien ; pas simplement une vertu qui dirige l'homme dans sa vie privée, mais individuelle. Et puis, il y a la prudence politique qui est la prudence du citoyen, c'est-à-dire de l'homme en tant qu'il appartient à la société politique et même en tant qu'il la gouverne, la plus haute prudence est la prudence du gouvernant, c'est la prudence de celui qui gouverne le bien commun, qui gouverne la société politique.

On pourrait dire que c'est ce qu'il y a de plus élevé pour l'homme. Pas pour Aristote. La prudence, c'est très important, c'est la plus haute des vertus en ce qui concerne la vie pratique de l'homme, oui c'est vrai, mais ce n'est pas purement et simplement la plus haute vertu pour l'homme. Pourquoi ? Mais parce que la prudence nous maintient tout de même dans le champ, dans l'horizon des choses humaines. Or, pour l'homme, le plus haut bien n'est pas de rester dans les choses humaines. Aristote, à ce point de vue-là, n'est pas du tout un humaniste. L'intelligence humaine qui est ouverte sur l'être dans toute sa dimension est faite pour dépasser le monde des choses humaines, et remonter jusqu'à la première cause. Le plus grand bien pour l'homme, ce n'est pas l'homme, c'est Dieu. Or c'est là l'objet de la vertu de sagesse, qui est de ce fait la vertu la plus haute. Sans cet objet suprême qui unifie tout, la prudence se diversifie selon les différents hommes, selon les différents moeurs, selon les différentes habitudes, selon les différentes époques ; vous ne pouvez pas ramener à l'unité tout cela, vous ne pouvez pas réconcilier tous les hommes dans une conception plus prudentielle de l'existence qui soit vraiment uniforme pour tous, ce n'est pas possible, Aristote est trop réaliste pour imaginer des choses pareilles. Pour unir vraiment les hommes, il faut les tourner vers Dieu.

## 2. SAINT THOMAS D'AQUIN : VÉRITÉ RÉVÉLÉE ET VÉRITÉ PHILOSOPHIQUE

Je dois vous parler ce soir d'un sujet qui est cher à mon cœur, puisqu'il est question de saint Thomas d'Aquin et qu'il s'agit de voir comment, chez saint Thomas, se pose le problème de la vérité sur le plan théologique. Je précise bien : le problème de la vérité ; parce que le Père Joseph de Sainte-Marie vous a parlé du mystère de la Vérité en Dieu, du mystère de la parole de Dieu, et de l'affirmation du Christ : « Je suis la Vérité » ; de sorte que je ne parlerai pas du *mystère de la Vérité* dans le Christ, mais j'essaierai de vous parler ce soir du *problème de la vérité* au niveau théologique, tel qu'il se présente chez saint Thomas.

Précédemment, on vous a parlé de la vérité telle que saint Augustin l'a vue : « la vérité habite l'homme intérieur ». C'est la vérité dans une perspective de théologie mystique. Chez saint Thomas, le problème de la théologie se présente d'une manière très différente, et je crois qu'il est d'abord important de vous rappeler la position de saint Thomas du point de vue de la théologie qu'il appelle *scientifique*, en reconnaissant, du reste, qu'elle n'est scientifique que dans le sens d'une *science subalternée* à la science des saints. Cette expression *théologie scientifique* est très équivoque dans le monde d'aujourd'hui, parce qu'on pense tout de suite aux sciences actuelles, alors que, quand saint Thomas dit *théologie scientifique*, il prend le terme au sens ancien d'Aristote. C'est donc tout à fait autre chose. Il est important de se le rappeler tout de suite, afin de préciser ensuite en quoi consiste l'apport de saint Thomas dans ce domaine.

### ***La redécouverte d'Aristote par Thomas d'Aquin***

L'apport de saint Thomas, au niveau de la tradition théologique, consiste dans le passage d'une théologie qui se sert de Platon, du néoplatonisme et d'Avicenne, à une théologie qui se sert avant tout d'Aristote. Saint Augustin - c'est très net - assume la philosophie platonicienne. Il suffit de regarder, dans les *Confessions*, ce que saint Augustin dit de Platon. Il montre combien Platon a joué un rôle important dans la genèse de sa conversion. Et, avec Platon, c'est tout le néoplatonisme qui est assumé. Saint Ambroise - c'est une chose connue aujourd'hui - copie textuellement des textes de Plotin, sans dire qu'ils sont de Plotin, comme si c'était de lui. Aujourd'hui si on devait corriger saint Ambroise, on dirait que c'est du plagiat. Pour saint Ambroise, ce n'est pas du plagiat, parce que, dans la perspective de l'époque, tout ce qui est la vérité appartient aux chrétiens. Plotin dit des choses qui sont très belles, qui sont très intérieures, alors on l'assume, tout simplement. Pas besoin de citer ; cela fait partie du patrimoine. Il est très important de comprendre cela, parce que nous avons peut-être perdu ce sens « familial ». Saint Thomas dit qu'entre un père et un fils, il n'y a pas de justice (ce qui pose d'autres problèmes !). Au niveau de la famille, il y a beaucoup plus qu'une justice, il y a

## La vérité

une piété familiale, une piété filiale, et la piété filiale va beaucoup plus loin que la justice : c'est une exigence d'amour. C'est très différent. L'Église considère que le Christ, qui est la Vérité, nous apporte la vérité plénière, et donc que tout ce qui a été dit auparavant comme vérité fait partie du patrimoine chrétien. C'est très beau, du reste. C'est cela, être *catholique* : partout où il y a la vérité, on la prend. La vérité fait partie du patrimoine chrétien - peu importe d'où elle vient. C'est ce qui explique la position de saint Thomas ; il ne faut jamais l'oublier.

Saint Thomas a une ouverture d'esprit extraordinaire. Plus on le fréquente, plus on s'aperçoit qu'il a une confiance prodigieuse dans l'intelligence ! Il découvre Aristote, il comprend qu'Aristote va plus loin que Platon dans la vérité - du moins c'est ce qu'il considère - qu'Aristote va plus loin en ce sens qu'il donne des précisions que Platon n'a jamais données, qu'il a un réalisme que Platon n'a jamais eu. Or pour saint Thomas, c'est très net, la foi est la connaissance la plus réaliste qui soit. C'est la vérité première qui se révèle à nous, et donc la foi a ce réalisme merveilleux, de nous faire adhérer directement, immédiatement, au mystère même de Dieu. Pour saint Thomas, l'adhésion de foi ne s'arrête pas à la Parole de Dieu ; elle se termine dans une adhésion au mystère de Dieu. Aujourd'hui, on dit trop facilement que « la Parole de Dieu est l'aliment de notre foi ». Il est très vrai que la Parole de Dieu nous transmet la Révélation, mais la Parole de Dieu n'est qu'un moyen. Et donc la foi ne se termine pas à la Parole de Dieu, elle se termine à Dieu. La foi est personnelle et nous lie directement à Dieu dans un dialogue. Par la foi, nous sommes à l'écoute de Dieu et nous sommes enseignés par le Père. C'est la *haute école*. Il ne peut pas y avoir de plus grande école. Je crois que, dans notre monde d'aujourd'hui, il faut que nous ayons très fort ce sens de la noblesse de notre foi. Nous sommes capables, par la foi, d'être enseignés directement par Dieu. Et donc tout ce que les hommes disent, c'est très bien, c'est magnifique, on ne le méprise pas du tout, mais c'est tout de même peu de chose à côté de l'enseignement direct que nous recevons de Dieu.

Je crains beaucoup que, dans le monde d'aujourd'hui, les chrétiens n'aient plus assez le sens de la grandeur de la foi, de cette *aristocratie* divine : nous sommes fils de Dieu par la foi. Et c'est pour cela que nous sommes si proches du plus misérable. Parce qu'au niveau de Dieu, peu importe la noblesse de l'intelligence humaine, peu importe la grandeur de l'intelligence humaine ; il y a quelque chose qui transcende absolument cela, qui est infiniment plus grand : c'est que Dieu nous donne sa lumière, et que Dieu nous enseigne directement. Alors nous sommes tous d'une même famille, parce que nous avons le même Père qui nous enseigne.

Saint Thomas a très fort ce sens-là, à la suite de tous les Pères de l'Église. Si on ne se rappelle pas cela, on ne peut pas comprendre l'attitude de saint Thomas. Plus on a le sens de la transcendance de la foi, plus on respecte la grandeur de l'intelligence humaine. C'est quand on n'a pas un sens suffisamment grand de la foi qu'on ne respecte pas assez l'intelligence et qu'on a peur... La peur est toujours très mauvaise conseillère ; dans l'ordre spéculatif, dans l'ordre de l'intelligence, encore plus que dans l'ordre pratique. Dans l'ordre pratique, on sait très bien ce que fait la peur : quand on a peur, on fait toutes les bêtises possibles, et on est capable de toutes les ignominies. On est capable de renier le Christ, tout simplement parce qu'on a peur. Quand on a le sens de la noblesse de la foi et de la grandeur de la foi qui nous met directement sous la lumière de Dieu, on comprend alors que la foi est une connaissance d'un réalisme absolu ; la Réalité, la Réalité plénière, c'est Dieu. Et la foi nous permet d'adhérer directement au mystère de la Vérité Divine. En même temps, la foi nous donne un sens très grand de la finalité. Je crois que ce sont les deux choses que saint Thomas montre le mieux dans son traité de la foi. Or c'est dans son traité de la foi que nous pouvons comprendre l'attitude de saint Thomas comme théologien. Il faudrait pouvoir relire souvent son traité de la foi. Je sais bien que ce n'est pas très facile pour des gens qui ne sont pas familiarisés avec saint Thomas, mais c'est très grand de voir, dans ce traité, le réalisme d'amour de la foi. La foi est une connaissance affective, qui nous donne un sens de la présence de Dieu, et, en même temps, une connaissance plus exigeante que toutes les autres connaissances à l'égard de la vérité. Le croyant doit avoir une exigence de vérité plus grande que n'importe qui. « Est, est ; non, non ». On ne peut pas, à l'égard de la vérité, tomber dans une relativité. C'est impossible. Parce que la foi nous fait adhérer directement au mystère de l'Absolu divin, et donc nous donne ce sens de l'Absolu de Dieu. Le croyant est celui qui est lié à Dieu, et qui a « le même sort » que Dieu. C'est extraordinaire, comme aventure ! Nous sommes liés au mystère de la Très Sainte Trinité par le Christ, et notre sort est lié à Dieu. Dieu ne peut plus nous abandonner, parce qu'Il a conclu avec nous une Alliance d'amour. Et cette Alliance d'amour, nous la recevons dans la foi, et nous essayons de la vivre.

En raison même de cette attitude de croyant, saint Thomas considère que toute vérité doit nous aider à pénétrer plus avant dans le mystère de la Révélation ; parce que, si nous sommes croyants, nous avons le désir que notre intelligence soit totalement mise au service de la foi. Nous comprenons que la foi ne diminue en rien notre intelligence de quantité de choses imaginatives qui nous empêcheraient d'être entièrement ordonnés vers la vérité. Nous savons très bien, et Saint Thomas le sait, que les conséquences du péché originel, du point de vue de l'intelligence, c'est de faire de nous des êtres paresseux, saint Thomas le dit, il le souligne, et il le redit plusieurs fois. C'est à cause de cela que nous ne sommes pas assez intelligents ; parce que, pour être intelligent, il faut le *devenir*, et il faut *travailler*. Or la paresse est ce qui nous empêche, ordinairement, de développer notre intelligence.

Je n'ai jamais lu d'autre traité sur la foi qui soit aussi fort que celui de saint Thomas. C'est très beau, ce qu'on dit dans certains traités sur la foi d'aujourd'hui... mais on ne va pas aussi loin que lui. On n'ose plus dire ce qu'il dit. Et quand on dit ce qu'il avait déjà dit, on a l'air d'être original ! C'est merveilleux, n'est-ce pas ?

L'*objet formel* de la foi, dans le langage de saint Thomas, c'est-à-dire la détermination de la foi, c'est la Vérité Première. Ce n'est pas la Parole de Dieu. C'est la Vérité Première qui illumine notre intelligence et qui la détermine ; la Vérité Première qui se révèle à nous à travers Son Fils bien-aimé, et donc qui Se révèle à nous à travers le mystère de l'Incarnation, et qui Se révèle à nous à travers toutes les paroles de l'Écriture. Toutes les paroles de l'Écriture doivent être toujours vues dans cette lumière de la Vérité Première.

La foi, loin de diminuer notre intelligence, est là, au contraire, pour purifier notre intelligence et exiger d'elle un effort nouveau. Le croyant doit être plus intelligent que les autres... Il doit être intelligent comme les autres, c'est-à-dire que la foi ne supprime pas les connaissances scientifiques, les connaissances philosophiques, mais il faut que le croyant soit intelligent par rapport à la Parole de Dieu, à la Révélation de Dieu. Il faut que le croyant mette son intelligence au service de la Révélation. La foi exige donc du croyant tout un effort nouveau, qui consiste à mettre son intelligence au service de Dieu.

L'avidité de Saint Thomas à l'égard de la vérité est proverbiale... On dit que quand il était tout jeune et qu'on lui demandait ce qu'il désirait, répondait qu'il désirait tout simplement connaître Dieu. C'est pour cela qu'il était allé frapper à la porte d'un monastère en disant : « Je veux connaître Dieu »... ce petit bonhomme ! Et jusqu'à la fin de sa vie cela a été son unique désir : connaître Dieu... De sorte que saint Thomas, dès qu'il découvre un domaine de vérité, l'assume tout de suite. Il a assumé toute la grande tradition, aussi bien grecque que latine, sans opposer tradition grecque et tradition latine. Non pas du tout en faisant un éclectisme, mais en comprenant que tous ceux qui cherchent la vérité, sont des amis. On fait route avec eux.

C'est comme cela que saint Thomas considère les autorités des théologiens et des Pères de l'Église. Ce sont des amis, et donc nous devons faire route avec eux. Et nous prenons ce qui est intéressant chez eux ; nous le recevons. Mais ce qu'il y a de plus original chez saint Thomas - nous touchons là ce qui fait sa grande originalité -, c'est que, de fait, la Providence a permis qu'il puisse être en contact direct avec les écrits d'Aristote. Alors que, avant lui, son maître Albert - saint Albert le Grand - ne connaissait les écrits d'Aristote que par Avicenne et par Averroès, c'est-à-dire par le monde arabe. Le monde arabe, avec Averroès et Avicenne, était en contact avec Aristote. Il ne faut pas oublier qu'il y a eu à ce moment-là la très grande théologie de l'Islam. C'est toujours très impressionnant, du reste, de voir qu'Aristote a été reçu en premier lieu dans l'Islam, avant d'être reçu en terre chrétienne. Mais évidemment, le contact avec Aristote à travers Avicenne n'était pas le véritable contact avec Aristote, parce qu'Avicenne était lui-même très marqué par la philosophie néoplatonicienne.

Saint Thomas a pu être en contact direct avec Aristote. Et il n'a pas hésité, comme il savait mal le grec, à demander qu'on lui traduise Aristote. C'est très beau, soit dit en passant, de savoir que saint Thomas savait mal le grec ! Il était un très bon latiniste, mais il ne savait pas bien le grec, ce n'était pas sa spécialité... Les spéculatifs ne sont pas très forts, ordinairement, dans les langues. On ne peut pas tout demander, n'est-ce pas ?... Si l'intelligence pénètre profondément dans certains domaines, elle doit en abandonner d'autres. Or, saint Thomas était vraiment un spéculatif, au sens le plus fort qui soit. Il a donc demandé à quelqu'un de lui traduire Aristote, et on le lui a traduit. Et il n'a pas hésité à se servir d'Aristote.

#### **Pourquoi Saint Thomas a-t-il choisi Aristote ?**

N'oublions pas qu'Aristote n'était pas du tout en honneur dans ce temps-là ; ne disons

## La vérité

pas que c'était une question de mode, comme on l'a dit... J'ai entendu, dans ma jeunesse religieuse, certains « grands maîtres » dire : « Ce que saint Thomas a fait de son temps, nous devons le faire du nôtre. Saint Thomas, à son époque, a baptisé la noétique aristotélicienne ; à notre époque, nous devons baptiser Freud, Marx, Hegel, Nietzsche... » On voit sans peine que ce raisonnement est très faux. Si saint Thomas a pris Aristote, c'était parce qu'Aristote cherchait la vérité. Et tous ceux qui cherchent la vérité sont nos amis, même s'ils la cherchent avec des méthodes que nous ne connaissions pas encore. Mais on ne peut pas dire que Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, cherchent avant tout la vérité.... C'est là toute la différence.

Comprenons bien en quel sens il est vrai de dire que ce que saint Thomas a fait de son temps, nous devons le faire du nôtre. Saint Thomas a cherché la vérité, cherchons la vérité. Cela, c'est tout à fait juste. Cherchons la vérité avec des moyens qui soient parfaitement adaptés. Il y a des parcelles de vérité dans Hegel, il y a des parcelles de vérité dans Nietzsche, il y a des parcelles de vérité dans Kant. Alors, prenons-les ; mais ne nous faisons pas disciples de Kant, disciples de Hegel, etc..., parce qu'ils ne cherchent pas assez la vérité. Saint Thomas s'est mis à l'école d'Aristote, d'une manière étonnante : jusqu'à la fin de sa vie, il a commenté Aristote. Parallèlement à ses oeuvres théologiques, il y avait les commentaires d'Aristote, et cela jusqu'à la fin. Saint Thomas n'a pas dit du tout, comme certains théologiens peuvent le dire aujourd'hui : « J'ai appris cela dans ma jeunesse, maintenant, c'est autre chose ! ». Jusqu'à la fin de sa vie il a voulu être à l'école d'un philosophe. Et il est allé tellement loin que la Sorbonne (de ce temps !), considérant qu'il allait trop loin, l'a condamné. Saint Thomas a été condamné, pas par Rome, mais par la Sorbonne, parce qu'on considérait qu'il mettait trop en lumière le *païen*. Vous voyez, l'ouverture de Saint Thomas comparativement à la Sorbonne ! La Sorbonne était confinée dans certaines traditions. Saint Thomas, au contraire, n'hésitait pas, étant donné qu'il était en face de quelqu'un qu'il considérait comme lui donnant de nouvelles perspectives sur le réel, à entrer pleinement et totalement dans cette perspective aristotélicienne.

Pourquoi, encore une fois, saint Thomas a-t-il choisi Aristote ? Parce qu'Aristote était le philosophe réaliste, et que la foi est réaliste. Et parce qu'Aristote était celui qui avait découvert la *finalité*, et que la foi exigeait la connaissance de la finalité. Pour saint Thomas, une philosophie ne peut aider à expliciter le domaine de la foi, le domaine de la Révélation, que si elle est une philosophie réaliste et une philosophie de la finalité. C'est, je crois, le génie de saint Thomas, d'avoir compris cela avec tellement de netteté ; mais en même temps avec une telle ouverture ! Car c'était très audacieux de choisir le *philosophe païen*. C'était tellement audacieux que cela n'a pas duré longtemps. Moins de dix ans après la mort de Saint Thomas - nous le verrons la prochaine fois -, on lui tournait le dos. Saint Thomas n'a pas eu de descendants. N'en est-il pas toujours ainsi des « très grands » ? Quand l'humanité a fait un très grand effort pour atteindre un sommet, les suivants ont trop peur de ce sommet ; alors, ils repartent dans d'autres perspectives. C'est vrai dans le domaine spéculatif, c'est vrai dans le domaine de l'art. C'est toujours comme cela quand il y a eu un certain sommet.... C'est très curieux, du reste, dans l'histoire de l'humanité. C'est ce que me disait une fois quelqu'un qui était un peu dans la perspective de l'évolution : « au fond, la seule chose qui dure, ce sont les intermédiaires. Les extrêmes disparaissent ». C'est dommage !... Les extrêmes disparaissent et seuls les intermédiaires demeurent : pauvre humanité !... Il y a là quelque chose de vrai ; c'est que, quand on a atteint un certain sommet, les autres n'arrivent pas à suivre. Regardez les disciples immédiats de saint Thomas : ils ne lui arrivent pas à la cheville ; ils n'ont pas compris. C'est ce qui explique pourquoi saint Thomas, à la fin de sa vie, avait envie de brûler son oeuvre ; parce qu'il sentait très bien qu'on ne le comprendrait pas, et qu'on n'arriverait pas à le comprendre.

Saint Thomas a compris qu'il fallait mettre une philosophie au service de la foi, et aller le plus loin possible en philosophie. Or ce qu'il y a d'ultime en philosophie, c'est le domaine de la métaphysique. Il fallait donc mettre la métaphysique au service de la Parole de Dieu, c'est-à-dire mettre l'intelligence humaine dans ce qu'elle a de plus pénétrant, dans ce qu'elle a de plus vigoureux, dans ses exigences les plus profondes, au service de la Révélation et de la Parole de Dieu, telle qu'elle avait été gardée dans la Tradition. Saint Thomas, en effet, a un très grand sens de la Tradition, et avoir un très grand sens de la Tradition, c'est être très libre à son égard, ce n'est pas du tout en être esclave. C'est considérer que la Tradition nous permet d'aller plus loin, et d'aller toujours plus loin. C'est cela, la Tradition. La Tradition est vivante, et une Tradition ne s'arrête pas, ne peut pas s'arrêter, elle demande une fécondité. Saint Thomas a donc une très grande liberté à l'égard de la Tradition, mais en même temps une très grande fidélité, un très grand respect. Dès qu'il est en face d'une *autorité*, c'est-à-dire d'un Père de

l'Église, il essaie toujours de l'interpréter de la manière la plus révérencielle qui soit... dans son sens, en montrant que, de fait, on s'était déjà orienté vers la vérité plénière, même si on n'avait pas toujours dit exactement ce que lui-même dit. Et quand il est en face d'un théologien qui n'est plus un Père de l'Église, il reconnaît que ce que dit ce théologien doit être considéré avec beaucoup de respect, mais qu'il n'est pas une autorité. Saint Thomas a un sens très net de ce que représente d'une part l'autorité des Pères de l'Église, et, d'autre part, les théologiens.

Vous savez que la période des Pères de l'Église se termine avec Saint Jean Damascène. Après, ce sont les théologiens. Saint Thomas a donc connu toute une période de théologiens. Et ces théologiens, il les considère comme des Maîtres, mais ne les considère pas comme des autorités. J'y insiste pour vous faire comprendre la lucidité très grande de Saint Thomas. La Tradition est quelque chose de très difficile à bien comprendre, parce qu'elle implique toujours un certain « poids affectif », et quelquefois un poids matérialiste. User de la Tradition demande d'avoir beaucoup d'amour et beaucoup de lucidité ; cela exige d'avoir un très grand sentiment de respect vis-à-vis de ceux qui ont été devant nous et qui sont nos Pères dans la foi (les Pères de l'Église sont nos Pères dans la foi) et de comprendre qu'ensuite il y a eu des théologiens qui n'ont pas la même autorité. C'est très curieux, du reste, de voir qu'à partir d'un certain moment il n'y a plus eu l'autorité des Pères. Il y a eu des Docteurs, il y a eu des Maîtres, mais ce ne sont plus les Pères de l'Église. C'est autre chose. Ils n'ont plus la même autorité, et nous n'avons plus à avoir le même respect envers eux. Nous devons avoir vis-à-vis d'eux plus de liberté. Ils sont un peu comme des frères, qui cherchent la vérité, qu'on respecte et qu'on aime, et avec qui on fait route.

#### *La théologie révélée ou l'intelligence de la foi*

Saint Thomas va donc mettre une métaphysique, la métaphysique au service de la foi d'Aristote. Or je crois - et nous aurons l'occasion d'y revenir - que cette métaphysique est la plus pénétrante qui ait jamais existé. Je crois qu'on n'est jamais allé plus loin.... Là aussi, il y a un sommet, du point de vue de la pensée, du point de vue métaphysique. Et Saint Thomas a un très grand respect envers Aristote. Il reconnaît qu'à certains moments Aristote n'est pas allé jusqu'au bout, et il n'hésite pas à le critiquer, et il n'hésite pas à aller plus loin. Mais il se sert d'Aristote pour élaborer une théologie. Qu'est-ce que la théologie ? C'est la réponse intelligente de l'homme à Dieu. Nous recevons, dans la foi, la Parole de Dieu, comme de tout petits enfants. La foi demande la petitesse, la foi demande la réceptivité, elle réclame de nous d'être la « bonne terre ». On reçoit la Parole de Dieu, et on la reçoit avec amour, pour contempler le mystère de Dieu. Mais la réponse de l'homme à ce don consiste aussi à mettre tout en oeuvre pour répondre avec le plus d'intelligence possible à Dieu. Et donc la réponse du théologien consiste à mettre son intelligence (son intelligence *métaphysique*) à essayer de faire que ce que l'intelligence humaine est capable d'atteindre, elle l'atteigne en effet, puisque la grâce ne détruit pas la nature, puisque la foi ne détruit pas l'intelligence. Le théologien met toute son intelligence (son intelligence *métaphysique*, encore une fois) au service de la Parole de Dieu afin d'aller le plus loin possible dans la richesse de la Parole de Dieu, en se rappelant cette parole du *Psaume* (XI, 2, Vulgate) : « Les hommes ont diminué la vérité ». Quand Saint Thomas commente les *Psaumes*, il sait très bien ce que cela veut dire.... « Les hommes ont diminué la vérité », parce qu'instinctivement, quand ils reçoivent la Parole de Dieu, ils la reçoivent selon leur capacité. Regardez le dialogue de Notre Seigneur avec Nicodème : quand Jésus dit qu'il faut « naître d'en-haut », et qu'il faut « naître de l'Esprit et de l'eau », Nicodème croit qu'il faut retourner dans le sein maternel. Ce n'est pas très fameux, pour un Docteur en Israël ! Je crois que les théologiens d'aujourd'hui, du moins certains théologiens d'aujourd'hui, font exactement les mêmes erreurs. Ils reçoivent la Parole de Dieu sociologiquement, psychologiquement, c'est-à-dire matériellement, comme Nicodème. Ils matérialisent la Parole de Dieu.

Quand Notre Seigneur parle avec la Samaritaine, la Samaritaine ne comprend pas du tout le don de l'eau vive. Elle pense uniquement à l'eau qu'elle va puiser dans le puits ; elle comprend donc matériellement la Parole de Dieu. Et si nous ne faisons pas grande attention, nous sommes toujours dans la même situation : ou celle de Nicodème, ou celle de la Samaritaine. Nous matérialisons la Parole de Dieu.

Le théologien prend conscience de cela, et il répond à Dieu en essayant de matérialiser le moins possible Sa Parole, en essayant d'y répondre avec le plus de lucidité et le plus de vérité possible. C'est le souci du théologien, d'essayer de faire que la Parole de Dieu ne soit pas diminuée par les hommes, étant donné que cette Parole est donnée aux hommes pour que les

## La vérité

hommes en vivent. Le rôle des théologiens - au Moyen-Age c'était très net, on les appelait « les *majores* », ceux qui sont responsables-, c'est de recevoir la Parole de Dieu et de la communiquer aux autres, avec le souci de tout faire pour ne pas la diminuer. Or pour ne pas diminuer la Parole de Dieu, il s'agit d'être intelligent. Intelligent *pour Dieu* ! Nous diminuons la Parole de Dieu quand nous ne comprenons pas que Dieu est plus intelligent que nous, quand nous pensons que cette Parole de Dieu, nous n'avons qu'à la recevoir tout simplement comme on reçoit n'importe quelle autre parole, et que nous allons pouvoir dialoguer avec Dieu comme on dialogue avec n'importe qui. Non ! Dieu est plus intelligent que nous ! Et donc la Parole de Dieu contient une intelligence qui dépasse tout ce que nous pouvons comprendre. Elle contient une lumière qui dépasse tout ce que nous pouvons saisir. Et afin de ne pas diminuer la Parole de Dieu, nous essayons de purifier notre intelligence. C'est en effet le but de tout l'effort métaphysique : purifier l'intelligence de tout le point de vue imaginaire, de tout le point de vue sensible, qui risquent toujours de la matérialiser. Nous purifions notre intelligence pour qu'elle soit plus capable de pénétrer le sens profond de la Parole de Dieu. Saisir, comme le dit Saint Thomas, « l'intention de l'Auteur principal » ; et cela, pour saint Thomas, c'est le sens littéral de l'Écriture<sup>1</sup>. Il s'agit d'entrer dans l'intention de l'Auteur principal. Qui est l'Auteur principal de l'Écriture ? L'Esprit Saint. Et donc le théologien doit toujours essayer, à travers la Parole de Dieu, de saisir ce que l'Esprit Saint désire nous transmettre - que ce soit à travers le *Deutéronome*, ou à travers le *Cantique des Cantiques*, ou à travers l'Évangile de Luc et de Jean. Qu'est-ce que l'Esprit Saint désire nous transmettre ? C'est là cette question que doit toujours se poser le théologien.

Vous allez me dire : c'est impossible ! De fait, l'exégèse moderne ne cherche plus l'intention de l'Auteur principal. Elle cherche à saisir l'intention de l'instrument. Qu'est-ce qu'Isaïe a voulu nous dire ? Qu'est-ce que Jean a voulu nous dire ? Qu'est-ce que Paul a voulu nous dire ? Et cela en fonction du conditionnement dans lequel ils se trouvaient. Paul se trouvait dans telles conditions, Jean se trouvait dans telles conditions, Luc se trouvait dans telles conditions. En fonction de leur culture et de leur conditionnement, qu'ont-ils voulu dire ? Tout cela est sans doute très intéressant, mais ce n'est pas suffisant. La Parole de Dieu dépasse le conditionnement de son instrument, et elle a une intention qui est au-delà de la culture. Dieu n'est pas limité par la culture. Dieu parle au cœur de l'homme, à l'intelligence de l'homme, au-delà du conditionnement. En respectant, certes, ce conditionnement, en utilisant les mots de l'époque. Dieu n'a pas inventé une nouvelle langue. Dieu n'a pas inventé une langue qui serait une langue d'éternité. Il s'est servi du langage des prophètes, Il s'est servi de l'imagination des prophètes. Mais au-delà de ce conditionnement humain, Dieu nous transmet une vérité éternelle. Quand je lis Saint Jean, la première chose que je reçois, c'est une Parole vivante, unie à sa Source. La foi nous met au-delà du conditionnement du temps, elle nous fait vivre l'éternité ; et donc elle nous permet de rejoindre l'intention divine. Et c'est le propre du théologien de comprendre que la foi nous fait rejoindre, à travers toute l'Écriture, l'intention de l'Auteur principal.

Je crois que cela est capital pour comprendre la perspective de Saint Thomas dans sa *Somme*. On a reproché à saint Thomas d'être « en dehors de l'histoire ». Il est vrai, que quand vous lisez la *Somme Théologique* de saint Thomas, vous n'y voyez pas beaucoup ses sentiments. Il ne dit pas qu'il a éprouvé des difficultés. Non, saint Thomas donne cela avec une sérénité extraordinaire, merveilleuse, et comme une vérité éternelle, comme une vérité qui doit dépasser le temps et l'espace. Alors aujourd'hui, où nous sommes très pris par le point de vue historique, nous sommes un peu déroutés, parce que saint Thomas exige de nous de faire un effort pour dépasser ce conditionnement ; et nous avons de la peine à retrouver cette pensée qui rejoint l'intention éternelle de Dieu. C'est pourtant cela qui caractérise la pensée théologique de saint Thomas : rejoindre, à travers la Parole de Dieu, l'intention de l'Auteur qui est l'Esprit Saint, au-delà de Ses instruments, à travers Ses instruments. A travers toute l'histoire du peuple d'Israël, à travers toute l'histoire du peuple du Christ, à travers toutes les vicissitudes et les luttes de l'Église, il y a une vérité, une vérité d'amour, qui nous est communiquée. Et c'est cette vérité d'amour que nous devons retrouver ; c'est cette vérité d'amour que nous devons essayer de pénétrer toujours plus, en mettant toute notre intelligence (notre intelligence métaphysique) au service de la découverte de cette vérité (sans nous arrêter à l'intelligence métaphysique, mais

---

<sup>1</sup> Cf. *Somme Théologique*, Ia, q. 1, a. 10

en comprenant qu'elle doit coopérer avec la foi).

Mettre notre intelligence au service de la Parole de Dieu, au service de la foi, c'est faire oeuvre commune avec l'Esprit Saint. Le théologien doit être un contemplatif, puisqu'il est serviteur de la vérité, puisqu'il fait oeuvre commune avec le mystère même de la foi, avec le souci de ne jamais diminuer la Parole de Dieu.

Dieu veut que la Parole de Dieu soit une semence qui remonte vers Lui avec une fécondité merveilleuse. Rappelez-vous la parole d'Isaïe (55, 10-11). La Parole de Dieu est une semence qui tombe en terre et qui remonte vers Dieu dans une fécondité merveilleuse. Le théologien fait partie de cette fécondité ; l'apôtre fait partie de cette fécondité. Il comprend que la Parole de Dieu doit remonter vers Dieu avec tout ce que lui-même lui apporte, en mettant son intelligence au service de cette Parole de Dieu. Car il ne s'agit pas seulement de garder intégralement la Parole de Dieu ; ce n'est pas suffisant. On connaît la parabole de celui qui n'a reçu qu'un seul talent et qui, ayant très peur, l'enfouit pour être sûr de redonner le même talent. Et nous savons très bien le jugement de Dieu sur cet homme. Dieu veut que nous ayons confiance dans les dons qu'Il nous a donnés. Or Il nous a donné l'intelligence ; Il veut donc que nous mettions toute notre intelligence au service de sa Parole. Nous avons reçu cinq talents et nous devons faire fructifier ces cinq talents. Je crois que c'est cela que saint Thomas a compris, et que c'est pour cela qu'il a eu ces audaces si fortes ; l'audace de ne pas hésiter à accompagner la Parole de Dieu de son intelligence, de ne pas hésiter à permettre à la Parole de Dieu de s'emparer de son intelligence pour qu'elle retourne vers Dieu avec toute la fécondité de son intelligence.

Le souci de s'en tenir uniquement à « garder intégralement » se rencontre chez des êtres « trop fidèles », ou plutôt matériellement fidèles, c'est-à-dire qui ont très peur, qui n'ont pas assez d'audace, qui ne comprennent pas assez que Dieu aime qu'on soit intelligent. Il y a une petite parole de saint Thomas qui est très significative à cet égard. Quand saint Thomas se demande pourquoi Notre Seigneur aime particulièrement saint Jean, et qu'il dit que Notre Seigneur aime plus Jean que Pierre, parce qu'Il confie à Jean Marie, et qu'à Pierre Il confie l'Église. Il y a à ce sujet une petite parole très significative. Saint Thomas, sachant très bien qu'on ne peut pas donner de « raison » à la prédilection du Christ pour Jean, dit admirablement, dans son *Commentaire* de saint Jean que le Christ aime plus Jean, « à cause de la perspicacité de son intelligence »<sup>1</sup>. Et il ajoute : « Un maître aime toujours plus les disciples intelligents ». Cela, c'est une expérience très vécue : on aime mieux avoir des étudiants intelligents qui répondent, qui coopèrent, qui ne soient pas seulement de ceux qui reçoivent dans une passivité absolue. C'est beau, cette passivité, mais il ne faut pas que cela dure trop longtemps, parce qu'au bout d'un certain temps, on deviendra un sépulcre où la parole restera sans aucune fécondité. Qu'il y ait, au point de départ, ce silence réceptif et respectueux, c'est très bien, mais au bout d'un certain temps, il faut que nous ayons cette audace d'apporter quelque chose à la Parole de Dieu. C'est une audace folle ! C'est la confiance du fils. Nous devons en quelque sorte « compléter » la Parole de Dieu. Nous devons apporter notre intelligence à la Parole de Dieu avec tous les efforts de notre intelligence. C'est cela, la théologie.

Le théologien « complète », il « achève ». Comme Marie « achève » la Passion du Christ dans son cœur, le théologien « achève », dans son intelligence, la Lumière de Dieu. Et la Lumière de Dieu se réfracte dans son intelligence pour prendre possession de toute son intelligence et pour que lui-même fasse don de toute son intelligence. Voilà l'oeuvre du théologien, qui est comme un mystère d'incarnation : la Parole de Dieu « s'incarne » dans l'intelligence du théologien. Mais pour, cela, il faut que l'intelligence du théologien soit pure. C'est pourquoi le théologien devra toujours tendre à aller le plus loin possible dans l'effort de la vérité, pour que son intelligence soit de plus en plus pure, pour que la Parole de Dieu puisse vraiment s'emparer de toute son intelligence. On voit bien, chez Saint Thomas, ce souci de mettre au service de la Parole de Dieu une intelligence de plus en plus purifiée.

Voilà ce qu'est la vérité théologique. La vérité théologique est complexe. Elle consiste à mettre notre intelligence au service de la Parole de Dieu. C'est alors la Parole de Dieu gardée dans le cœur des Saints qui devient la mesure de la vérité. Et il faut que notre intelligence soit au service de la Parole de Dieu. Jésus nous en a donné l'exemple, lorsqu'Il a dit : « Ma doctrine n'est pas de moi », (Jn 7, 16). Lui seul aurait eu le droit de dire : « Je suis original dans ma doctrine. Tout ce qui a été dit avant n'est rien : on n'avait rien compris. Je suis original

<sup>1</sup> cf. *Commentaire de l'Évangile de Saint Jean*, XXI, leçon 5, éd. Marietti N°2639..

## La vérité

dans ma doctrine, et je vous donne quelque chose de tout à fait nouveau.» Or Jésus dit : « Ma doctrine n'est pas de moi, elle vient du Père ».

Le théologien doit toujours pouvoir dire que « sa doctrine n'est pas de lui ». C'est pour cela que Saint Thomas est le « Docteur commun », sans aucune originalité ! C'est extraordinaire ! L'originalité de saint Thomas, c'est de ne pas en avoir, c'est de disparaître complètement en face de la vérité. Cela, c'est une originalité folle ! C'est la sainteté de son intelligence. C'est comprendre que la grande originalité vient de Dieu, et que Dieu seul peut être original dans Sa Vérité.

### **De la nécessité de hiérarchiser les vérités**

« Ma doctrine n'est pas de moi, elle est du Christ, elle est de l'Église ». Tout théologien doit pouvoir dire cela. Autrement, il n'est plus dans la vérité. Le théologien doit pouvoir s'effacer complètement en face de la vérité du Christ et de la vérité gardée dans la Tradition de l'Église. C'est une originalité merveilleuse, parce que c'est être témoin de la lumière du Christ. Saint Thomas nous donne un grand exemple. Cela ne veut pas dire du tout qu'on doit répéter saint Thomas. Lui-même serait bien le dernier à nous dire que nous devons le répéter. Nous devons nous mettre à son école, nous former et être pleinement de notre monde d'aujourd'hui ; mais être pleinement de notre monde d'aujourd'hui avec le même désir et la même soif de vérité que saint Thomas, et en comprenant que tout ce que notre époque a de bon, que tout ce qu'elle a de positif dans la recherche de la vérité doit être mis au service de la Parole de Dieu. Certes, c'est chose difficile, plus difficile que du temps de saint Thomas, parce qu'alors, il n'y avait pas la science moderne, il n'y avait pas l'histoire.... (saint Thomas a commis des fautes du point de vue historique, c'est bien évident, mais cela n'a aucune espèce d'importance ! Ce n'était pas l'exigence profonde de Dieu sur lui). Nous devons donc mettre toutes les vérités au service de la Parole de Dieu, sans en mépriser aucune. La moindre petite parcelle de vérité, nous devons la prendre. Mais nous devons comprendre qu'il y a une hiérarchie dans les vérités (historiques, scientifiques, mathématiques, etc...). Les théologiens d'aujourd'hui ne doivent-ils pas être particulièrement attentifs à cela ? Ils doivent être attentifs au caractère propre des vérités historiques, scientifiques, etc... en se demandant ce qu'elles peuvent apporter à l'explicitation de la Parole de Dieu. Il est évident que lorsqu'il s'agit des vérités mathématiques, un problème très délicat se pose : dans quelle mesure les vérités mathématiques doivent-elles être mises au service de la Parole de Dieu ? Parce que les vérités mathématiques, c'est le « possible » ! Ce n'est pas tout à fait le jugement d'existence et la finalité ! Il y a eu des théologiens qui ont essayé de faire une théologie mathématique ; mais cela a été des aventures. C'est très dangereux, de faire une théologie mathématique ! Très dangereux, de faire une théologie de type hégélien ! Car de telles philosophies ont perdu le sens du réel et le sens de la finalité. Or si on a perdu le sens du réel et de la finalité, et que l'on soit uniquement dans l'ordre du possible, on risque de développer la Parole de Dieu dans un sens qui n'est pas le sien. On risque de développer, dans la Parole de Dieu, uniquement ce qu'il y a d'humain et non ce qu'il y a de divin. C'est cela, le très grand danger. Mais cela n'empêche pas qu'il faille respecter toute espèce de vérité. Dès qu'il y a une petite parcelle de vérité, nous devons tout de suite la prendre, avec un très grand désir.

Reconnaissons qu'il est très difficile d'être théologien, parce que cela exige, dans notre monde d'aujourd'hui, une intelligence extraordinairement ouverte, une intelligence *catholique*, une intelligence ouverte à toute la vérité, accueillante à l'égard de toute vérité, mais en ordonnant, en hiérarchisant, et en faisant que la métaphysique soit toujours au service de la Parole de Dieu. Le Saint Père nous l'a demandé ; et l'on peut dire que Paul VI est celui qui l'a réclamé le plus à travers toute la Tradition de l'Église (c'est très frappant), en disant que la métaphysique était absolument indispensable pour le théologien.

Vous comprenez donc que la vérité du point de vue du théologien, telle que saint Thomas la conçoit, consiste à être toujours en conformité avec la Parole du Christ, avec le mystère du Christ gardé dans l'Église, gardé à travers la Tradition de l'Église. Ce qui n'empêche absolument pas d'interpréter cette Tradition pour être plus proche du mystère. Il ne s'agit pas du tout d'une attitude statique, d'une attitude sclérosée ; il s'agit au contraire d'essayer, à travers la Tradition, d'aller toujours plus loin. Et je crois que l'exemple de saint Thomas, choisissant Aristote, parce qu'il était un chercheur de vérité, nous montre d'une façon magnifique en quoi consiste l'audace du théologien : ne pas hésiter, quand il est en face d'une intelligence plus pénétrante, à abandonner toute une tradition... une tradition théologique, qui

n'est pas *la* Tradition, mais qui fait partie des « écoles ». Saint Thomas, en effet, se trouvait en face d'une tradition augustinienne, dionysienne, et de la tradition, toute récente, issue de Pierre Lombard et suivie par Albert le Grand, traditions qui étaient dépendantes de la philosophie platonicienne et néo-platonicienne, et d'Avicenne. Mais une tradition théologique, j'y insiste, ce n'est pas *la* Tradition ; cela fait partie des « écoles », et l'école n'est pas la Tradition. L'école thomiste, si vénérable soit-elle, n'est pas la Tradition. Ne confondons surtout pas les deux ! Il y a différentes écoles de théologie, et saint Thomas n'hésite pas à quitter une école théologique pour aller plus loin dans la recherche de la vérité, pour aller plus loin dans l'exigence de vérité, pour mettre davantage son intelligence au service de la foi.

Je précise encore (parce que c'est important pour nous si nous voulons vraiment comprendre ce que représente l'effort de saint Thomas, théologien, recherchant la vérité et mettant son intelligence au service de la foi), que saint Thomas n'hésite pas, lorsque l'intelligence humaine est capable de dire quelque chose, de laisser l'intelligence humaine libre de le dire. Je m'explique, pour que vous compreniez bien ; parce que cela, c'est une chose qui me semble être très propre à saint Thomas, et en même temps très audacieuse - si bien que certains s'en scandalisent. Il est toujours intéressant de voir les gens se scandaliser... parce qu'ils n'ont pas compris. Quand il y a des gens qui se scandalisent au sujet de saint Thomas, je leur dis : « si vous aviez la foi de saint Thomas - c'est-à-dire la foi d'un saint - et son intelligence, vous ne vous scandaliseriez pas. Si vous vous scandalisez, c'est parce que vous n'avez pas la même foi et vous n'avez pas la même intelligence ! Vous êtes devant quelque chose qui vous dépasse, et, plutôt que d'avoir l'humilité de dire : « cela me dépasse », vous dites : « c'est idiot » ! Cela est facile à dire ». Et on le dit sans avoir lu saint Thomas !... Il n'y a pas beaucoup de personnes qui aient lu tout saint Thomas. Or on n'a pas le droit d'en parler sans avoir tout lu. Quand vous entendez des théologiens critiquer saint Thomas, demandez-leur s'ils ont tout lu. Je puis vous dire que j'ai lu tout saint Thomas, parce que je *voulais* l'avoir lu entièrement ; parce que cela fait partie de mon *métier*. Je ne dis pas que j'ai tout retenu. Il y a quantité de choses dont, quand je les relis, je dis que c'est merveilleux, parce que j'espère être un tout petit peu plus intelligent maintenant que lorsque j'étais étudiant... alors je comprends mieux, je saisis mieux. Quand on est étudiant, on lit en s'efforçant de comprendre, plus tard, on est davantage en connaturalité avec saint Thomas. J'en reviens donc à ce qui me semble être un des très beaux aspects de la vérité théologique de saint Thomas, et qui se manifeste particulièrement dans le *Contra Gentiles* et dans la *Somme Théologique*. Je vous rappelle que le *Contra Gentiles* a été traduit, et qu'on peut donc le lire assez facilement. Or c'est un livre merveilleux, une mine d'or ! Comme « mines d'or », il y a le *Contra Gentiles*, et le *Commentaire sur saint Jean*. Mais le *Commentaire de saint Jean*, c'est le sommet. Il n'est pas encore traduit, hélas, mais il y a des efforts qui se font en ce sens, et il le sera bientôt. Je crois que c'est très important, parce que c'est vraiment dans le *Commentaire sur saint Jean*, qu'on saisit le *théologien*. On ne saisit pas le théologien dans la *Somme théologique*, parce que la *Somme théologique* est écrite pour les commençants. Nous y voyons alors saint Thomas plein de miséricorde pour les commençants. C'est très bien. Mais le grand saint Thomas, c'est celui qui commente saint Jean ; c'est saint Thomas rencontrant Jean et comprenant que nous sommes, là, au sommet de toute la Révélation. C'est donc saint Thomas commentateur, interprète, « herméneute » de saint Jean, qui nous montre le grand saint Thomas. Le vol de l'aigle !...

Une des choses, donc, qui me semble les plus importantes à souligner en ce qui concerne la vérité théologique chez saint Thomas, c'est que, dans le *Contra Gentiles*, saint Thomas montre, dans les trois premiers livres, tout ce que l'intelligence humaine est capable d'atteindre par elle-même, sur le plan métaphysique. Et, dans le dernier livre, le livre quatrième, il montre ce qui est propre à la foi chrétienne. Tout ce que l'intelligence humaine est capable d'atteindre par elle-même, (je l'énumère très rapidement, parce que c'est important), c'est : la découverte de l'existence d'un Etre Premier qu'on appelle Dieu ; la contemplation des perfections de Dieu ; la découverte du mystère de la Création (l'intelligence humaine peut atteindre, par elle-même la Création, les relations de l'Etre Premier avec les autres êtres) ; la Providence et le gouvernement de Dieu. Vous voyez que c'est très important ! Et ce qui est impressionnant, c'est de voir que, en élaborant la *Somme Théologique* (après le *Contra Gentiles*), saint Thomas, lorsqu'il est en face de ce que l'intelligence humaine peut dire par elle-même, laisse l'intelligence libre : il ordonne son traité de Dieu et de la Création, non pas selon un ordre d'intelligibilité relevant directement de la connaissance métaphysique - en restant toujours à l'intérieur même de

### La vérité

l'adhésion de foi (on est vraiment en présence du *fides quaerens intellectum*). Nous, nous serions paresseux et nous dirions : « Puisque la foi le dit, laissons la foi passer devant ». Saint Thomas ne fait pas du tout cela. Il a un tel sens de la noblesse de l'intelligence humaine, une telle audace et une telle confiance dans l'intelligence ! Pour saint Thomas, le péché n'a pas touché la vigueur de l'intelligence humaine. Et donc notre intelligence demeure fille de Dieu, elle est illuminée par le Verbe de Dieu, et elle doit s'orienter vers Dieu, profondément. C'est pour cela que, chaque fois que l'intelligence humaine peut dire quelque chose, le croyant s'efface, et il laisse l'intelligence humaine le dire; le croyant est là, certes, exactement comme une mère qui, laissant son enfant faire les premiers pas, reste là, au cas où il ferait une chute. C'est cela qui est si extraordinaire : la tendresse de la foi à l'égard de l'intelligence humaine ! La foi est là, le croyant est là pour soutenir, s'il y avait une défaillance, mais il laisse l'intelligence humaine *ordonner*. Parce que le propre du sage, c'est d'ordonner ; l'activité la plus merveilleuse de l'intelligence, c'est de donner un ordre, un ordre à l'égard de cette contemplation du mystère de Dieu. Ainsi, chaque fois que l'intelligence humaine peut dire quelque chose, le croyant laisse l'intelligence humaine le dire.

Disons donc, en résumé, que pour saint Thomas, la vérité théologique implique en premier lieu le souci de se conformer complètement à la vérité révélée, gardée dans le cœur des saints (puisque c'est cela, la Tradition), gardée par les Pères de l'Église et le Magistère actuel ; mais la vérité théologique implique également que le théologien soit attentif à laisser l'intelligence humaine dire, selon sa manière propre, selon son ordre propre, tout ce qu'elle peut dire de Dieu. Autrement dit : la foi doit permettre à l'intelligence humaine d'aller le plus loin possible. La foi libère l'intelligence humaine pour que celle-ci soit plus elle-même, et elle n'arrête pas l'effort de l'intelligence humaine. Je crois que c'est cela qui nous fait comprendre la vitalité profonde de la théologie de saint Thomas ; c'est cela qui nous fait comprendre la vérité du théologien. Un théologien qui ne comprend plus que l'intelligence humaine est faite pour la vérité et pour découvrir l'existence de Dieu, et pour contempler Dieu, n'est plus un vrai théologien. Parce qu'il n'a plus, à l'égard de l'intelligence humaine, la vision même du Christ ; il n'a plus, sur l'intelligence humaine, la vision même de toute la Tradition. Toute la Tradition des Pères de l'Église ne cesse de dire que l'intelligence humaine, naturellement, est faite pour découvrir Dieu. Le théologien doit donc l'affirmer, dans le monde d'aujourd'hui, avec plus de force que jamais parce le plus grand danger dans le monde d'aujourd'hui, depuis Kant, est de dire que l'intelligence humaine, corrompue, est incapable d'atteindre l'existence de Dieu. Si le théologien dit que l'intelligence humaine est incapable d'atteindre l'existence de Dieu, il ne peut plus y avoir de théologie ; alors on ne met plus son intelligence au service de Dieu. Et, ne mettant plus son intelligence au service de Dieu, on reçoit certes encore la Parole de Dieu, on est encore croyant, mais la foi ne peut plus s'enraciner profondément dans l'intelligence. Le croyant ne peut plus retourner vers Dieu en faisant l'offrande de son intelligence.

### 3. LE NOMINALISME : RUPTURE DE L'HARMONIE

Nous traiterons ce soir un sujet assez austère, je vous en avertis d'avance. J'essaierai de le rendre le plus intelligible possible, mais c'est un sujet difficile.

Commençons par situer le problème. Plus j'avance dans l'étude, sur le plan de la philosophie et de la théologie, plus je m'aperçois que beaucoup d'erreurs ont leur source chez des théologiens, dans la scolastique, et qu'ensuite, ces erreurs ont été reprises par les philosophes, qui ont cru dire des choses originales... Autrement dit, notre culture occidentale - il faut bien le reconnaître - est une culture très dépendante de la tradition chrétienne, et la tradition chrétienne a impliqué, a « charrié », quantité de choses. Quand on parle de « crise de l'Église », et de « crise doctrinale », il faut bien comprendre que les crises doctrinales ont été quelquefois très loin dans le passé. Je pense, précisément, au nominalisme, surtout au nominalisme d'Occam. Il y a en effet deux nominalismes, mais je ne parlerai que de celui d'Occam. Le premier nominalisme, celui d'Abélard est beaucoup moins important et intéressant, alors que le nominalisme d'Occam est quelque chose d'extrêmement fort, d'extrêmement violent - comme nous allons le voir - et qui représente vraiment, dans la tradition théologique, un très grand tournant, pour ne pas dire une sorte de révolution de la pensée. Et je crois qu'on n'en est pas sorti... sans le savoir ! C'est cela qui est extraordinaire : les gens ne savent pas ce que c'est que le nominalisme d'Occam. J'en ai encore eu une petite expérience hier avec quelqu'un qui est intelligent, et licencié en philosophie. Je lui parlais du nominalisme : il ne voyait pas du tout ce que c'était ! Je ne sais pas si on l'enseigne en Sorbonne. On veut être un historien, et on ne remonte pas à la source ! On regarde les choses déjà canalisées ; alors que, pour comprendre, il faut regarder les choses à la source. Il y a quantité de choses que nous ne pouvons pas comprendre si nous ne les regardons pas à la source.

#### *Guillaume d'Occam initiateur du courant nominaliste*

Je vais d'abord situer Occam (je le ferai rapidement), puis nous essaierons d'entrer un peu dans sa pensée. C'est un monde, Occam. Je ne prétends pas du tout être spécialiste d'Occam. Je l'ai étudié un peu, j'ai suivi aux Hautes Etudes les cours de Paul Vignaux sur Occam, en 1948. Vignaux est spécialiste d'Occam, mais comme un historien, pas assez comme un philosophe. C'est-à-dire qu'il se contente de donner les propositions d'Occam, ses conclusions. Le philosophe veut aller beaucoup plus loin, il veut essayer de comprendre comment il se fait que, une quarantaine d'années après saint Thomas, on se trouve en présence d'Occam, qui aura une influence bien plus grande que saint Thomas. Saint Thomas a eu relativement peu d'influence, tandis qu'Occam a eu une influence énorme. N'oubliez pas que si

la Réforme a eu lieu, c'est à cause d'Occam, à cause du nominalisme. On a voulu réagir contre le nominalisme introduit dans la scolastique, et ceux qui réagissaient ainsi sont eux-mêmes tombés dans la perspective d'Occam. Nous sommes donc en présence d'une philosophie, d'une théologie - plus exactement - qui a eu une influence énorme. C'est un très grand tournant dans notre monde occidental. C'est pour cela que j'ai voulu vous parler d'Occam et non pas du tout pour « déterrer » quelqu'un dont on ne parle que dans les milieux érudits. Je voulais simplement vous mettre en présence d'un phénomène très extraordinaire de la pensée, qui est né en théologie, et dont nous dépendons encore maintenant. Nous essaierons donc tout à l'heure de saisir quelques points importants de cette philosophie, de cette théologie d'Occam.

Je vous disais, dans la conférence précédente, que saint Thomas avait été condamné par la Sorbonne - la Sorbonne de ce temps - qui était plus catholique que saint Thomas parce que celui-ci s'était servi d'Aristote, « le païen ». Saint Thomas n'a pas été reçu par la Sorbonne. On a considéré qu'il était vraiment beaucoup trop dangereux de se servir d'Aristote, parce qu'Aristote était, de fait, un païen.

Très peu de temps après saint Thomas, un grand théologien flamand dont on ne parle pas beaucoup, mais qui est tout de même un grand théologien, commence à enseigner à l'Université de Paris C'est Henri de Gand, qui est un séculier<sup>1</sup>. N'oublions pas qu'au Moyen-Age les querelles entre religieux et séculiers ont une très grande importance. Saint Thomas est un religieux (les Frères Mineurs et les Dominicains représentent les Ordres des pauvres, les « Ordres mendiants »). Henri de Gand, séculier, veut reprendre la tradition avicennienne contre saint Thomas. Il revient à Avicenne en disant : « Aristote trouble la chrétienté ». Vous voyez que, contrairement à ce qu'on dit parfois, Aristote n'a pas été reçu dans la chrétienté comme étant le philosophe de la chrétienté. Henri de Gand a rejeté Aristote, en considérant qu'il était dangereux pour la chrétienté, et qu'il fallait revenir à Avicenne. Cela ne vous dit peut-être pas grand-chose, Aristote, Avicenne... Avicenne, c'était l'Arabe, qui, tout en aimant beaucoup Aristote, était au fond assez néoplatonicien, donc assez idéaliste. Avicenne est le premier à avoir dit qu'il est plus parfait d'atteindre Dieu par une voie qui ne part pas des réalités contingentes. C'est le premier théologien qui ait dit cela aussi nettement. Jusque là, les deux grandes affirmations de l'Écriture concernant la connaissance naturelle de Dieu (*Rom.* I, 20 et *Sagesse* XIII, 5) avaient joué un rôle capital, et l'on retrouve constamment chez les Pères de l'Église et chez les théologiens ce leitmotiv : à partir des réalités visibles, nous remontons aux réalités invisibles. Autrement dit, au Moyen-Age encore, la nature était un livre qui devait nous conduire à Dieu, et qui devait nous « amener » (*manuducere*) à Dieu ; parce que tout est effet de Dieu, de la sagesse de Dieu, et donc tout est comme un reflet de la sagesse de Dieu. Cette grande vision a existé jusqu'à saint Thomas.

Henri de Gand est le premier (après Avicenne qu'il utilise, mais en allant beaucoup plus loin que lui), à dire : « Non ! Le contingent ne peut rien nous dire du nécessaire ». Il y a là une rupture. Henri de Gand considère que les arguments *a posteriori*, c'est-à-dire à partir des réalités sensibles, nous conduisent vers une Réalité, une Réalité première, invisible, mais dont nous ne pouvons pas dire qu'elle est Dieu. Cela peut être une Première Intelligence, comme dans le monde néo-platonicien, cela peut être une Intelligence séparée qui ordonne, un démiurge, mais on ne peut pas dire que c'est le créateur, on ne peut pas dire qu'Il est unique. On ne pourra remonter à Dieu qu'en partant du *nécessaire*. Or le nécessaire, où va-t-on le trouver ? Dans l'intelligence humaine.

Il y avait déjà eu, avant Henri de Gand, l'effort de saint Anselme, mais il était tout-à-fait différent. Saint Anselme était un abbé bénédictin (du Bec Hellouin), qui avait le souci de réfléchir profondément sur le mystère de Dieu devant ses petits moines qui étaient peut-être tentés dans leur foi. Et saint Anselme cherche un argument qui puisse montrer que ce que la foi affirme au sujet de l'existence de Dieu est plus intelligent que tout ce que l'intelligence peut dire. Il faut donc montrer que ce que l'intelligence affirme d'une manière ultime rejoint bien ce que la foi affirme immédiatement. L'intelligence montre le contenu intelligible, tandis que la foi affirme immédiatement l'existence.

#### **Henri de Gand ou la tentative d'établir une démonstration a priori de l'existence de Dieu**

La perspective de saint Anselme, dont je dirais qu'elle est « domestique » et

<sup>1</sup> Saint Thomas meurt en 1274. Henri de Gand commence à enseigner à Paris en 1276.

« monastique », était donc toute différente de celle d'Henri de Gand, qui est une perspective universitaire. Dans cette perspective, Henri de Gand affirme que l'on ne peut atteindre le nécessaire qu'en partant du nécessaire. Et où atteint-on le nécessaire, pour Henri de Gand ? Dans les « propriétés de l'être ». A partir de là, il va élaborer ce qu'il appelle une démonstration *a priori* de l'existence de Dieu.

Pour ceux qui connaissent un peu l'histoire de la philosophie (parce que tout cela a été repris après, et l'on retrouve chez Kant la division des démonstrations *a priori* et *a posteriori*) je précise que le premier à avoir dit cela est Henri de Gand. C'est toujours intéressant de trouver le « premier » (je m'intéresse toujours aux « premiers », comme dans l'Écriture...), parce que c'est là qu'on saisit les « tournants ». Il suffit de regarder un itinéraire : c'est toujours intéressant, de voir où il y a une bifurcation. Si on n'a pas vu où était la bifurcation, on ne sait pas où on va.... Tandis que quand on a vu la bifurcation, alors on comprend : les uns sont allés à droite, les autres sont allés à gauche. On se retrouvera peut-être après, mais il y a une bifurcation....

Avec Henri de Gand, il y a une grande bifurcation, en ce sens qu'il considère que la connaissance que nous avons des réalités contingentes ne peut *absolument pas* nous permettre d'atteindre le nécessaire, et que seule la réflexion de l'intelligence sur elle-même permet de l'atteindre. Cela, c'est un très grand tournant. On ne le dit pas suffisamment, parce que je crois que très peu de gens lisent Henri de Gand. Ce n'est pas facile à lire, c'est du néo-platonisme chrétien. Henri de Gand, c'est l'Avicenne (néo-platonicien) chrétien.

Après Henri de Gand, il y aura Duns Scot. Henri de Gand a joué un rôle très important dans la formation de la pensée de Duns Scot. On ne peut pas comprendre Duns Scot (un franciscain, et donc un frère, pour un dominicain...) si l'on ne voit pas chez lui l'influence d'Henri de Gand. Duns Scot partira dans la même perspective, mais il aura moins d'audace qu'Henri de Gand, et il essaiera de redire que l'on peut quand même démontrer l'existence de Dieu à partir des réalités sensibles, mais en réalité, pour lui, la vraie démonstration implique un *a priori*, puisqu'elle porte sur le *possible*.

Il y a là quelque chose de très important du point de vue de l'histoire de la pensée. Je reprends d'une autre manière, pour que vous compreniez mieux. L'expérience que j'ai des réalités mouvantes, des réalités sensibles, est toujours une expérience de réalités *contingentes*. Tout le monde physique est un monde qui est dans le mouvement ; c'est un monde contingent. Or je ne peux pas, à partir du contingent - qui est conditionné - saisir le nécessaire, l'inconditionné. C'est un sophisme, je vous le dis tout de suite ! C'est une erreur, mais c'est, précisément, l'erreur d'Henri de Gand : je ne peux pas, à partir du contingent, saisir autre chose, et donc je resterai toujours dans le contingent. Je dois donc chercher le moment où je saisis le nécessaire, parce que, à partir du nécessaire, on peut atteindre le nécessaire. Or le nécessaire est saisi dans cette attitude réflexive où l'intelligence saisit des principes, ou saisit des propriétés de l'être. Vous voyez tout de suite ce qu'il y a de très grave là-dedans : c'est que l'on quitte le monde réel pour s'enfermer dans le monde de l'intentionnalité de l'intelligence. L'équivoque est là, et cela continuera jusqu'à nos jours, avec la phénoménologie, et cela expliquera comment les théologiens - certains théologiens ! - qui voudront se servir de ces philosophies, se couperont complètement du réel. C'est pour cela que j'insiste sur Henri de Gand, parce que je crois que c'est, dans l'histoire de la pensée occidentale, un moment très important. Et on ne peut pas comprendre la réaction d'Occam, si on ne voit pas cela. C'est pour cela que je vous en parle.

Henri de Gand dit donc que nous ne pouvons atteindre Dieu qu'en réfléchissant sur ce que nous appellerions aujourd'hui le « vécu » de l'intelligence. Traduisons encore en termes modernes : le « *cogito* ». Le « *cogito* » de Descartes est bien le petit-fils d'Henri de Gand. Pour Henri de Gand, en effet, nous réfléchissons sur ce que nous connaissons, et, à partir de là, nous atteignons le nécessaire. Et il est vrai que l'intelligence est capable d'atteindre le nécessaire. Elle est source de l'universel, et de toutes les notions universelles. Or l'universel et les notions universelles impliquent d'être nécessaires, au-delà du contingent. Et donc, à partir de là, on pourra atteindre l'Être nécessaire ! Mais vous voyez tout de suite le sophisme : c'est que l'universel n'est pas un être existant. On est ici dans l'ordre de l'intentionnalité, et même de l'être de raison. Les notions universelles, les propriétés de l'être, sont également de l'ordre de l'intentionnalité, elles ne sont pas des réalités existantes, en tant qu'elles sont vécues dans l'intelligence (bien qu'elles aient un fondement dans la réalité existante). Ces notions universelles impliquent bien quelque chose de nécessaire dans l'ordre de l'intelligibilité. Mais

## La vérité

personne d'entre nous n'a l'expérience immédiate du nécessaire dans l'existant, nous avons uniquement, grâce à une réflexion sur notre activité intellectuelle, une saisie de l'universel au niveau de l'intentionnalité.

J'insiste là-dessus, parce que c'est très important. Nous n'avons l'expérience (au sens fort, impliquant un jugement d'existence) que du contingent. Le nécessaire nous est au contraire donné dans une attitude réflexive. Si nous restons à ce niveau-là (ce qui est très séduisant et paraît être, à première vue, ce qu'il y a de plus spirituel, puisque nous quittons ce monde grossier, physique et contingent), nous atteignons bien le nécessaire, et sommes donc au-delà du contingent ; mais ce nécessaire ne peut pas nous dire que Dieu existe, puisque ce nécessaire demeure d'ordre intentionnel. Prétendre que le nécessaire que nous saisissons dans notre esprit nous permet de dire que Dieu existe, c'est faire une confusion. Nous ne pouvons pas le dire. Nous pouvons dire simplement que notre intelligence est capable de saisir le nécessaire, qu'elle est faite pour cela. Notre intelligence est faite pour analyser le réel et saisir le nécessaire tel qu'il est fondé dans le réel, mais le monde d'universalité, les notions universelles, n'existent que dans l'intelligence.

Si Duns Scot continue dans la perspective d'Henri de Gand, Occam va venir briser tout cela. Quand on est allé trop loin dans un sens (ici, dans une perspective idéaliste), c'est toujours ce qui ce passe. Aussi la réaction d'Occam, d'une certaine manière, est-elle intéressante. C'est la réaction, nous dirions aujourd'hui, d'un certain « positivisme ». Occam est le premier positiviste théologien. Vous allez comprendre ce que je veux dire. Je n'aime pas, habituellement, appliquer à des penseurs des expressions qui n'ont été forgées que bien longtemps après eux, mais c'est pour que vous voyiez tout de suite la position d'Occam. En face de ceux qui prétendent que c'est par la réflexion sur l'intelligence qu'on peut saisir Dieu, Occam dira : « Pas du tout ! ». C'est ce que nous allons voir dans un instant.

### *Occam ou la tentative de renouer avec le réalisme*

Il y a ici une réaction analogue à celle de Kant en face de Wolf. On peut dire que l'attitude d'Occam est une attitude critique, dans ce sens-là. Occam n'est pas du tout en opposition à l'égard d'Aristote. D'une certaine manière, il revient à Aristote, contrairement à Henri de Gand et Duns Scot. Il veut un réalisme, mais il interprète Aristote à sa manière. Occam est surtout impressionné par la *logique* d'Aristote, je crois qu'il n'a jamais saisi la métaphysique, la philosophie première. Quelle va donc être la position d'Occam ? Pour lui, il y a deux types de connaissances : en premier lieu une connaissance proprement intuitive du réel qui est présent à nos sens, une connaissance expérimentale... Intuition et expérience, c'est à peu près la même. Je connais la réalité qui se donne à moi immédiatement. Cette réalité qui se donne à moi immédiatement est une réalité contingente, une réalité en mouvement. Je peux la décrire. Je peux essayer, à ce niveau-là, de saisir les antécédents et les conséquences, je peux établir des lois. Puis il y a un autre type de connaissance, qui est la connaissance qui porte sur l'universel, sur les propositions universelles. C'est la connaissance logique. Logique et métaphysique, pour Occam, ne font qu'un. C'est cela qui est très grave avec Occam, c'est la mort de la métaphysique et l'exaltation de la logique. C'est la logique qui prend le pas sur la métaphysique - et cela chez un croyant, ne l'oublions pas. Occam est un croyant, un franciscain. Il a la foi... Je ne sais pas quelle est la vie intime d'Occam (c'est très difficile de le savoir exactement) mais ce qui est sûr, c'est qu'il a la foi. Il a du reste été condamné par l'Eglise, parce que l'Eglise voyait dans cette nouvelle philosophie une rupture complète avec toute la Tradition (mais il arrive que les condamnations entraînent par la suite, pour celui qui a été condamné, beaucoup de succès... C'est un peu ce qui s'est produit pour Occam).

Nous allons voir progressivement toutes les conséquences de cette position, spécialement en ce qui concerne le problème de la vérité. La première chose à saisir est qu'Occam, dans une attitude dont je dirais presque qu'elle est « psychologique », réfléchit tout simplement sur ce fait : ma connaissance atteint des réalités immédiates. J'ai l'intuition des réalités qui me sont présentes, une intuition immédiate : je vois. Je vous vois. J'ai l'intuition que vous êtes là, j'ai l'évidence que vous êtes là. Je peux me mettre à réfléchir. Dès que je réfléchis, je ne suis plus en contact avec le réel immédiat. Donc, je « décolle » par rapport à ce réel, et j'entre dans des constructions qui peuvent être extrêmement intéressantes, mais qui sont d'ordre logique. L'intelligence, à ce moment-là, n'atteint plus le réel, elle n'atteint plus que les *propositions* (en fait, nous sommes tous très proches d'Occam, si bien que nous comprenons cela tout de suite).

L'intelligence ne saisit plus que les propositions, les propositions universelles ; elle les « noue », elle fait des constructions merveilleuses, et établit ainsi toute une connaissance qui est une connaissance au niveau du *possible*.

C'est cela qui est intéressant à voir chez Occam, parce que ce point de vue du possible, du possible *logique*, va jouer un très grand rôle. Dès que l'intelligence construit, elle peut construire quantité de choses ; l'essentiel, la seule chose qui importe, c'est que ce ne soit pas contradictoire. Tout ce que l'intelligence dit est acceptable, si ce n'est pas contradictoire. Mais cela n'a rien à voir avec le réel, rien du tout. Le réel, c'est tout à fait différent, c'est ce que je vois, c'est ce que je constate, c'est ce que j'expérimente, ce dont je puis avoir directement l'intuition. Mais le réel, ce n'est pas autre chose que cela. Occam ne se pose pas, philosophiquement, la question de savoir si l'âme est réelle ; ou, plus exactement, il avoue franchement que, pour lui, « on ne peut pas démontrer qu'il existe en nous » une âme, une « forme immatérielle ». Pour l'affirmer, on ne peut que s'en remettre à « la foi de l'Eglise » : l'invisible, je l'affirme par la foi. Et donc l'invisible qui est Dieu, je l'affirme par la foi. Seule la foi me permet de connaître immédiatement Dieu, et d'affirmer son existence (nous verrons tout à l'heure qu'Occam maintient une certaine démonstration, mais ses premiers disciples, allant jusqu'au bout de sa position, abandonneront immédiatement ce reliquat de démonstration). Je ne peux pas, par moi-même, par mon intelligence philosophique, atteindre une réalité invisible, parce que la seule chose que je connaisse immédiatement (c'est pour cela que je disais que c'est un certain positivisme), la seule chose que je constate, c'est la chose existante réelle, que je puis atteindre par mes sens : la chose contestable. Et la chose réelle que je constate immédiatement, c'est celle-là seulement que je puis affirmer. Le reste, tout ce qui est universel, tout ce qui est de l'ordre des principes, tout ce qui est de l'ordre de la science, c'est de la logique. C'est une sorte de logique mathématique. Occam ne le dit pas, il ne parle pas tellement des mathématiques, il parle surtout de la logique. Mais, au fond, on voit ce qu'il veut dire, c'est une sorte de jeu.

#### **Qu'est-ce que le nominalisme ?**

Avant d'examiner quel sera le problème de la vérité dans ces conditions, il faut se rappeler pourquoi on appelle « nominalisme » ce mouvement de pensée qui a été, de fait, une révolution complète de la connaissance de l'intelligence humaine, et qui, encore une fois, a eu une influence énorme sur le plan théologique et pour la pensée en général.

Le seul point de contact avec la réalité, avec la réalité sensible (donc la réalité contingente), c'est une intuition, une intuition de la présence. Les réalités sont présentes. Que sont elles ? Cela, c'est beaucoup plus délicat ! Ce qu'elles sont. Voyez ce côté affectif de la pensée d'Occam. Du point de vue affectif, la seule chose importante, c'est d'avoir la présence, le reste, c'est secondaire.

Cette intuition va être complétée, d'une certaine manière, par un autre type de connaissance qui va être une connaissance ordonnée, et qui est une connaissance logique, universelle. Ici, il n'y a plus de contact direct avec la réalité, il n'y a plus que l'universel. Pour Occam, en effet, l'abstraction se ramène au passage du singulier à l'universel. L'intelligence a besoin de construire l'universel ; et c'est là qu'apparaît *le nom*. Vous comprenez sans peine que si l'intuition, c'est la présence, avec le nom vous êtes déjà au niveau logique, en ce sens que beaucoup de noms que vous utilisez possèdent un caractère universel. Le langage a quelque chose d'universel, il relève donc bien de la logique, et la logique vous permet de dire certaines choses qui sont ordonnées et qui ont une certaine signification. Où va naître la signification ? Prenons tout simplement le nom « animal », puisque c'est celui que nous connaissons le mieux (puisque c'est notre « genre » ! ) Quelle est la signification de « animal » ? Pour Aristote, pour saint Thomas, la signification du nom « animal » exprime le concept que j'élabore à partir de l'expérience ; le nom « animal » est donc relié au concept qui, lui, se relie à la réalité. Les noms regardent donc d'abord le *concept*, ce que j'ai saisi de la réalité, et, par le concept, il est relié à la réalité. La signification est *au niveau du concept* (c'est là que naît la signification), et en second lieu au niveau du nom. Si les noms expriment quelque chose, c'est parce que ma connaissance veut, à travers ces noms, communiquer *ce que je pense*. Le nom est un « véhicule » de communication, selon la pensée d'Aristote. C'est pour cela qu'Aristote fait un rapprochement entre les *noms* et la *monnaie*. C'est très joli, comme comparaison. Je me sers donc des noms, les noms ont une signification conventionnelle, mais le nom signifie ce que je pense, et ce que je pense me relie à la réalité. La signification est donc, encore une fois, *d'abord du côté du concept*, et la signification va exprimer *la nature des choses*, ou, pour employer un

## La vérité

mot barbare, leur *quiddité*.

Vous allez comprendre (il faut dire tout cela, sinon nous ne comprenons pas ce que c'est que le nominalisme, or cela a d'immenses conséquences). La *quiddité*, la *quidditas* latine, vient du grec (il faut bien en arriver toujours au grec, puisque c'est la source de toute la pensée occidentale). Cela vient de l'expression grecque *to ti ên einai*, qu'on a traduite en latin : *quod quid erat esse*, et alors, comme c'était un peu long, on a abrégé (comme lorsque les noms de famille sont un peu trop longs !). On a ramassé *quod quid erat esse* en : *quidditas*. Mais *quidditas* ne signifie rien du tout ! Tandis que *quod quid erat esse*, si on est bon latiniste, on comprend tout de suite ce que cela veut dire, parce qu'on voit que c'est un décalque du grec *to ti ên einai*. Que veut dire *to ti ên einai* ? *To einai* cela revient au latin *quod esse* : le fait d'exister, le fait d'être ; le *ti ên* cela renvoie au latin *quid erat* qu'on traduit en français par « ce qui demeure dans le fait d'exister ». L'expression entière désigne donc l'intelligibilité fondamentale de la réalité. Quand je regarde une réalité sensible, il y a dans cette réalité sensible quelque chose d'intelligible. Et qu'y a-t-il en elle de plus intelligible ? Quel est le noyau d'intelligibilité ? C'est le *to ti ên einai*, traduit en latin par *quod quid erat esse*, et « ramassé » dans un terme très simple : *quidditas*, traduit en français par « quiddité ». Je reconnais que c'est un mot barbare de la scolastique, et que l'on ne voit plus du tout aujourd'hui ce que cela veut dire. On devrait dire : « le noyau fondamental d'intelligibilité ». Que cherche l'intelligence ? Elle cherche à connaître la réalité.

Et pour connaître la réalité, elle cherche ce qui, d'une certaine manière, est au-delà du mouvement. Il y a des choses qui sont stables, il y a des choses qui demeurent, qui caractérisent une réalité ; il y a des « constantes », comme on dirait aujourd'hui, des constantes nécessaires, qui reviennent tout le temps. Il y a une sorte de « tissu » de relations, et ce « tissu » de relations me permet de connaître la réalité. Je saisis alors en « concevant » cette réalité, ce qu'il y a en elle d'intelligible, fondamentalement. Quand je conçois « animal », je conçois quelque chose qui a une intelligibilité propre, qui n'est pas celle de la pierre, d'une réalité qui n'est pas vivante ; qui n'est pas non plus celle de l'arbre. « Animal » veut dire, dans le vivant, un ensemble de réalités qui permet de comprendre que le vivant est sensible, qu'il est capable de connaître au niveau sensible, qu'il est capable de croître, et ainsi de suite.

Ce noyau d'intelligibilité, qu'on appelle la « quiddité », je le signifie par le mot, par le nom. Le nom exprime donc quelque chose du réel, il renvoie au réel, mais par l'intermédiaire du concept.

Il n'en va pas de même pour Occam. Pour lui, le nom est une pure oeuvre d'art. C'est l'intelligence qui l'a fabriqué pour la nécessité, c'est une oeuvre factice. Il n'y a plus de concept. Par conséquent, si le concept n'existe plus, le nom renvoie directement à la réalité - ce que vous trouvez dans la philosophie analytique d'aujourd'hui. Les analystes sont directement dans la perspective d'Occam : le nom ne renvoie plus directement à la réalité. Il n'y a plus connaissance de la réalité en *ce qu'elle est*, mais uniquement *mesure* de la réalité. Je ne connais plus la réalité telle qu'elle est. Je peux, grâce à mes noms, utiliser la réalité, mais non la connaître en ce qu'elle est. Les noms me permettent de « classer » la réalité. Je la classe, mais je ne sais pas ce que cela veut dire ! La réalité, je ne la connais absolument pas, parce que dans la réalité il n'y a pas de *nature*, il n'y a pas de *quiddité*. Le *to ti ên einai* disparaît complètement. Il n'y a plus d'intelligibilité dans la réalité. Je ne peux que la décrire, je ne peux pas la connaître dans *ce qu'elle est*, je ne peux pas l'analyser. Je peux uniquement, grâce à l'intelligence, la dominer par des noms universels qui me permettent de la mesurer et de la classer.

Vous voyez comment on ramène l'activité de l'intelligence d'une part à une description de la réalité (comme un artiste pourrait la décrire, en faire la caricature ou, au contraire, la montrer telle qu'elle est, la décalquer), et d'autre part à la « fabrication » du nom. C'est l'intelligence qui « fabrique » le nom. La signification n'est donc plus au niveau du concept, puisque le concept n'existe plus : il n'y a plus aucune intériorité de l'intelligence. L'intelligence ne fait que fabriquer des noms, pour, tout simplement, utiliser la réalité, la classer, l'ordonner, la dominer. Grâce au nom, l'intelligence peut regarder tous les individus multiples et les classer selon les propriétés de ces différents individus.

### Réponse à une question

Question : Pourriez-vous expliciter la différence entre le nom et le concept ?

Réponse : Le concept est quelque chose que l'intelligence forme au-dedans d'elle-même,

et le nom, c'est ce que je vous dis en ce moment. En m'adressant à vous, je ne vous donne pas mon concept, mais je vous parle. Le nom, c'est la parole, c'est le point de vue sensible. C'est la parole vivante, si du moins il s'agit d'une parole vivante, c'est-à-dire d'une parole qui est toujours reliée à un concept actuel. Une parole qui n'est plus vivante est une pure répétition, où on ne pense plus. Le perroquet n'a pas de concept, mais il répète (comme les vieux professeurs). Au contraire, quand quelqu'un *pense*, dit le nom, le concept est présent au nom. Cette présence du concept au nom, c'est toute la différence qui existe entre la parole et l'écriture. Dans l'écriture, le concept n'est pas présent. Au contraire, dans la parole vivante, le nom, la parole, est liée au concept. On est en présence de quelqu'un qui pense actuellement, et qui vous transmet ce qu'il pense. C'est en ce sens que celui qui parle permet d'éveiller l'intelligence, parce qu'il pense en acte, en se servant d'un véhicule, d'un mot, qui doit être autant que possible, compréhensible pour tout le monde.

Le concept est donc intérieur. Je ne *vois* pas ce que vous pensez maintenant, mais, quand vous me parlez, je comprends ce que vous me dites. Comme je vous le disais tout à l'heure, selon Aristote (et, je crois, selon la vérité), nos mots sont liés à ce que nous concevons, et ce que nous concevons est lié à la réalité. Au contraire, dans la perspective d'Occam, il y a cette chose très particulière - d'où l'appellation de nominalisme - que le nom remplace par le concept, et renvoie directement à la réalité sensible, à la réalité dont on a eu l'intuition. Il n'y a donc plus de connaissance intime de la réalité, il n'y a plus qu'une connaissance extérieure. On « dénomme » la réalité. Mes mots mettent comme un vêtement sur la réalité, mais la réalité, je ne la connais pas dans *ce qu'elle est*. C'est déjà un peu le noumène.... On ne connaît pas la réalité. La réalité nous échappe complètement, mais nous connaissons les apparences, qui nous permettent de classer ce dont nous avons l'expérience. Les apparences, c'est ce contact avec la réalité, mais on ne peut pas saisir la réalité dans ce qu'elle a de profond. Kant dira « nous ne la connaissons pas » ; Occam dit : « Il n'y a rien ». Les théologiens vont toujours plus loin !... Quand ils sont dans l'erreur, ils vont ordinairement plus loin que les philosophes. Parce que, précisément, ils devaient garder une vérité plus éminente : *corruptio optimi pessima*.

Nous pouvons maintenant comprendre assez facilement en quoi consiste le problème de la vérité chez Occam. Il est très simple, une fois qu'on a saisi les deux niveaux de la connaissance : celui de l'intuition et celui de la logique. La vérité *au niveau de l'intuition*, c'est l'identité. Ce n'est plus l'adéquation de l'intelligence avec la réalité ; c'est l'identité. Je suis « un » avec ce que je vois. Pour saint Thomas, la vérité est l'adéquation de l'intelligence à la réalité, la conformité de l'intelligence à la réalité. Quand on dit « adéquation » et « conformité », on comprend très bien qu'il y a une transposition. Dès que je connais quelque chose, je transforme cette réalité que je connais. Et cette réalité que je connais possède, du fait même que je la connais, un mode d'être particulier, qui n'est pas le mode singulier qu'elle a dans le réel existant. Cependant, il y a quelque chose de commun à ces deux manières d'exister : l'intelligibilité propre de la réalité, sa « quiddité », ce qui fonde la signification même de la connaissance. Pour Occam, c'est différent : la vérité, au niveau de l'intuition, c'est une relation d'identité, d'égalité : je « photographie » la réalité. L'intelligence ne fait que « refléter » la réalité (il faudrait examiner ici ce que Garaudy dit de la vérité comme « reflet » et montrer qu'en cela il est dans la perspective d'Occam).

Voyons maintenant ce qu'est, pour Occam, la vérité au niveau logique. A ce niveau, la vérité se situe dans l'ordre du possible, de l'universel. La vérité, c'est ce qui n'implique pas de contradiction. Est vraie la proposition qui n'implique, entre les différents termes qu'elle unit, aucune contradiction. On ne regarde plus la conformité de ce-qui-est-dit avec la réalité que cela signifie, mais on regarde le lien qui existe entre les différents termes impliqués dans la proposition. Entre ces termes, il n'y a aucune contradiction; il y a donc une certaine convenance.

Par le fait même, la réalité n'est plus ce qui mesure mon intelligence (comme dans la vérité qui est conformité de l'intelligence à la réalité). La vérité se ramène au fait que ce que je dis n'implique pas de contradiction, et que je suis en face d'un ordre (puisque je construis un ordre) qui n'implique pas de contradiction. Nous sommes donc en présence d'une vérité d'un type tout à fait particulier, une vérité vécue à l'intérieur de l'intelligence, au niveau des *fonctions* des différents termes utilisés par l'intelligence dans l'énonciation de telle ou telle affirmation.

Allons maintenant plus loin, et essayons de voir un peu les conséquences de tout cela. Pour Occam, il n'y a plus de métaphysique, et donc, au sens rigoureux, plus de pensée philosophique. Il n'y a plus qu'une logique et une activité descriptive. Cette activité descriptive

## La vérité

va cependant essayer de saisir l'ordre de la réalité, en ce sens qu'elle va essayer de saisir un ordre d'antécédents et de conséquents - ce qui est une manière de transformer le principe de causalité. N'oublions pas qu'Occam emploie tous les termes scolastiques en leur donnant une nouvelle signification, une signification toute différente. Occam va donc parler du principe de causalité. Mais que va devenir le principe de causalité dans sa philosophie à lui ? Il va se ramener tout simplement à l'ordre qui existe entre l'antécédent et le conséquent. Si je puis dire que le fait de poser tel conséquent, B, entraîne que, nécessairement, l'antécédent A soit posé, il y a une dépendance, une dépendance dans l'ordre du devenir, dans l'ordre du mouvement. Pas plus que cela. Je ne saisis rien de la réalité, je ne saisis pas *ce qu'elle est*, je ne saisis que son *mouvement*, et je peux uniquement, en la décrivant, saisir des lois, des relations. Mais je ne saisis plus un principe, un principe philosophique, et je ne saisis plus une cause. A partir d'Occam, le principe de causalité va se ramener à la loi, et uniquement à la loi, à un lien d'antécédent et de conséquent. Hume et Kant n'ont rien inventé, ce qu'ils disent de la causalité, ils l'ont repris tout simplement à Occam ; cela fait partie de toute une tradition, pour laquelle il n'y a plus de principe de causalité. Car dans le principe de causalité, on saisit une réalité *en elle-même*, une réalité qui est antérieure et *source* d'une autre réalité. Là, au contraire, on saisit uniquement une situation, une *fonction* d'une réalité qui est antérieure à une autre réalité, et dont celle-ci dépend uniquement dans le devenir.

Par le fait même, Occam doit être entraîné, logiquement, à affirmer l'impossibilité, pour l'intelligence humaine, de démontrer l'existence de Dieu. Cela va de soi, c'est une conséquence immédiate. Mais ma foi me dit que Dieu existe ; ma foi me dit que mon âme existe. Uniquement la foi... C'est ce qu'on appellera le « fidéisme ». L'intelligence humaine est incapable d'*analyser* la réalité et de saisir en elle des *principes* profonds. L'intelligence ne peut que *décrire*, elle ne peut saisir le principe de causalité qu'au niveau du devenir, et donc elle est incapable, *par elle-même*, d'atteindre la Réalité divine. Seule la foi me dit que Dieu existe.

Poussons un peu plus loin. Que devient le principe de finalité ? Jusqu'ici, nous parlions du principe de causalité efficiente. Que devient, chez Occam, le principe de causalité finale ? La causalité finale, pour lui, n'est pas du tout le bien qui attire et qui finalise. La causalité finale est vue uniquement dans le fait que la volonté est capable d'aimer. La finalité est ramenée à l'amour et au désir. Il n'y a plus de finalité au niveau de la nature, puisque la nature n'existe plus. Il n'y a plus d'appétit naturel. L'appétit naturel n'a pas de signification (Occam, qui est très prolix, l'est particulièrement sur ce sujet).

La finalité, pour Occam, n'existe donc qu'au niveau de l'esprit, et elle se ramène au désir, à l'amour, donc à un aspect d'immanence, à un aspect psychologique. Seul le désir me permet d'agir, si j'agis, ce n'est pas à cause d'un bien qui est extérieur à moi. La finalité n'est pas du tout un dépassement ; elle est saisie au-dedans de moi-même : c'est mon désir. Chacun d'entre nous a sa finalité, c'est notre désir, c'est notre besoin d'agir, c'est ce qui nous permet d'avoir un peu d'efficacité. La finalité n'est plus du tout saisie comme le bien qui finalise, comme une réalité qui m'attire et qui me permet de me dépasser ; elle est saisie à partir du sujet, donc à partir de l'intelligence (puisque, selon Occam, c'est seulement pour la personne humaine qu'il y a une finalité), mais dans l'immanence. Il n'y a donc aucune preuve de l'existence de Dieu par la finalité. Dans un article très intéressant, Occam se pose la question : la volonté humaine peut-elle vouloir un Bien absolu ? Il répond négativement. Pourquoi ne remonterait-on pas à l'infini, d'un bien à un autre bien ?... Il n'y a aucune raison de ne pas remonter à l'infini. Mais si l'on peut remonter à l'infini, on ne pourra jamais s'arrêter à quelque chose d'absolu.

Ainsi, les deux grands piliers grâce auxquels on pourrait remonter jusqu'à Dieu - causalité efficiente et causalité finale (celle-ci, du reste, se ramenant pour Occam à la causalité efficiente) - sont considérés, l'un uniquement comme un lien d'antériorité et de conséquence, l'autre uniquement dans l'immanence. Il n'y a donc pas de preuve de l'existence de Dieu. Cependant Occam est un peu gêné, parce que la foi nous dit que l'intelligence humaine *peut* prouver l'existence de Dieu, et Occam veut rester quand même un « bon catholique ». Que va-t-il faire ?

Il va réaliser un « tour de passe-passe » extraordinaire (je vous le résume rapidement, parce que c'est très significatif de sa pensée). Il va dire que c'est la *conservation* des réalités, et non pas leur *production*, qui permet de poser l'existence de Dieu. Je ne vais pas du tout découvrir une Première Cause efficiente, je vais découvrir une Première Réalité « Conservante ». Vous voyez, le conservatisme extraordinaire de ce théologien ! Révolutionnaire et conservateur par excellence, puisque, pour lui, seul l'aspect de la

conservation est un absolu. C'est seulement le Dieu-qui-serve que je puis découvrir. C'est très curieux (et très intéressant, parce qu'on retrouve cela chez Descartes) ; je vous l'explique en quelques mots. Le seul absolu que je vais découvrir dans la réalité, c'est que l'existence *dure*. Je *demeure* dans l'existence. Si je demeure dans l'existence, toutes les causes qui me permettent de demeurer dans l'existence sont simultanées. Si toutes ces causes qui me permettent de demeurer dans l'existence sont simultanées, je suis bien obligé de poser un premier, parce qu'autrement j'affirmerais qu'il y a une infinité d'êtres en acte - ce qui est impossible. Pour Occam, la non-régression à l'infini n'intervient qu'ici. Pour lui, on peut remonter à l'infini dans l'ordre des causes « productrices » puisqu'on est dans l'ordre des possibles. Mais on ne peut pas affirmer qu'il existe un infini d'êtres en acte. Et c'est par le point de vue de la durée dans l'être que l'on affirme qu'il ne peut pas exister une infinité d'êtres en acte, et donc qu'il existe nécessairement un Premier Etre qui « conserve dans l'être ».

Réfléchissons un peu sur ce que c'est que durer dans l'être. L'être, pour Occam, se ramène au devenir. Durer dans l'être, c'est donc le temps. Vous voyez donc comment le temps va dépasser l'être. C'est par le point de vue de la durée, et donc du temps, que je peux prouver l'existence de Dieu. C'est assez étonnant, et très curieux comme position. C'est une position qui est logique avec elle-même. Vous comprenez que s'il n'y a plus de quiddité, s'il n'y a plus d'essence, de nature, de structure, il n'y a plus que des êtres en mouvement. Où trouver une certaine stabilité dans le mouvement ? Dans la durée. La durée rétablit une stabilité dans le mouvement, dans le devenir. Et cette stabilité dans le devenir, c'est que l'être en mouvement est *mesuré* par le temps. On retrouve ici la *mesure*, l'intelligence qui construit à l'intérieur de la succession du temps la possibilité de la durée, et qui peut, par là, rejoindre Dieu.

Vous voyez comment, si peu de temps après saint Thomas, c'est en face d'une perspective qui brise complètement la métaphysique. Toute la métaphysique est détruite, et c'est la logique qui triomphe : la logique de l'universel, la logique des propositions. Ce n'est plus la logique de saint Thomas ou celle d'Aristote, c'est la logique *du possible*. Cela aussi serait intéressant à préciser, parce que cela montrerait comment Occam est à l'origine de toute la logique mathématique, parce que sa logique n'est plus la *logique de l'attribution* à l'égard de la réalité qui existe, mais la *logique du possible*.

Il est difficile d'entrer dans le monde d'Occam, parce que c'est un monde qui est tout à fait autre que celui de saint Thomas, c'est un monde qui se veut aristotélicien et qui n'a rien à voir avec Aristote, d'une certaine manière. Or l'aristotélisme a été communiqué par le nominalisme beaucoup plus que par saint Thomas. C'est pour cela que, la plupart du temps, on regarde l'aristotélisme uniquement d'un point de vue logique, et on ne comprend plus ce qu'est le véritable Aristote ; parce que, de fait, Occam a eu une très grande influence.



## 4. EMMANUEL KANT : LA VÉRITÉ, PRODUIT DE LA RAISON

**K**ant est un philosophe très important : tous les courants de la pensée antérieure convergent sur lui et c'est de lui que divergent tous les courants de la pensée ultérieure. Sans lui, il est impossible de comprendre vraiment la pensée, la philosophie, l'ensemble mouvant des idées au milieu desquelles nous vivons aujourd'hui. Mais nous devons nous contenter pour l'instant d'entrevoir quelques uns des aspects caractéristiques de sa pensée.

Cette philosophie est bien une recherche du fondement de la vérité tant théorique que pratique : Kant a écrit une *Critique de la raison pure* et une *Critique de la raison pratique*. Nous nous occuperons surtout de la première.

Au sujet du fondement de la vérité, Kant s'est trouvé successivement en présence du dogmatisme représenté principalement par la philosophie de Wolf, et du scepticisme soutenu par le philosophe anglais Hume. Dans l'optique kantienne, le dogmatisme se définit comme la prétention de connaître la réalité à partir des concepts et des principes de la raison admis sans critique. La méthode dogmatique est une transposition de celle de la géométrie. De même que le géomètre infère directement de la notion d'une figure triangle les propriétés de cette figure, de même le dogmatique passe directement des notions ou des principes de la raison à la réalité des choses, qu'il s'agisse du monde de l'expérience ou des réalités transcendantes.

Par exemple, il y a un argument très célèbre à propos de l'existence de Dieu, l'argument ontologique qui procède ainsi : le concept de Dieu c'est le concept d'un être qui possède toute perfection. Or, l'existence est une perfection. Donc, en me fondant sur la seule idée d'un être absolument parfait, je puis affirmer avec certitude que Dieu existe. Il serait contradictoire que l'être absolument parfait n'existe pas, puisque l'existence est une perfection.

Mais le plus grave est que le dogmatisme qui s'appuie sur les concepts et sur les principes de la raison pour passer à la connaissance de la réalité, ne fait pas l'*examen des pouvoirs de la raison*. C'est cela que Kant lui reproche. Le dogmatisme ne se demande pas si le principe de contradiction est une base suffisante pour passer légitimement de la notion d'une chose à l'existence de cette chose. Or le principe de contradiction nous certifie bien que tout ce qui est contradictoire ne peut pas exister mais ce même principe ne nous certifie nullement que ce qui n'est pas contradictoire doit exister ; une montagne d'or n'est pas contradictoire, existe-t-elle pour autant ?

Par la suite, à l'extrême opposé du rationalisme de Wolf, Kant rencontre l'empirisme de Hume. Pour celui-ci, tout le savoir, toutes les vérités, sont fondés sur l'expérience, et pas du tout sur les concepts et principes de la raison, lesquels ne sont d'ailleurs que des reflets de l'expérience sensible. Or, que nous dit l'expérience ? Elle nous met en présence d'une diversité d'impressions, entre lesquelles elle ne nous révèle aucune liaison rationnelle. Par exemple, le

## La vérité

dogmatisme croit au principe de causalité qui pose un lien rationnel entre la cause et l'effet. De sorte que si la cause est donnée, nous affirmons l'existence de l'effet. Hume dit : eh bien ! Regardons exactement ce que l'expérience nous présente. Elle nous montre de façon régulière que tel phénomène est suivi de tel autre, que la flamme est suivie de l'ébullition, mais nullement qu'elle en est la cause. De là une habitude se monte dans notre esprit : un rapport régulier, un rapport constant entre des phénomènes qui s'ensuivent, nous l'érigions en principe de causalité. Mais l'expérience ne nous montre aucune liaison intrinsèque et nécessaire entre ce que nous appelons la cause et ce que nous appelons l'effet. D'ailleurs, comment d'une chose posée, une autre chose s'ensuivrait-elle par une conséquence nécessaire ? Comment de A peut-il sortir autre chose que A ? Ainsi nous voilà pris entre le dogmatisme, c'est-à-dire une rationalité au fond sans réalité d'existence et un empirisme, c'est-à-dire une réalité d'existence mais sans rationalité. Voilà le dilemme devant lequel Kant se trouve et duquel il va essayer de sortir en adoptant entre l'attitude dogmatique et l'attitude sceptique, une attitude critique, laquelle consiste à examiner le pouvoir de la raison dans la connaissance de la réalité.

Comment va-t-il procéder ? Il va partir de deux faits. Quels faits ? Va-t-il partir de faits extérieurs comme les anciens, les Grecs par exemple qui partent du fait de la nature, du fait du devenir etc... qui s'efforcent à partir de là de constituer une philosophie intelligente de toute la réalité, celle du monde et celle de l'esprit ? Non, il ne s'agit pas de partir de faits extérieurs. Depuis Descartes nous avons appris en effet que les faits extérieurs sont comme tels incertains ; nous ne pouvons pas fonder notre connaissance, notre philosophie sur eux. Seuls sont vraiment certains les faits intérieurs. Quels sont donc les faits intérieurs desquels Kant va partir ? Le fait de la science et le fait de la morale, le fait de l'existence de la science et de l'existence de l'obligation morale. Voilà deux faits intérieurs absolument certains, à partir desquels il instaure sa critique, c'est à dire l'établissement du véritable fondement dans notre connaissance de la vérité. Remarquez bien que Kant ne se demande pas si la science et la morale sont possibles. Ce sont des faits, elles existent, elles sont donc possibles, donc pas de problème. La question est de savoir ce qui les constitue l'une et l'autre. Par contre la question de l'existence se pose pour la métaphysique : existe-t-il une connaissance valable des réalités transcendantes, des réalités qui sont au-delà de l'expérience ?

### La Critique de la raison pure

Il faut concéder à Hume que les vérités de la science physique ne peuvent pas tenir leur universalité et leur nécessité des impressions reçues par nos sens. Ce sont là des intuitions particulières, contingentes, fugitives, et l'on ne peut pas fonder une science sur des sensations de froid, de chaud, etc....

Il faut donc que l'universalité et la nécessité des propositions scientifiques proviennent d'une autre source, à laquelle Hume ne s'est pas reporté, à savoir notre esprit. La science n'est pas faite simplement de perceptions sensibles mais aussi d'un apport de notre faculté de connaissance. De son côté le dogmatisme n'a pas su reconnaître la vraie nature et la fonction de cet apport. En somme, dogmatisme et scepticisme se placent l'un et l'autre du côté de l'objet. Le dogmatisme est du côté de l'objet dans son aspect logique, non contradictoire, le scepticisme du côté de l'objet dans son aspect de donnée sensible et de pur fait d'expérience. Ce sont en effet deux aspects qu'il faut bien noter pour comprendre la position du problème et la solution que Kant en propose. Car le réel c'est ce qui existe dans l'expérience sensible ; et c'est aussi ce qui doit être intelligible, répondre aux exigences de la raison. Ni le dogmatisme ni le scepticisme ne peuvent rendre adéquatement compte de la science parce que, se plaçant l'un et l'autre du côté de l'objet, ils ignorent les facteurs *a priori* de l'esprit.

Que veut dire *a priori* ? Chez Kant c'est une expression fondamentale et qui revient constamment. Dans *a priori*, il y a une idée d'antériorité ; l'idée de « partir de quelque chose d'antérieur ». Mais ici qu'est-ce qui est antérieur à quoi ? Il s'agit de la connaissance et la connaissance, c'est à la fois le sujet connaissant et l'objet connu. Or jusqu'ici tant le dogmatisme que l'empirisme admettaient au fond une antériorité de l'objet sur le sujet. Kant retourne la chose. Il oppose à cette antériorité de l'objet sur le sujet connaissant une antériorité du sujet connaissant sur l'objet connu. Indépendamment de toutes les données objectives, indépendamment de tout objet et antérieurement à lui, la faculté connaissante comporte par devers soi ses propres déterminations qu'elle impose à l'objet. Cela est très bien dit par Victor Delbos dans son petit livre *De Kant aux post-Kantiens* : « La raison, c'est la faculté de connaître *a priori* ; or si *a priori* ne reste pas une expression vague, c'est une expression qui doit

signifier la conformité nécessaire de l'objet à connaître aux conditions de l'activité intellectuelle du sujet connaissant », et Deibos ajoute ceci qui marque les limites de l'apriorité kantienne : « Mais l'esprit humain étant tel, cet objet doit tout d'abord lui être donné ; si l'esprit a de quoi comprendre l'existence quand l'existence lui est présentée, il ne saurait l'engendrer.... L'esprit humain ne fait rien être ; en revanche, il fait, si l'on peut dire, par ses lois propres la cognoscibilité de ce qui lui apparaît ». Ceci veut dire que l'être n'est pas intelligible par lui-même : il ne le devient que par l'intervention de l'esprit.

De fait, la *Critique de la raison pure* entend répondre à la question : comment le savoir est-il possible ? En remontant vers les éléments *a priori*, dont il dépend. L'analyse, l'investigation est donc orientée vers le sujet connaissant, non vers l'objet connu.

Quel est le point de départ de Kant dans cette recherche, dans cette détermination des pouvoirs *a priori* de la faculté de connaître, et des limites de l'usage de ce pouvoir ? Il faut partir de ce qui constitue essentiellement la science. Or, la science est faite essentiellement de jugements, c'est-à-dire de propositions dans lesquelles on joint un attribut à un sujet. Seulement il y a plusieurs sortes de jugements, et une science n'est pas faite de n'importe lesquels.

Premier partage : les jugements analytiques et les jugements synthétiques. Le jugement analytique est celui où l'attribut est implicitement compris dans la notion même du sujet et lui appartient donc toujours et nécessairement. Par exemple si vous dites : « les corps sont étendus », l'idée étendue est déjà impliquée dans l'idée de corps. Les jugements analytiques sont purement et simplement explicatifs : l'attribut ne fait qu'explicitement ce que nous avions déjà implicitement pensé dans le sujet. Ce ne sont pas des jugements qui étendent la connaissance, puisque je ne sors pas de la notion du sujet en passant à l'attribut, je ne pense pas quelque chose de nouveau. Les jugements synthétiques, au contraire, sont ceux qui ajoutent au sujet un attribut qui n'était pas compris dans sa notion. Par exemple si vous dites : « l'homme est assis ». La notion d'homme n'implique pas l'idée d'être assis, autrement tous les hommes seraient toujours assis. Les jugements synthétiques sont donc des jugements extensifs, c'est-à-dire que l'attribut apporte quelque chose de nouveau qui n'était pas compris dans la notion du sujet.

Maintenant - et c'est le second partage à faire - il y a deux sortes de jugements synthétiques : il y a les jugements synthétiques *a posteriori* et les jugements synthétiques *a priori*. Quelle est leur différence ? Les jugements synthétiques *a posteriori* sont de simples constatations de fait, par exemple : « l'eau bout ». C'est un jugement qui est fondé purement et simplement sur l'expérience - laquelle me présente ces deux choses ensemble : l'eau et l'état d'ébullition. Les jugements synthétiques *a priori*, ce sont des jugements synthétiques comme les jugements de fait et qui sont pourtant universels et nécessaires comme les jugements analytiques. Ils lient d'une manière universelle et nécessaire au sujet un attribut qui n'est pas impliqué dans sa notion. Par exemple : « tous les corps sont pesants », voilà un jugement qui présente pour la science universalité et nécessité et qui, pourtant, n'est pas analytique. Si la notion d'étendue est impliquée dans la notion de corps, celle de pesanteur ne l'est pas. Nous pourrions supposer des corps qui ne seraient pas pesants. Nous ajoutons quelque chose de nouveau, et pourtant nous l'ajoutons comme une vérité universelle et nécessaire. D'où vient cette nécessité ? Elle ne vient ni de l'objet en tant qu'intelligible, car elle serait analytique, ni de l'objet en tant qu'empiriquement donné à nos sens, car alors elle ne serait pas nécessaire mais particulière et contingente. Il reste que l'universalité et la nécessité de ces jugements ne peuvent venir que de l'esprit. Ce sont des jugements synthétiques *a priori*. Ce sont eux qui constituent essentiellement les sciences. Kant en voit dans la physique ; par exemple, le principe de causalité : principe synthétique, puisqu'il réunit deux choses différentes : la cause et l'effet, et les joint d'une manière nécessaire et universelle. Un autre exemple de jugement de ce type en physique est le principe de l'égalité de l'action et de la réaction. De son côté, la science mathématique est formée, elle aussi, de jugements synthétiques *a priori*. Par exemple,  $7+5=12$ . Quand je dis 12, je dis quelque chose qui n'était pas impliqué dans  $7+5$ , je passe à un nouveau nombre qui a sa spécificité, son originalité propre distincte de celle des deux nombres dont il est formé. Nous passons donc à quelque chose de nouveau et nous y passons par un mouvement absolument nécessaire.

Ainsi la question générale de la possibilité de la science se ramène à ceci : comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? A vrai dire cette question n'intéresse pas seulement la science, elle intéresse aussi la métaphysique. La critique de la raison pure ne vise pas simplement à établir le fondement de la science, elle examine aussi si la métaphysique, ce

## La vérité

prétendu savoir qui dépasse l'expérience, en a un. Car il y a cette différence entre la science et la métaphysique, que la science, la physique et les mathématiques existent incontestablement, tandis que la métaphysique ne semble jamais parvenue à exister vraiment. Son histoire n'est qu'une suite d'échecs depuis l'origine. On pourrait dire alors : laissons la métaphysique de côté, ne nous en occupons plus, occupons-nous de la science, de la morale etc.... Mais non, nous ne pouvons la mettre ainsi à l'écart : la métaphysique est une disposition, une inclination naturelle; de l'esprit elle traduit un besoin profond de la raison. Et comme elle prétend dépasser le monde de l'expérience pour atteindre des réalités et des causes transcendantes, il faut recourir à la critique de la connaissance pour voir si on peut fonder, si on peut justifier des vérités synthétiques *a priori* d'une telle portée. Voilà donc un problème extrêmement sérieux et profond. C'est notre connaissance toute entière qui est suspendue à cette grave question : comment sont possibles et valables les jugements synthétiques *a priori* ? C'est à la philosophie critique d'y répondre en examinant les facteurs *a priori* de notre connaissance.

Ces facteurs, nous les trouvons à trois niveaux : le plan de nos sens, de la sensibilité ; le plan de l'entendement ; le plan de la raison. La sensibilité, c'est le niveau de notre faculté de connaître qui reçoit les impressions provoquées en nous par l'action sur nos sens du monde sensible extérieur, que Kant appelle des intuitions. Cette faculté réceptive, Kant lui attribue deux formes *a priori* ; l'espace et le temps. L'espace et le temps ne sont donc pas des propriétés des choses, des réalités objectives. Nullement : ce sont les formes subjectives dans lesquelles notre sensibilité reçoit et étale les données qui lui arrivent du dehors. A ce niveau par conséquent, notre connaissance dépend d'une réalité extérieure, elle est passive et réceptive. Quelle est la conséquence de cela au point de vue de notre connaissance de la vérité des choses ? Pour passive qu'elle soit, notre sensibilité ne nous délivre pourtant rien de la réalité extérieure telle qu'elle est en soi, puisque nous ne la recevons qu'à travers les formes subjectives de l'espace et du temps. Aussi, dans cette partie de la critique de la raison pure où il traite des formes *a priori* de la sensibilité, Kant professe l'idéalisme transcendantal : idéalisme puisque nous ne pouvons connaître les choses non pas telles qu'elles sont en elles-mêmes mais telles qu'elles sont dans notre représentation, et idéalisme transcendantal puisque fondé sur les conditions *a priori* de notre connaissance. L'espace et le temps sont des formes *a priori* essentiellement passives et dispersives, qui étalent les choses dans l'étendue et la durée en des points ou des moments indéfiniment hors les uns des autres.

Au-dessus de la sensibilité, il y a l'entendement avec des formes *a priori* qui sont, elles, essentiellement unificatives et actives. Ces catégories sont douze et à vrai dire on ne sait pas exactement pourquoi. L'une d'entre elles est la causalité qui lie l'une à l'autre la cause, et extrapose dans l'espace et le temps. Ces catégories ne sont pas elles non plus des attributs de l'être, de la réalité. Les catégories de l'entendement sont des fonctions de notre esprit, mettant liaison et unité dans ce que la connaissance sensible lui apporte dans la dispersion.

A les prendre en elles-mêmes les catégories sont vides. Elles ne peuvent s'exercer que sur la matière que leur fournit l'intuition sensible. Faute d'avoir quelque chose, une matière d'unifier elles ne nous font rien connaître. Mais d'autre part, l'application des catégories de l'entendement aux données de la sensibilité fait passer celles-ci de la condition d'impressions subjectives à une condition d'objectivité, sans laquelle il ne peut y avoir de science. En effet, on ne constitue pas une expérience scientifique avec de simples impressions individuelles, subjectives, de froid, de chaud, de bruit, de mouvement etc.... Seulement le passage de la sensation subjective à la pensée objective, Kant l'effectue dans une partie laborieuse, obscure, hérissée de la *Critique de la raison pure*, la « Déduction transcendantale ». Essayons d'en toucher l'essentiel.

Le moi pensant, en appliquant les catégories de l'entendement aux intuitions de la sensibilité, procède à la façon d'un artiste. Celui-ci façonnant une matière éparse, informe (pierres, sons, couleurs etc...) crée une oeuvre ayant sa structure, son unité internes. L'artiste la projette devant lui, la détachant ainsi de lui-même. C'est de cette manière que l'entendement en appliquant ses catégories à l'intuition sensible, instaure l'expérience objective.

Maintenant quelle est la racine première de cette fonction unifiante et objectivante des catégories ? Sa racine est dans la conscience pensante qui est essentiellement une faculté d'unification. En effet toutes mes représentations, si diverses qu'elles soient, sont toujours accompagnées de la conscience que j'ai, moi, de penser : « tout ce que je pense, je le pense ». Toujours présente en son unité, son identité avec elle-même, la conscience pensante constitue le principe actif premier de toute unification, de toute synthèse objective, de tout jugement

synthétique *a priori*. Donc de toute science, de toute vérité objective.

Nous joignons ici la radicale nouveauté de Kant, relativement au dogmatisme de Wolf aussi bien qu'au scepticisme de Hume. Pour celui-ci, la réalité existante est une donnée sensible immédiate, empirique, irrationnelle. Pour le dogmatisme, la réalité existante est rationnelle, puisque s'ensuivant directement, tout bonnement, du concept de la raison (comme il apparaît dans l'argument ontologique). Pour Kant, la réalité est atteinte par l'esprit dans la mesure où elle en est une production. Il y a vérité, c'est-à-dire accord de l'intelligence avec l'objet, quand celui-ci est produit conformément aux catégories, aux déterminations *a priori* de celle-là.

Le rapport foncier de l'intelligence avec la réalité n'est plus, comme pour Aristote, un rapport de communion, de contemplation : c'est un rapport de production. Ce dont se souviendra toute la descendance de Kant jusqu'à Marx et au-delà : le faire, le produire sont désormais implantés au centre de l'esprit d'abord, et puis de toute la vie humaine.

Mais jusqu'où, aux yeux de Kant, peut aller cette construction de l'objet ?

Les sciences particulières édifiées par l'entendement, telles les mathématiques, la physique etc... procèdent donc, dans leurs domaines respectifs, à l'unification des phénomènes. Seulement à cause de leurs limitations spécifiques, elles ne peuvent satisfaire jusqu'au bout ce besoin d'unification dans l'objet qui est au fond de notre esprit.

Mais voilà qu'au-dessus de la sensibilité et de l'entendement, il y a un troisième degré dans notre faculté de connaître : la raison. « Toute notre connaissance commence par les sens, passe de là à l'entendement, et s'achève dans la raison, au-dessus de laquelle il n'y a rien en nous de plus élevé pour élaborer la matière de l'intuition et pour la ramener à l'unité la plus haute de la pensée ». Qu'est-ce que la raison unifie ? L'entendement unifie les données de l'intuition sensible pour en former les jugements synthétiques *a priori*. La raison unifie les jugements formés par l'entendement en les rattachant à des principes absolument premiers. Ces principes premiers sont représentés dans les formes *a priori* propres à la raison, que Kant appelle les Idées, et qui sont trois, conformément aux trois unités absolues, à savoir :

- l'unité absolue de l'expérience interne du sujet pensant, et c'est l'idée de l'âme.
- l'unité absolue de tous les phénomènes de l'expérience externe, et c'est l'idée du monde.

- l'unité absolue de l'expérience interne et de l'expérience externe, et c'est l'idée de Dieu.

Cherchant donc une unité absolue par le moyen des Idées, nous sommes toujours tentés, par une très profonde inclination naturelle, de les projeter sous la forme de réalités objectives et d'affirmer ainsi l'existence de l'âme, l'existence du monde comme totalité, et l'existence de Dieu. Mais attribuer à ces Idées une existence réelle, Kant appelle cela l'illusion transcendantale. Ayant rejeté le dogmatisme, nous ne pouvons pas passer directement de l'existence de l'Idée dans la raison à l'existence réelle de son objet hors de la raison. Et d'autre part, le processus qui, au niveau de l'entendement, nous permet de produire une unification objective, n'est plus possible ici. Faute de matière à unifier. En effet l'âme, le monde comme totalité et plus encore Dieu sont des objets « transcendants », c'est-à-dire au-delà de l'espace et du temps, au-delà de toute intuition sensible. Nous avons donc affaire à des objets en idée, dont on ne peut démontrer l'existence ni même rien connaître. « Nous avons affaire à une illusion naturelle et inévitable, qui repose sur des principes subjectifs qu'elle donne comme objectifs ». Ainsi Dieu échappe à toute possibilité de construction de notre part et c'est pourquoi il est inaccessible à notre intelligence spéculative.

En fait de vérité, l'intelligence se voit donc coupée des deux réalités existentielles qui constituent pour Aristote ses points extrêmes de référence, l'existence du monde sensible et l'existence de Dieu. D'après Kant, nos sens ne nous délivrent qu'une apparence et l'idée de Dieu est une illusion. Entre cette apparence et cette illusion, l'entendement fabrique ses vérités objectives, appuyé seulement sur sa propre structure et son activité productive. S'abritant ainsi de ce qui est au-dessous et de ce qui est au-dessus de lui, il se verrouille dans une vérité factice qui ne le sort pas de lui-même. Dans une vérité orgueilleuse et rétractée impuissante à se mesurer sur l'être dans sa pleine réalité et dans toute sa dimension.

### **La Critique de la raison pratique**

Si la connaissance théorique est, pour finir, impuissante à atteindre l'Absolu, dans l'ordre moral ne pourrions-nous pas le rejoindre en quelque manière ?

La morale de Kant n'est pas une morale du « Bien », une morale dominée, aimantée, mesurée par la finalité du bien et du bonheur. Comment le serait-elle ? Nous appelons « bien »

## *La vérité*

une chose désirable en sa réalité même, par exemple ce voyage, cette maison etc.... Une moralité de bien impliquera donc deux choses fondamentales : d'une part, le réalisme d'une intelligence capable de reconnaître le vrai bien en sa réalité propre ; d'autre part, un appétit, un désir, un vouloir capables de se laisser prendre par l'invitation du bien, d'en subir l'influence attractive. En bref de l'aimer.

Ces deux conditions sont éliminées des fondations mêmes de la morale kantienne. La première parce que l'intelligence enfermée dans les phénomènes de sa propre fabrication se refuse à reconnaître un bien en sa réalité extérieure. La seconde, parce que la volonté, juchée avec la raison au niveau tout à fait supérieur de l'esprit est une puissance purement active et productive qui ne saurait être soumise à aucune influence extérieure à elle-même.

Faute d'être une morale du bien et de l'amour, la morale de Kant est une morale du devoir et de la liberté. Ces deux termes apparemment antagonistes expriment les aspects négatifs et positifs d'une même chose.

Il faut agir par devoir, cela veut dire qu'il n'est pas moral d'agir par le motif d'un intérêt, d'un avantage, d'un attachement quelconques à quoi que ce soit d'autre que la loi, l'obligation morale comme telles. Le commandement moral ne peut pas être hypothétique ; il n'est soumis à aucune condition, à aucune limitation, il est catégorique. Fais ce que tu dois non pas pour quelque utilité, quelque plaisir, quelque bien que tu puisses en attendre, mais purement et simplement parce que tu dois le faire. Dans cet esprit, il est moralement interdit à une mère de prendre plaisir à soigner ses enfants. Émanation de la raison en tant qu'elle est faculté de l'universel et de l'inconditionné, cet impératif catégorique est un absolu et universel « devoir être » s'imposant à tous et toujours et s'opposant radicalement à tout ce qui « est », à tout ce qui se présente sous forme de nature, d'inclination, de tradition, de milieu, d'état de fait. Nous sommes donc bien, pour le fond, dans une morale critique et révolutionnaire.

Cependant, Kant pense que le devoir absolu qui s'impose par lui-même permet de restituer certaines thèses métaphysiques que nous avons vu la raison spéculative incapable de démontrer. Ce sont ce qu'il appelle les Postulats de la raison pratique : « ces postulats sont ceux de l'immortalité, de la liberté et de l'existence de Dieu ». De l'immortalité parce que la sainteté, c'est-à-dire la conformité parfaite de la volonté et de la loi morale est irréalisable dans la vie présente. De la liberté, parce qu'il faut admettre l'existence d'une volonté indépendante du monde sensible et de la causalité naturelle. De l'existence de Dieu pour assurer l'accord de la vertu et du bonheur.

On pourrait croire que la soumission de la volonté à un devoir aussi radicalement expurgé de l'amour, est une inexorable contrainte. Nullement. Nous sommes au contraire au sommet de la liberté et de l'autonomie. En effet, il est bien clair que le commandement moral affranchit la volonté de tout motif extérieur à elle-même, de toute raison prise d'un bien, d'une nature, d'un être placé au-delà du pur vouloir : en un mot de toute hétéronomie. Ainsi le commandement de la Raison élève la volonté au rang de cause absolument première. Dans le monde de la nature physique, toutes les causes sont déterminées de l'extérieur les unes par les autres, l'espace et le temps les soumettant à une nécessité externe. Au contraire, dans l'ordre moral, la volonté agit en vertu de sa pure spontanéité, et comme un pouvoir autonome, qui ne connaît d'autre loi que celle qu'il se donne à lui-même. Mais autonome encore en ce sens que, du côté de ce qu'elle réalise et produit, au lieu d'être conditionnée comme la raison théorique par une matière apportée par les sens, elle soumet au contraire librement à ses propres déterminations la matière sur laquelle elle s'exerce. Ainsi nous rejoignons, dans l'action morale, l'Absolu inaccessible à la Raison spéculative.

Indiquons pour finir une base commune de la science et de la morale dans la philosophie de Kant. Nous l'avons vu : le principe fondamental et stable sur lequel toute vérité s'appuie tant dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique, ce n'est pas la réalité, l'être tel qu'il est en lui-même, mais la conscience. Celle-ci se présente sous deux aspects. D'une part elle revient, elle se replie sur elle-même : c'est la pensée prenant conscience de soi, et s'émancipant de toute détermination qui lui viendrait de l'extérieur.

Ce repli sur soi consiste à se maintenir, à travers toute la diversité de ses représentations ou de ses applications, dans son identité avec elle-même : « j'ai donc conscience d'un moi identique par rapport au divers des représentations qui me sont données dans une intuition ». Et ceci joue non seulement dans l'ordre théorique mais dans l'ordre moral : la loi, l'autonomie c'est que la volonté, dans toutes ces déterminations qu'elle peut prendre, ne se détermine que par elle-même en tant qu'elle-même. Or il est bien clair que se recueillir, se retrouver dans son

*Emmanuel Kant : la vérité, produit de la raison*

identité avec soi-même, c'est la plus profonde manière de se refuser à prendre appui sur l'autre, sur l'objet, sur la réalité extérieure.

Mais d'autre part cette même conscience, se maintenant dans son identité avec elle-même, est active et productive. Dans l'ordre théorique elle construit ses synthèses, son objet ; et dans l'ordre pratique elle produit librement son action extérieure. Or, de ce côté-là non plus la conscience n'a pas à se soumettre à une réalité. Au contraire, il lui appartient de la transformer.

Ainsi la vérité ne consistera en aucune manière à conformer notre savoir et notre vouloir à l'être et au bien tels qu'ils sont selon leurs réalités propres. La fonction essentielle de notre esprit c'est bien plutôt de transformer l'univers qui l'entoure de manière à le conformer à lui-même.

Il est vrai que cette hypothèse laisse un problème : la pensée d'une part se rassemble sur elle-même. Mais d'autre part, en tant que productive elle se tourne, au contraire, vers le dehors, vers l'oeuvre, l'objet qu'elle produit... Mais c'est là une question que nous devons laisser aux successeurs de Kant.



## 5. DÉCOUVERTE ET MODALITÉS DE LA VÉRITÉ

**S**i l'on veut vraiment saisir l'ordre que nous avons voulu pour ces cours, il faut comprendre que la perspective historique vient en premier lieu, et qu'elle est très importante. Il s'agit de voir comment se pose aujourd'hui le problème de la vérité, comment il s'est posé dans la philosophie grecque, dans la philosophie moderne (à partir de Descartes) et, d'autre part, comment il s'est posé chez les théologiens. Il y a là une succession de problèmes qui montre que le problème de la vérité s'est posé, comme une constante, au cours de toute l'histoire de la philosophie, et au cœur même de la philosophie.

Quant à la dernière série, celle que j'assume et qui commence ce soir, elle devrait, non pas donner la « vérité de la vérité » mais du moins essayer, autant que cela est possible, de découvrir ce qu'est la vérité - dans la mesure où on le peut -. Il est évident que si l'on ne peut atteindre que l'erreur, il devient complètement absurde de parler de la vérité. Le fait même de parler de la vérité prouve que l'on peut en découvrir quelque chose. Je ne dirais pas qu'il y a là une tautologie, ou une sorte de pétition de principe, mais il y a tout de même quelque chose de très particulier, puisqu'il s'agit d'avoir un discours vrai sur ce qu'est la vérité. Et ce discours vrai n'est pas la vérité, mais c'est le discours vrai qui nous aide à entrer dans la vérité.

Je ferai donc ce soir une conférence un peu générale. Elle devrait normalement résumer toute la recherche historique. Je ne peux évidemment pas le faire, n'ayant pas sous les yeux les diverses conférences de la série historique, mais je présuppose cette enquête historique que chacun de nous a faite ou doit faire et qui fait comprendre combien le problème de la vérité est difficile aujourd'hui à cause de la relativisation de la vérité.

Il est dit dans l'*Apocalypse* - le philosophe a le droit de lire l'*Apocalypse*, en philosophe; c'est un très beau livre, c'est même un livre très intelligent, et le philosophe a le droit de tout regarder, il est dit dans l'*Apocalypse* qu'à un moment donné, les étoiles du ciel tomberont sur la terre<sup>1</sup>. C'est un très beau symbolisme, un symbolisme étonnant... Henri Poincaré dit - je prends exprès Poincaré, pour ne pas prendre un Père de l'Église - Poincaré dit que les étoiles du ciel, le firmament, c'est ce qui a donné aux hommes le sens de la nécessité. Les hommes ont eu le sens de la nécessité à cause des étoiles et à cause de ce ciel où apparaissait toujours une certaine régularité. Je sais bien qu'aujourd'hui on dira, du point de vue scientifique, que cette régularité n'est pas absolue, qu'il y a des modifications; mais, pour le regard simple du philosophe, le ciel apparaît comme donnant le sens de la nécessité. Et il est beau de voir Poincaré dire que c'est en premier lieu à partir de la voûte céleste que les hommes ont eu le sens d'un ordre nécessaire.

Quand l'*Apocalypse* dit que les étoiles tombent sur la terre, vous comprenez bien qu'il ne s'agit pas de voir les étoiles dégringoler sur la terre ! La pauvre petite terre serait incapable de

---

<sup>1</sup> Cf. *Apoc.* 12, 4.

## La vérité

supporter le poids de toutes ces étoiles. On dirait alors, en termes philosophiques : *Non supponit* ! La terre ne peut pas supporter, elle est incapable de recevoir toutes ces étoiles. Il y a donc une autre signification, une signification beaucoup plus profonde. C'est que justement, ce qui pour nous donnait le sens du nécessaire tombe subitement sur notre terre, qui est la terre sublunaire. Et la terre sublunaire, c'est la terre de la variation, c'est la terre du mouvement, la terre des transformations, la terre où il n'y a rien de stable. Les Anciens avaient très fort ce sens-là.

Il n'est pas étonnant qu'aujourd'hui nous mettions en doute toute espèce de vérité, et que nous ayons très fort le sens de la relativité et le sens de la remise en question. La relativité, du point de vue scientifique, c'est tout à fait normal ; mais que la relativité ait pénétré dans la philosophie, c'est moins normal. Et actuellement elle pénètre dans la foi, elle pénètre au plus intime du cœur de l'homme. Il est très curieux de voir cette progression de la relativité dans tous les domaines. Nous assistons à cela. Et si nous lisons l'*Apocalypse*, nous voyons que c'est un signe apocalyptique de certaines choses qui vont arriver.

Je ne traiterai pas cette question ce soir, parce que, en ce qui concerne « ce qui doit arriver bientôt »<sup>1</sup>, le pauvre philosophe ne peut pas dire grand chose. Il faut faire appel au théologien, qui doit en dire la signification profonde. Mais l'*Apocalypse*, encore une fois, intéresse le philosophe, parce que c'est un livre extrêmement beau du point de vue du symbolisme. Et il est beau de voir qu'à un moment donné, où les troubles sont particulièrement grands, on les exprime en usant de ce symbolisme : « les étoiles du ciel tombent sur la terre ». Ce qui veut dire que nous entrons dans une ère de relativisme absolu où les hommes n'ont plus la possibilité de s'accrocher à quelque chose qu'ils considèrent comme stable, comme vrai, je ne dis pas comme quelque chose « d'acquis pour toujours », car c'est très mauvais de dire cela, de même qu'il est très mauvais de dire qu'on *possède la vérité* ; car on ne la possède jamais.

***Reconnaître que l'on recherche toujours la vérité, ce n'est pas tomber dans le relativisme.***

La vérité n'est jamais un acquis, elle n'est pas un avoir. Si on dit que la vérité, c'est un avoir, on n'a pas compris ce que c'est que la vérité. Nous reviendrons là-dessus quand nous traiterons de l'être et du vrai ; nous verrons alors que la vérité n'est pas un avoir. Celui qui cherche la vérité est un pauvre. C'est peut-être ce qui nous fait comprendre pourquoi nous sommes aujourd'hui dans la relativité : parce qu'il n'y a presque plus d'intellectuels qui soient pauvres. On n'a plus le sens de la recherche, au sens le plus grand, le plus profond, de la recherche où on est *mené* par la réalité, où ce n'est pas l'intelligence qui mesure le monde et qui assure toute vérité.

Actuellement, c'est l'intelligence humaine, c'est l'homme qui se fait *mesure de toutes choses* selon la parole de Protagoras. N'oublions pas que, chez les Grecs, c'était les Sophistes qui étaient dans la relativité, c'était les Sophistes qui disaient que tout était relatif. Aujourd'hui, les Sophistes s'ignorent, et on les ignore ; et ils sont un peu partout, si, justement, le propre du Sophiste est de dire que l'homme est la mesure de toutes choses et qu'ainsi tout est relatif.

Il faut donc bien comprendre que la recherche du vrai et de la vérité - ce que nous essayons de faire ensemble - exige cette attitude très fondamentale de l'intelligence qui reste accueillante à l'égard de la réalité, à l'égard de l'autre, à l'égard de tout ce qu'elle peut expérimenter, en essayant, dans la mesure du possible, de ne pas avoir d'a priori. C'est cela la pauvreté la plus grande de l'intelligence : ne pas avoir d'a priori, rechercher tout le temps, être toujours en état d'accueil et comprendre que l'intelligence humaine est faite pour cela. Elle est faite pour comprendre le réel, c'est-à-dire la réalité que nous expérimentons tous les jours ; elle est faite pour comprendre ce qu'est l'homme ; elle est faite pour comprendre, dans la mesure du possible, ce qu'est Dieu.

La vérité sera cette rencontre avec le réel, et dans la mesure où l'intelligence gardera cette attitude d'accueil, elle découvrira quelque chose... Je ne dis pas quelque chose de *stable*, car on ne peut pas ramener la vérité à la stabilité ; on ne peut pas mettre en opposition la relativité et la vérité, ce qui change tout le temps, le dynamisme des choses qui changent tout le temps, et la stabilité. Cela, ce sont des schémas de notre imagination : nous divisons les choses en choses

<sup>1</sup> Apoc. 22,6.

### *Découverte et modalités de la vérité*

stables et en choses non stables, qui changent tout le temps. La vérité, est au-dessus de tout cela, elle est quelque chose de beaucoup plus profond... Nous essaierons de comprendre comment la vérité est au cœur de *ce-qui-est*, comment toute réalité, dans la mesure même où elle *est*, contient un secret, et que c'est ce secret que nous essayons de découvrir et de connaître par notre intelligence. Cela est vrai de tout notre monde physique, cela est vrai de tous les vivants ; la vie est un secret, nous ne savons pas très bien ce que c'est, nous essayons de comprendre... Et au-delà des vivants, il y a l'homme, il y a l'esprit (un être supérieur), la personne humaine... Et au-delà de la personne humaine, il y a l'Être premier que, dans nos traditions religieuses, nous appelons Dieu. Là, nous découvrons un mystère profond qui est, justement, la vérité...

La vérité, on ne la possède pas, on la cherche. On doit être comme *possédé* par la vérité. C'est peut-être cela, le sens de la découverte de la vérité : être possédé par quelque chose qui nous attire et qui nous détermine. Il faudra voir dans quelle mesure la vérité n'est pas cette détermination profonde de notre intelligence attirée, polarisée par quelque chose de plus grand qu'elle. C'est pour cela qu'il faut la pauvreté. Dès que vous dominez, vous n'êtes plus dans la vérité. Je voudrais savoir quelle vérité il y a dans la tyrannie. Or, il y a des tyrannies multiples. On parle toujours de la tyrannie politique, mais il y a des tyrannies intellectuelles bien pires que la tyrannie politique ! A partir du moment où l'homme croit qu'il domine la réalité, il la tyrannise. A ce moment-là, il ne peut pas y avoir de découverte de la vérité, parce que tout est changé. La dialectique du maître et de l'esclave, qui est une chose si importante et que l'on voit toujours au niveau politique, au niveau éthique, n'existe-t-elle pas aussi au niveau du problème de la vérité ?

L'intelligence est-elle faite pour dominer le réel, ou pour découvrir la réalité ? Si elle cherche à découvrir la réalité, il y a alors une coopération merveilleuse entre le réel et l'intelligence, et il n'y a plus cette volonté de domination, cette volonté de tout ramener à ce que nous comprenons, de tout ramener à nos méthodes... Ce qui n'est pas dans la méthode n'existe pas : « ce que mon filet prend, je l'appelle poisson », disait un grand savant ; « et tout ce que mon filet ne prend pas, je ne sais pas ce que c'est... et donc je ne peux pas l'appeler poisson ». Heureusement, il y a beaucoup de poissons qui ne sont pas pris dans le filet, et qui sont quand même des poissons ! Il y a toujours quelque chose qui est au-delà de nos méthodes et qui va plus loin.

Nous assistons aujourd'hui à cette tyrannie de l'intelligence qui veut dominer le réel. Elle voudrait même dominer Dieu.. et faire qu'en réalité ce soit l'homme qui soit au-dessus, et qui dépasse tout. Avec cette tyrannie de l'intelligence qui veut dominer, comment voulez-vous qu'on puisse découvrir ce qu'est le réel ? La découverte de la vérité implique nécessairement, du côté de l'intelligence, une attitude de réceptivité. Cette attitude de réceptivité, c'est l'attitude de celui qui sait qu'il ne possède pas la vérité : il la cherche. Mais quand je dis que l'intelligence ne possède pas la vérité, précisons bien. Car aujourd'hui on aime beaucoup dire cela : à ce moment-là, alors on accueille tout le monde... Le philosophe a le droit de dire qu'il ne possède pas la vérité. Mais quand le croyant dit cela, c'est plus gênant. Et quand le théologien le dit, cela ne va plus du tout ; parce que le théologien doit être celui qui sait que, dans la foi, gratuitement, mystérieusement, il a reçu un don, il a reçu la lumière de Dieu. Et donc, en tant que croyant, il doit avoir cette noblesse du croyant qui reconnaît qu'il a reçu la vérité.

Le philosophe, lui, a le droit de dire qu'il cherche ; parce qu'il sait que c'est tellement difficile... On le voit bien quand on est habitué à faire des cours... On a fait un cours il y a dix ans ; au bout de dix ans, on reprend ce qu'on a dit et l'on voit alors si on est resté vivant ou non. Si on n'est pas resté vivant, on répète... Mais alors, il n'y a plus de vie intellectuelle ; et on ferait mieux de s'arrêter. Mais si l'on est vivant, on s'aperçoit qu'on ne peut pas redire la même chose.

C'est vrai : nous avons tous à faire notre *mea culpa*. N'importe quel professeur de philosophie, s'il est honnête et s'il continue de chercher la vérité, est obligé de reconnaître qu'il doit progresser. Même Saint Thomas ! Quand vous regardez attentivement ses oeuvres, vous voyez comment il a progressé... et pourtant il était intelligent ! Et il a eu des intuitions extraordinairement précoces. Le *De ente et essentia*, ce n'est tout de même pas mal, étant donné qu'il a écrit cela quand il avait 23 ou 24 ans. J'attendrai longtemps la dissertation d'un étudiant qui soit capable d'écrire cela à 23 ans. Eh bien malgré cela, il y a eu un progrès incessant dans la pensée de Saint Thomas.

Quand on dit qu'on cherche la vérité, cela ne veut pas dire qu'on ne l'ait pas déjà saisie.

## La vérité

On pourrait dire à propos de la vérité ce que Saint Augustin dit à propos de Dieu et que Pascal a répété : « Tu ne me chercherai pas si tu ne m'avais pas déjà découvert ». Je crois qu'on ne cherche pas la vérité si on ne l'a pas déjà un peu découverte - ou bien alors on tombe dans une attitude sceptique qui consiste à dire que la vérité, cela n'existe pas ! Mais alors, une fois que vous avez dit que la vérité n'existe pas, vous ne cherchez plus rien du tout. Je ne sais pas ce que vous cherchez vous-même et ce que vous essayez d'exprimer ou de dire.

Chercher la vérité ne veut pas dire du tout qu'on n'a pas découvert la vérité. Vous comprenez très bien que je n'aurais pas le droit de vous parler ce soir si je n'avais pas, au dedans de moi-même, cette conviction intérieure qu'au bout d'un certain nombre d'années de recherche philosophique, on a quand même saisi certaines choses, et qui sont vraies, profondément vraies ; mais on continue de chercher, et l'on désire chercher. Et plus notre intelligence est déterminée, plus elle a soif d'aller toujours plus loin. C'est cela qui est extraordinaire ; c'est peut-être cela qui nous fait le mieux découvrir ce qu'est la vérité : elle est inépuisable. Je ne peux jamais m'arrêter, et dire : « Maintenant, ça y est ! » Certes, je m'arrêterai un jour, c'est bien évident, mais ce sera... pour ne pas m'arrêter ! Puisque, au moment où nous nous arrêtons sur la terre, c'est pour entrer dans une vérité plénière, dans la découverte plénière... Sur la terre, on ne peut jamais s'arrêter... De sorte que nous cherchons la vérité ensemble ; et j'ai le droit de dire cela, tout en vous indiquant certaines pistes, certains aspects que je crois importants... La vérité se donne, elle se découvre et il faut être très attentif.

Platon disait que le philosophe est un chien de chasse : il sent qu'il y a du gibier dans le buisson, et il y va pour faire lever le lièvre. Je crois que c'est la différence entre le philosophe et le non-philosophe. Le non-philosophe cherche la vérité là où elle n'est pas - cela lui arrive souvent -, dans un tas de poussière. Il cherche la vérité quelquefois dans une masse énorme d'informations, et il oublie qu'il y a, à côté de lui, une possibilité de découvrir la vérité d'une façon beaucoup plus simple. Le philosophe, dans la mesure où il a le sens de la philosophie, sait où il faut chercher la vérité ; et il l'indique aux autres.

Je me souviens d'une année où je faisais au Saulchoir un cours sur la *substance*. Et, pendant que je faisais ce cours sur la substance, je voyais un étudiant - car on voit tout quand on fait un cours - qui prenait sa feuille de papier et qui la palpait. Alors, au bout d'un certain temps, parce que cela m'agaçait un peu de voir cette feuille de papier qu'il regardait dans tous les sens, je lui ai demandé s'il cherchait la substance de la feuille de papier. Et j'avais envie de lui dire : « Ce n'est pas là qu'il faut la chercher ! Regardez-vous ! Alors vous comprendrez peut-être ». - Il m'a répondu : « Oui, je cherche quelle est la substance... » - « Et bien, vous n'en trouverez pas de substance, dans la feuille de papier ! » Alors, il m'a regardé... « Non, vous n'en trouverez pas. La feuille de papier, qu'est-ce que c'est ? C'est le produit de l'homme. Et vous croyez que l'homme est capable de faire une substance ? Eh bien non, il n'en n'est pas capable, il ne fait que la masquer... ». Ordinairement, en effet, il est beaucoup plus difficile de découvrir la substance dans une oeuvre faite par l'homme que de la découvrir dans une réalité qui n'est pas faite pour l'homme, où l'on découvre la nature, ou l'on découvre quelque chose de beaucoup plus immédiat.

C'est cela, le sens philosophique : chercher la vérité là où elle est ; et éviter, par le fait même, de la chercher là où elle n'est pas. La plupart des hommes, je ne sais pas pourquoi - à cause du *malin génie*, dirait Descartes - cherchent la vérité dans un tas de poussière, et croient la vérité là, alors qu'elle n'y est pas du tout. On ne l'y trouvera jamais, parce que dans un tas de poussière, dans une accumulation de rejets, de choses tout à fait multiples, qui n'ont plus de visage, qui ont été complètement déformées, vous ne trouverez jamais la vérité. La vérité, vous la trouverez quand vous aurez un peu de recul pour chercher ce qu'il y a d'essentiel, ce qu'il y a de fondamental, ce qu'il y a de primordial, en vous et autour de vous. Il est important de bien saisir que la découverte de la vérité consiste à être « mordu » par la vérité. Il faut donc comprendre que la vérité va impliquer une détermination profonde de notre intelligence. Nous le verrons ultérieurement. Aujourd'hui, cela reste un peu général, mais nous préciserons progressivement.

***La vérité est le bien de l'intelligence.***

Il faut d'abord que l'intelligence comprenne que la vérité est son *bien* et qu'elle ne peut être vraiment elle-même que dans la mesure où elle découvre la vérité. Quand vous êtes dans l'erreur, votre intelligence est comme arrêtée. Il faut bien, en effet, parler d'erreur, puisqu'on parle de vérité ; et, vous le savez, c'est un procédé bien connu : il faut toujours regarder le

### Découverte et modalités de la vérité

contraire de quelque chose pour mieux comprendre ce que c'est. Nous savons beaucoup mieux ce qu'est l'erreur que ce qu'est la vérité parce que nous avons une expérience extraordinaire de l'erreur, et donc nous ne la mettons absolument pas en doute. Nous savons très bien qu'il y a en nous quantité de choses erronées, de choses fausses. Nous savons donc que l'intelligence s'alourdit par l'erreur. L'intelligence, par l'erreur, devient opaque, elle est comme incapable d'avancer. L'erreur, c'est l'ankylose de l'intelligence, alors que l'intelligence en elle-même est quelque chose de si subtil, qui demande d'avoir de l'élan... Un homme qui cherche la vérité est toujours avide d'aller plus loin et garde une curiosité. L'erreur enlève tout sens de l'admiration, tout sens de la beauté, elle met l'intelligence dans l'impossibilité d'avancer.

Du moins quand l'erreur est consentie - et cela arrive parfois : certains scepticismes nous conduisent à accepter l'erreur comme un état normal, quand elle est trop forte en nous, et quand elle est acceptée... Nous avons tous, en effet, une certaine dose d'erreur en nous. Personne d'entre nous n'oserait dire qu'il a la vérité parfaite. Ce serait, justement, l'«avoir». Si nous cherchons la vérité, nous acceptons par le fait même, d'être dans un état d'imperfection à son égard, et donc d'avoir une certaine dose d'erreur. C'est du reste très bien de reconnaître qu'il y a en nous quantité de choses, non seulement que nous ne connaissons pas - cela, c'est l'ignorance - mais que nous connaissons mal et que nous croyons connaître. Cela, c'est l'erreur : on croit connaître. C'est cela qui arrête... Ce qui est très curieux, c'est de voir que l'erreur enlève à l'intelligence cette soif d'aller toujours plus loin. L'erreur consentie empêche l'intelligence de se dépasser.

L'erreur consentie a encore quelque chose de plus terrible, c'est qu'elle arrête même l'amour. Là nous touchons un problème très important que nous verrons la fois prochaine : celui des liens entre la vérité et l'amour. Et cela, c'est capital. C'est un des points les plus intéressants et les plus importants de voir comment l'amour a besoin de la vérité, de comprendre qu'il réclame la vérité, et que l'erreur arrête notre cœur. Donc, non seulement l'erreur rend notre intelligence opaque, l'alourdit, mais l'erreur empêche l'amour de se développer, empêche l'amour d'être pleinement lui-même. L'erreur vient limiter l'amour. L'erreur *consentie*, encore une fois ; parce qu'il y a en nous quantité de choses qui sont erronées que nous ne connaissons pas - cela n'a donc pas tellement d'importance. Cela a son importance, certes ; il faut chasser l'erreur. Mais l'erreur qui n'est pas consentie n'alourdit pas, n'arrête pas de la même manière que lorsqu'il s'agit d'une erreur acceptée et volontaire.

Une erreur acceptée et volontaire nous met dans un état, j'allais dire, d'impureté de l'intelligence, ce qui est la chose la plus terrible. Parce que l'intelligence réclame la pureté. Dès que vous regardez l'erreur, vous voyez que la vérité doit avoir cette qualité merveilleuse de vous faire découvrir la pureté de l'intelligence. L'intelligence demande d'être « cristalline ». L'intelligence demande d'avoir cette propriété de pénétrer, d'entrer dans les choses, de ne pas faire nombre avec elles. C'est cela, la pureté. Ce qui est pur ne s'impose pas de l'extérieur, n'est pas quelque chose qui alourdit, mais au contraire permet la pénétration. La vérité va permettre à l'intelligence de découvrir profondément ce pour quoi elle est faite. L'intelligence est faite pour la vérité. Et donc c'est la vérité qui va éclairer ce qu'est l'intelligence. Je ne peux connaître parfaitement ce qu'est l'intelligence que dans la mesure où j'atteins la vérité puisque c'est la *fin*, puisque c'est ce qui achève l'intelligence. Nous y reviendrons. C'est un point essentiel.

Mettons-nous donc dans cette attitude qui consiste à avoir le désir de découvrir la vérité, à avoir soif de la découvrir, en comprenant que même si nous avons actuellement certaines vérités - du moins, si nous avons certaines déterminations de l'intelligence - cependant nous avons la possibilité d'aller encore beaucoup plus loin. Et c'est infini ; parce que, en dernier lieu, la vérité, c'est Dieu. Cela, le philosophe peut le dire, il ne faut pas dire que c'est une révélation. Le philosophe peut dire que la vérité, c'est Dieu ; il doit pouvoir le dire au terme de toute sa philosophie. Un des aspects les plus importants de la philosophie, c'est de pouvoir dire en dernier lieu, mais avec une conviction de l'intelligence, sans faire appel à la foi, que Dieu, c'est la vérité, qu'Il est la vérité substantielle, la vérité personnelle, et qu'il n'y a que Lui qui soit vérité.

Si donc nous comprenons, au niveau philosophique, que c'est Dieu qui est la Vérité, nous comprenons, par le fait même, qu'il s'agit d'une recherche infinie, que nous nous approchons, que nous nous laissons attirer, mais que c'est une recherche infinie. Il faudrait se rappeler ici la parole du vieux philosophe que nous connaissons bien, disant qu'à l'égard de la

## *La vérité*

vérité nous sommes comme des « oiseaux de nuit »<sup>1</sup>. Nous sommes fascinés, nous sommes attirés, mais en même temps nous en avons quelquefois très peur. Parce que la vérité, cela brûle, et la vérité, cela exige que notre intelligence se laisse vraiment prendre jusqu'au bout, radicalement ; que, de fait, ce soit ce qu'il y a de plus profond en nous, dans notre être, qui se laisse prendre et attirer. C'est vrai : nous sommes comme des oiseaux de nuit en face de la vérité, si la vérité est lumière, si la vérité, c'est Dieu. On sent très bien qu'on est fait pour cela, et on sent en même temps la difficulté. Et la difficulté, c'est la possibilité de l'erreur, qui est là pour nous faire comprendre que, constamment, cette recherche de la vérité est périlleuse. Elle est périlleuse parce que plus on s'élève, plus les chutes sont grandes. Plus on s'élève, plus l'accès est difficile et puis, aussi, plus il est difficile de trouver quelqu'un avec qui on puisse confronter ses recherches. C'est peut-être là un des aspects les plus terribles. Quand vous êtes au niveau de vérités ordinaires, vous pouvez les confronter avec ce que pensent beaucoup de personnes ; mais quand vous êtes en face de qui sont des vérités métaphysiques, des vérités ultimes, qui touchent ce qu'il y a de plus profond dans l'intelligence et la volonté, vous ne trouvez pas beaucoup de personnes avec qui vous puissiez parler pour voir si, de fait, elles pensent comme vous. Cela, c'est la solitude de l'intelligence. C'est la solitude du contemplatif : il cherche la vérité, il est avide de la vérité, mais il ne trouve personne à qui il puisse parler. Et comme il ne trouve plus personne à qui il puisse parler, il y a un risque, un risque terrible dans sa recherche. Il sait qu'il ne peut pas s'arrêter, et il ne peut pas non plus revenir en arrière, il ne peut pas retourner là où il trouverait quantité de gens avec qui il pourrait communiquer...

C'est très beau, le dialogue, mais cela ne va pas très loin ; parce qu'on dialogue sur des choses que tout le monde connaît. Dès qu'il s'agit d'entrer dans des choses beaucoup plus profondes, il est difficile de trouver quelqu'un qui comprenne. Vous pouvez expliquer, c'est très bien, c'est ce qu'on fait avec les étudiants : on explique. Mais vous ne demandez pas à l'étudiant : « Etes-vous tout à fait de cet avis là ? ». De temps en temps, on peut le leur demander. Mais l'étudiant, lui, cherche aussi, et normalement il n'a pas la même intensité de regard. Alors, on est seul... et l'on doit accepter de rechercher seul la vérité. Cela peut arriver assez vite, cette recherche de la vérité où l'on va seul. L'intelligence porte en elle une solitude. Tout être qui vit un peu de l'intelligence porte en lui cette solitude, parce qu'il sait très bien que l'exigence de l'intelligence - qui est l'exigence de la vérité - , est une exigence rare. Il est rare de découvrir autour de soi quelqu'un qui cherche la vérité au-dessus de tout (du point de vue de l'intelligence), et qui sera capable, dès qu'il sera en face de la vérité, de reconnaître qu'il s'est trompé et qu'il va changer.

Nous sommes des hommes politiques, et, étant des hommes politiques, quand nous avons pris une route, nous ne voulons pas changer, nous n'acceptons pas de changer. Nous aimons mieux nos opinions que la vérité. C'est oublier que la vérité est la seule qualité foncière, fondamentale, de l'intelligence. Là il y a un « examen de conscience » philosophique à faire. La philosophie exige des examens de conscience ; pas au niveau moral, mais au niveau de l'intelligence - et cela va encore plus loin. Cet « examen de conscience » exige de l'intelligence la recherche de la vérité. Il faut comprendre que la vérité nous appelle et nous demande d'aller toujours plus loin.

### *Sans la recherche de la vérité, la philosophie n'existe pas.*

Je n'insiste pas plus sur cet aspect de la découverte, mais c'est fondamental. Il n'y a pas de philosophie sans recherche de la vérité. Je me souviens d'un étudiant qui avait fait huit ans de Sorbonne. Il y a déjà, je tiens à le préciser, un certain nombre d'années de cela, et donc les professeurs qui enseignent actuellement en Sorbonne ne sont absolument pas concernés par ce que je vais dire. Cet étudiant avait fait huit ans de Sorbonne ; c'était un agrégatif : il connaissait tout, absolument tout, et il avait vraiment un sens philosophique. Il est entré dans l'Ordre. Quand on lui a demandé lequel de ses professeurs avait eu la plus grande influence sur lui, il a réfléchi quelques instants, puis il a répondu : « aucun, parce qu'aucun ne cherchait la vérité ». Voilà le jugement d'un jeune... c'est terrible ! Et c'est vrai : quand on ne cherche plus la vérité, on ne peut plus éduquer, c'est impossible. Parce que les jeunes intelligences cherchent la vérité.

La philosophie a commencé par la recherche de la vérité. On dit couramment aujourd'hui qu'Hésiode n'est pas seulement un poète, qu'il est plus qu'un poète, qu'il est philosophe, parce

<sup>1</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, a, 1, 993 b 9 - 11.

### *Découverte et modalités de la vérité*

qu'il dit qu'il a reçu des Muses le don de rechercher la vérité. Et l'on dit (c'est beau, du reste, de dire cela) : voilà le point de départ de la philosophie. La naissance de la philosophie, c'est la recherche de la vérité. Le jour où la philosophie ne recherche plus la vérité, elle meurt. Elle peut se transformer en quantité de choses multiples et diverses, mais ce n'est plus de la philosophie. Vous ne demanderez pas du tout la même chose au poète. Vous ne direz pas au poète que l'exigence, pour lui, est de chercher la vérité. Qu'il y ait des poètes au service de la vérité, très bien ! Magnifique ! Et qu'ils restent des poètes ! Nous voyons cela dans l'Écriture et à travers toutes les religions : il y a des poètes qui sont au service de la vérité. Parce qu'on aime la vérité, on la chante, on la dit, on la proclame, et on veut la rechercher.

Le jour où la philosophie ne recherche plus la vérité, la philosophie meurt. Et il est très curieux de voir qu'il y a des renaissances de la vérité. On vous en parlera à propos de Heidegger. Chez lui, le problème de la vérité reprend une place très importante. Je ne dis pas que je suis d'accord avec tout ce qu'il peut dire, mais on sent que, chez lui, le problème de la vérité est central. Et il est central par rapport à la recherche même de l'être. Si la philosophie ne naît qu'avec la recherche de la vérité, la philosophie cesse quand il n'y a plus de recherche de la vérité.

Au niveau de la vie *humaine* tout court, la vérité et l'amour vont de pair. Et le jour où on ne cherche plus la vérité dans l'amour, on n'est plus profondément un homme. Le jour où l'on confond la vérité et le mensonge, où l'on ne sait plus ce que c'est que mentir, comment voulez-vous maintenir des contacts vrais avec ceux qui sont proches de vous ? C'est impossible. Vivez huit jours avec quelqu'un qui ment aussi bien qu'il affirme la vérité, qui ne voit plus la distinction entre les deux : vous verrez que c'est impossible. Vous ne pouvez plus croire à sa parole, il est dans un mensonge constant. Quand quelqu'un est habitué à dire la vérité, il est gêné de dire un mensonge : il s'empêtre, si bien que l'on voit tout de suite qu'il dit un mensonge. Mais quand quelqu'un est habitué à mentir, cela ne se voit même plus. Alors, le contact humain est rompu ; il n'est plus possible d'avoir un véritable contact, parce que la vérité est au cœur de toute notre vie humaine. Je parle ici des relations d'amitié, mais on pourrait voir cela même dans les relations de commerce, et au niveau de n'importe quelle communication. Dès qu'il n'y a plus de vérité et que le mensonge s'installe, c'est-à-dire qu'il s'agit tout simplement de « se débrouiller »... (on sait ce que cela peut être quelquefois, de devoir ainsi « se débrouiller » - nous avons connu des moments comme cela : on faisait ce qu'on pouvait, mais cela ne pouvait pas durer), dès que le mensonge s'installe, il n'y a plus de vraie relation humaine.

La découverte de la vérité est donc au cœur de la philosophie et au cœur de toute notre vie humaine. Je voudrais terminer en regardant l'autre aspect de notre sujet : les modalités de la vérité. Je vous ai dit tout à l'heure, et je le redis avec le plus de force possible : nous ne possédons pas la vérité. Si nous ne possédons pas la vérité, nous la recherchons, bien que nous l'ayons déjà imparfaitement. Il faut comprendre ici que la vérité est contemporaine de la perfection de l'intelligence. Dès que notre intelligence possède une certaine perfection, elle est vraie. Quand notre intelligence est dans l'erreur, elle est malade, elle est affaiblie, elle n'a pas la possibilité d'être parfaitement elle-même et d'avoir cette autonomie qui lui est propre.

Or, l'intelligence a des domaines extrêmement différents, elle ne se développe pas dans un seul sens. Je vous ai peut-être déjà dit cette parole que j'aime beaucoup répéter, parce que je la trouve tellement vraie ! C'était une parole du père Mandonnet, lorsqu'il faisait au Saulchoir ce qu'on appelait la « goutte de lait » pour les jeunes philosophes - car les jeunes philosophes ont toujours besoin d'un « biberon » philosophique, d'une « goutte de lait » qu'on leur donne pour les aider un peu, parce que la philosophie, c'est difficile... Alors, le Père Mandonnet devait nous faire cette « goutte de lait » philosophique, c'est-à-dire qu'il devait nous enseigner son *Traité de méthodologie historique*, qui était quelque chose d'extrêmement savant, (le père Mandonnet était un excellent historien), comportait quinze pages de grands schémas, très beaux : nous en avons vu, pendant l'année, dix lignes... C'était parfait ! Car vous comprenez bien qu'en première année de philosophie, on n'a pas à faire la méthodologie historique... Mais on savait que le père Mandonnet raconterait des histoires. De fait, au bout de deux minutes, il retirait ses lunettes et nous parlait. Il nous disait en particulier : « Mais petits frères, dites-vous bien que vous êtes tous intelligents » (c'est pour cela que je l'ai retenu... parce que cela, cela se retient). « Dites-vous bien que vous êtes tous intelligents. Mais vous aurez des professeurs extrêmement différents. Vous aurez des professeurs qui auront une forme d'intelligence tout à fait différente de la vôtre. Vous aurez alors un professeur qui dira : « J'ai

## *La vérité*

un imbécile dans ma classe ». Mais d'autres professeurs auront peut-être exactement la même forme d'intelligence que vous. Vous aurez à ce moment-là un professeur qui dira : « J'ai un génie dans ma classe ». Alors, ne vous inquiétez pas ! Dites-vous bien qu'il faut découvrir la forme d'intelligence que vous avez ».

C'est cela, l'important : découvrir la forme d'intelligence que nous avons. Il y a « beaucoup de demeures » dans la philosophie ; et il y a beaucoup d'entrées. On entre en philosophie en réfléchissant sur l'activité artistique. On entre en philosophie en réfléchissant sur l'activité scientifique, ou sur l'activité morale, ou sur ce que représente la beauté et l'ordre de l'univers. On entre en philosophie en réfléchissant sur la beauté d'un petit animal... du vivant... cette chose extraordinaire ! On entre en philosophie par la porte royale en se demandant : « Qu'est-ce que l'être ? ». Cela, c'est la porte royale ; mais ne prenez pas trop vite cette porte. Essayez d'abord de prendre toutes les autres petites portes.

Autrement dit, notre intelligence n'est pas une intelligence intuitive et immédiatement contemplative. Je ne crois pas que l'enfant, dans son berceau, contemple après avoir bu son biberon. Je crois qu'après avoir bu son biberon, il dort... L'enfant peut avoir parfois des intuitions extraordinaires, passagères, comme ce gosse de quatre ans qui posait à sa mère la question : « Qu'est-ce que c'est que l'éternité ? » A quatre ans ! Sa mère, évidemment, n'avait jamais réfléchi à ce qu'est l'éternité. Elle était en train de lui servir sa soupe et la soupe était chaude dans l'assiette. Alors la mère lui dit : « Prends ta soupe, quand même ! » Mais le gosse continuait à réfléchir. Alors la mère s'en est allée ; c'était ce qu'elle avait de mieux à faire, de le laisser seul avec sa soupe. Puis, tout à coup, la mère revient, et elle voit le gosse qui commence à prendre sa soupe. Alors elle lui dit, avec un petit rire : « Alors, as-tu trouvé ? ». Le gosse répond : « Oui ». Et il regarde le rond de serviette qu'il avait là devant lui, puis il fait le geste de tracer un cercle : « Voilà ce que c'est que l'éternité ».

Ce n'est pas si mal cette intuition d'un gosse sur ce qu'est l'éternité ! Cette histoire est tout à fait authentique ; c'est la mère elle-même qui me l'a racontée, et je l'ai gardée, parce que ce sont des exemples tellement extraordinaires, qui montrent qu'il y a chez les enfants, parfois, de véritables intuitions métaphysiques. Évidemment, ce n'est pas encore la métaphysique, - seulement les débuts, les bégaiements d'une métaphysique -, mais c'est tout de même quelque chose d'assez impressionnant, de voir que l'intelligence est faite pour cela : pour découvrir ce que c'est que l'éternité. Si vous ne l'avez pas encore découvert, votre intelligence a soif de le découvrir ; elle a soif de découvrir ce qu'est cette vérité : Dieu est éternel, il y a un esprit qui est éternel, un esprit qui est au-dessus du mouvement.

### *La vie de notre intelligence peut revêtir des modalités diverses.*

Notre intelligence peut donc se développer de diverses manières, parce que c'est une intelligence qui est liée aux sensations. Notre intelligence mendie son bien par le moyen des sensations ; notre intelligence a besoin de l'imagination. Et donc, si notre intelligence mendie son bien par le moyen des sensations, de l'expérience, il y a diverses manières pour l'intelligence de découvrir ce qu'est le réel. Il y a une alliance de l'intelligence avec le toucher, une alliance de l'intelligence avec la vue, avec l'ouïe. Il y a ainsi diverses formes d'intelligence, diverses modalités d'intelligence. Ne disons pas seulement qu'il y a la mémoire qui relève de la vue, la mémoire qui relève de l'ouïe. C'est très vrai : il y a des gens qui ont une mémoire très auditive, et des gens qui ont une mémoire très visuelle. Mais, beaucoup plus profondément, il y a des formes diverses d'intelligence, il y a des orientations de l'intelligence dans des sens différents, si bien que l'intelligence saisit et capte le réel selon des modalités différentes. Progressivement, on voit ces développements de l'intelligence, et l'on est heureux de rencontrer, par exemple une intelligence artistique... L'intelligence d'un véritable artiste, c'est très beau ! C'est une intelligence liée à l'imagination toujours en quête d'imagination... un artiste n'est jamais au repos. Quand on voit un artiste qui regarde, un peintre qui regarde un paysage, on constate qu'il voit quantité de choses que soi-même on ne voit pas. Lui, il voit tout de suite.

J'ai fait autrefois un voyage en Grèce avec un sculpteur genevois qui est mort maintenant. Je me souviens qu'un jour (nous étions dans une île de la Grèce), je reçois soudain un coup de coude en pleine poitrine... C'était le sculpteur qui était à côté de moi, et qui me dit : « Regardez cette déesse ! ». Moi, je ne l'avais pas vue ; mais lui, il l'avait vue. En effet, c'était magnifique, c'était d'une beauté extraordinaire ! Les artistes captent, ils saisissent cela !

### *Découverte et modalités de la vérité*

Il y a aussi un développement de l'intelligence du côté affectif. Il y a une finesse affective de l'intelligence. Il y a un développement de l'intelligence du côté scientifique. C'est impressionnant les grands savants ! Cette humilité qu'ils ont et, en même temps, cette soif de connaître... Il y a des développements de l'intelligence du côté philosophique, et du côté métaphysique... Il faut comprendre que tous ces développements de l'intelligence vont comporter, nécessairement, des modalités différentes de la vérité.

La vérité affective n'est pas la vérité artistique. La vérité historique n'est pas la vérité philosophique. C'est autre chose. Aujourd'hui, on bloque parfois tout cela, en faisant une matérialisation terrible. C'est le positivisme matérialiste qui est la chose la plus terrible ! Il nous fait tomber, justement, dans la relativité absolue. On ne comprend plus ce que c'est qu'une vraie recherche de l'intelligence ; et l'on ne comprend plus vraiment comment l'intelligence, parce qu'elle saisit la réalité sous des faces multiples, a cette possibilité de regarder la réalité sous des aspects différents.

Cela se comprend très facilement par rapport à une réalité artistique. Quand vous regardez une statue, vous aimez la regarder sous des perspectives différentes. Quand vous regardez une petite église ou quand vous regardez un monastère, vous aimez le regarder sous des aspects différents. Et plus il est beau, plus vous le regardez sous des aspects différents, afin de mieux le connaître. Ce que l'on fait instinctivement, du point de vue artistique, parce qu'on est intelligent du côté artistique - on oublie de le faire au point de vue humain. On oublie de le faire par rapport à des choses encore plus importantes. On oublie que la connaissance affective n'est pas la connaissance artistique ; qu'elle n'est pas la connaissance scientifique, ni la connaissance philosophique.

Vous m'objecterez : « Vous relativisez la vérité. Il y aurait donc des vérités multiples : la vérité de la foi, la vérité du savant, la vérité du philosophe, et ainsi de suite... Vous retombez dans la relativité, et, par le fait même, vous détruisez la vérité ». A cela, nous essaierons de répondre progressivement, parce que ce sera notre grand sujet : à la fois maintenir la diversité des *modalités* de la vérité, où chacun d'entre nous au moins doit trouver sa demeure et découvrir son unité. J'aimerais qu'au moins à la fin de ces quelques cours, chacun d'entre vous se soit reconnu dans le groupe des intelligences artistiques, ou dans le groupe des intelligences scientifiques, ou des intelligences philosophiques... Il y en a peut-être qui, en tant que philosophes, se sentiront liés à tous. De fait, chacun d'entre nous (même si nous avons telle forme particulière d'intelligence) est lié à toutes les modalités d'intelligence et de vérité, puisqu'en chacun d'entre nous, il y a l'homme, il y a la vérité de l'homme, tout simplement, et la vie de l'homme.

Il faut maintenir cette diversité, parce que l'intelligence l'implique. Ce n'est pas un signe d'intelligence que de ramener l'intelligence à un aspect « monolithique », qui tient très fort de l'entêtement. L'intelligence n'est pas monolithique, elle implique cette diversité. Si donc l'intelligence implique cette diversité dans sa recherche, il y aura nécessairement ces différentes qualités d'intelligence. Ce n'est pas tomber du tout dans le relativisme : c'est reconnaître que, dans chaque domaine, nous saisissons quelque chose de la réalité, quelque chose de ce qui est le bien de notre intelligence, de ce qui qualifie notre intelligence. Cependant, ces vérités qui sont multiples, qui sont diverses, ont une unité profonde, parce que c'est toujours la même intelligence qui les saisit toujours en vue de découvrir la vérité dans ce qu'elle a de plus absolu. Et nous verrons au terme - car'au terme, on peut le dire - que toutes ces vérités sont comme des reflets de l'unique vérité. La vérité substantielle, en Dieu, est une et simple. La vérité, en Dieu, a une unité substantielle, une indivisibilité qui est propre à Dieu, parce que l'intelligence de Dieu est substantielle ; mais dès que nous sommes en dehors du mystère de l'Intelligence première, alors, nécessairement, la vérité prend des modalités particulières et multiples. Mais toutes ces modalités sont ordonnées, profondément, à cette vérité première.



## 6. VÉRITÉ DE LA CONNAISSANCE ARTISTIQUE

La dernière fois, nous avons essayé de traiter le problème de la vérité de la connaissance affective et nous avons vu que c'était un problème assez difficile étant donné que l'amour dépasse le point de vue de l'intelligence, et que le problème de la vérité est un problème d'intelligence. Cependant, il y a une vérité affective, - j'espère que vous avez compris - mais c'est une vérité d'un type très particulier. Ce soir, nous allons voir le problème de la vérité de la connaissance artistique, qui est un problème encore plus complexe parce que, d'une certaine manière, il semblerait que l'art échappe complètement à la vérité. Il semblerait que dans l'ordre de la connaissance artistique, nous soyons en face de la *phantasia* et donc que l'artiste se laisse aller à ses fantaisies et qu'il n'y ait pas de vérité. Le beau, c'est le vraisemblable, mais ce n'est pas le vrai ; donc on ne peut pas saisir de vérité dans l'ordre artistique...

Il faut bien reconnaître que le problème est très complexe. Je le traiterai au niveau philosophique, mais je vais d'abord vous rapporter quelques témoignages d'artistes. Car il est important de comprendre combien, pour les artistes, il est difficile de parler de vérité. Je crois en effet que le problème que nous traitons ce soir prend tout de suite deux aspects très différents : la vérité du côté de l'artiste qui crée, et la vérité du côté de celui qui est spectateur. Et quand je dis *spectateur* je ne parle pas simplement de celui qui regarde, mais de celui qui veut comprendre et entrer profondément dans ce que l'artiste veut transmettre. Il y a là, je crois, deux aspects très différents.

Regardons en premier lieu l'attitude de l'artiste qui crée. L'artiste qui crée a-t-il vraiment la possibilité de parler de vérité ? Et où se situe exactement ce problème de la vérité de la connaissance artistique ? C'est sûrement très complexe. C'est pourquoi je vous citerai quelques textes, simplement pour vous montrer - suivant les témoignages des artistes - combien c'est difficile.

Il est bien évident que l'art est plus proche de l'intelligence que la connaissance affective. L'art implique tout un développement de l'intelligence ; c'est l'intelligence liée à la sensibilité, liée à l'imagination. Un grand artiste est un être intelligent, d'une intelligence spéciale qui n'est pas l'intelligence scientifique, ni l'intelligence philosophique, mais qui est quand même une intelligence. Cela, je crois qu'il est très important de se le rappeler.

Saint Thomas n'hésite pas à dire que « la perfection de l'art réside dans le jugement ». C'est très fort. Je ne dis pas que Saint Thomas soit un spécialiste de l'art, mais c'est tout de même quelqu'un qui a réfléchi sur l'art à la suite d'Aristote. Il reconnaît que l'art est le développement normal d'une activité humaine, et que, à cause de cela, le point de vue du jugement est présent. Si donc le jugement est présent, il doit donc y avoir, dans cette attitude même de l'artiste à l'égard de son oeuvre, une possibilité de se critiquer lui-même. L'artiste est

### La vérité

autocritique. Si l'artiste est auto-critique, il doit donc pouvoir dire : « Cela me plaît... », « C'est très bien ce que je veux dire... ». Et c'est peut-être là que nous saisissons ce qu'est la vérité de la connaissance artistique, qui est d'un type très particulier, encore une fois.

#### *Le témoignage des artistes.*

Il faudra se demander quelle est l'objectivité existant dans ce jugement, comme nous l'avons vu à propos de la connaissance affective. Mais, avant de regarder cela, voyons comment certains artistes eux-mêmes disent qu'à mesure qu'ils avancent, ils sentent davantage les faiblesses de leurs oeuvres. Et la sévérité de leur jugement augmente avec le recul des années.

Ravel, ayant à rendre compte de l'exécution de sa *Pavane à une infante défunte*, écrit :

« Par une ironie du hasard, la première (oeuvre) dont je dois rendre compte, se trouve être ma *Pavane pour une infante défunte*. Je n'éprouve aucune gêne à en parler : elle est assez ancienne pour que le recul la fasse abandonner du compositeur au critique. Je n'en vois plus les qualités, de si loin. Mais, hélas ! J'en perçois fort bien les défauts ».<sup>1</sup>

Ravel reconnaît donc que cette oeuvre ne le satisfait plus. Il ne dit pas qu'elle est *erronée*, mais : « elle ne me satisfait plus ». C'est un jugement qui revient à dire : cette oeuvre n'est plus ce que je voudrais dire. Ce jugement sévère de l'artiste à l'égard de son oeuvre, le besoin de toujours la reprendre pour la perfectionner, parce qu'il considère qu'elle n'est jamais parfaite, est très significatif chez quantité d'artistes.

Il y a deux espèces d'artistes. Il y a ceux (on dira que c'est parce qu'ils ont un tempérament optimiste !...) qui aiment s'entourer de leurs oeuvres. Leur maison devient un musée... et comme les oeuvres ne se vendent pas, elles restent chez l'artiste et celui-ci est heureux de se trouver là comme un père au milieu de ses enfants. L'avantage, c'est que les oeuvres ne grandissent jamais et donc elles restent toujours.

Il y a d'autres artistes, au contraire, qui n'aiment plus regarder leurs oeuvres une fois qu'elles sont faites. Cela correspond bien à un certain tempérament de l'artiste ; et, de fait, il y a les deux tendances. Je connais les deux. C'est très curieux. Chez les uns et chez les autres, il y a un souci de juger, de porter un certain jugement. Combien d'artistes ne s'estiment jamais satisfaits de leurs oeuvres et voudraient, s'ils le pouvaient, brûler ce qu'ils ont fait, considérant que ce n'est plus vrai, que ce n'est plus ce qu'ils veulent dire !

Je me souviens d'un entretien avec Rouault où il me parlait de toutes ses oeuvres qu'il avait brûlées... car, vous le savez, un moment donné il a brûlé deux ou trois cents de ses toiles. Alors, je le vois encore me disant : « On dira : il est sadique, il a brûlé ses enfants. Eh bien non, ce n'est pas cela ! C'est qu'elles n'étaient plus vraies ». Il le disait avec une conviction très grande : « Elles n'étaient plus vraies et donc je ne voulais pas que cela demeure ». C'est impressionnant de voir un artiste qui, lui-même, se sépare de ses oeuvres et non seulement se sépare de ses oeuvres, mais les détruit. Car d'autres diraient : « Vendons-les ! Tant pis... Faisons-en de l'argent » ! Non, il ne voulait pas ; parce qu'il considérait que ce n'était plus ce qu'il voulait dire.

Combien voudraient toujours reprendre ce qu'ils ont fait ! On m'a raconté ce fait très significatif : c'était un artiste américain qui avait vendu, quand il était jeune, une de ses oeuvres, de ses peintures. Vingt ans après, la personne qui l'avait achetée l'invite, pensant lui faire beaucoup de plaisir, pour acheter une nouvelle oeuvre. Il se trouve alors devant le tableau qu'il avait peint vingt ans auparavant, et qu'il avait, du reste, complètement oublié. La personne lui dit : « Vous voyez comme j'aime vos oeuvres ! ». Le peintre regarde le tableau et dit : « Ce n'est pas de moi ! » Et comme on lui montre que l'oeuvre est bien de lui, il veut à tout prix la reprendre, soutenant qu'elle lui appartient, tandis que la personne qui avait acheté le tableau, de son côté, soutient qu'elle lui appartient... Il y a eu un procès, pour savoir à qui le tableau appartenait : à celui qui l'avait acheté ou à celui qui l'avait fait ? Celui qui l'avait fait gardait-il un droit sur son oeuvre ? Je n'ai pas su la fin du procès, mais le procès, cela m'est égal, c'est juridique. Ce qui m'intéresse, c'est la réaction de l'artiste qui considère que l'oeuvre lui appartient et qui porte un jugement sur elle : elle ne correspond plus à ce qu'il voudrait

<sup>1</sup> M. RAVEL, *Concerts Lamoureux* - Février 1912.

exprimer. C'est quelque chose qu'il n'aime pas avoir devant lui.

Le cas de Degas est, à cet égard, très significatif, Valéry rapporte ainsi la manière dont le peintre jugeait ses oeuvres :

« Un jour, se trouvant avec moi dans une exposition où figurait un de ses pastels, un nu qui datait de plusieurs années, il me dit, après l'avoir soigneusement examiné : « C'est mou ! Ca manque d'accent ». Et malgré ce que j'ai pu dire pour défendre ce qui, vraiment, était une belle chose, il n'en voulut pas démordre. Quand il retrouvait une oeuvre de lui, plus ou moins ancienne, il avait toujours envie de la remettre sur son chevalet et de la remanier. C'est ainsi que, revoyant constamment chez mon père un délicieux pastel que celui-ci avait acquis et qu'il aimait beaucoup, Degas fut pris de son habituel et impérieux besoin de retoucher ce tableau. Il y revenait sans cesse et, de guerre lasse, mon père finit par lui laisser emporter l'objet. On ne le revit jamais.

Mon père demandait souvent des nouvelles de son cher pastel ; Degas répondait d'une façon dilatoire, mais il dut finir par avouer son crime : il avait complètement démoli l'oeuvre à lui confiée pour une simple retouche. Le besoin de reprendre une chose incomplète à son gré ne le quitta jamais et, chez lui nombreuses étaient les toiles qu'il avait l'intention de retoucher ne les trouvant pas dignes de quitter son atelier dans l'état où elles se trouvaient. C'est pourquoi il craignait tant une vente massive de son atelier, et c'est pourquoi une telle vente fut une trahison ».

Et Valéry ajoute encore :

« Une oeuvre était pour Degas le résultat d'une quantité indéfinie d'études, et puis, d'une *série d'opérations*. Je crois bien qu'il pensait qu'une oeuvre ne peut jamais être dite *achevée*, et qu'il ne concevait pas qu'un artiste pût revoir un de ses tableaux après quelque temps sans ressentir le besoin de le reprendre et d'y remettre la main. Il lui arrivait de se ressaisir de toiles depuis longtemps accrochées aux murs chez ses amis, de les ramener dans son antre, d'où rarement elles revenaient. Certains, dont il était le familier, en arrivaient à cacher ce qu'ils avaient de lui ».<sup>1</sup>

C'est très curieux, ce sentiment d'un artiste - et cela se comprend, du reste - qui toujours considère que son oeuvre est inachevée, qu'elle n'est jamais faite. De ce point de vue-là, il n'y a pas de vérité ; ou, plus exactement, il y a un jugement qui considère que c'est inadéquat.

Je vous cite un autre exemple, celui de Nietzsche, qui considère que l'artiste ne peut rien dire de son oeuvre :

« Ne faut-il pas nous l'avouer à nous-mêmes, nous autres artistes, il y a en nous une inquiétante opposition, notre goût, d'une part, et notre force créatrice, d'autre part, sont séparés d'une façon singulière ; ils demeurent séparés et ont chacun une croissance particulière... En sorte que, par exemple, un musicien pourrait composer durant toute sa vie des choses qui seraient *en opposition* avec ce que son oreille d'auditeur exercé, son coeur d'auditeur appréciant, goûtent et préfèrent - il n'est même pas nécessaire qu'il connaisse cette contradiction... Un créateur continuuel..., quelqu'un qui ne sait et ne connaît plus autre chose que les grossesses et les enfantements de son esprit, qui n'a plus du tout le temps de réfléchir sur sa personne et sur son oeuvre et de les comparer, qui n'a plus non plus l'intention d'exercer son goût, qui l'oublie simplement et le laisse aller au hasard - un tel homme finira par produire des oeuvres que *sa capacité de jugement ne peut depuis longtemps plus atteindre* ».<sup>2</sup>

Le jugement est complètement dépassé par l'exécution. L'artiste ne peut porter aucun jugement, l'oeuvre le dépasse complètement. Évidemment, ici, il n'y a plus aucune vérité possible. L'artiste agit en aveugle, mû par une force qui le dépasse. C'est très nietzschéen. Je vous cite ce texte, non pas parce que je crois que c'est la vérité (je ne le crois pas), mais parce qu'il est intéressant de voir chez Nietzsche cette force extraordinaire qu'il reconnaissait à l'inspiration, cette force extraordinaire qui l'animait et qui le mettait dans un état tel que sa

<sup>1</sup>Degas, *Danse, Dessin*

<sup>2</sup>*Le Gai Savoir*, § 369.

### La vérité

capacité de jugement était complètement dépassée. Pour Nietzsche, il ne faut jamais demander à un artiste de juger son oeuvre. Regardez l'oeuvre ! Ne demandez pas à l'artiste de juger lui-même ses oeuvres :

« Il dira des sottises sur elles et sur lui-même - il en dira et il en pensera. Cela me semble être le rapport presque normal chez les artistes féconds - personne ne connaît plus mal un enfant que ses parents. Je dirais même qu'il en est ainsi, pour prendre un exemple énorme, du monde des poètes et des artistes grecs tout entier : il n'a jamais su ce qu'il a fait ».<sup>1</sup>

Je vous cite ces quelques exemples pour vous montrer que nous sommes là dans un domaine qui est très complexe. Et il ne faut pas que le philosophe aille trop vite ; il doit tenir compte de ce que l'artiste dit. Il doit écouter les artistes, il doit être attentif à ce qu'ils disent.

Il est important de saisir qu'il y a comme un dépassement de l'oeuvre ou, au contraire, que l'oeuvre est dans un état d'infériorité. Je vous ai cité exprès ces textes parce que nous voyions deux situations tout à fait différentes : ou bien l'artiste maintient sa domination sur l'oeuvre, et il la juge toujours insatisfaisante ; ou bien l'artiste se considère comme dépassé par l'oeuvre, laisse passer l'oeuvre devant lui, en disant : « Je ne peux rien dire... Cela m'échappe complètement ». Au niveau philosophique, nous pouvons comprendre ces deux situations. Nous essaierons de les expliquer au terme. Mais l'artiste peut aussi essayer de comprendre ce que peut être, dans l'activité artistique, un certain jugement de vérité. Où se situe la vérité dans l'activité artistique ? Je vous rappelle rapidement comment se développe l'activité de l'artiste réalisant son oeuvre.

#### *L'inspiration, source de l'activité artistique.*

Une oeuvre d'art implique toujours un premier moment d'inspiration. L'inspiration est quelque chose de très difficile à préciser. Cela ne veut pas dire qu'il faille se tourner les pouces et dire : « Je ne travaillerai et je n'exécuterai que quand l'inspiration sera là. ». L'inspiration vient on ne sait pas trop comment ; c'est très difficile à préciser. D'où vient l'inspiration ? Vous savez que là encore, on entend tous les échos : l'inspiration vient du ciel, elle vient des Muses, ou elle vient de notre imagination liée à l'intelligence - ce que je crois beaucoup plus vrai ! Je crois que c'est quelque chose qui est très profondément enraciné en nous et que, souvent, il faut se mettre à travailler et à travailler beaucoup, pour que l'inspiration arrive. Ce n'est pas du tout quelque chose qui vous tombe du ciel, tout fait... C'est quelque chose qui vient et qui anime profondément... Au niveau de l'exercice de l'activité artistique, travail et inspiration sont très liés. Il n'y a pas une phase d'inspiration, puis une phase du travail. Le philosophe, lui, est obligé de distinguer les deux. Et c'est vrai, il y a une phase d'inspiration, mais la phase d'inspiration est, par définition, au delà du temps ; parce que, dès que l'artiste est inspiré, il est au-delà du temps. Et parce qu'il est au-delà du temps, elle est coextensive à tout le travail de l'artiste. C'est même souvent en travaillant que l'artiste comprendra le mieux, *verra* le mieux.

L'inspiration donne à l'artiste des possibilités merveilleuses. Un artiste sans inspiration est quelqu'un qui ne *voit* pas, qui va à tâtons sans savoir très bien ce qu'il fait. Il peut arriver que les artistes reçoivent des commandes... Il faut bien que l'artiste gagne sa vie ! Quand ils reçoivent des commandes et que cela ne les attire absolument pas, il faut les entendre vous dire : « Je ne sais pas ce que je fais... C'est idiot... ». Puis quelquefois, en faisant cela, tout à coup, quelque chose s'éclaire... Une étincelle... C'est cela l'inspiration. Comme une espèce d'intuition fulgurante à l'égard d'une possibilité, d'une chose qu'on *peut* faire. Grâce à cette lumière intérieure - c'est une lumière intérieure - l'artiste découvre des possibilités... Il découvre des choses qu'il n'avait pas saisies, auxquelles il n'avait pas pensé. Encore une fois, c'est quelquefois très proche du travail, il ne faut pas du tout séparer cela de la phase même du travail ; mais, à l'intérieur du travail, il y a comme un dépassement dans l'inspiration. L'inspiration provient de l'artiste ; elle vient de son intelligence liée à l'imagination, avec toutes les expériences qu'il a faites, qui sont gardées en lui. C'est de l'ordre du *projet*. C'est le *possible* qui vient à lui. Et la véritable inspiration, quand elle est très forte, est quelque chose qui s'impose avec une très grande force. Presque sans réflexion, l'artiste *sait* que c'est cela

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

qu'il doit faire. Il est tout à fait inutile de lui demander des explications : il vous enverra promener, en disant qu'il n'a pas d'explications à donner. Et c'est vrai : l'inspiration s'impose de telle manière qu'il n'y a pas d'explications à donner.

#### *L'art et la prudence.*

C'est là la très grande différence entre *l'homme prudent* et *l'artiste*. L'homme, dans sa prudence, peut toujours donner des explications, et il en donne beaucoup, parce qu'il a beaucoup réfléchi. Chez l'homme prudent, il y a la chasse du *conseil*... La phase du *conseil* n'existe pas chez l'artiste. Ne donnez jamais de conseils à un artiste. Il n'y a rien qui l'exaspère plus que cela... Parce que tout doit venir de l'intérieur et s'imposer avec nécessité. L'artiste doit découvrir de l'intérieur, à partir même de l'inspiration, ce qui s'impose. Au contraire, un homme prudent aime beaucoup qu'on lui donne des conseils. Quand il est dans un cas difficile, où il ne voit plus exactement ce qu'il doit faire, il est très heureux de recevoir des conseils. La démarche de la prudence implique le conseil. La démarche artistique le rejette.

Le point de vue artistique, dans le monde d'aujourd'hui est très fort - il ne faut pas l'oublier - ! Alors que le développement prudentiel, au contraire, est très faible. C'est pour cela que quantité de jeunes n'aiment pas du tout qu'on leur donne des conseils ; parce qu'ils sont artistes, et qu'ils n'aiment pas du tout qu'on les traite au niveau moral. C'est très significatif, cela. En chacun d'entre nous, il y a toujours un aspect artistique et un aspect prudentiel. Ce sont comme les deux frères jumeaux que nous portons en nous. Normalement, l'artiste passe après l'homme prudent ; mais dans le monde d'aujourd'hui, l'artiste passe devant. Même si l'on n'est pas un grand artiste, on est pris, on est saisi par le point de vue artistique. Le climat dans lequel nous vivons est un climat artistique ; c'est pour cela qu'il est si important de réfléchir philosophiquement sur le point de vue artistique. Du point de vue éducation, on devrait réfléchir attentivement là-dessus, pour comprendre ce qui se passe dans le monde d'aujourd'hui, parce que les morales d'aujourd'hui sont beaucoup plus des morales artistiques que de véritables morales. Ce sont des morales de situation, ce sont des morales qui montrent avant tout le point de vue artistique d'une oeuvre à faire. On confond dans le monde d'aujourd'hui, le domaine de l'intention et le domaine du projet. L'artiste a une idée, un projet, il veut le réaliser, et il est saisi par cela, il est mené par cela, il ne peut pas faire autrement - ce que Platon appelait le *daimôn* intérieur. Tout artiste a senti la présence de ce *daimôn* intérieur : il est mené.

A partir du moment où l'artiste est saisi de l'intérieur par cette exigence de réaliser une chose, il y a une possibilité, pour lui, de voir si ce qu'il réalise est conforme ou non à ce projet, conforme ou non à cette idée qu'il porte en lui, à cette exigence de nécessité qu'il porte en lui. L'artiste est mené d'une façon très impérative, il veut des *voies déterminées*, comme disait Saint Thomas. C'est beau cela : les *voies déterminées* de l'artiste. Il n'aime pas les bavures... Il n'aime pas les choses qui sont *à-peu-près*... Alors que l'homme prudent est un homme qui hésite toujours un peu, qui ne sait pas très bien, qui fait un pas en avant, puis deux pas en arrière... L'artiste, lui, n'hésite pas ; une fois qu'il a décidé, il va jusqu'au bout, avec une détermination extraordinairement forte. Ayant cette détermination extraordinairement forte qu'il porte en lui et qui a germé en lui - l'artiste a la possibilité de juger l'oeuvre qu'il fait, dans une réflexion. L'artiste exécute, il *fait*, mais il réfléchit tout le temps. Il faut voir la manière dont un peintre travaille ! Il y a une intériorité extraordinaire. C'est pour cela qu'il n'aime pas, ordinairement, qu'il y ait des spectateurs ; dès qu'il y a un spectateur, cela le trouble. Des amis... à la rigueur ! A condition que vous vous taisiez... C'est extraordinaire, le silence de l'artiste ! Cela fait comprendre la densité qu'ils ont quand ils sont de vrais artistes. Ils sont saisis, et entièrement pris par l'oeuvre qu'ils doivent réaliser. Et cette oeuvre qu'ils doivent réaliser, elle s'impose à eux. C'est là que nous pouvons parler de vérité.

#### *La vérité d'une oeuvre d'art.*

C'est une vérité d'un caractère très particulier. Elle n'existe que s'il y a, dans l'intelligence de l'artiste, au plus intime de son intelligence liée à son imagination et à sa sensibilité, ce côté impératif ; s'il n'y a pas ce côté impératif, il réalise une oeuvre, mais en disant : « Cela m'est égal... ». Beaucoup d'artistes sont comme cela, quand ils doivent exécuter une oeuvre parce qu'on leur a demandé de l'écouter. Mais il en va tout autrement quand il s'agit d'une chose qu'ils font en sachant très bien que c'est quelque chose qu'ils ont à

### La vérité

*dire*, qu'ils doivent dire, qu'ils doivent exprimer... quelque chose qui s'impose à eux. Dans la mesure même où l'oeuvre qu'ils font s'impose à eux, il y a possibilité de parler d'une *vérité* : si l'oeuvre qu'ils font est conforme à cette idée, à ce projet qui est né de l'inspiration, qui a pris corps en eux, qui s'est comme incarné, profondément, dans l'intelligence, l'imagination et la sensibilité de l'artiste.

L'artiste devient alors mesure de son oeuvre ; c'est en fonction même de son idée qu'il peut juger si ce qu'il réalise est bien conforme à ce qu'il a voulu. On voit cela d'une façon beaucoup plus humble, mais quelquefois d'une façon beaucoup plus nette encore chez les artisans, les vrais artisans (il y en a encore). C'est toujours très impressionnant de regarder de vrais artisans. Un véritable artisan aime ce qu'il fait ; c'est même le signe d'un véritable artisan d'aimer son métier, au point que toute sa vie y soit consacrée. Vous voyez alors très nettement le jugement qu'il porte sur son oeuvre. Parfois d'une façon encore plus nette que chez un artiste, parce que l'artisan a souvent une très grande humilité... Je ne dis pas que les grands artistes n'ont pas beaucoup d'humilité, mais parfois les grands artistes, l'imagination aidant, s'élèvent un peu... Chez l'artisan, il y a toujours une très grande humilité provenant de l'exigence de l'oeuvre à faire. On voit alors le jugement qu'il porte sur l'outil qu'il fabrique, sur l'oeuvre très humble qu'il fait : est-ce bien ce qu'il avait projeté de faire ? Est-ce conforme à ce projet intérieur ? Nous découvrons là une vérité analogue à la vérité affective, et en même temps tout à fait différente. Elle consiste, encore une fois, à voir si l'oeuvre que l'artiste ou l'artisan réalise est conforme ou non au projet voulu, avec toute la souplesse que cela peut impliquer.

Je me souviens qu'au moment où le *Saulchoir* s'installait à Etiolles, le Père Avril avait demandé à un artiste, à un sculpteur breton, de venir sculpter une statue de la Vierge Marie portant l'Enfant Jésus, pour la mettre dans ce qui serait le cloître. Ce sculpteur breton jusque-là, avait été un animalier, mais il était très profondément chrétien. Il m'a dit lui-même : « Jusqu'à maintenant, je n'ai fait que des animaux... Je passe à la Vierge Marie, c'est pas commode... ». C'était très beau, de le voir reconnaître cela avec tant de simplicité. Cela m'intéressait beaucoup, de lui parler tous les jours. Il sculptait lui-même sa statue qui faisait presque deux mètres. Une très belle statue de granit ; et un beau granit qu'il avait lui-même choisi. Il faisait cela avec un très grand amour. Puis, un beau jour, je le vois triste, découragé... Je lui demande ce qu'il y a. Il me montre alors que sur le front qu'il était en train de sculpter, il y avait eu un éclat... « Pourtant, me dit-il, j'avais choisi ce granit ; j'en étais sûr, et il y a eu un éclat... C'est terrible ! Je travaille depuis six mois... et il faut tout recommencer ». J'ai essayé de le consoler, mais évidemment ce n'était pas commode : il y avait un éclat, c'était visible. Il y avait dans le granit une fissure qu'il n'avait pas vue, et pourtant il faisait très attention. Il le touchait, comme un vrai sculpteur qui est lié très profondément à la matière qu'il sculpte. Le toucher chez le sculpteur, est une chose étonnante. On ne peut regarder une statue qu'en la touchant. Dans les musées, on interdit de toucher, ce qui est très dommage, car on ne peut pas vraiment regarder les statues si on ne les touche pas. Tant que l'on n'a pas touché une statue, on ne la comprend pas. Il ne faut pas seulement la voir : il faut la toucher. Une statue de bois, une statue de marbre, ce n'est pas la même chose : il y a un autre contact. On voit bien cela chez le sculpteur. Il est très lié à la matière qu'il est en train de façonner.

Le lendemain, je repasse et je vois mon sculpteur tout joyeux. Je lui demande ce qu'il y a. « J'ai prié toute la nuit, en suppliant Dieu de m'aider, de m'inspirer... Tout de même, je sculpte la Vierge Marie, Il peut bien m'aider ! Quand je faisais des animaux, je comprends bien qu'Il ne m'ait pas inspiré, mais la Vierge Marie, Il peut tout de même me faire comprendre comment Elle doit être ! Parce que Lui, Il La connaît... Et j'ai compris : j'étais un animalier... et c'est un peu dur, les animaux, comparativement à la Vierge Marie... Je faisais la statue de la Vierge... pas tout à fait comme elle devait être. Maintenant, j'ai compris : cet éclat m'oblige à incliner un peu plus sa tête... Je peux rattraper tout cela... ! C'est merveilleux ! Il va y avoir une inclination merveilleuse ! »

Vous voyez comment l'inspiration était revenue à l'occasion d'un échec. C'était d'abord un échec. La matière, là, s'imposait ; puis il a compris. Voilà la vérité de l'artiste. Lui, considérait que quelque chose n'allait plus, que ce n'était plus conforme à son projet. Puis, à partir de là, dans cette union profonde avec cette matière qui s'imposait à lui, il s'est demandé s'il fallait la détruire, laisser tomber, et repartir, et recommencer... Il était prêt à recommencer, se disant : « Après tout, six mois... cela n'a pas d'importance... ». Puis il est reparti en reprenant quelque chose de nouveau, une nouvelle inspiration. C'est très beau de sentir cela chez un artiste qui est docile.

Je vous parlais des *voies déterminées* de l'art. Oui, on peut parler des *voies déterminées* de l'art, mais en communion avec la matière. Et la matière commande fortement l'artiste, parce qu'il ne peut coopérer qu'avec la matière, et il le sait très bien. Il doit donc essayer de prendre possession de cette matière, pour qu'à partir de là, si, de fait, quelque chose ne va plus, il rectifie. L'artiste dont je vous parlais jubilait ; parce qu'il savait qu'à partir de là il ferait quelque chose qui serait plus souple, plus *vrai*. C'était toujours son mot : « Ce sera plus vrai... Avant, c'était *moi* ; maintenant, je comprends que ce sera plus vrai ». Et en effet, c'était beaucoup plus dans la vérité. La vérité de l'art... c'est souple ! Les « voies déterminées »... c'est très juste, mais l'artiste doit comprendre qu'en fonction même de la matière qui s'impose à lui, il doit y avoir cette incarnation de son idée et de son projet, et donc que la vérité est quelquefois commandée par la matière qu'il est en train de sculpter, de transformer. Mais comprenons bien que l'artiste dont je vous parlais n'est pas du tout reparti à l'aveuglette. Il n'a recommencé à travailler que quand il avait compris. Autrement, il aurait été prêt à tout briser. Il fallait qu'il ait au-dedans de lui-même cette lumière qui dirige son activité, qui dirige l'exécution, pour que son oeuvre fût conforme à ce qu'il avait médité, contemplé au-dedans de lui-même et qu'il considérait comme une nouvelle inspiration.

La vérité, dans l'oeuvre d'art, est donc bien cette conformité - nous retrouvons toujours cette idée de conformité dans la vérité -, cette conformité de l'oeuvre au projet intérieur de l'artiste. Ce projet, il le porte en lui ; et donc l'artiste est comme la mesure de son oeuvre. Il en est la source. C'est pour cela que l'artiste considérera que l'oeuvre n'est jamais parfaite. Il est très rare que l'artiste puisse considérer que son oeuvre est parfaite. La vérité de l'oeuvre n'est donc jamais adéquate ; mais il y a tout de même une vérité.

Les artistes, ordinairement, sont très intransigeants. Les philosophes le sont à leur manière, mais pas de la même façon ; les savants le sont aussi, mais d'une autre manière encore... Tous ceux qui cherchent la vérité sont intransigeants. Et l'artiste cherche la vérité. Il cherche la vérité de son oeuvre. Il ne cherche pas la beauté, il cherche la vérité de son oeuvre : que l'oeuvre soit vraiment adéquate à ce qu'il veut dire. A ce moment-là il dira : « Ça y est ! Cela dit quelque chose. C'est vraiment cela que j'ai voulu dire ».

La vérité est donc cette conformité de l'oeuvre à l'égard du *projet*. Si le projet est très vague (comme chez un artiste qui n'aurait aucune inspiration), évidemment, il n'y a pas de vérité du tout. Cela peut arriver. Il y a des gens qui cherchent indéfiniment, dans leur vie, sans jamais découvrir ce qu'est la vérité. Ils disent alors que la vérité n'existe pas, parce qu'ils ne l'ont pas découverte. Un artiste peut très bien aller à tâtons, et dire que la vérité de l'oeuvre n'existe pas parce qu'il ne l'a jamais découverte.

Lorsque Nietzsche affirme qu'il faut accepter que l'oeuvre nous dépasse, nous le comprenons aussi. Je ne dis pas que ce soit entièrement vrai, mais il y a quelque chose de juste : c'est que, d'une certaine manière, l'oeuvre dépasse toujours l'inspiration, le projet. Il y aura toujours, dans l'oeuvre, quelque chose d'inédit. C'est pour cela que la vérité artistique ne dit pas le dernier mot sur l'oeuvre. On ne peut pas dire qu'une oeuvre est parfaitement réalisée dans la mesure où elle est vraie. Non. L'oeuvre a toujours quelque chose qui dépasse l'artiste ; parce qu'elle est réalisée dans une matière que l'artiste n'a pas faite. C'est ce qui explique que certains artistes n'aiment pas regarder leurs oeuvres, parce que... ils ne s'y reconnaissent pas entièrement. Il y a quelque chose qui les dépasse et devant quoi ils se sentent un peu étrangers. Il y a quelque chose d'étrange dans l'oeuvre, pour l'artiste, parce que, la matière elle-même dans laquelle est réalisée l'oeuvre est quelque chose qui échappe.

Il faut donc comprendre que cette vérité de l'oeuvre n'est pas un absolu. Elle est quelque chose de très profond, mais elle n'est pas un absolu. Je ne peux pas dire qu'une oeuvre d'art est une oeuvre d'art dans la mesure où elle est vraie. Non. Elle implique une vérité chez l'artiste, mais elle a quelque chose qui peut dépasser l'artiste (en tant que l'artiste la juge).

#### *La vérité de l'oeuvre artisanale.*

Dans une oeuvre artisanale, c'est très différent. L'artisan domine beaucoup plus son oeuvre que ne fait l'artiste. Pourquoi ? Parce que son oeuvre est, ordinairement, un outil. En tant qu'artisan, c'est un outil qu'il fait, et donc il le domine beaucoup plus. La qualité de l'oeuvre artisanale, c'est l'utilité. C'est d'être un outil qui correspond exactement à ce qu'il doit faire ; l'aspect fonctionnel est beaucoup plus présent. C'est pour cela que l'artisan domine beaucoup plus son oeuvre. Et de fait, dans une oeuvre artisanale, le point de vue de la vérité

### La vérité

domine l'oeuvre. Je crois que c'est ce qui caractérise l'oeuvre artisanale : c'est d'être parfaitement adéquate à ce que l'artisan a voulu ; tandis que dans l'oeuvre de l'artiste comme tel, il y aura toujours quelque chose qui le dépasse. Voilà deux aspects qui me semblent très importants. Ce qui montre bien que le problème de la vérité, du point de vue de la connaissance artistique, est quelque chose de très délicat. C'est quelque chose même de plus complexe que lorsqu'il s'agit de la vérité affective.

Considérons enfin celui qui contemple, celui qui est *spectateur*. Peut-on parler de vérité chez celui qui est *spectateur* ? Précisons : spectateur de l'oeuvre de l'artiste proprement dit ; parce qu'ordinairement, quand il s'agit d'une oeuvre faite par un artisan, on se contente de l'utiliser, et de voir si c'est bien adéquat à l'usage pour lequel cet outil est fait. Celui qui s'en sert considère que cette oeuvre est vraie dans la mesure où elle répond exactement à sa fonction ; si elle y répond exactement, il pourra dire que cette oeuvre est vraie, et que son auteur l'a bien faite. C'est par l'usage et dans l'usage que l'on peut juger si une oeuvre artisanale est vraie. Pensez à la vérité d'un avion, à la vérité d'une automobile. Vous vous apercevrez tout de suite, à l'usage, s'il y a des choses qui ne sont pas tout à fait au point. Mais à l'usage seulement, pas en la regardant. En la regardant, vous ne comprendrez rien du tout ; mais dès que vous vous en servez, vous vous apercevez tout de suite si cette oeuvre est vraie ; si cet outil - parce qu'une automobile ou un avion c'est un outil - est vraiment adéquat à l'usage pour lequel il est fait, s'il y correspond parfaitement. C'est l'usage qui mesure l'outil. La vérité d'un outil se prend du côté de l'usage ; c'est une vérité fonctionnelle, qui exige une très grande netteté : il faut que les choses soient *propres*, qu'il n'y ait pas de *bavures*. Dans la mesure où il n'y a pas de *bavures*, on peut dire qu'elles sont vraies. C'est assez facile à comprendre.

Ce qui est beaucoup plus difficile à saisir est la vérité d'une oeuvre d'art, d'une sculpture, d'une peinture, d'une oeuvre musicale. Pouvons-nous parler encore de vérité ? Ou devons-nous répondre par la négation ? Des goûts et des couleurs, on ne discute pas, et donc il n'y a pas de vérité. Que l'artiste, lui, juge que son oeuvre est vraie, en fonction de son intention, très bien ; mais celui qui la regarde et la contemple ne peut absolument pas parler.

### La difficulté d'être critique d'art.

Nous touchons là le problème des critiques d'art... C'est une question extrêmement intéressante. Si parmi vous, il y a des critiques d'art, je ne veux pas leur enlever leur désir de critiquer les oeuvres d'art. Mais il est très difficile de savoir, au niveau philosophique, s'il y a des critiques d'art. Lorsqu'il s'agit de l'art artisanal, c'est net : allez critiquer un forgeron qui fait des fers à chevaux. Allez le critiquer ! Vous verrez ce qu'il vous dira. Il vous donnera ses outils, et puis il vous dira : « Faites la même chose ! Si vous êtes incapable de faire la même chose, vous n'avez pas le droit de me critiquer. Si vous le faites, alors on verra, et on critiquera à partir de l'oeuvre que vous avez faite ; on verra laquelle des deux est la mieux faite. » On a quelquefois envie de dire cela aux critiques d'art : « Faites la même chose ! Si vous êtes capables de faire la même chose, vous pourrez critiquer. Mais tant que vous n'avez pas fait la même chose, de quel droit critiquez vous ? » Il y a là quelque chose de très juste. A-t-on le droit de critiquer une oeuvre ? On critique une oeuvre au nom de quoi ? Au nom de la Beauté en soi ? Cela n'existe pas. Alors, au nom de quoi ?

C'est une question que je laisse en suspens. Je ne veux pas la régler ; mais c'est une question très importante, parce qu'elle touche le problème de la vérité. S'il y avait une vérité objective de l'art, je pourrais dire : cette oeuvre n'est pas vraie. Certes, je peux critiquer une oeuvre en disant qu'il y a en elle des aspects particulièrement lourds et qu'elle manque d'unité... C'est très beau, de voir des artistes entre eux. Je voyais cela récemment en Suisse, entre deux peintres que je connais bien : l'un plus âgé, l'autre plus jeune. Le plus âgé étant venu dans l'atelier du jeune, celui-ci lui montrait ses tableaux - et l'autre ne disait rien. Alors, le jeune peintre lui dit : « Vous avez sûrement un avis, dites un peu ! » Alors, au bout de quelques minutes, il s'est mis à faire sa petite critique. C'était magnifique, parce qu'il la faisait avec un très grand amour. Et c'était beau de voir la manière dont il regardait ce tableau. Ce n'était pas des questions de sentiment, c'était des remarques très objectives portant sur l'unité, sur l'ordre, l'harmonie, l'équilibre. Il voyait que certaines choses n'étaient pas en place, que cela ne se tenait pas, que certaines choses alourdissaient... Cela, c'est très fort. Je crois qu'un artiste peut critiquer un autre artiste, surtout quand il l'aime beaucoup.

Je souligne : « Quand il l'aime beaucoup ». Car je crois qu'on ne peut critiquer une

oeuvre d'art, la comprendre et dire : « Cette oeuvre est vraie », que dans la mesure où on est entré très profondément dans les intentions mêmes de l'artiste, dans le *projet* de l'artiste. Si on reste complètement en dehors, on n'y comprend rien du tout. Et si on n'y comprend rien du tout, la critique porte complètement à faux. Si au contraire, il y a une harmonie profonde entre celui qui regarde et celui qui a fait l'oeuvre, alors, à ce moment-là, on communique profondément avec l'intention de l'artiste. Et communiquant profondément avec le projet de l'artiste, on peut saisir et dire : « Comme c'est grand ! Il y a quelque chose qui m'étonne, qui me plaît... » ; et on essaie de comprendre cela. On peut alors dire : comme cette oeuvre est vraie !

En disant cela, que veut-on dire ? C'est un jugement que l'on porte. De temps en temps, on sent cela, quand on regarde certains tableaux ou regarde certaines sculptures : on est impressionné par leur caractère de vérité. Ce n'est pas la vérité philosophique, ce n'est pas la vérité métaphysique. C'est tout à fait autre chose. Ce n'est pas non plus la vérité scientifique. Et quand on dit cela, on porte un jugement tout à fait différent de celui que l'artiste lui-même porte. Et pourtant, on est en harmonie avec lui. Il y a quelque chose de commun. D'où vient donc que l'on puisse dire d'une oeuvre artistique qu'elle est vraie ? Aujourd'hui, on dira plutôt d'elle qu'elle est authentique ; mais cela revient au même. Elle est authentique, elle est vraie, c'est la même chose.

On dit d'une oeuvre artistique qu'elle est vraie quand il y a un certain caractère de *nécessité* qui s'empare de nous. C'est la nécessité qui permet de dire d'une oeuvre artistique qu'elle s'impose. Autrement on dira que c'est très secondaire. Il y a des choses qu'on pourrait changer... Ce caractère de nécessité est dans l'oeuvre elle-même. C'est l'oeuvre elle-même qui s'impose dans son unité, dans son expression d'unité et de nécessité. On dit alors : « C'est vrai ». On pourra très bien dire : « Cela ne me plaît pas, mais c'est vrai. J'aurais mieux aimé autre chose, ce n'est pas tout à fait le style qui me convient mais il y a une vérité qui s'impose ».

Comme c'est particulier, ce jugement de vérité qu'on porte à l'égard d'une oeuvre d'art qui s'impose à nous ! On se laisse prendre, on se laisse saisir par cela. Il y a une certaine contemplation, une contemplation artistique, qui permet de dire : « C'est vraiment pleinement ce que cela doit être ». Il ne s'agit pas là de l'utilisation, comme pour l'oeuvre artisanale ; il s'agit de quelque chose de tout à fait différent : on est entré en sympathie profonde avec cette oeuvre, et dès lors cette oeuvre s'impose comme quelque chose de nécessaire.

Cette *sympathie*, ce n'est pas un amour d'amitié (il ne peut pas y avoir d'amour d'amitié avec une oeuvre). C'est quelque chose de plus particulier - je ne dis pas : de plus profond -, une sorte de connaturalité qui fait que cette oeuvre s'impose à nous, à tel point que souvent on a même de la peine à se séparer de cela. C'est quelque chose qui nous prend, qui nous saisit dans notre sensibilité, dans notre intelligence, dans notre imagination ; c'est comme un prolongement de nous. Cela s'impose. C'est quelque chose de nécessaire. Là, je crois que l'on retrouve un caractère de vérité.

#### *Essai de synthèse de la question.*

Nous pouvons essayer de résumer ces divers aspects de la vérité de la connaissance artistique.

Quand il s'agit de la connaissance affective, c'est l'amour qui permet de découvrir la vérité et donc c'est l'homme qui aime qui est capable, à partir de là, de saisir une certaine vérité dans la conformité à cet amour. Le choix qu'il a fait est conforme à cet amour. Il y a là une certaine vérité affective ; et c'est l'amour qui est mesure de cette conformité. Quand il s'agit de la vérité de la connaissance artistique, c'est le projet intérieur, c'est l'inspiration dans le projet avec toute la souplesse que représente ce projet qui peut avoir des moments différents - qui permet à l'artiste de dire que c'est conforme à ce qu'il a voulu faire, et qui permet à l'artisan de dire que c'est conforme à ce qu'il devait faire, parce qu'il connaissait exactement l'oeuvre qu'il voulait réaliser. Celui qui utilise l'outil peut également parler de vérité, en disant que l'outil est conforme à l'usage - à l'efficacité, si vous voulez - parce que l'usage, là, implique une certaine efficacité. Si l'outil permet une efficacité plénière, on dira qu'il y a là une certaine vérité, une certaine exactitude. Cela *colle* parfaitement.

Quand il s'agit d'une oeuvre d'art, c'est plus difficile à préciser : quelque chose de nécessaire s'impose à celui qui la contemple, du fait même qu'il y a une connaturalité avec l'oeuvre ; de l'intérieur, l'oeuvre s'impose à lui comme un certain absolu. Il dira alors que c'est

### La vérité

vrai. Ici, quelle est la *mesure* ? C'est l'oeuvre elle-même. Ce n'est pas l'idée de l'artiste, c'est l'oeuvre elle-même qui s'impose comme un certain absolu.

C'est le privilège de l'oeuvre artistique, d'être une oeuvre qui s'impose par elle-même, et qui, d'une certaine manière, n'a pas d'autre mesure qu'elle-même. Il y a là quelque chose d'unique ; parce que, en dehors de là, la vérité aura toujours une mesure intrinsèque. Dans l'oeuvre d'art, il y a ceci de tout à fait particulier qu'elle a la possibilité de s'imposer en raison même d'un caractère de nécessité. Si elle a du *caractère*, elle s'impose, en raison même de son caractère, sans chercher une mesure en dehors parce que, d'une certaine manière, une oeuvre d'art est toujours quelque chose d'inédit. Si vous commencez à la comparer avec une autre oeuvre d'art, vous ne la regardez plus et vous n'êtes plus en sympathie avec elle. Si vous êtes en pleine sympathie avec elle, l'oeuvre d'art est quelque chose d'unique, et donc elle s'impose comme quelque chose d'unique. Et si elle s'impose comme quelque chose d'unique, elle porte en elle-même son propre caractère d'absolu.

Il faudrait étudier ce qu'est cet absolu de l'oeuvre d'art, quand elle s'impose de cette manière-là. Je crois que c'est sa force d'unité dans sa complexité. Je crois que c'est cela qui fait que l'oeuvre d'art s'impose profondément : c'est la force d'unité qu'elle possède : d'unité poussée à l'extrême. Parce que cela ne se réalise que quand il s'agit de véritables oeuvres d'art, qui possèdent en elles ce caractère de nécessité, d'expression. Je ne dis pas *de beauté*. La beauté, c'est très bien ; on dira, ensuite : c'est magnifique, c'est étonnant, c'est merveilleux ! Mais comme il est très difficile de définir la beauté, je ne peux pas définir d'oeuvre d'art par la beauté. C'est très difficile, en effet, de définir la beauté. Je dirai : cela me plaît, cela me tient très à coeur, je le *sens*, je sens que c'est quelque chose qui s'impose à mon jugement. A ce moment-là, c'est vraiment l'oeuvre d'art qui s'impose dans son unité et sa complexité, puisqu'une unité d'oeuvre d'art est toujours réalisée dans la complexité.

C'est la tension la plus grande, dans la plus grande unité, qui nous saisit très profondément - une harmonie cachée, une harmonie voilée, mais une harmonie présente qui s'impose, et qui fait que cette oeuvre d'art a sa vérité en elle-même, indépendamment d'une mesure intrinsèque. Mais cela, jamais l'artiste ne le reconnaîtra lui-même. C'est le privilège de celui qui regarde l'oeuvre. L'artiste ne peut pas le dire, parce qu'il en est la source, tandis que celui qui regarde l'oeuvre peut le dire. C'est très curieux, cela. Et c'est pour cela que les artistes ont besoin d'amis qui leur donnent confiance en ce qu'ils font. Parce qu'ils sont dans une objectivité plus grande, ils peuvent mieux saisir ce qu'il y a d'inédit dans une oeuvre d'art.

## 7. VÉRITÉ DE LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE

Il est pratiquement impossible de traiter cette question en une seule conférence. Elle est tellement complexe et difficile qu'il vaudrait mieux la traiter à la manière d'un « séminaire », ou d'une « table ronde » avec des gens très compétents du point de vue scientifique, c'est-à-dire des mathématiciens, des physiciens, des biologistes. Le pauvre philosophe, quand il est seul en face de la question, se trouve très démuni. Quand il s'agit de la connaissance artistique, de la connaissance affective, le philosophe est plus à même de les étudier, parce que cela touche plus immédiatement l'homme. Le domaine scientifique est de plus en plus non pas « séparé » de l'homme, mais un domaine *sui generis* qui est, du reste, immense. Et il est très difficile de découvrir ce qu'est, dans ce domaine, la vérité.

Voulant faire une petite enquête, j'ai interrogé plusieurs mathématiciens et leur ai demandé : « Qu'est-ce que la vérité mathématique ? » Ils m'ont répondu : « Le mathématicien ne se pose pas la question. ». Mais le philosophe, lui se la pose ! Le problème de la vérité est un problème *humain*; et c'est peut-être en face de la science, qui s'abstrait de l'homme, que l'on saisit le mieux combien c'est un problème humain. En effet, le grand problème de la science, est peut-être le fait qu'elle s'abstrait de l'homme. Et dans la mesure même où le domaine scientifique s'abstrait de l'homme, le problème de la vérité ne se pose plus du tout de la même façon. D'une certaine manière, il ne se pose pas.

La vérité est la *finalité* de l'intelligence, et la perfection de l'intelligence. L'intelligence est faite pour la vérité. Il faut le dire au point de départ, parce que si on ne voit pas cela, on ne comprend pas le problème. Si en effet la finalité est comme « absente », « en dehors des mathématiques, de la physique, de la biologie, alors le problème de la vérité ne se pose plus, ou ne se pose qu'indirectement. C'est le philosophe qui interroge le mathématicien et lui dit : qu'atteignez-vous ? C'est le philosophe qui interroge le physicien et lui dit : qu'atteignez-vous ? C'est pourquoi il faudrait traiter de la vérité de la connaissance philosophique avant de traiter de la vérité de la connaissance scientifique.

Rappelons tout de suite que dès qu'on parle de vérité, il y a toujours un *critère* de vérité ; ce critère de vérité est toujours, en dernier lieu, la réalité. Il faut donc nous poser cette question : dans quelle mesure la connaissance scientifique rejoint-elle la réalité ? Ce n'est que si elle rejoint la réalité qu'on pourra parler de vérité ; autrement, nous sommes en présence *d'une* vérité, à l'intérieur *d'un* système logique. Au sens strict, ce n'est plus *la* vérité, mais une *cohérence* à l'intérieur *d'un* système donné. Je peux poser un certain nombre d'axiomes et, à partir de ces axiomes, construire quantité de choses en conformité avec eux. Du point de vue logique - et

### La vérité

c'est très important pour les mathématiques -, le problème de la vérité est un problème de cohérence, de cohérence interne : une harmonie. Rien n'est en dehors de ce qui avait été donné dans l'axiomatique, et tout y est conforme. Cependant, les mathématiques ne peuvent pas se ramener à la logique. Il y a certes aujourd'hui le problème de la logique mathématique, et certains ramènent les mathématiques à la logique. Mais les grands mathématiciens, comme Henri Poincaré, comprennent toujours qu'il y a dans les mathématiques autre chose que la logique, quelque chose qui est très difficile à préciser. La logique n'est pas constructive au sens précis du terme, tandis que les mathématiques le sont.

Un exemple du Père Guérard des Lauriers est à cet égard très significatif. Il avait fait Normale (Sup-Sciences) avant d'entrer dans l'Ordre et a continué de faire des mathématiques quand il était au Saulchoir. Le voyant un jour en train de travailler à sa thèse de doctorat, je lui ai demandé : « Votre thèse, combien la comprendront ? » Il m'a répondu : « J'espère deux ou trois. » C'est magnifique comme conviction intérieure ! Il espérait que ce serait communicable à deux ou trois... Les mathématiques ont beaucoup de grandeur. Il y a en elles une noblesse de l'intelligence humaine très extraordinaire. Mais le problème de la vérité n'est pas facile à y découvrir.

#### *Aristote et les Mathématiques.*

Du point de vue philosophique, ainsi que critique et métaphysique, nous pouvons partir de la grande intuition d'Aristote. Certes, on dira que les mathématiques ont beaucoup changé depuis Aristote ! Mais il a tout de même saisi certaines choses, du point de vue mathématique, qui me semblent très intéressantes. Il fait d'abord cette constatation: les sciences spéculatives sont nées en Egypte, par les mathématiques... Il est très beau de voir que c'est par les mathématiques que la connaissance spéculative a commencé—la connaissance spéculative, c'est-à-dire la recherche d'une connaissance pour la connaissance, indépendamment de ses applications. Aristote ajoute qu'elles sont nées en Egypte grâce à la caste sacerdotale, qui avait beaucoup de loisirs<sup>1</sup>. Cela aussi est très beau. La connaissance spéculative ne pouvait pénétrer vraiment dans notre Occident, par l'Egypte, que grâce à la caste sacerdotale qui était contemplative. Dans le langage d'Aristote, en effet, « avoir beaucoup de loisirs », c'est être contemplatif, c'est-à-dire ne pas regarder l'immédiat, l'efficacité immédiate. C'est avoir un regard qui dépasse l'efficacité immédiate. Le regard du lion... Un lion ne vous regarde jamais : il regarde l'horizon. Le spéculatif regarde l'horizon. Cela ne veut pas dire qu'il ne voit pas ceux qui sont tout proches de lui. Mais il dépasse l'immédiat, il a un regard en profondeur.

Les mathématiques donnent ce regard-là. La métaphysique aussi, mais d'une façon différente. Les mathématiques et la métaphysique sont toujours un peu comme deux frères jumeaux, et rivaux. Il y a une structure de l'intelligence humaine qui est mathématique, et une structure de l'intelligence humaine qui est métaphysique. C'est la première chose à souligner. Aristote l'a très bien compris, à la différence de Platon qui utilise les mathématiques. Aristote n'aurait jamais utilisé les mathématiques: pour lui, elles sont trop nobles pour cela. Platon les utilisait, comme une connaissance intermédiaire entre la philosophie de la nature et la dialectique. Les mathématiques étaient pour lui comme l'intermédiaire, par où on s'élevait vers la dialectique. Pour Aristote, le domaine mathématique a en soi sa propre finalité. Une finalité tout à fait particulière, certes, mais pour lui, on n'« utilise » pas les mathématiques ; on les « applique », ce qui est différent : on les applique à des sciences inférieures à elles. Le mathématicien domine : il est un peu un lion, comme le métaphysicien. Il serait donc très intéressant de regarder dans l'histoire de la pensée, cette rivalité entre le domaine mathématique et le domaine métaphysique ; de voir qu'il y a comme un parallélisme constant entre les deux, et que nous sommes vraiment en présence de deux grandes structures de pensée.

Il y a dans la *Métaphysique*<sup>2</sup> d'Aristote un texte extrêmement intéressant pour comprendre le regard philosophique sur la connaissance mathématique : « Maintenant, le bien et le beau diffèrent. Le premier est toujours dans l'action, le beau se trouve aussi dans les êtres immobiles. Les philosophes qui assurent que les sciences mathématiques ne traitent ni du beau, ni du bien, sont donc dans l'erreur. Le beau est au contraire l'objet principal du raisonnement de ces sciences et de leurs démonstrations ». Il faut bien comprendre ce qu'est le beau pour

<sup>1</sup> *Mét.*, A, 1, 981 b 23.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, M, 3, 1078 a31 sq. Le livre M est un livre critique à l'égard des Pythagoriciens et des platoniciens.

Aristote, pour un Grec. Ce n'est pas la beauté extérieure; c'est l'harmonie, l'ordre, la symétrie, c'est la relation. C'est cela, pour Aristote : la relation qui permet de saisir des choses qu'on ne comprendrait pas autrement. « Ce n'est pas une raison, parce qu'elles ne le nomment pas, poursuit Aristote, pour dire qu'elles n'en parlent pas »... Cela, c'est tout à fait la philosophie d'Aristote : au delà du-mot, découvrons le contenu intelligible. « Ce n'est pas une raison, parce qu'elles ne le nomment pas, pour dire qu'elles n'en parlent pas, car elles en montrent les effets et les rapports. Les formes les plus hautes du beau sont l'ordre, la symétrie, le défini, et c'est là surtout ce que font apparaître les sciences mathématiques. Et puisque ces formes (je veux dire l'ordre et le défini) sont manifestement causes d'une multitude d'effets, il est clair que les mathématiciens doivent considérer comme cause, d'une certaine manière, la cause dont nous parlons : le beau, en un mot. Mais c'est là un sujet que nous traiterons ailleurs plus à fond ». En fait, Aristote ne l'a jamais traité—du moins dans les traités que nous possédons.

Pour Aristote, les mathématiques sont le domaine de l'abstraction, c'est-à-dire le domaine où l'intelligence humaine se donne son objet. C'est, pour Aristote, le propre des mathématiques. Les mathématiques sont abstraites du domaine du sensible physique et regardent certains possibles (et non la réalité physique existante). Le domaine mathématique est celui de l'alliance profonde de l'intelligence et de l'imagination. Mais comprenons bien: ce n'est pas le domaine de l'imagination créatrice au niveau artistique; c'est le domaine de l'intelligence, non seulement liée à l'imagination dans son exercice, mais demeurant au niveau de la représentation intelligible, c'est-à-dire de l'intelligibilité même du divisible (quantitatif). N'est-ce pas là une des modalités du possible ? C'est pour cela qu'on peut toujours mettre en parallèle l'inspiration artistique et l'intuition mathématique. L'inspiration artistique nous permet de découvrir de nouveaux possibles, c'est-à-dire ce qui est capable d'être réalisé; le domaine mathématique nous met en présence d'une autre modalité du possible : une certaine formalisation du divisible. Quant au domaine métaphysique, c'est le domaine de ce qui est.

Le domaine mathématique est donc celui d'une certaine modalité du possible. Pour mieux le préciser, il faut encore le distinguer du possible logique. Celui-ci est l'être de raison, émanant de notre manière abstraite de connaître le réel. Cet être de raison est en premier lieu, fondamentalement, l'universel. Celui-ci est bien produit de notre manière abstraite de connaître les réalités physiques existantes. C'est la *manière* dont notre intelligence connaît. Le possible mathématique est, lui aussi, d'une certaine manière, « fait » par l'intelligence, mais en ce sens que celle-ci, demeurant au niveau du divisible, est capable de le formaliser et de le considérer pour lui-même ; elle précise toutes les virtualités de ce divisible, toutes les relations qu'elle peut établir à l'intérieur de cette formalisation du divisible. Les mathématiques sont bien, formellement, « inventées » par l'intelligence, tout en ayant un fondement radical dans le réel, par le divisible. N'est-ce pas le domaine où l'intelligence peut constamment établir de nouvelles relations ? Il n'y a pas de limites en mathématiques, à la différence du domaine métaphysique, où l'on saisit ce qui est, et où l'on ne peut donc pas remonter à l'infini. En mathématiques, on peut remonter toujours plus loin, de telle sorte que nous pouvons parler d'infini ; mais il s'agit d'un infini en puissance. En philosophie de la nature, on ne peut pas parler d'infini, car il s'agirait d'un infini en acte. La connaissance mathématique met entre parenthèses le jugement d'existence : c'est pourquoi ce qu'elle regarde en premier lieu est toujours en puissance.

Aristote n'a jamais traité explicitement la question de la vérité en mathématiques, parce que c'est le problème de la vérité en philosophie qui l'intéresse avant tout. On peut cependant expliciter sa pensée et dire que, pour lui, la vérité mathématique consiste avant tout dans l'harmonie et la cohérence des diverses relations considérées, en fonction des axiomes posés au point de départ ; pour lui, en effet, le beau finalise les mathématiques. Le beau, qui est la proportion et l'harmonie, est toujours comme un idéal pour notre intelligence humaine. Les mathématiques ne sont-elles pas comme un idéal pour nos connaissances scientifiques ? N'est-ce pas un univers intelligible possible que l'intelligence se donne à elle-même, qui s'impose à elle, et qu'elle est capable, par elle-même, d'actuer.

Saint Thomas a repris ce qu'Aristote avait dit, sans rien y ajouter. C'est du reste assez normal, car les mathématiques n'avaient pas connu de transformation essentielle. Aujourd'hui, le problème se pose avec une autre acuité ! Avec Aristote, nous sommes en face d'un point de départ. Aujourd'hui le problème se pose par rapport à tout le développement des mathématiques récentes. Nous allons simplement l'évoquer.

## La vérité

### *L'approche moderne des mathématiques.*

De fait, les mathématiques se situent aujourd'hui entre deux extrêmes avec lesquels il ne faut pas les identifier : d'une part la logique axiomatique ; d'autre part les applications, les sciences. Il est indéniable que les mathématiques utilisent la rigueur axiomatique. L'axiomatisation formelle des mathématiques fut d'ailleurs leur grand renouveau. Cependant, l'axiomatisation ne dit rien du *contenu propre* des mathématiques. C'est une formalisation, et la formalisation ne dit pas le *contenu*. C'est là le problème. Quel est le contenu des mathématiques ? Qu'atteignent-elles exactement ? S'il s'agit uniquement d'une formalisation, elles rejoignent la logique axiomatique. Celle-ci est de l'ordre de la fonction. Elle est donc d'ordre purement formel. Et dans cet ordre purement formel, il est évident qu'il n'y a qu'une cohérence interne.

L'autre extrême est celui des applications des sciences qui utilisent les mathématiques. Il est indéniable que le langage des sciences modernes est d'ordre mathématique—ainsi ne peut-on pas faire actuellement de la physique nucléaire sans un formidable bagage mathématique. La mathématique est-elle alors l'instrument privilégié des sciences ? On retomberait dans la position de Platon: les mathématiques seraient comme un instrument qu'on utilise. Les mathématiques n'auraient d'intérêt que dans la mesure même où elles sont utilisables. En faisant cela, ne détruit-elle pas ce qui est propre à la pensée mathématique ? Certes, il est vrai que le langage scientifique est d'ordre mathématique ; mais il y a quelque chose de particulier dans les mathématiques. La vérité mathématique est-elle identique à l'efficacité ? Ce serait récuser les mathématiques dans ce qu'elles ont de pur, méconnaître le fait qu'elles ne sont pas épuisées par telle ou telle science particulière. En réalité, les mathématiques ne seront jamais adéquates à leurs applications ; elles les dominent toujours. Nous voyons donc ces deux extrêmes : une formalisation de plus en plus grande dans la logique axiomatique ou, au contraire, l'application. Si l'on identifie les mathématiques à la logique axiomatique, la vérité mathématique est alors uniquement une cohérence interne. Si on les identifie à l'usage qu'en font les sciences, la vérité est alors l'efficacité.

Quel est donc l'objet propre des mathématiques, aujourd'hui ? L'étude des relations entre les structures<sup>1</sup>. Les mathématiciens ont réussi à réduire leur science à un nombre restreint de structures (groupes, anneaux, corps, espaces vectoriels). Il est difficile de saisir exactement ce qu'elles représentent du point de vue du fondement dans la réalité. Ces structures s'appliquent à toutes les mathématiques précédentes, et permettent de nouveaux développements. Mais une structure n'est rien d'autre qu'un ensemble à l'intérieur duquel (sur les éléments duquel) un certain nombre d'axiomes définissent une opération et une relation. La vérité mathématique s'identifie-t-elle avec ces structures, c'est-à-dire avec des ensembles traités d'une manière axiomatique ? Beaucoup de mathématiciens le pensent. Mais ces ensembles ont-ils un contenu quelconque, ou un contenu proprement mathématique ? Si nous prenons uniquement les ensembles, nous pouvons les formaliser et réduire alors la vérité à une sorte de cohérence interne. Voilà ce qu'est la vérité formelle en mathématiques.

### *L'être mathématique et son fondement dans le réel.*

Berneys, fondateur avec Hilbert de l'axiomatisation des mathématiques, déclarait récemment : « L'axiomatisation n'est pas le juste moyen d'explicitier le potentiel de signification de la notion d'ensemble ». Ainsi, la logique, qui regarde l'objet quelconque, encombre les mathématiques. En mathématique, le contraire de la vérité ne serait plus l'erreur, mais l'insignifiance (toute une série de mathématiciens américains a suivi Berneys sur ce point). Mais si le problème de la vérité mathématique est uniquement un problème de signification, quel est le *fondement* de cette signification ? Philosophiquement, on revient toujours au même problème : sur quoi cela se fonde-t-il ? Cela se fonde-t-il uniquement sur l'intelligence dans son pouvoir de création, d'invention ? Quel est le fondement dans le réel ?

On a peut-être tort de rechercher la vérité mathématique dans des objets, dans des proportions, des relations possibles. N'est-elle pas plutôt une activité ? En disant cela, on

<sup>1</sup> N'est-il pas important de voir que le progrès mathématique est maximal dans le transfert des problèmes d'une structure à une autre ? Par exemple, pour classer des surfaces, on leur associe des groupes (groupes de chemins tracés sur elles) et on regarde s'ils sont différents ou pas.

### *Vérité de la connaissance scientifique*

revient, je crois, à une perspective aristotélicienne. Le mathématicien se donne à lui-même, par l'abstraction formelle, le domaine de sa recherche. C'est une activité, non pas une activité d'ordre pratique, de l'ordre de l'efficacité, mais une activité spéculative de l'intelligence se donnant à elle-même, par l'abstraction, un nouvel horizon d'intelligibilité.

Prenons l'exemple bien connu d'Alcuin, qui est très simple : un berger doit faire passer un loup, une chèvre et un chou de l'autre côté d'une rivière. Comment s'y prendra-t-il s'il ne peut prendre qu'un objet à la fois, sachant que le loup mange la chèvre, et la chèvre le chou, si le berger n'est pas là ? Il faut donc que tous passent en même temps... Est-ce un problème mathématique ? Il est clair qu'on peut le résoudre par tâtonnements ; mais on peut aussi le résoudre mathématiquement. Autrement dit : on peut résoudre tous les problèmes mathématiquement. Résoudre un problème mathématiquement, qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire : le considérer d'un point de vue particulier, selon un certain degré d'abstraction qui fait qu'on ne regarde plus immédiatement le donné sensible. Si je veux résoudre le problème pratiquement, selon ma prudence, c'est tout à fait autre chose... Ce problème a, en effet, une signification qui n'est pas mathématique. Mais cette signification peut être transposée, elle peut en quelque sorte être formalisée à un niveau mathématique. Comment la formaliser ? En premier lieu, il faut limiter le problème. On le fait en déterminant le *nombre* d'éléments, c'est-à-dire *l'ensemble* : les trois objets, le berger, les deux côtés de la rivière.

En second lieu, on définit le point de départ et le point d'arrivée : les quatre objets, plus le côté correspondant. On définit les opérations permises sur l'ensemble de départ et l'ensemble d'arrivée (addition et soustraction d'éléments). Le problème revient ainsi, en une série d'identités définies selon le troisième point, à passer du premier au deuxième ensemble. On considère ainsi toutes les possibilités selon un certain nombre de données qui sont fixées d'avance. C'est l'esprit qui construit dans le domaine du possible. Et le propre du mathématicien, c'est d'avancer tout le temps dans son domaine. L'activité de l'intelligence progresse, et plus elle progresse, plus le domaine devient vaste, tout en restant cohérent. Il ne s'agit pas uniquement d'une cohérence logique ; il y a quelque chose de plus, il y a ce progrès. J'allais presque dire que c'est une démarche dialectique ; mais je n'aime pas l'affirmer, parce que la démarche dialectique, telle qu'on l'entend aujourd'hui, est d'ordre idéologique. La démarche dialectique à la suite de Hegel est comme une sorte de victoire de l'identification des tensions de l'intelligence dans un domaine idéologique. Dans la démarche mathématique, il ne s'agit pas d'une idéologie : les mathématiques se développent en fonction d'un tissu intelligible qui n'est pas uniquement l'activité de l'intelligence, mais ce que nous avons appelé « le divisible ». L'activité de l'intelligence formalise de plus en plus le divisible. La démarche mathématique possède donc une objectivité que ne possède pas la démarche dialectique, bien que des deux côtés l'intelligence actue son objet. Dans la démarche mathématique, elle l'actue en le formalisant ; dans la démarche dialectique, elle l'actue en lui donnant son contenu intelligible.

Le problème de la vérité en mathématiques reste donc quelque chose d'extrêmement difficile à préciser. Il ne s'agit pas seulement de cohérence logique (bien que celle-ci soit impliquée) ; il s'agit d'une harmonie, d'une proportion — ce qui implique partie et tout, et donc le divisible.

Mais doit-on vraiment se poser le problème de la vérité en mathématiques ? Il est certain qu'on doit dépasser le problème de la cohérence logique, et se poser le problème d'une manière un peu différente : comment l'intelligence peut-elle progresser d'une manière intelligible ? Il s'agit en effet d'un progrès de l'intelligence, d'une croissance de l'intelligence. C'est dans le domaine mathématique que l'on saisit de la manière la plus éminente la croissance de l'intelligence : l'intelligence est faite pour croître toujours, et elle a un désir d'aller toujours plus loin et de se déterminer à elle-même des zones différentes d'intelligibilité.

#### *La vérité en Physique.*

Passons maintenant au problème de la physique. Je renvoie ici au livre de Karl Popper : *La logique de la découverte scientifique*, écrit en 1934 et traduit en 1973. C'est un livre extrêmement intéressant du point de vue proprement philosophique. Popper veut essayer de découvrir en quoi consiste (il se pose le problème ! ) la vérité en physique, en physique moderne. C'est un secteur où intervient évidemment le point de vue de l'expérimentation. Une question se pose donc : l'expérimentation va-t-elle jouer le rôle de mesure pour cette vérité ?

## La vérité

Popper critique d'une part le néo-positivisme, d'autre part la philosophie analytique, à laquelle il s'oppose vivement, au nom même de la liberté de l'intelligence. Il ne peut pas accepter que la philosophie analytique impose une méthode unique à l'intelligence ; c'est en effet oublier ce qu'est l'intelligence. Il faut que l'intelligence puisse découvrir sa propre méthode, du point de vue philosophique<sup>1</sup>. Il est intéressant de sentir chez lui ce souci de libérer l'intelligence de certaines limites imposées de l'extérieur.

Essayons d'abord de poser le problème, en voyant comment en physique peut se faire l'établissement d'une loi.

« L'établissement d'une loi passe en général par les quatre étapes suivantes » — il s'agit seulement d'un rappel du cheminement de la connaissance physique, et à partir de là, nous essaierons de voir à quel moment se pose le problème de la vérité, s'il se pose :

- « La réunion des données empiriques, le plus souvent quantitatives grâce à l'expérience. Elles sont parfois reliées par des règles empiriques qui expriment certaines relations entre les données.

- L'invention d'un schéma, c'est-à-dire, le plus souvent, d'un objet mathématique qui implique entre les données les relations qui sont observées par l'expérience. A ce stade il s'agit de la formation d'une hypothèse» [stade très important où intervient l'invention de l'intelligence].

- L'analyse détaillée du schéma mathématique, conduite de manière à prédire, dans la mesure du possible, de nouvelles relations. En d'autres termes, on détermine les prédictions contenues dans l'hypothèse.

- La vérification, par l'expérience, de ces prédictions. Elle est considérée comme d'autant plus satisfaisante que celles-ci sont en plus grand nombre, davantage indépendantes les unes des autres, et plus précises »<sup>2</sup>.

A propos de ce dernier moment, celui de la vérification, précisons qu'il ne faut pas identifier le problème de la *vérification* et le problème de la *vérité*. Qu'est-ce qu'une vérification ? Est-ce une question de vérité ou non ? C'est là que le problème (qu'il s'agisse de physique ou de biologie) devient très délicat et intéressant du point de vue philosophique et épistémologique.

On peut, dans un premier temps, accepter la description que je viens de vous citer. Il faut alors se demander où et comment se pose, formellement, dans cet itinéraire, le problème de la vérité.

**Premier moment : la réunion des données empiriques.** A ce niveau, il ne se pose aucun problème de vérité, mais seulement un problème d'*exactitude*. Ce n'est pas la même chose. Ce n'est d'ailleurs pas un petit problème. Des mesures physiques n'ont *aucune* valeur si elles ne sont pas assorties d'une évaluation de l'incertitude qui les entache. Cette évaluation présuppose un « calcul d'erreur » qui est, à lui seul, une partie des mathématiques appliquées. Elle présuppose aussi une connaissance parfaite des *instruments* utilisés (la question des instruments est capitale, puisque d'eux dépend la valeur de la connaissance), pour lesquels on est amené à distinguer trois qualités différentes :

1° *la fidélité* : les indications des appareils doivent être constantes lorsqu'il mesure plusieurs fois des quantités identiques ou la même quantité.

2° *la sensibilité* : elle représente la plus petite quantité que l'appareil est capable de discerner.

3° *la justesse* : elle traduit l'exactitude de la comparaison entre la grandeur mesurée et l'étalon de même nature choisi.

Il y aurait beaucoup à dire du point de vue philosophique sur les instruments. Cette première phase, avec son problème d'exactitude est très importante. C'est le problème du « donné », le problème premier, où la question des instruments joue un très grand rôle. Comment allons-nous regarder le réel ? Comment ce réel va-t-il se révéler à nous, à travers toute une succession d'instruments particuliers ? D'où l'attention extrême que le savant doit

<sup>1</sup> Voir la préface à l'édition anglaise de 1959, trad. Payot 1973, pp. 12sq.

<sup>2</sup> Voir R.OMNÈS, *Physique, les fondements et les méthodes*. *Encyclopedia universalis*, 12, p. 1088.

apporter à toute la question des instruments.

En même temps, la précision garde une valeur relative qu'il appartient au physicien d'apprécier. « C'est grâce à la faible précision des premières mesures que les grandes lois simples ont été découvertes. C'est ensuite le perfectionnement des techniques qui a montré leurs limites de validité, puis permis d'interpréter les écarts ». On peut dire que toute l'histoire de la physique est à cette image. Il est très curieux de voir que s'il y avait eu trop de précision au point de départ, on n'aurait pas pu émettre certaines théories très générales. Il y a là tout un problème, du point de vue épistémologique : si la précision est trop grande, on n'avance pas... Comme si l'intelligence avait besoin (du reste, psychologiquement, on le sait bien), au point de départ, d'une certaine indétermination, pour pouvoir survoler un peu le problème, pour pouvoir donner comme une grande vision générale, une vision synthétique, qui permet d'élaborer de grandes lois. Si on est tout de suite dans une détermination trop grande, cela n'est plus possible. Nous touchons ici le conditionnement de la vie de l'intelligence.

**Second moment : la formation de l'hypothèse.** Cette deuxième étape, celle de l'invention de l'hypothèse, « n'est ni rationnelle, ni codifiable », dit R. Omnès. « Etymologiquement, elle constitue l'acte de génie, c'est-à-dire de génération ». C'est vrai ; c'est là que l'on discerne si on a affaire à un génie, ou à quelqu'un qui répète. L'hypothèse est philosophiquement l'étape la plus intéressante, parce que l'on voit là comment l'intelligence « dépasse » les données. L'hypothèse est parallèle à la phase d'interrogation en philosophie : si on interroge bien, on découvre ; si on interroge mal, on ne découvre rien. L'hypothèse n'est-elle pas une interrogation complexe ? Comparativement au savant, le philosophe est toujours dans une attitude de très grande simplicité. Pour le savant, c'est beaucoup plus complexe, parce qu'il y a des données multiples ; mais c'est fondamentalement la même attitude. L'interrogation permet à l'intelligence de s'élever. Quand on interroge, on domine. Quand on émet une hypothèse, on domine ; on « domine la situation ». Cela ne veut pas dire qu'il y aura toujours une réponse, mais on domine la situation.

Il est certain, en tout cas, que l'hypothèse, avec son caractère manifeste de source de la théorie physique, regardée comme l'une des lignes de développement de la vitalité de notre intelligence, invite le philosophe à ne l'examiner à fond qu'au terme de son analyse, après qu'auront été mieux saisis les fruits nés de sa fécondité. On ne peut découvrir tout le côté génial d'une hypothèse que dans la mesure où on en a vu tous les fruits. C'est normal : tant qu'elle reste une hypothèse, elle demeure quelque chose de très difficile à saisir ; elle est comme le jaillissement de l'intelligence. Il faudrait préciser différentes étapes dans l'hypothèse ; mais nous ne le ferons pas ici, car ce n'est pas directement ce qui nous intéresse.

**Troisième moment : l'analyse de l'hypothèse et sa confrontation avec la réalité.** C'est là que va se poser directement le problème de la vérité. Il est intéressant de citer ici un texte de Popper :

« Selon la conception que je vais exposer ici, la méthode qui consiste à mettre les théories à l'épreuve dans un esprit critique et à les sélectionner conformément aux résultats des tests, suit toujours la même démarche. En partant d'une nouvelle idée, avancée à titre d'essai et nullement justifiée à ce stade— et qui peut être une prévision, une hypothèse, un système théorique ou tout ce que vous voulez—, l'on tire par une déduction logique, des conclusions. L'on compare alors ces conclusions les unes aux autres et à d'autres énoncés relatifs à la question, de manière à trouver les relations logiques (telles l'équivalence, la déductibilité, la compatibilité ou l'incompatibilité) qui les unissent »<sup>1</sup>.

Popper précise alors (et c'est cela qu'il semble intéressant de noter pour notre recherche) que l'on peut, si l'on veut,

« distinguer quatre étapes différentes au cours desquelles pourrait être réalisée la mise à l'épreuve d'une théorie. Il y a, tout d'abord, la comparaison logique des conclusions entre elles, par laquelle on éprouve la cohérence interne du système. En deuxième lieu s'effectue la recherche de la forme logique de la théorie, qui a pour objet de déterminer si celle-ci a les caractéristiques d'une théorie empirique ou scientifique ou si elle est, par exemple, tautologique. Il y a, en troisième lieu, la comparaison de la théorie à d'autres théories, dans le but principal de déterminer si elle constituerait un progrès scientifique au cas où elle

<sup>1</sup> K. POPPER, *op. cit.*, p. 28

## La vérité

survivrait à nos divers tests. Enfin, la théorie est mise à l'épreuve en procédant à des applications empiriques des conclusions qui peuvent en être tirées. Le but de cette dernière espèce de test est de découvrir jusqu'à quel point les conséquences nouvelles de la théorie—quelle que puisse être la nouveauté de ses assertions—font face aux exigences de la pratique, surgies d'expérimentations purement scientifiques ou d'applications techniques concrètes. Ici encore, la procédure consistant à mettre à l'épreuve est déductive »<sup>1</sup>.

Pour Popper, ne l'oublions pas, il n'y a pas pas *d'induction*, il est contre l'induction de Bacon, et affirme qu'on reste toujours devant un procédé déductif. Il y a là un problème qui demanderait à être précisé —sans parler du fait qu'induction et déduction ont des significations assez différentes en philosophie et dans les sciences modernes. Mais Popper a raison de dire que l'hypothèse n'est pas la mise en œuvre d'une méthode inductive au sens de Bacon et de Stuart Mill. Et on comprend qu'il dise que la doctrine qui voudrait que la méthode des sciences empiriques « passe d'énoncés singuliers (...), tels des comptes rendus d'observations ou d'expériences, à des énoncés universels, telles des hypothèses ou des théories » est à la fois *logiquement insoutenable et inutile*<sup>2</sup>. Mais refusant l'induction baconienne, il fait appel, pour suppléer, à une intuition créatrice au sens bergsonien du terme<sup>3</sup>. Ne faudrait-il pas le critiquer sur ce point ? L'intuition créatrice au sens bergsonien existe-t-elle vraiment ? N'est-elle pas imaginaire ? Ne faudrait-il pas repenser au contraire un certain procédé inductif, tout à fait propre à la physique et à la biologie, et dans la ligne de ce que dit Aristote sur l'induction ? L'induction baconienne demeure d'ordre quantitatif ; l'induction aristotélicienne est qualitative.

Revenons au passage que nous citons plus haut, à propos du test visant à découvrir jusqu'à quel point les conséquences nouvelles de la théorie font face aux exigences de la pratique. « Ici encore, dit Popper, la procédure consistant à mettre à l'épreuve est déductive. À l'aide d'autres énoncés préalablement acceptés, l'on déduit de la théorie certains énoncés singuliers que nous pouvons appeler « prédictions », et en particulier des prévisions que nous pouvons facilement contrôler ou réaliser. Parmi ces énoncés, l'on choisit ceux qui ne sont pas déductibles de la théorie en cours et plus spécialement ceux qui sont en contradiction avec elle ». Popper insiste beaucoup sur cette question-là. « Nous essayons ensuite de prendre une décision en faveur (ou à l'encontre) de ces énoncés déduits en les comparant aux résultats des applications pratiques et des expérimentations. Si cette décision est positive, c'est-à-dire si les conclusions singulières se révèlent acceptables, ou *vérifiées*, la théorie a provisoirement réussi son test : nous n'avons pas trouvé de raisons de l'écarter. Mais si la décision est négative ou, en d'autres termes, si les conclusions ont été *falsifiées*, cette falsification falsifie également la théorie dont elle avait été logiquement déduite. Il faudrait noter ici qu'une décision positive ne peut soutenir la théorie que pour un temps, car des décisions négatives peuvent toujours l'éliminer ultérieurement. Tant qu'une théorie résiste à des tests systématiques et rigoureux, et qu'une autre ne la remplace pas avantageusement dans le cours de la progression scientifique, nous pouvons dire que cette théorie a « fait ses preuves » ou qu'elle est « corroborée »<sup>4</sup>.

« Corroboration » : c'est le grand terme que prend Popper. Pour lui, il ne s'agit pas de *vérité*, mais de *corroboration*. Il faudrait essayer de saisir exactement ce que cela signifie, parce que c'est le point précis qui nous intéresse ici. Il ne s'agit pas, au sens rigoureux, d'une *vérité*, c'est-à-dire d'une adéquation de ce que l'intelligence a conçu et du réel. Ce qui caractérise la méthode des sciences empiriques, ce n'est même pas que nous soyons toujours en mesure de *vérifier* leurs énoncés ; c'est qu'elles ne s'intéressent qu'à des énoncés *falsifiables*. « Un système faisant partie de la science empirique doit pouvoir être réfuté par l'expérience »<sup>5</sup>. Il ne s'agit pas au sens strict de vérité, puisque le réel n'est pas pris comme *mesure* de la connaissance.

Popper souligne :

« Dans la procédure esquissée ici, il n'y a rien qui ressemble à de la logique inductive. Je n'affirme à aucun moment que nous pouvons partir de la vérité de l'énoncé singulier

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 29.

<sup>2</sup> Voir *op. cit.*, pp. 23 à 28.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 29.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 37.

### Vérité de la connaissance scientifique

pour tirer argument qu'à force de *vérifier* leurs conclusions, l'on peut établir que des théories sont *vraies* ou même simplement *probables* »<sup>1</sup>.

Il le redira plus loin, avec beaucoup de netteté :

« La science n'est pas un système d'énoncés certains ou bien établis, non plus qu'un système progressant vers un état final. Notre science n'est pas une connaissance (*epistémê*): elle ne peut jamais prétendre avoir atteint la vérité ni même l'un de ses substituts, telle la probabilité »<sup>2</sup>.

Citons encore un passage, car c'est sans doute le point de vue à la fois le plus délicat et le plus intéressant pour nous. Le plus délicat, parce que cela demanderait des précisions, du point de vue philosophique. Popper n'est pas un philosophe, mais il réfléchit sur la méthode et les analyses scientifiques et il essaie de saisir ce que signifie le progrès de la connaissance scientifique.

« Dans la logique de la science esquissée ici, il est possible d'éviter l'utilisation des concepts *vrai* et *faux*. Des considérations logiques concernant les relations de déductibilité peuvent prendre leur place. Aussi n'est-il pas requis que nous disions : "La prédiction P est vraie pourvu que la théorie T et l'énoncé de base B soient vrais" (c'est ce que dirait le vérificateur). Nous pouvons dire, au lieu de cela, que l'énoncé P dérive de la conjonction non-contradictoire de T et de B. On peut décrire la falsification d'une théorie d'une façon similaire. Il n'est pas nécessaire de dire que la théorie est "fausse". Nous pouvons dire qu'elle est en contradiction avec un certain ensemble d'énoncés de base acceptés. Il n'est pas davantage nécessaire de dire d'énoncés de base qu'ils sont "vrais" ou "faux". En effet, nous pouvons interpréter leur acceptation comme résultant d'une décision conventionnelle, et les énoncés acceptés comme des résultats de cette décision. »

Il n'est donc pas question de *Vérité*. Le réel, le donné de base, ne s'oppose pas à la théorie qu'on a émise ; et la théorie qu'on a émise est acceptable jusqu'à une nouvelle théorie. Popper insiste beaucoup sur ce point: la science demande toujours d'aller plus loin, et exige des précisions toujours plus grandes. Et, d'une certaine manière, le réel est là uniquement pour montrer que la théorie est « corroborée » si l'on a montré qu'il n'y a pas de contradiction, et donc qu'elle n'est pas à rejeter : ce n'est pas *faux*, il n'y a pas « falsification », mais ce n'est pas la *Vérité*, au sens de l'adéquation au réel. C'est tout à fait autre chose. La théorie est acceptable en ce sens que le réel ne la rejette pas. Il y a donc une simple « corroboration », qui laisse ouverte la voie du progrès scientifique.

Relevons encore cette affirmation : « La conception erronée de la science se révèle dans la soif d'exactitude. Car ce qui fait l'homme de sciences, ce n'est pas la possession de connaissances, d'irréfutables vérités, mais la quête obstinée et audacieusement critique de la vérité »<sup>3</sup>. Il y a là quelque chose de très juste, en ce sens que la possession de la vérité viendrait mettre un point terminal. Mais c'est là, précisément, ce que nous devons essayer de voir au niveau philosophique : la vérité met-elle vraiment un point terminal ? On sent bien que, chez Popper, le problème est là : d'une certaine manière, il a peur de parler de *vérité*, parce que si l'on dit *vérité*, cela prouve qu'il n'y a plus à chercher. Mais on peut découvrir le *vrai* et chercher encore, parce que les vérités que nous atteignons ne sont jamais exhaustives ; elles sont toujours partielles—mais il faut bien préciser que le côté partiel de la vérité est différent dans la connaissance philosophique et dans la connaissance scientifique<sup>4</sup>. Seule la découverte de la *Vérité* absolue (mais là on est au niveau de la foi...) est un terme. Aucune des autres vérités que

<sup>1</sup> *Op.cit.*, p. 30.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, o. 284.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 287. Nous voyons que POPPER souligne que la science, la physique, cherche la vérité, et qu'en même temps il affirme que la vérité n'est atteinte que négativement (ce qui est vrai formellement).

<sup>4</sup> On pourrait dire que, du côté philosophique, l'aspect partiel de la vérité provient d'une compréhension jamais exhaustive de la réalité (seule la connaissance divine du Créateur est vraiment exhaustive à l'égard de la réalité ; seule, donc, cette connaissance est parfaitement vraie) ; tandis que, du point de vue des connaissances scientifiques, l'aspect partiel de la vérité provient de leur formalisation et des limites de leur extension. Si même une science arrivait à supprimer les limites de son extension en ayant tout exploré, sa vérité demeurerait toujours partielle, à cause de la formalisation.

### La vérité

j'atteins (même si je dis : «c'est vrai, conforme au réel») ne me permet de m'arrêter dans ma recherche. Il semble que Popper soit très impressionné par ce progrès infini de la science—on ne peut jamais s'arrêter dans la science. D'où l'importance de montrer que la vérité se ramène à la corroboration. Il serait intéressant de préciser qu'en réalité, il doit y avoir un autre élément, qui échappe à la corroboration ; car il y a tout de même un fondement dans le réel. On est parti du réel, on a élaboré une théorie par l'hypothèse, et on revient au réel. Par conséquent, du fait même qu'il y a un certain fondement dans le réel, il y a bien une certaine vérité, et non pas simplement une corroboration. Mais encore une fois, on voit pourquoi Popper dit cela : parce qu'il a peur d'arrêter le processus scientifique, alors qu'il faut garder au processus scientifique la possibilité d'aller toujours plus loin.

Nous aurions les mêmes constatations à faire dans le domaine biologique... avec des nuances, et en voyant que, dans la première étape, celle de la réunion des données empiriques, le point de vue de l'exactitude des données et des instruments joue un rôle particulièrement important. De plus, il est facile de comprendre que l'expérimentation, par où se fait la vérification, devient de plus en plus importante, et donc le facteur de « vérité partielle » augmente. En d'autres termes, la formalisation diminue en fonction même de l'importance du fondement réel expérimenté. Par le fait même, le facteur «vérité» augmentera, et le facteur «précision» diminuera.

L'intérêt de cette petite réflexion, même si elle ne peut pas être exhaustive (elle ne l'est pas et ne veut pas l'être), est de montrer que seul le philosophe peut parler de la vérité au sens précis du terme comme fin de l'intelligence. En logique, il n'y a pas de vérité, mais une cohérence interne. En mathématiques, il y a quelque chose de plus, qui est très difficile à préciser : une sorte d'harmonie, de proportion, d'ordre, de cohérence (de beauté), qui implique un fondement dans le réel (le divisible). Dans les sciences physiques, le facteur de la vérification joue un rôle très important. Ce facteur de vérification, peut être considéré comme quelque chose de purement extérieur, un peu comme un « garde-fou »... La vérification est là pour exclure certaines hypothèses—ce qui est purement négatif. C'est l'aspect purement formel de la vérification. Mais ne doit-on pas aller plus loin ? Au niveau philosophique, on pourrait dire que, dans la vérification, il y a un certain fondement; mais évidemment, la formalisation de l'hypothèse (par le point de vue mathématique) fait que l'on est de plus en loin du réel, tel qu'il est. Plus la place de l'instrument est importante, plus on utilise des instruments perfectionnés, plus le réel existant est comme lointain (car on ne retient de lui que ce qu'il a de mesurable) ; et donc plus la phase de vérification demeure extrinsèque. En biologie, le point de vue de la «corroboration» est relativisé, en fonction de l'importance plus grande (plus «vitale») du fondement ; et, par le fait même, la vérité tend à être plus importante, parce que le biologiste considère la matière organique vivante et doit donc être plus attentif à savoir si cette matière refuse ou ne refuse pas l'hypothèse. Le philosophe lui se demande si cette matière organique vivante est là seulement d'une façon extrinsèque, ou doit au contraire être fondement-mesure. Il est sûr qu'il ne peut être mesure au sens philosophique; mais il est plus que fondement extrinsèque, et c'est en ce sens que nous disons : « fondement-mesure », c'est-à-dire qu'il s'agit des *dispositions* de la matière organique vivante.

## 8. VÉRITÉ DE LA CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE

**N**ous devons traiter ce soir un sujet particulièrement important, puisque nous arrivons, avec les trois dernières conférences, au sommet de toute cette recherche sur la vérité. Normalement (je dis : normalement, parce qu'il n'est pas absolument sûr que nous puissions y arriver), normalement ces trois sujets devraient nous donner comme la *clef* dernière - ce qui ne veut pas dire : la solution ! Car on est tout le temps en recherche de la vérité, et on essaie continuellement d'approfondir. Seule la foi nous donne une certitude absolue, divine, et nous fait attendre la vision béatifique. La philosophie ne prétend pas être ce qui nous permet d'atteindre la vérité absolue, bien qu'elle l'atteigne aussi - mais elle l'atteint dans une très grande pauvreté. La foi aussi exige une très grande pauvreté, mais pas la même pauvreté. Et je voudrais (vous me le permettez, puisque nous avons parlé un peu de problèmes théologiques), au terme de ces trois conférences, revenir sur la pauvreté de la foi et la pauvreté du philosophe, non pas dans la *possession* de la vérité, mais dans la réceptivité plus profonde qui consiste à *être possédé* par la vérité.

Le philosophe doit être un homme possédé par la vérité ; et le croyant encore beaucoup plus profondément. L'un et l'autre, là, se retrouvent ; c'est ce qui explique comment il peut y avoir entre eux une rencontre profonde, à ce niveau, justement, de la vérité. C'est un aspect auquel Saint Thomas est très sensible : tous ceux qui recherchent la vérité sont nos amis, et nous pouvons faire route avec eux. C'est très important. Nous pouvons faire route avec tous ceux qui cherchent la vérité, mais nous ne le pouvons pas avec ceux qui ne cherchent plus la vérité, parce qu'ils se sont endormis (cela existe, des gens qui dorment et qui ne cherchent plus la vérité) ou avec ceux qui se détournent de la vérité parce qu'ils en ont peur... C'est très exigeant, la vérité, parce que cela exige d'être pauvre ; et on aime tellement posséder ce que l'on a soi-même réalisé ! C'est l'orgueil qui nous fait nous détourner de la vérité. Avec ceux qui se sont ainsi détournés de la vérité, on ne peut plus cheminer. On peut continuer de prier pour eux, heureusement ! La prière, est une oeuvre de miséricorde, et cela va beaucoup plus loin ; tandis que la recherche de la vérité, relève de l'intelligence, qui a justement ses exigences propres d'intelligence. Vous ne pouvez pas cheminer, du point de vue de l'intelligence, avec quelqu'un qui se détourne radicalement de la vérité et qui le dit. C'est impossible. On peut encore prier, on peut encore être miséricordieux pour lui dans la prière, mais on ne peut plus cheminer avec lui dans la recherche de la vérité, parce que, dans cette recherche, il faut qu'il y ait le même désir, le même appel vers la vérité. D'où l'importance de ce que nous essaierons de dire sur la vérité de la connaissance philosophique.

Tout ce que nous avons vu jusqu'à maintenant - la vérité de la connaissance affective dans l'amitié ; la vérité de la connaissance artistique ; la vérité de la connaissance scientifique -

## La vérité

constitue des paliers successifs qui sont comme des reflets de ce que représente la vérité *tout court*. Ne disons pas que la connaissance philosophique domine toutes ces autres vérités pour s'imposer à elles ; ce serait une très mauvaise conception de la philosophie. La philosophie n'exerce pas un rôle de juridiction à l'égard de la science, à l'égard de l'art, à l'égard de la connaissance affective. Il se peut que certains philosophes aient eu la tentation d'être des rois - la vieille tentation de Platon ! - , de régner dans le domaine de la vérité, et de dire : « Nous avons le droit et le devoir de donner les règles profondes de ce qu'est la vérité au niveau de la connaissance affective, au niveau de la connaissance artistique, au niveau de la connaissance scientifique ». Mais cela, ce serait intolérable, parce que la tyrannie au niveau de l'esprit est la chose la plus terrible. La tyrannie au niveau de l'efficacité n'est pas *drôle* à supporter ; la tyrannie du côté de l'esprit, c'est la chose la plus effrayante qui soit.

Le philosophe, quand il atteint le degré métaphysique, est très conscient d'atteindre ce qu'il y a d'ultime dans la recherche de la vérité. Il doit, s'il est vraiment philosophe et s'il a vraiment atteint ce degré, avoir conscience que la connaissance au niveau métaphysique atteint vraiment quelque chose d'ultime du point de vue des recherches humaines. C'est ce que reconnaît Aristote quand il dit que la recherche de la métaphysique, tout en étant une recherche humaine, est un peu *divine*, qu'elle a quelque chose de *divin*. Et c'est vrai : la métaphysique a quelque chose de *divin*, au sens des Grecs, évidemment, et non pas en un sens surnaturel ! Le métaphysicien doit comprendre qu'il peut y avoir un domaine qui le dépasse : le domaine de la foi, sur lequel il ne peut rien dire. Il est obligé, là, de se taire, et de respecter... si du moins il est un bon philosophe, un philosophe réaliste... Un philosophe qui n'admettrait pas qu'il puisse y avoir une inspiration venant de Dieu - ou des dieux - serait un mauvais philosophe. Dans l'Antiquité les philosophes ont toujours reconnu qu'il pouvait y avoir un domaine où l'homme est réceptif, où il reçoit quelque chose d'autre, qui dépasse le domaine de la connaissance philosophique et métaphysique.

Il en va autrement à l'égard de la science, de la connaissance artistique, de la connaissance affective. Le philosophe - le métaphysicien, celui qui est pleinement philosophe doit reconnaître que cet effort de pénétration plus profonde dans la réalité lui permet d'atteindre quelque chose qui, dans le domaine humain, est vraiment ultime. La métaphysique, quand elle est vraiment menée comme une recherche de *philosophie première*, nous fait toucher aux exigences les plus profondes de l'Esprit. C'est pour cela que la métaphysique est tout de suite une critique (nous verrons cela la prochaine fois, en traitant le problème de l'esprit et de la vérité).

### *La situation privilégiée de la métaphysique.*

Comprenons donc bien cette situation du métaphysicien. Il a pleinement conscience de toucher quelque chose d'ultime. Mais il sait très bien que l'intelligence liée à l'amour, l'intelligence liée à la volonté d'efficacité, l'intelligence liée aux mathématiques dans la recherche scientifique, a des principes propres qui ne lui viennent pas de la métaphysique. On ne peut donc pas, à partir de la métaphysique, déduire les exigences propres de la connaissance scientifique, de la connaissance artistique, de la connaissance affective. Ce serait une très grave erreur. Il est très important de se le rappeler. Le métaphysicien mène sa recherche pour elle-même, en respectant la recherche scientifique, en respectant la recherche artistique, en respectant la recherche affective. Il peut illuminer, éclairer, d'une certaine manière, pas juger, ni donner des normes, mais éclairer la recherche du savant. Un dialogue entre un métaphysicien et un biologiste, entre un métaphysicien et un mathématicien, est toujours extrêmement éclairant pour l'un et pour l'autre, quand il peut se faire avec une très grande loyauté et netteté, c'est-à-dire dans un respect mutuel des diverses connaissances. Il faut reconnaître que c'est assez rare ; mais c'est très beau, quand cela a lieu. De même pour le dialogue d'un philosophe avec un artiste, ou d'un philosophe avec ceux qui vivent d'une manière très particulière la connaissance affective. Parce que je ne crois pas que le même homme puisse avoir tous ces développements. Cela me semble très difficile. Je connais au moins les exigences de la métaphysique, et je sais que les exigences de la métaphysique mobilisent l'intelligence humaine d'une façon extraordinairement forte, et qu'on est obligé d'y revenir constamment, de constamment refaire de la métaphysique et d'y pénétrer davantage ; et que, si on est fidèle à cette exigence métaphysique, on découvre tout le temps quelque chose de nouveau. Je ne reprends jamais un cours que j'ai fait il y a dix ans. Heureusement pour les étudiants ! Et heureusement pour le

### *Vérité de la connaissance philosophique*

professeur... encore beaucoup plus ! Il ne le pourrait pas : ce serait faux. Parce que notre intelligence a progressé, et notre connaissance métaphysique actuelle détermine et mobilise la vie de notre intelligence dans ce qu'elle a de plus profond. La métaphysique n'est pas une question de connaissance qu'on acquiert, de choses qu'on *apprend* : c'est une vie de l'intelligence. C'est très différent de la logique. En logique, à un moment donné, on peut dire que l'on a saisi, que l'on a compris et qu'il n'y a plus rien à approfondir. Cela est vrai, du moins, pour la logique formelle. Mais si nous réfléchissons sur ce qu'est l'*être de raison* (objet propre de la logique), cette réflexion critique-métaphysique pourra toujours s'approfondir (le progrès de la logique formelle n'est qu'un progrès en extension ; tandis que la réflexion critique/métaphysique implique un progrès dans l'ordre d'une compréhension toujours plus grande). J'entre maintenant dans le sujet, mais je voulais d'abord vous rappeler cela, parce que c'est très important, de comprendre la situation de la connaissance métaphysique.

Nous considérons avant tout, ce soir, la vérité de la connaissance métaphysique. C'est suffisant, du reste. Nous pourrions nous placer en philosophie de la nature, en philosophie du vivant, en philosophie éthique, en philosophie de l'activité artistique. Mais il vaut mieux considérer tout de suite ce qui caractérise la philosophie de la manière la plus plénière. Un philosophe, pour être pleinement philosophe, doit atteindre le niveau de la philosophie première, c'est-à-dire de la métaphysique. C'est là que le philosophe découvre sa vocation de philosophe. Je dis bien *vocation*. Il y a une vocation de l'esprit, la vocation de l'esprit au service de l'homme. Car l'esprit est en l'homme ; et quand le métaphysicien ne voit plus l'homme, il n'est plus métaphysicien. Il tombe dans l'idéologie. C'est toujours le danger de la métaphysique, parce que la métaphysique a quelque chose d'un peu *aérien*. Regarder ce-qui-est en tant qu'être, regarder toutes les réalités du point de vue de l'être, c'est évidemment quelque chose qui risque toujours de nous mettre loin de l'individu particulier. Mais la vraie métaphysique doit maintenir un réalisme extraordinaire de la connaissance de la personne humaine ; et la personne humaine est concrète. Le véritable métaphysicien, ne perdant jamais contact avec la personne humaine concrète, ne perd jamais contact avec l'individu existant. Quand le métaphysicien perd ce contact, il n'est plus métaphysicien : il commence à réfléchir sur ses idées et à se *gargariser* d'idées. C'est un gargarisme assez particulier, qui n'est pas très dangereux, quand on le garde pour soi... mais quand on le communique aux autres, cela peut être terriblement dangereux ! Parce que ce sont des idéologies qui s'étendent et qui contaminent beaucoup de choses. Le vrai métaphysicien est celui qui, constamment, revient au réel.

Nous allons voir qu'au seul niveau métaphysique il y a différents niveaux de vérité, des modalités différentes de vérité. Je vous rappelle que je prends ici *métaphysique* au sens de la *philosophie première* d'Aristote. Elle n'a pas vieilli ; les philosophes ont vieilli, mais pas la métaphysique. Elle reste toujours une découverte que chacun d'entre nous doit faire, parce qu'au sens rigoureux il n'y a pas de tradition métaphysique. Il y a des philosophes qui vous obligent à tout repenser. Il faut tout le temps tout repenser. Je n'ai pas le droit de dire : « Aristote a pensé cela, donc je continue ». C'est là, la très grande difficulté de la philosophie, et en particulier de la métaphysique. Je sais que, pour certains, c'est le signe que la métaphysique est en faillite. Pour moi, c'est au contraire la grandeur de la métaphysique, d'exiger de chaque philosophe de repenser tout le domaine philosophique. Il ne peut pas tout repenser à la fois, c'est sûr. Il le fait lentement ; il faut toute une vie pour cela ! Mais il doit tout repenser. Il doit arriver à tout réintégrer dans ses expériences. Du reste, la philosophie, la métaphysique de ce-qui-est en tant qu'être, est relativement simple, en raison même de sa pénétration. Elle a une simplicité étonnante. Cela me fait toujours penser à l'église des Jacobins, à Toulouse ; ou plutôt l'église des Jacobins me fait toujours penser à la métaphysique ; parce que c'est extraordinairement fin et élevé, avec des dentelures merveilleuses (les "palmiers"...), beaucoup de force et de richesse, et en même temps, cela paraît tellement simple ! La métaphysique, c'est un peu comme cela ; il y a des *nervures* qu'il faut essayer de saisir.

#### *La vérité est au-delà de l'opinion des philosophes.*

Essayons donc de les saisir et voir comment, à chacun de ces moments, il y a vraiment un problème de vérité. La connaissance métaphysique doit toujours avoir la lucidité de se confronter avec le réel ; et c'est cette confrontation permanente avec le réel, qui constitue le problème de la vérité au niveau métaphysique. Le métaphysicien ne peut pas quitter le réel ; à chaque moment, il confronte ce qu'il a saisi avec le réel. Ce n'est pas toujours facile, surtout

### La vérité

quand on s'élève très haut, mais on doit toujours le faire. Parce que, justement, le propre de la connaissance métaphysique est cette lucidité de l'intelligence. L'intelligence demande la lucidité. Elle a en effet le privilège d'avoir cette *auto-lucidité*, et donc de pouvoir constamment saisir à quel moment elle se situe. Le philosophe-métaphysicien doit pouvoir, à chaque instant, vérifier et justifier ce qu'il dit. S'il ne sait plus justifier ce qu'il dit, cela prouve qu'il répète. Il vous « sortira » alors une autorité. On fait cela quand on est fatigué ; c'est normal... On dit alors : « Aristote l'a dit »... « Saint Thomas l'a dit »... ou « Hegel l'a dit »..., si on est hégélien ! On s'en remet à l'autorité. Or quand on s'en remet à l'autorité, au sens rigoureux, on n'est pas dans le domaine métaphysique. Affirmer simplement : « Aristote l'a dit », cela ne dit en rien si c'est vrai ou pas vrai. Aristote a pu se tromper... même si vous lui mettez une triple auréole et que vous disiez : « Parmi les sages, il est vraiment le plus sage ». Aristote dit lui-même qu'il faut graduer les sages. Et l'on peut dire que, parmi les sages, il est vraiment un des plus grands. Hegel ne l'a-t-il pas salué comme l'un des plus grands ? Mais dire : « Aristote l'a dit », ce n'est pas nécessairement avoir atteint la vérité ! Aristote nous dit, dans ses (sa dialectique), que s'appuyer sur l'opinion des autres n'est qu'une disposition à la recherche philosophique ; ce n'est pas encore la vraie philosophie. La dialectique, pour Aristote, c'est ce qui prépare le discours philosophique, et cela consiste à savoir ce que les autres pensent, à s'intéresser à la pensée des autres. Aristote s'intéresse énormément à la pensée des autres. Il ne peut pas aborder un sujet sans regarder ce que les autres pensent ; et il nous dit que c'est très important pour *nouer* les problèmes, pour bien comprendre où se situe les difficultés. Et c'est vrai : quand on voit des penseurs qui ont consacré toute leur vie à la recherche philosophique, et qui ont des pensées diamétralement opposées, et quand on met les unes en face des autres ces opinions, cela pose le problème avec une très grande acuité.

Regarder l'opinion des philosophes, en essayant de comprendre ces opinions, pose donc le problème philosophique ; mais cela ne nous donne pas la vérité. Vous n'avez pas de vérité, au sens philosophique, quand vous essayez de décrire les opinions des autres. Vous me direz qu'il peut y avoir une vérité historique. Oui, mais alors elle n'est pas philosophique. On peut, au bout d'un certain temps, arriver à dire : « Ce que je vous dis, j'en suis sûr, c'est la pensée d'Aristote ». C'est, du reste, très difficile ; parce qu'Aristote ne se lèvera pas pour dire : « Attention, vous m'avez bien ou mal compris ! ». Vous êtes donc obligé de reconnaître que ce que vous exposez, c'est votre manière de pénétrer dans la pensée d'Aristote, votre manière de pénétrer dans la pensée de Saint Thomas, votre manière d'essayer de les comprendre. Mais l'opinion ne nous donne jamais la vérité. Regarder *l'opinion* des philosophes ne nous donne pas la vérité. J'y insiste, parce que c'est très important aujourd'hui. Très souvent, la philosophie reste uniquement au niveau *topique*, historique. Vous regardez ce qu'Hegel a dit, ce que Marx a dit, ce que Freud a dit. C'est très intéressant, mais si vous ne faites que cela, votre intelligence se fatigue, parce que vous restez toujours à un niveau d'histoire de la pensée et que vous n'atteignez jamais la vérité philosophique. Et si vous n'atteignez jamais la vérité philosophique, vous restez en deçà de la pensée philosophique. C'est terrible, de dire cela ; mais je crois qu'il faut le dire avec beaucoup de netteté : affronter les opinions ne donne jamais la vérité philosophique. Cela peut faire jaillir des étincelles et des feux d'artifice. On fait de merveilleux feux d'artifice en regardant l'opinion des différents philosophes, et en les mettant les unes en face des autres ; mais ce n'est qu'un feu d'artifice : votre intelligence n'est pas nourrie. L'intelligence, nous le verrons, ne peut se nourrir que de la vérité. Quand elle se nourrit d'opinions, elle ne va pas jusqu'au bout de ses exigences d'intelligence. Regarder l'opinion des autres peut donc *nouer* les problèmes, mais cela demeure pré-philosophique ; ce n'est pas encore philosophique. Dans une perspective réaliste, le premier moment de la philosophie consiste à revenir à l'expérience. Y a-t-il une vérité au niveau de l'expérience ? Non. Il n'y a pas, au sens propre, de vérité au niveau de l'expérience. L'expérience, c'est l'expérience. La vérité intervient au moment où, à partir de l'expérience, vous affirmez : « Ceci est » (le jugement d'existence).

Quand vous faites une *topique historique* sur l'état de la philosophie occidentale, vous voyez que ce qui est le plus perdu et le plus *oublié*, c'est le jugement d'existence. Or, le jugement d'existence est le point de départ de la métaphysique. La métaphysique ne part pas des conclusions d'un savant, de l'opinion d'un autre philosophe : elle revient à la réalité que j'expérimente. La métaphysique a un caractère très personnel, puisque, de fait, il faut revenir à l'expérience.

**Redécouvrir le jugement d'existence.**

Ce premier moment philosophique est capital, puisque c'est le point de départ, la base. Précisons que le métaphysicien ne part pas de n'importe quelle expérience. En effet, c'est très équivoque, *l'expérience*. Un psychologue parlera d'*expérience* : cette nuit, j'ai eu un rêve, un cauchemar... pour un psychologue, c'est une expérience. Pour un savant, il y a l'expérimentation. L'expérimentation est une expérience parfaitement déterminée. Mais ce qui est très curieux, c'est que, dans l'expérience que j'ai d'un cauchemar, comme dans l'expérience scientifique (expérimentation), le jugement d'existence est mis entre parenthèses.

Ce qui est propre à l'expérience philosophique et en particulier à l'expérience métaphysique (si l'on ne voit pas ce point de départ, on ne comprend plus rien au reste), c'est qu'il s'agit d'une expérience où l'on a pleinement conscience d'un jugement d'existence : *ceci est*. Le philosophe ne fait pas la philosophie des possibles (s'il est métaphysicien), mais la philosophie de ce-qui-est. Il faut donc, au point de départ, cette rencontre avec ce-qui-est. On a souvent très peur de cette rencontre, parce que c'est la première rencontre avec *l'autre*, avec quelque chose qui nous dépasse. Le premier moment de la saisie de quelque chose qui nous dépasse, donc de quelque chose de *transcendant*, a lieu dans le jugement d'existence. Si je n'ai pas ce premier contact avec quelque chose qui me dépasse, et donc qui est transcendant à mon égard, je ne peux pas chercher plus profondément ce qu'est le réel.

Dans le jugement d'existence, je suis donc en contact direct avec l'autre. Vous direz que c'est tout simplement du bon sens ! Oui, c'est du bon sens ; mais je ne crois pas que le bon sens soit ce qui est le plus souvent vécu dans notre monde d'aujourd'hui ! Nous vivons de rêves, nous vivons de propagandes, nous vivons d'idéologies. Or, les rêves, les propagandes, les idéologies, sont au niveau du possible. Et donc mettent entre parenthèses le jugement d'existence : *ceci est*. Il est étonnant de voir que c'est cela qui est le plus oublié. Heidegger dit que la philosophie occidentale a *oublié* l'être ; je dirais que la philosophie occidentale a oublié le jugement d'existence. Elle n'a pas oublié l'être : elle en parle tout le temps. Tous les philosophes, d'une façon générale, sont en recherche de l'être. Je dis cela spécialement à cause de Nietzsche, mais on sent bien que tous les philosophes sont en recherche de l'être. Ce qui est beaucoup plus oublié, c'est le point de départ de la métaphysique dans le jugement d'existence. Toutes les philosophies idéalistes, en effet, mettent entre parenthèses le jugement d'existence.

Comprenons bien que, dans le jugement d'existence, tout l'accent est mis sur *est* et non pas sur *ceci*. Le *ceci* va, en quelque sorte, disparaître en face de l'affirmation : *est*. C'est là, la chose très étonnante : dans le jugement d'existence, l'intelligence est obligée de reconnaître qu'elle est en face d'une réalité qui la dépasse, en face de quelque chose qu'elle ne pourra jamais connaître pleinement et totalement. Le *ceci*, elle pourra le saisir ; elle dira : « c'est un animal, c'est un éléphant » ; et, à partir de là, elle croira très bien connaître. Mais ce n'est pas cela qui est important. Ce qui est important, c'est de comprendre qu'il y a une réalité existante en dehors de moi, qu'il y a un autre, et que cet autre, parce qu'il est autre dans son existence, est au-delà de moi. Par là nous comprenons comment, dans le jugement d'existence, se pose le problème de vérité dans ce qu'il a de plus fondamental et de tout à fait premier.

Le problème de la vérité consiste ici à comprendre que, dans ce jugement d'existence, je désire n'approcher le plus proche possible de ce qui est en tant qu'il est, donc dans son acte propre d'être, et que cet acte propre d'être, je ne peux pas le saisir, je ne peux pas l'assimiler. Il est quelque chose qui est au delà de toutes mes idées. Toutes mes idées *meurent* devant l'affirmation : *ceci est*, parce que toutes mes idées sont au niveau du *ceci*. Elles sont au niveau des significations, des déterminations ; elles sont, plus précisément, au niveau de la signification à partir des déterminations du *ceci*. Au contraire, quand, en disant *ceci est*, je mets l'accent sur le point de vue de l'être, c'est-à-dire de *est*, (*ceci est*, c'est-à-dire : *ceci* existe en acte), je suis alors obligé de reconnaître que mes idées sont incapables de saisir cette réalité : elles doivent *s'effacer*. Dans le jugement d'existence, il y a comme une *mort* des idées. On ne peut pas dire au sens propre qu'elles *meurent* - elles ne peuvent pas mourir -, mais elles s'effacent pour mettre en pleine lumière l'autre, pour mettre en pleine lumière quelque chose qui m'attire. Cela m'attire prodigieusement, de saisir l'autre qui existe en acte, et que je ne peux pas assimiler : il est *au delà*.

C'est donc là que se pose en premier lieu le problème de la vérité. Quand je dis : *ceci est*

## La vérité

suis-je bien conforme à cette réalité qui existe ? La réalité devient la mesure de mon intelligence. Voilà la pauvreté de l'intelligence. elle doit accepter de se laisser conduire par un *plus petit* qu'elle. En effet, toutes les réalités que j'expérimente sont des réalités physiques, des réalités sensibles, des réalités qui sont bien moindre que mon esprit. Même quand j'ai contact avec un autre homme, je ne *touche* pas son esprit. Je ne peux pas toucher un esprit (dans les rêves, sans doute, mais pas autrement !). Je touche des réalités sensibles, des réalités contingentes, des réalités limitées, mais non pas un esprit. Quand je parle avec quelqu'un, j'ai bien, à travers sa parole, un contact avec ce qu'il me dit, et donc, par là avec son esprit. Quand j'ai contact avec quelqu'un que j'aime, j'ai bien contact avec ce qu'il y a de plus profond en lui. Mais c'est toujours par l'intermédiaire du sensible. Je ne peux pas supprimer ce *passage* sensible ; et la sensibilité est inférieure à l'intelligence. L'intelligence est donc obligée d'accepter cette pauvreté. Je crois qu'en définitive, c'est cela qui fait comprendre combien il y en a peu qui demeurent dans le réalisme, et comment l'idéalisme est pour l'intelligence humaine une tentation permanente. Parce que les idées, je les domine : elles sont de moi ; tandis que l'autre, avec qui j'ai contact, n'est pas moi, et je dois accepter, momentanément ( je ne dis pas : d'une manière absolue, mais momentanément), d'être mesuré par lui. J'accepte que mon intelligence s'affronte à quelque chose qui peut, à certains moments, se présenter comme un mur, puisque toute transcendance est quelque chose qui dépasse mon intelligence . J'accepte d'être *mesuré* par cette réalité, et de me demander si je suis vraiment en conformité avec cette réalité. Et je dois tout faire pour être en conformité la plus grande possible avec cette réalité. Cela exige une très grande attention. Car si je ne suis pas très attentif à cette réalité que j'expérimente, je ne peux pas comprendre qu'elle me mesure. Quand je suis trop pressé, que je rencontre quantité de personnes et je suis pris par mes idées, je n'ai aucune expérience de ces personnes, je n'ai aucune attention au réel. Essayer d'être le plus possible en conformité avec l'autre, qui m'est présent, devant lequel je me trouve, voilà le premier moment de la vérité au niveau métaphysique. C'est ce souci de me confronter avec le réel, d'essayer, par tous les moyens, d'être le plus proche possible de lui, afin que mon affirmation *ceci est* soit conforme avec cette réalité. Et je dois revenir toujours à cette expérience, sous des faces multiples et diverses. Elle est très pauvre, sans doute, du point de vue du contenu. Le *ceci* ne m'intéresse pas beaucoup. Il m'intéresse en ce sens que c'est à partir de là que j'affirme que la réalité existe, et donc je ne peux pas le supprimer (sinon, je serai devant quelque chose qui n'est plus existant et qui n'est plus ce qui m'est présent). Il est rien toujours présent ; mais ce n'est pas cela qui m'intéresse en premier lieu.

Ce premier moment d'une vérité au niveau philosophique, qui est fondamental, est, d'une certaine manière, très simple et très pauvre en contenu ; mais aussi très riche, parce qu'il rend mon intelligence toute relative à l'autre, toute dépendante de l'autre, directement reliée à l'autre. C'est bien cela, la vérité philosophique. Celle-ci exige de l'intelligence d'accepter d'être en dépendance d'un autre qui est le réel existant, que nous considérons comme étant avant nous, auquel nous nous affrontons, auquel nous revenons tout le temps pour essayer de le saisir dans ce qu'il a de plus actuel (fondamental et ultime).

### *Le jugement de sagesse.*

Passons maintenant au dernier moment de la connaissance philosophique. Je prends tout de suite l'autre extrême, parce qu'il faut regarder les deux extrêmes (je présume donc toute l'enquête métaphysique faite). L'ultime moment de la connaissance philosophique, métaphysique, c'est ce que nous appelons le *jugement de sagesse*. (Premier moment : jugement d'existence ; dernier moment : jugement de sagesse). J'explique un peu, pour que vous compreniez bien ce moment qui est d'une très grande richesse parce qu'il est ultime et qu'il relève de la contemplation philosophique. Il y a en effet une contemplation philosophique, et toute la philosophie est en vue de cette contemplation, puisqu'elle est en vue de l'homme. Le métaphysicien, dans son ultime démarche, se pose le problème : « existe-t-il une réalité au delà de tout ce que je vois ? ». Il peut aussi se poser la question autrement : « Le Dieu dont parlent les religions, le Dieu dont parle la foi, existe-t-il vraiment ? ». « Mon intelligence est-elle capable d'atteindre, de découvrir, l'existence de cet Être qu'on appelle Dieu ? ». Le mot *Dieu*, il ne faut jamais l'oublier, n'est pas un mot philosophique. C'est un mot qui relève des traditions religieuses et de la foi du croyant. Le philosophe, lui, essaie de découvrir un Absolu à partir des réalités qu'il constate, et au-delà d'elles. Son terme, c'est l'Être premier, c'est l'Acte

### Vérité de la connaissance philosophique

pur, c'est l'Être Nécessaire, c'est le Bien Suprême - qu'on appelle *Dieu*. Il est très important de se rappeler cela. Il ne faut pas croire du tout que le philosophe va découvrir une Personne et affirmer immédiatement : « C'est Dieu ». Il va découvrir un Être Absolu, et il dira : « cet Être ne peut être que Celui qu'on appelle Dieu ».

Il ne faut pas non plus distinguer le « Dieu des philosophes » et le « Dieu des chrétiens ». Nous connaissons trop bien cette distinction, nous savons d'où elle vient, et que ceux qui l'ont faite n'avaient pas beaucoup de sens métaphysique. Ils n'ont pas compris que l'Absolu, l'Acte pur que l'intelligence découvre dans l'ordre de l'être, ne peut être que Dieu. Il ne peut pas y avoir deux dieux. Si donc il y avait « le Dieu des philosophes » ce ne serait pas Dieu, si le Dieu des chrétiens est le seul vrai Dieu. Il faut donc affirmer que l'Absolu que découvre le philosophe ne peut être que le seul vrai Dieu. Il n'y a pas deux découvertes. Il y a deux démarches différentes, il y a deux manières de l'atteindre - cela, c'est tout à fait différent ! Mais c'est la même Réalité qu'on saisit. C'est cela qui est si impressionnant, dans la découverte métaphysique de l'Être premier. C'est une démarche très difficile, il faut bien le reconnaître, mais une démarche essentielle à la métaphysique. C'est là que la métaphysique découvre profondément ce pour quoi elle est faite. Aristote disait qu'on fait de la métaphysique pour découvrir l'esprit et Dieu. C'est vraiment pour cela qu'on fait de la métaphysique : pour découvrir ce qu'est l'esprit, et pour découvrir Dieu. Or on découvre ce qu'est l'esprit en découvrant ce qu'est l'Être et l'on découvre Dieu grâce à l'être. C'est par l'être que l'on découvre progressivement ce qu'est l'esprit, en dernier lieu, l'existence de Dieu.

Une fois qu'il a découvert l'existence de l'Être premier, le philosophe peut comprendre que cet Être premier est le Créateur. Il se pose en effet cette question très importante, et ultime : « Quel est le lien qui existe entre l'Être premier, Nécessaire, Acte pur, Bonté souveraine, Celui qui *est*, tout simplement (toutes les déterminations sont absorbées dans son Être, Il échappe à ma connaissance parce que je ne peux pas Le saisir immédiatement, mais j'affirme son existence), et moi-même » ? C'est dans cette interrogation que le métaphysicien peut découvrir que lui-même, et toutes les réalités qu'il expérimente, ont un lien de dépendance radicale, dans l'esse (l'acte d'être) à l'égard de l'Être premier. Je suis totalement dépendant, dans mon être, de l'Être premier, autrement dit : je suis une *créature*.

Il y a là un jugement capital, puisque, à partir de là, le métaphysicien peut avoir une nouvelle vision de l'homme (une anthropologie dans une vision de sagesse, c'est-à-dire dans la lumière de l'acte créateur). Il peut comprendre que découvrir sa dépendance à l'égard de l'Être premier n'est pas du tout une aliénation ; que c'est, au contraire, découvrir ce qu'il y a de plus noble dans son être. C'est découvrir la parenté foncière qu'il a avec l'Être premier, et découvrir que cette parenté foncière avec l'Être premier lui donne une noblesse telle que personne ne peut agir sur son être. Les autres hommes peuvent agir sur mon conditionnement, mais ils ne peuvent pas agir sur mon être, ni, en définitive, sur mon esprit.

Je découvre alors qu'il y a en moi quelque chose - que j'appelle l'esprit, l'âme spirituelle - qui est en dépendance directe de l'Être premier, et que, entre ce que je suis dans mon existence et l'Être premier, il n'y a pas d'intermédiaire. Et donc, que l'Être premier que je découvre est plus présent à moi-même que je ne suis présent à moi-même. Le métaphysicien affirme cela dans la lumière même de sa métaphysique, sans faire appel à la foi. C'est l'ultime recherche de la métaphysique, Je sais bien qu'il est très rare que le métaphysicien y parvienne ; mais ce n'est pas parce que c'est très rare que ce n'est pas exact ! Les philosophes grecs, sans la Révélation, avaient déjà atteint, dans le néo-platonisme, ce jugement sur la dépendance de l'homme à l'égard du Dieu-Créateur. Ne disons donc pas que cela relève d'une philosophie chrétienne. Cela relève de la philosophie tout court ; et, plus précisément, de la recherche de la métaphysique dans ce qu'elle a d'ultime. Les néo-platoniciens sont arrivés à préciser, dans une recherche qui est merveilleuse du point de vue philosophique, qu'il fallait distinguer Dieu en tant que Créateur, et Dieu en tant que Père. Dieu en tant que Créateur, est Celui qui communique son être comme Créateur, et qui met donc toutes les créatures dans cet état de dépendance radicale vis-à-vis de Lui ; et le Dieu-Père est Celui qui communique la vie, et qui communique la vie de l'esprit. Il y a donc là un moment très important, du point de vue philosophique et du point de vue métaphysique. Le moment ultime est bien ce jugement de sagesse en lequel on est capable de dire qu'on est dans un état de dépendance radicale à l'égard de Dieu. On se regarde alors dans la lumière du Créateur.

Vous connaissez cette nostalgie qui a toujours existé chez les philosophes qui avaient un sens particulier de la noblesse de l'esprit : ceux qu'on appelle les *ontologistes*. L'ontologisme

### La vérité

est un courant que l'on retrouve constamment au cours de l'histoire de la philosophie, et qui résiste encore. Or, pour l'ontologisme, l'idéal du philosophe est en quelque sorte d'assister à la Création. On comprend bien cette nostalgie ; mais je ne crois pas du tout que ce soit vrai. Le philosophe ne peut pas assister à la Création. Le croyant peut, dans sa foi, assister à la Création, mais non pas le philosophe. Le philosophe applique toute son intelligence à affirmer l'existence d'un Etre premier; après quoi il essaie de saisir les liens entre cet Etre premier et lui-même, et il conclut qu'il est dans cette dépendance radicale à l'égard de l'Etre premier.

Dans ce jugement, il y a une vérité. Ce jugement demande d'être vrai. Mais où est le critère de vérité ? Ne suis-je pas en train de fabuler, en disant cela ? Est-ce que je ne réponds pas à une nostalgie profonde que je porte en moi, une nostalgie issue de toutes les grandes traditions religieuses qui aboutissent à moi et qui me font dire : « je suis une créature ». Il est très vrai que, d'une certaine manière, les traditions religieuses peuvent conditionner. Mais le philosophe, dans sa lucidité philosophique, peut discerner ce que représentent les traditions religieuses (qui reposent sur l'autorité) et sa propre enquête philosophique. Parce qu'il peut justifier chacun des moments de sa découverte. Ceux qui sont autour de lui peuvent ne pas comprendre : cela ne l'impressionne pas tellement ! Il sait bien que c'est tellement difficile ! Exactement comme un artiste : quand un artiste a fait quelque chose de merveilleux, il ne s'impressionne pas tellement de voir qu'autour lui, ce n'est pas compris. Il estime que c'est normal, parce que les autres n'ont pas beaucoup travaillé ; et n'ayant pas beaucoup travaillé, il est normal qu'ils ne comprennent pas. Quand les choses se comprennent trop vite, cela prouve que c'est un peu trop facile... Le philosophe, lui aussi, sait bien que la métaphysique est quelque chose d'ultime, de très difficile, et que, de fait, la connaissance métaphysique est rare. Cependant on en a une nostalgie. Tant qu'on n'a pas touché un tout petit peu au domaine métaphysique, on en garde toujours une nostalgie très profonde, parce que l'intelligence humaine est faite pour cela.

Cette vérité ultime est extrêmement importante, parce qu'elle commande une attitude volontaire-affective : l'adoration, qui elle-même transforme toute notre vie en la finalisant. Le philosophe doit en effet se poser la question du bien-fondé de l'adoration, activité religieuse fondamentale (cette activité religieuse est-elle imaginaire ? Est-elle idéologique ? Est-elle pathologique ?). Or, pour justifier cette activité, il doit nécessairement se demander s'il existe ou non un Créateur, indépendamment de sa subjectivité. Ayant posé l'existence nécessaire d'un Créateur, le philosophe peut affirmer que la reconnaissance de ce Créateur est non seulement légitime, mais nécessaire.

Dans cette lumière, nous découvrons que l'acte d'adoration est un acte fondamental et, d'une certaine manière, ultime. Si on est lucide dans cet acte d'adoration et qu'on le pousse jusqu'au bout, cet acte nous met dans la vérité, une vérité vitale, volontaire, affective : c'est la remise de tout notre être à la Source première d'où nous provenons. C'est pour cela que l'adoration nous rajeunit, au sens très fort : puisque nous revenons à la Source d'où nous naissons. Et revenir à cette source, c'est évidemment la chose la plus merveilleuse. A ce moment-là, nous comprenons combien l'acte d'adoration nous libère de tout le reste, nous donne une liberté folle... parce que nous ne dépendons, fondamentalement et ultimement, que du Créateur, notre Père. Et ne dépendre que de Dieu, c'est merveilleux ; parce que Dieu est un Père, parce que Dieu est une Source de Lumière et d'Amour, parce qu'en Dieu il n'y a que Bonté. Ne dépendre que de Dieu fondamentalement et ultimement, c'est la chose qui nous libère le plus. L'adoration est donc l'acte humain fondamental et ultime pour le philosophe, (du moins pour celui qui a atteint ces sommets ! ). L'adoration, et aussi la contemplation, car à partir de l'adoration, il doit essayer de contempler, autant qu'il le peut, cet Etre Premier, Acte Pur. Il sait très bien qu'il ne peut pas saisir directement ce qu'Il est, mais il saisit Sa présence à travers tout ce-qui-est. Dans la mesure même où il a saisi ce-qui-est, il peut y revenir, dans la lumière de l'acte créateur, et saisir Sa présence en tout ce-qui-est.

Le critère de vérité de ce *jugement de sagesse*, « je suis une créature », c'est-à-dire : « je suis dépendant dans toute mon existence de l'acte créateur de l'Etre Premier », est assez délicat à bien saisir, précisément parce que c'est un jugement ultime, et que l'acte créateur de l'Etre Premier est éternel, puisque l'Etre Premier est éternel. Cet acte, étant éternel, est actuel. Je suis dépendant actuellement de cet acte absolument libre du Créateur ; et toute mon existence actuelle dépend de cet acte créateur. Vous voyez que la vérité de ce jugement est relative à l'acte créateur. Or, cet acte créateur, je l'ai posé après avoir découvert la nécessité de poser un Etre Premier, et en comprenant que cet Etre Premier ne pouvait être qu'une Intelligence, une

### Vérité de la connaissance philosophique

Personne, et que cet Etre Premier, relativement à moi-même, était un Etre dont je dépendais nécessairement. Vous voyez donc que cette vérité n'est pas une vérité immédiate. C'est là la très grande différence avec la vérité du jugement d'existence. C'est pour cela que j'ai pris ces deux extrêmes.

Au niveau du jugement d'existence, la vérité se vérifie immédiatement ; tandis que la vérité de ce jugement de sagesse, « Je suis un être créé », ne se vérifie pas immédiatement. Il faut reconnaître que, étant ultime, elle dépend de toute une série d'autres vérités. Ce n'est du reste pas gênant : il suffit de comprendre que mon intelligence est capable, ayant découvert une réalité, de réfléchir sur cette réalité et de comprendre le lien qui existe entre cette réalité et moi-même. Il ne faut pas vouloir faire de ce jugement de sagesse une vérité immédiate. Personne d'entre nous, sur le plan philosophique, n'a l'expérience de sa dépendance actuelle à l'égard de Dieu. Nous avons, dans la foi, le sens de notre dépendance directe à l'égard de Dieu ; mais, sur le plan philosophique, cette dépendance à l'égard de l'existence de Dieu est quelque chose d'ultime, qui dépend de toute une série d'autres découvertes. Il faudrait donc voir les moments intermédiaires, dont dépend cette vérité ultime. Cela nous aiderait à comprendre que la vérité, en philosophie, n'a pas toujours la même modalité. La vérité n'est pas un *fixisme*. Elle exige au contraire une recherche permanente, puisque c'est la confrontation de l'intelligence avec le réel - qu'il s'agisse du réel physique ou du Réel divin. Or, dans le Réel divin, il y a l'acte créateur de Dieu ; et cet acte Créateur de Dieu est plus réel que je ne suis, moi, réel. La vérité de ce jugement de sagesse réside dans la confrontation de ce que je suis par rapport à la Réalité ultime et dernière qu'est l'acte créateur. C'est encore une confrontation avec la réalité. Et ce jugement de sagesse, qui exige cette confrontation avec la réalité, exige de moi un effacement encore beaucoup plus grand que dans le jugement d'existence. Si, dans le jugement d'existence, je dois effacer toutes les déterminations (catégoriales) pour me mettre en présence de l'autre - plus *petit* que moi - quand il s'agit de ce jugement de sagesse, je dois effacer toutes mes idées. Je n'ai pas d'idée de Dieu, et ne peux pas en avoir. Je n'ai pas d'idée de l'infini au niveau métaphysique. Toutes les idées s'effacent. Je suis uniquement en présence d'une Réalité ultime et dernière, à laquelle je suis confronté. Nous retrouvons donc bien la confrontation avec le réel, mais ce n'est plus du tout le premier réel, le réel immédiat. C'est le Réel ultime. Le Réel ultime pour moi, en effet, c'est cet acte créateur, Source de mon être, auquel j'adhère, et auquel j'adhère en l'adorant (l'aspect affectif suit immédiatement).

#### *La découverte des « principes propres ».*

Entre ces deux vérités extrêmes, il y a les moments intermédiaires, qu'il serait très important de regarder parce que ce sont les moments qui conduisent à cette vérité ultime. Ces autres moments, c'est la découverte des principes propres de la métaphysique. Le métaphysicien, qui cherche à connaître ce-qui-est en tant qu'être, découvre, comme principes propres de ce-qui-est, la *substance* et l'*acte*. Il n'y en a pas tellement : il y en a deux ! C'est pour cela que je vous ai dit que la métaphysique était simple, puisqu'elle ne découvre que deux principes propres : la substance, l'*οὐσία* d'Aristote, et l'acte. Le mot *substance*, en français, traduit très mal le terme *οὐσία*. Il faut revenir au terme grec. Heidegger n'hésite pas à le faire, on peut donc le faire ! Cela fait partie de ce retour à la philosophie grecque qui est aujourd'hui si manifeste. Le mot *οὐσία* est beaucoup plus expressif, parce qu'il est lié à *τὸ ὄν*, à ce-qui-est. Paul Ricoeur faisant un cours en Sorbonne, il y a quelques années, sur la substance, a essayé de traduire en disant : *l'étance*. Je veux bien, mais c'est un mot qui, en français, ne dit pas grand-chose, si bien que cela ne nous avance guère. Je crois que, dans ces cas-là, il vaut beaucoup mieux reprendre le terme grec, et dire *οὐσία* pour désigner le principe propre de toutes les déterminations, le noyau central de l'être.

Cette découverte, si importante du point de vue métaphysique, de la source de toutes les déterminations, du principe qui est à la racine de toutes les déterminations, se fait par une induction ; c'est une découverte qui se fait lentement, progressivement. On pénètre alors au plus intime de ce-qui-est et ce-qui-est, c'est nous-même ce-qui-est, c'est la personne humaine. Il faut chercher ce qu'est la substance, dans la personne humaine. Ne la cherchez pas dans une feuille de papier, ni dans un petit caillou : vous n'arriverez pas à la découvrir ! Cherchez-la dans la personne humaine. Ensuite vous vous demanderez jusqu'où s'étend la substance. Mais il faut d'abord la découvrir là où l'expérience philosophique est la plus forte. Or, de tous les êtres que j'expérimente, celui qui m'apparaît le plus *être*, c'est évidemment la personne humaine, c'est-à-

## La vérité

dire moi-même et mon voisin, celui qui est en face de moi. Et j'essaie de découvrir, dans ce grand vivant qu'est la personne humaine, cette détermination fondamentale ; par mode inductif (il s'agit évidemment ici de l'induction métaphysique), je découvre la substance, l'οὐσία, comme le principe propre, selon la forme, de ce-qui-est. Là nous touchons les arcanes de la philosophie. C'est donc forcément difficile, et cela demande du temps. Quantité de philosophes n'ont jamais découvert l'οὐσία.

Vous savez ce que dit Platon à propos de l'οὐσία : il rattache l'οὐσία à Hestia, la déesse qui demeure dans la maison. L'ousia, c'est ce qui est au delà du mouvement, au delà de la variété, c'est ce qui demeure, c'est le noyau central de notre être, la chose la plus profonde, la plus radicale, ce par quoi nous sommes ce que nous sommes, ce qui est *nous*, ce qui est *moi* ; mais beaucoup plus que le moi psychologique. C'est la racine première de toutes les déterminations qui sont en moi, de toutes les qualités qui sont en moi.

Posons-nous maintenant la question : quand nous disons : « la substance est le principe selon la forme de ce-qui-est », ce jugement est-il vrai ?

Il est très difficile de répondre, puisque nous sommes là au-delà des apparences, et que nous touchons quelque chose de fondamental dans ce-qui-est. Nous ne pouvons pas le vérifier immédiatement, puisque c'est au delà des apparences. Toute démarche inductive opère un dépassement, comme un *bond*, un saut pour atteindre quelque chose que seule l'intelligence peut saisir. Mon imagination ne peut pas se représenter ce qu'est la substance. Ma sensibilité ne le saisit pas. Seule l'intelligence peut le saisir. Si donc l'intelligence seule peut le saisir, c'est le bien propre de l'intelligence. Il est très important de discerner les choses que seule l'intelligence peut saisir, parce qu'on touche alors le bien propre de l'intelligence. Et alors cette affirmation : « La substance, c'est le principe selon la forme de ce qui est », est-ce qu'elle est vraie ?

Si vous posez devant des psychanalystes la question : « L'affirmation : *la substance est le principe selon la forme de ce-qui est* est-elle vraie ? », ils vous disent (je le sais par expérience) : Vous fabulez ! Vous ne pouvez pas vérifier ! C'est impossible ! ». Il est vrai que ce n'est pas commode, de faire comprendre à des psychanalystes ce que c'est que la métaphysique ! C'est très difficile. On y arrive avec beaucoup de peine. Mais c'est important pour eux, parce que, dans la mesure où l'on pénètre dans le domaine métaphysique, on ne peut plus en rester aux apparences. Dès que vous découvrez la substance, vous voyez tout de suite la relativité de ce qu'on appelle les apparences, les choses visibles, les accidents, les choses secondes et donc vous pénétrez très profondément dans l'être, et vous scrutez l'être. C'est une manière, pour l'intelligence, de scruter l'Être. Quelle est alors la valeur de cette affirmation ? Comment la vérifier, puisque seule l'intelligence saisit ce principe propre de ce-qui-est ? On touche là la solitude du métaphysicien. Il y a certaines vérités qu'on ne peut pas vérifier tout de suite mais ce n'est pas la vérification qui est le critère de la vérité. On verra la richesse de cette affirmation à ses fruits.

C'est en revenant sur ce que représentent toutes les autres déterminations qu'on essaiera de comprendre comment ce principe face à toutes les autres déterminations, explique la possibilité d'une unité radicale .

Il est très important de saisir ce mouvement particulier qui n'est pas une vérification, mais qui nous permet de revenir au réel. Il y a *l'aller et le retour*, si j'ose dire. On creuse, on creuse, on découvre un principe. Un principe n'est pas une loi. Un principe, c'est une cause dans l'ordre de l'être. Une fois que j'ai saisi cette cause, cette détermination fondamentale, je reviens (c'est le *retour*) et je regarde tout dans la lumière de ce principe, et je vois si cela « colle ». Si je m'aperçois que cela ne va pas du tout, je recommence ma démarche inductive jusqu'au moment où je vois que dans la lumière de ce principe, je saisis, en effet, quantité de choses qu'auparavant je ne comprenais pas. La saisie d'un principe me permet de regarder toutes les autres déterminations dans une nouvelle lumière. C'est là que je saisis le caractère de vérité du principe.

Je pourrais dire la même chose pour l'acte. Comme il y a la saisie de la substance, il y a la saisie de l'acte. L'acte, c'est le principe *selon la fin* de ce-qui-est. Ce principe est encore plus difficile à saisir, car il est vraiment la saisie de ce qu'il y a d'ultime de la *fin* dans l'ordre de l'être... Mais je vois que l'heure avance, hélas ! En métaphysique, n'est-on pas au delà de ce terrible conditionnement du temps ? Je termine donc.

Je vous ai donné les deux extrêmes pour vous montrer que le problème de la vérité au niveau métaphysique est toujours l'affrontement de l'intelligence avec le réel. Mais plus je saisis le réel en profondeur, plus cet affrontement devient difficile, plus cet affrontement est

*Vérité de la connaissance philosophique*

important, plus cet affrontement mesure mon intelligence. C'est mon intelligence qui accepte d'être toute relative à ce-qui-est, parce qu'elle ne peut être vraie que lorsqu'elle est dans cette conformité avec ce-qui-est, où elle peut vraiment *s'ajuster* à ce-qui-est. Et en définitive, c'est cela : c'est l'intelligence qui reconnaît qu'elle est relative à ce-qui-est.



## 9. VÉRITÉ DE LA CONNAISSANCE AFFECTIVE

La dernière fois, nous avons essayé de voir comment l'intelligence humaine, dans son dynamisme le plus profond, tend vers la vérité ; que, d'une certaine manière, elle l'atteint toujours en partie, selon une certaine modalité, mais qu'elle ne peut jamais l'atteindre totalement - ce qui explique qu'elle soit toujours à la recherche de la vérité ; et nous avons vu - mais cela, nous le verrons de plus en plus, surtout quand nous verrons comment la vérité est la perfection de l'intelligence - qu'il y a un appétit très profond, très fondamental de l'intelligence vers la vérité.

C'est cela qui commande toute la philosophie grecque. On ne pourrait pas en dire autant de la philosophie à partir de Descartes, puisque le grand tournant qui se produit avec Descartes, c'est qu'au lieu de chercher la vérité, on cherche la *certitude*. Et cela est très significatif. Cela n'a l'air de rien, à première vue, mais c'est un fameux «déraillement». La certitude est une qualité subjective qui peut être bonne, mais qui peut être un handicap terrible. C'est comme les gens qui cherchent à tout prix une certaine sécurité. La sécurité en elle-même n'est pas mauvaise, mais la sécurité peut quelquefois arrêter et empêcher certains élans. C'est la même chose pour la certitude. La certitude, en soi, n'est pas mauvaise, nous le verrons (nous reverrons le problème de la certitude par rapport au problème de la vérité), mais la *recherche* de la certitude, dans certains cas, peut être un handicap. Et je crois que, pour Descartes, c'est un handicap par rapport à la vraie recherche de la vérité. Pour lui, suivre la méthode, c'est l'essentiel, parce que cela donne la certitude; découvrir la vérité en dehors de la méthode, c'est très dangereux, et cela n'a aucun intérêt. C'est tout de même un peu tragique...! Il est important de voir comment, depuis les Grecs jusqu'à Descartes, en passant par certains théologiens qui sont à l'origine de Descartes, il y a eu une recherche constante de la vérité. Puis, à partir de là, il y a eu une coupure, et les philosophes ont cessé de chercher à travers tout la vérité. Ils ont d'autres soucis... souci d'originalité, souci de certitude, souci d'exactitude. Ainsi, quand la logique prend la place de la philosophie, on veut avant tout la *précision*, mais on ne cherche plus la vérité.

Ce soir, je voudrais aborder avec vous le premier problème, la première modalité de la vérité : la vérité de la *connaissance affective*. Mais pour bien comprendre ce problème, il faut d'abord - c'est absolument nécessaire - avoir éclairci un problème plus fondamental ; autrement, nous ne pourrions pas comprendre. Il faut avoir saisi que la connaissance, pour nous, se situe à des niveaux différents. Notre connaissance est complexe, elle n'est pas simple : nous ne sommes pas des esprits intuitifs. Nous avons, de temps à autre, des «intuitions», comme nous disons - subitement, nous découvrons quelque chose -, mais nous ne sommes pas des esprits intuitifs. Nous sommes des esprits qui ont beaucoup de peine à arriver à la perfection. Pourquoi ? Parce que, de fait, notre connaissance se réalise de façons diverses.

*Les divers degrés de la connaissance.*

Nous pouvons préciser que notre connaissance commence par la sensation, et qu'elle se prolonge par l'imagination. L'imagination est une connaissance. Ne disons pas tout de suite que l'imagination est la «folle du logis» et que toute imagination est mauvaise. Non, l'imagination est bonne, comme la sensation est bonne. C'est quand l'imagination va trop loin qu'elle risque d'enfourer en elle la connaissance intellectuelle. Mais l'imagination est un type de connaissance. Puis, il y a la connaissance de l'intelligence qui elle-même, du reste, s'oriente vers le point de vue du jugement ou du raisonnement. Notre intelligence ne se manifeste pas d'une seule manière. Il y a des êtres particulièrement développés du côté du jugement et d'autres qui sont particulièrement développés du côté du raisonnement. Et il y a aussi certains êtres qui sont particulièrement développés du côté d'une saisie pénétrante. Notre intelligence varie dans son orientation, selon ces trois perspectives.

Puisqu'il y a un tableau, je vous fais un schéma pour que vous compreniez mieux ; parce que si on ne voit pas cela d'une façon assez précise, il sera très difficile de comprendre le développement suivant. Je vous donne donc un petit schéma. La sensation, nous la mettons à la racine. Nous sommes des êtres qui vivent de sensations (par exemple le toucher). De la sensation on passe à l'imagination, et avec l'imagination il y a la mémoire. Puis, de là, nous montons un peu plus - toujours un étage - jusqu'à l'intelligence. Et l'intelligence a des activités multiples, très diverses. Elle se développe dans le jugement et dans le raisonnement. Le jugement, c'est l'acte le plus parfait de l'intelligence. L'intelligence *discerne*. Il faut prendre le mot *jugement* comme les Grecs le prenaient, au sens de discernement. Quand on juge, on discerne. On juge en affirmant ou en niant, mais c'est toujours un discernement. Puis il y a le point de vue du raisonnement. Le raisonnement est une activité inférieure au jugement, qui est plus parfait. Il y a des gens qui raisonnent indéfiniment et qui sont assommants dans leurs raisonnements parce qu'ils n'arrivent pas à saisir vraiment les choses comme elles sont. Cela arrive : ce sont des moulins à café qui tournent indéfiniment, même quand il n'y a plus rien à moulin. Ils raisonnent, ils raisonnent indéfiniment. Ils ont la maladie du raisonnement. Cela n'empêche pas qu'il soit très bien de savoir raisonner ! Parce que le raisonnement est très utile. Puis il y a des saisies de l'intelligence, des saisies pénétrantes... Voilà les différents aspects de l'activité de l'intelligence.

Mais en plus de cela, nous sommes des êtres qui ont tout de suite une réaction subjective. Alors, qu'y a-t-il ? Au niveau de l'imagination, il y a le domaine affectif des passions. Vous n'avez jamais une imagination pure. L'imagination est toujours liée à l'état passionnel. C'est tout le reste pour cela, que cela monte très vite. Et la passion est liée aux instincts, fondamentalement. Les passions sont sensibles.

Puis il y a quelque chose de plus profond, au niveau de l'intelligence, et qui est le point de vue affectif volontaire. Quand je parle de volonté, faisons bien attention, parce que nous sommes tous un peu cartésiens « sur les bords », et pour nous la volonté se réduit à la volonté d'efficacité. Or la volonté, profondément, ce n'est pas seulement l'efficacité. La volonté est premièrement une volonté affective. La volonté implique un *amour spirituel* et ensuite une efficacité.

L'intelligence est donc là, au sommet. L'intelligence, c'est le principe d'autonomie qui est en nous. Dans la mesure où notre intelligence est développée, nous avons une autonomie plus grande. Ce n'est pas la sensation qui nous donne l'autonomie, ni l'imagination. C'est l'intelligence, dans son discernement, qui nous permet d'acquérir une autonomie plus ou moins grande.

Si nous étions convaincus de cela, nous ferions tous de la philosophie. C'est du reste pour cela que vous êtes ici : pour avoir une autonomie plus grande. Parce que tout développement de l'intelligence augmente notre autonomie. Si on ne développe pas son intelligence, on est dépendant des propagandes, on est dépendant du milieu ambiant. Quarante-vingt quinze pour cent des hommes d'aujourd'hui sont dépendants de la propagande, et il ne reste que cinq pour cent d'hommes intelligents qui réfléchissent (... dont nous sommes, n'est-ce pas ?...) et qui essaient de comprendre les problèmes d'une façon profonde. Les autres se laissent mener, parce qu'ils sont incapables de juger par eux-mêmes. Quand on est incapable de juger par soi-même, on s'en remet aux autres. A ce moment-là ayons des amis intelligents ! Et nous nous en remettrons à leur intelligence, parce que nous sommes incapables de juger par nous-mêmes. C'est déjà très intelligent de comprendre qu'on est incapable de juger par soi-

### *Vérité de la connaissance affective*

même ! Hélas, la plupart du temps, quand on est incapable de juger, on croit qu'on peut juger, et on se laisse mener par le bout du nez par les passions.

Les passions nous mènent, la plupart du temps. C'est la fameuse rhétorique des Anciens, qui est aujourd'hui la propagande. Celle-ci est une rhétorique moins noble que celle des Anciens, une rhétorique plus vulgaire. La rhétorique des Anciens était la persuasion. Persuader, ce n'est pas chercher la vérité. Ni dans la persuasion, ni dans la propagande, on ne cherche la vérité. Dans les émissions de la télévision, y a-t-il un souci de vérité ? Il n'y en n'a aucun, absolument aucun ! Ils ne savent pas ce que c'est. Demandez à certains journalistes - je ne veux pas mettre tous les journaux dans le même sac - s'ils cherchent la vérité. Pas du tout.

Je me souviens d'une conférence qui avait été faite à Fribourg par le directeur d'un grand journal, qui disait : « L'objectivité ? La vérité ? Cela n'existe pas ! Comment voulez-vous que cela existe ? Chacun, on a son point de vue, et c'est la seule chose qu'on peut donner ». Il n'y a plus de véritable recherche de la vérité, parce qu'on est dans la rhétorique, uniquement au niveau de la persuasion. La plupart du temps, c'est comme cela, il faut le reconnaître : dans le milieu où nous vivons, il n'y a plus beaucoup de recherche de vérité. Les philosophes ont abdiqué la recherche de la vérité, et les autres ont suivi... C'est pourquoi il est important de saisir comment l'intelligence va s'allier soit avec l'affectivité, soit avec la sensibilité ou l'imagination, ou, au contraire, essayer d'avoir son comportement propre et séparé. Et c'est ce qui nous fait comprendre qu'il y ait ces secteurs différents de vérité au niveau de la connaissance affective, de la connaissance artistique, de la connaissance scientifique, de la connaissance philosophique. On pourrait en voir d'autres encore. Ce que je veux vous montrer ce soir, c'est que cette division présuppose toute une réflexion critique sur les grandes alliances de l'intelligence. Il est, du reste, très intéressant de regarder comment l'intelligence se développe.

#### *Les grandes alliances de l'intelligence.*

Il y a une intelligence qui se développe en s'unissant à l'amour. Première alliance. C'est ce que j'appelle ici l'intelligence affective. Nous allons l'examiner, et nous poser la question : y a-t-il une vérité dans cette connaissance affective ? Tout le monde a une certaine expérience de ce que représente cette alliance très profonde de l'intelligence et de l'affectivité - alliance qui peut aller très loin.

Il y a un lien de l'intelligence avec l'imagination. Notre imagination n'est jamais séparée de l'intelligence ; elle est donc plus ou moins imprégnée d'intelligence, elle est plus ou moins transformée par l'intelligence.

Il y a un lien de l'intelligence et de la sensation. Troisième alliance. Il y a des gens qui sont intelligents dans leur sensibilité, dans leur toucher, dans leur regard... dans leur manière de goûter. Voyez les gens qui goûtent le bon vin : c'est une forme d'intelligence ! Car si vous donnez du vin à une vache, elle ne répondra pas. Chez le gourmet, celui qui sait discerner ce qui est bon et ce qui est mauvais, c'est l'intelligence qui fait ce discernement. Il y a un jugement ; et ce jugement, ce discernement, se fait dans la sensation. L'intelligence, là, est liée à la sensation. Notre sensation, pour être une véritable sensation humaine, demande d'être spiritualisée, d'être vraiment liée à l'intelligence. Les sens sont le point de départ de la connaissance ; ils constituent un apport constant de nouveauté qui nous est donné pour que l'intelligence progresse.

Puis il y a un dernier « moment » de l'intelligence : l'intelligence qui, si j'ose dire, se « dresse sur ses pieds » (c'est métaphorique), l'intelligence qui est capable de se séparer, j'allais presque dire de s'isoler. L'intelligence métaphysique est une intelligence qui se sépare. Elle le sait, elle en est consciente, qui se sépare. C'est une intelligence qui essaie d'être uniquement intelligence.

Vous avez donc là différents aspects du développement de l'intelligence. C'est capital pour comprendre ce que nous allons dire. Autrement on ne comprendrait pas, parce qu'on croirait que c'est une question de hasard. Non. Il y a une structure profonde de la vie de l'intelligence qui se développe de façons différentes. Et nous devons être lucides sur ce point, puisque le propre de l'intelligence, c'est d'avoir une « auto-lucidité ». Un être vraiment intelligent est lucide. La chose la plus catastrophique pour l'intelligence, c'est de perdre sa lucidité. Si nous perdons notre lucidité, c'est immédiatement l'imagination qui prend tout. Il y a

## La vérité

des êtres qui, à un moment donné, sont lucides, puis la passion l'emporte.

On voit cela au niveau politique. Les passions politiques, c'est remarquable ! Il y a des êtres très intelligents qui, dès qu'ils sont au niveau politique, perdent complètement leur lucidité. On ne sait pas trop pourquoi... Ou plutôt on sait très bien : c'est la passion. Et les passions politiques sont des passions extrêmement enracinées en nous - c'est très curieux - surtout quand on arrive à un certain âge, à l'«âge politique». L'«homme politique» ; l'homme engagé politiquement, c'est l'homme de 45 ans, pour Saint Thomas. Aujourd'hui, disons l'homme de 35 ans. Quelquefois même cela commence beaucoup plus vite ; mais normalement, quand on est jeune, c'est un petit peu différent. On est passionné pour autre chose : on est passionné pour l'art, on est passionné pour un amour... Tandis que par la suite, les passions deviennent des passions politiques, des passions de gloire... Car la passion politique peut être une passion de gloire : «Je suis le seul sauveur de la France». C'est une passion de gloire, et cela peut aller loin parce qu'on s'identifie avec la France, on ne fait plus qu'un avec elle... Il peut y avoir aussi des passions politiques de générosité, de don... et ainsi de suite.

Ce soir, regardons cette alliance première : l'intelligence liée à la volonté, l'intelligence liée à l'amour, à la volonté amoureuse. On pourrait regarder l'intelligence liée à l'efficacité ; nous y reviendrons. Y a-t-il une vérité dans l'efficacité ? C'est un très gros problème. L'efficacité, c'est le travail. Y a-t-il une vérité à ce niveau ? Cela ne figure pas sur notre programme, mais il faudra que nous traitions la question ; car c'est un problème constant pour les chefs d'entreprise, les gens qui ont des responsabilités, et qui réfléchissent sur leurs responsabilités en se demandant : y a-t-il une vérité dans l'efficacité ? Ou l'efficacité est-elle elle-même un critère de vérité : cela «marche», donc c'est vrai ?

Je me souviens d'un problème que m'avait posé il y a quelques années un chef d'entreprise : peut-il y avoir une opposition entre le problème moral et l'efficacité ? Ce chef d'entreprise - qui était chrétien - avait posé la question à un théologien. Le théologien lui avait dit : « Mais non ! Aucun conflit possible ! Du fait même que c'est efficace, c'est parfait ». Cet homme, qui était plus profondément chrétien que le théologien en question, m'a posé à nouveau la question, en me disant : « Je veux savoir si vraiment je peux dire : « du fait même que c'est efficace, il n'y a pas de problème moral ». Je lui ai alors montré qu'il y a deux problèmes différents. Il y a le problème de l'efficacité, celle-ci ayant ses lois propres ; car il y a des impératifs d'efficacité dont il faut tenir compte. Puis il y a le problème *humain*, qui est un problème moral. C'est tout-à-fait différent ; et quelquefois, il peut y avoir des conflits terribles. Et il ne faut surtout pas mêler les deux ; parce que si vous « moralisez » l'efficacité, vous pouvez être sûr qu'au bout d'un certain temps il n'y aura plus du tout d'efficacité. Vous enfouissez l'efficacité dans le point de vue moral. D'autre part, si vous ne regardez jamais le point de vue moral et que vous ne regardez que l'efficacité, vous risquez de devenir un monstre : quelqu'un qui, peut-être, réussit admirablement, mais qui peut commettre des injustices terribles, et qui peut devenir un tyran.

Ici, nous regardons les différentes *alliances* de l'intelligence ; mais vous comprenez que, dans ces alliances, il peut y avoir à certains moments, des oppositions. Et l'opposition la plus sensible pour nous, c'est peut-être l'opposition entre le point de vue moral et celui de l'efficacité. La morale, au sens philosophique implique l'amour. S'il n'y a pas d'amour spirituel, il n'y a pas de morale - puisque la morale s'éveille à partir d'un amour, et d'un amour à l'égard d'un bien spirituel. C'est à partir de cet amour spirituel que va se poser le problème moral de nos responsabilités : nos responsabilités à l'égard des hommes avec qui nous travaillons, à l'égard des hommes que nous avons engagés, à l'égard des hommes qui sont proches de nous, ou plus ou moins éloignés...

Là se pose le problème du lien affectif, et le problème de l'efficacité. C'est là que l'opposition est parfois la plus terrible, c'est là que les cas de conscience peuvent être les plus terribles. Pour quelqu'un qui est très lucide au niveau des exigences de l'efficacité, et qui est très lucide en ce qui concerne le problème moral de la responsabilité à l'égard d'un bien humain, le problème peut être crucial. Mais je ne m'y arrête pas ce soir, nous y reviendrons, parce que c'est aussi un problème de vérité.

### *L'intelligence et l'amour.*

Ce soir, nous examinons le problème de la vérité de la connaissance affective. La

### Vérité de la connaissance affective

connaissance affective est cette alliance profonde de l'intelligence avec l'amour. Je prends tout de suite le cas le plus éminent (le philosophe prend tout de suite ce qu'il y a de plus lumineux), et ensuite, si nous en avons le temps, nous regarderons les cas moins lumineux.

La connaissance affective, en effet, peut avoir des degrés très multiples, étant donné que c'est toujours le *sujet humain* qui aime : on aime avec tout son être. Au niveau de la connaissance, on peut facilement graduer : connaissance sensible, connaissance imaginative, connaissance intellectuelle. Si l'on est un peu lucide, on peut assez facilement saisir ces différents niveaux. Tandis que lorsqu'il s'agit de l'amour, je ne dis pas que l'amour n'est pas lucide, mais l'amour n'implique pas, en lui-même, la même lucidité. C'est pour cela que l'amour spirituel est toujours lié à un amour passionnel. Si vous voulez chercher un amour spirituel qui soit absolument pur, d'une pureté absolue, très vite il y a une vengeance de la passion.

Il faut accepter - c'est le propre de l'amour - que tout amour spirituel implique des éléments passionnels et, avec les éléments passionnels, des éléments instinctifs. Parce que l'amour saisit l'être humain dans ce qu'il a de plus *un* et de plus profond. On aime avec tout ce qu'on est. On aime avec son âme et son corps, son unité profonde. Certes, il y a une dominante : il y a des amours spirituels, et des amours passionnels, et des amours romantiques. On le sait bien... si on a suffisamment de lucidité. L'amour romantique est l'imagination qui vient se mêler à l'amour et qui fait miroiter des choses extraordinaires. Quand on aime quelqu'un qui est présent, il y a une rectification qui se fait grâce à la présence physique. Mais quand cette personne s'éloigne et s'absente, l'aspect imaginaire se développe, et c'est le « roman » qui commence... Nous avons tous écrit (sinon écrit, du moins vécu) notre petit roman. Et ce petit roman intérieur, c'est en raison de l'absence : si l'imagination commence à dominer, l'amour spirituel peut se dégrader en un amour imaginaire. Un amour spirituel peut aussi se dégrader en un amour passionnel, ou en un amour instinctif. Cela glisse... C'est très glissant, l'amour ! On passe de l'un à l'autre d'une façon extrêmement rapide.

Cela n'a pas lieu pour l'intelligence. Quand l'intelligence est éveillée à son niveau propre, elle ne glisse pas vers l'imaginaire, ni vers la sensation, de la même manière. Elle peut le faire si l'on n'est pas attentif, si l'on n'est pas toujours « éveillé ». Mais elle le fait beaucoup plus difficilement. Les degrés de vie sont beaucoup plus manifestes du côté de l'intelligence. Alors que du côté de l'amour, l'affectivité implique une certaine unité. C'est pour cela que, quand je parle de la connaissance affective, je pourrais - et je devrais - en parler à des niveaux différents. Je devrais parler de la connaissance affective au niveau proprement spirituel, au niveau imaginaire... Il y a des connaissances affectives romantiques : on a rencontré quelqu'un une fois, puis on ne l'a plus jamais rencontré de toute sa vie, mais on y pense, la mémoire et l'imagination jouent, et on continue d'aimer... Les gens sérieux à qui on dit cela nous disent : « mais tu ne le connais absolument pas, tu ne l'as vu qu'une fois ! » - « Cela ne fait rien, mon cœur est pris ». A vrai dire, on ne sait pas très bien comment ! C'est l'imagination et la mémoire qui continuent de s'exercer... C'est une connaissance affective imaginative.

Puis il y a la connaissance affective proprement passionnelle. Il y a une connaissance passionnelle qui est différente de l'imagination. Les deux sont toujours liées : dès qu'il y a une passion, il y a l'imagination ; mais il peut y avoir un élément imaginaire qui domine, ou au contraire un élément passionnel qui domine. La passion est plus réaliste. La passion désire dominer ; tandis que l'amour romantique est un rêve, un beau rêve : on se laisse emporter, on plane... C'est tellement agréable de faire le planeur ! On se laisse aller au gré du vent, on se laisse aller. Au contraire, dans la passion, on ne plane pas du tout : l'amour passionnel exige la réalité la plus immédiate, la présence sensible et physique. La connaissance affective a donc ces niveaux différents. Regardons d'abord le niveau le plus noble.

C'est là que se pose le problème de la vérité. Aux autres niveaux, le problème de la vérité se pose d'une façon très ténue. Si, à quelqu'un qui vit dans un rêve merveilleux, vous dites : « tu n'es pas dans la vérité », il répondra immédiatement : « Cela m'est bien égal ! C'est mon rêve, laissez-moi tranquille ». Car la vérité, dans la connaissance affective imaginative et romantique, ne joue pas beaucoup ; et dans l'amour passionnel, vous savez ce qu'il en est. Quand des gens sérieux viennent raisonner quelqu'un qui est pris par la passion, en lui disant : « tu es en train de perdre ton temps, jamais cette personne que tu aimes ne pourra te donner tout ce que tu désires, c'est absolument impossible », il les envoie promener.

La connaissance affective au niveau passionnel et la connaissance affective au niveau romantique refusent la vérité. Ceux qui sont pris par la passion ou par l'imagination sont en-

## La vérité

dessous de la vérité. C'est pour cela qu'ils la refusent parce que s'ils acceptaient la vérité, ils seraient obligés de s'élever, ils seraient obligés de « dépasser ». Alors ils aiment mieux rester dans leur nuage - c'est beaucoup mieux ! Il y a en effet des gens qui aiment le nuage. Esthétiquement, c'est plus beau ; il ne faut pas regarder de trop près... Les choses qui sont trop précises, trop déterminées, on n'aime pas cela. On aime mieux les choses un peu confuses... La connaissance affective romantique est comme cela : elle ne veut pas de précision ; c'est pour cela qu'elle ne cherche pas la vérité, parce que la vérité est bien une certaine précision. Au fond, il n'y a que la connaissance affective volontaire qui se pose le problème de la vérité. Essayons donc de comprendre ce qu'est cette connaissance affective volontaire, et en quoi consiste sa vérité.

### *L'amour d'amitié, expression de la vie affective volontaire.*

C'est dans l'amour d'amitié que nous découvrons ce qu'est la connaissance affective volontaire. Quand je parle d'« amour d'amitié », comprenons bien : je dis volontairement *amour* d'amitié, et non pas seulement amitié. Ce n'est pas la camaraderie. La camaraderie, c'est très bien, mais il ne s'y pose pas beaucoup de problème de vérité ; tandis que dans l'amour d'amitié, il y a un problème de vérité qui se pose très vite, parce que l'intelligence est présente. Je vous rappelle donc en quelques mots en quoi consiste cet amour d'amitié, pour ensuite y situer le problème de la vérité.

L'amour d'amitié est le choix commun, le choix réciproque, le choix mutuel de deux êtres humains - car il s'agit de deux êtres *humains*. Il n'y a pas d'amour d'amitié entre un homme et un chien ; la réciprocité est par trop inégale ! Il peut y avoir parfois un amour romantique, ou un amour passionnel ; mais il ne peut pas y avoir d'amour d'amitié, parce que l'amour d'amitié implique essentiellement une réciprocité. On aime l'autre en tant qu'il est une personne, et en tant qu'il est « mon bien », en tant qu'il est capable de me perfectionner, de me finaliser, de donner un sens à ma vie. Cela va jusque là, l'amour d'amitié. C'est l'autre, la personne humaine, qui, en tant que personne humaine, m'attire, me prend, me saisit en ce qu'il y a de plus profond dans mon cœur (mon cœur spirituel), et donne à ma vie sa signification.

Et cet amour que j'ai pour l'autre implique que l'autre aussi me choisisse. Il y a là quelque chose de très subtil qui est très important à bien saisir. J'aime l'autre *pour l'autre*, mais, pour que je puisse l'aimer vraiment pour lui-même, il faut qu'il m'aime. Cependant, je n'aime pas l'autre *parce qu'il m'aime*. C'est assez subtil ; et c'est pourtant très important. Parce que si vous aimez l'autre parce qu'il vous aime, très vite votre amour d'amitié va connaître une brisure. On le sait bien : les êtres humains n'ont pas toujours une croissance parfaite dans leur amour. Alors il y a des moments merveilleux, puis il y a des lundis... des retombées... Ce n'est plus tout à fait la même chose. Si à ce moment-là on sait que l'autre nous aime moins, on dira : « j'ai compris. Je ne peux plus t'aimer : tu ne m'aimes plus ». Ainsi, très vite, il y a une brisure. Je crois que c'est là, constamment, la grande blessure qui arrive dans l'amour d'amitié.

Si l'amour d'amitié va jusqu'au bout de son objectivité, on aime l'autre *pour l'autre*. J'aime l'autre en tant qu'il est mon bien, en tant qu'il est ma fin. Je l'aime dans sa propre personnalité, sa propre altérité, et, je respecte cette altérité. Si donc, à un moment donné, j'ai l'impression qu'il m'aime moins, si sa sensibilité est un peu usée, s'il est un peu fatigué, s'il est très pris par son travail et qu'il ait l'air de s'intéresser beaucoup moins à moi, je continue de l'aimer ; parce que c'est toujours l'autre ; et je le respecte comme *autre*. Évidemment, il ne faut pas que cela dure trop longtemps ; mais cela peut arriver, et je l'aime alors autant ou plus, parce que c'est *l'autre* que j'aime. Tandis que si je l'aimais *parce qu'il m'aime*, il y aurait immédiatement une baisse dans l'amour. En revanche, si je l'aime vraiment pour lui-même (en sachant qu'il m'aime), au moment où il est pris par quantité de choses extérieures, j'essaie d'aimer, au contraire, avec une intensité encore plus grande pour appeler davantage son amour. C'est cela, je crois, le désintéressement qui existe dans l'amour. Quand on a l'impression que l'autre vous aime moins, eh bien, on l'aime encore plus. A ce moment-là cela l'attire, c'est un appel. Mais cela implique une certaine gratuité. Tout amour est gratuit. Quand l'aspect utilitaire intervient par trop dans l'amour, on sait que cela abîme l'amour, parce que c'est quelque chose qui est extérieur à l'amour. C'est un amour d'utilité ; et l'amour d'utilité n'est pas un véritable amour.

Deux brigands s'aiment parce qu'à eux deux, ils sont efficaces. On retrouve ici

### Vérité de la connaissance affective

l'efficacité... L'efficacité du brigand : celui-là, je l'aime, parce qu'il est merveilleux : il fait des coups extraordinaires ! Je ne l'aime pas pour lui-même, je l'aime pour son efficacité. Si un jour son efficacité baisse, je l'aimerai beaucoup moins. Cela devient un contrat ; et ce n'est plus un véritable amour.

L'amour d'amitié a ceci de très fort que ce sont deux personnes qui se choisissent mutuellement, chacune aimant l'autre pour lui-même. L'amour d'amitié implique une conscience, une connaissance de ce choix. Et l'amour d'amitié, pour être un véritable amour d'amitié implique que l'on puisse réaliser ensemble une oeuvre commune. Ceci n'est qu'un rappel, je ne veux pas refaire ici le traité de l'amour d'amitié, je vous en ai déjà parlé les autres années. Mais il est très important de se rappeler toujours ce qu'est cette réalité très profonde, parce que c'est en nous la première finalité. Nous ne découvrons vraiment la finalité que lorsque nous la vivons. Et le premier moment de la finalité, ainsi que le premier moment de la responsabilité, c'est dans l'amour d'amitié.

#### *Amour et responsabilité.*

C'est dans l'amour d'amitié que nous prenons parfaitement conscience que nous devenons responsables de l'autre qui nous aime. C'est réciproque. Et c'est ce caractère qui donne à l'amour d'amitié son poids. Il y a un poids dans l'amour d'amitié parce qu'on porte l'autre. On est porté par l'autre, mais on le porte aussi. Tout amour est un poids, Saint Augustin le dit. Tout amour donne à notre vie une gravité et une orientation profonde. On ne peut plus se distraire comme s'il n'y avait rien au plus intime de nous-mêmes. Il y a vraiment quelque chose qui oriente notre vie.

L'amour d'amitié, qui implique ce choix, implique aussi, je vous le rappelais à l'instant que l'on fasse ensemble une oeuvre commune. Tout amour d'amitié implique une certaine fécondité, parce que l'amour d'amitié exprime ce qu'il y a de plus vital en nous - toute la vitalité profonde de notre volonté - et que toute vie s'exprime dans la fécondité. Il y a donc une fécondité profonde au niveau de l'amour d'amitié : elle consiste en ceci qu'on réalise ensemble une oeuvre commune.

Vous voyez donc où va se poser le problème de la vérité dans la connaissance affective, au niveau de l'amour d'amitié. Au moment où l'autre ne semble plus le même, où il semble distraire, où son affectivité, sa sensibilité ne sont plus prises de la même manière, où il semble que pour lui le problème du travail prédomine (s'il y a un examen, on comprend...! mais quand il n'y a pas d'examen, on s'inquiète...), à ce moment-là on se pose la question : « m'aime-t-il vraiment ? Et est-ce que je l'aime vraiment ? Cet amour d'amitié est-il vrai ? » Cette question qu'on se pose profondément est une question très importante dans notre vie ; parce que c'est terrible d'être déçu dans l'amour d'amitié. En se posant cette question de la vérité, on veut savoir quelle est la qualité de l'amour de l'autre. A quel niveau m'aime-t-il ? M'aime-t-il d'une façon passionnelle, m'aime-t-il d'une manière romantique, ou m'aime-t-il vraiment pour ce que je suis ? M'aime-t-il en tant que je suis *l'autre* qu'il a choisi, l'autre *personne* qu'il a choisie ?

Cette interrogation est au coeur même de l'amour d'amitié. Là encore, elle pourra se poser à des niveaux différents. Elle se pose à l'intérieur même du *choix* : ai-je bien choisi celui qui m'aime ? Elle se pose aussi au niveau *prudentiel* : ai-je bien abordé cette personne ? Ai-je bien choisi les moyens qu'il fallait pour pouvoir m'approcher d'elle, pour pouvoir la connaître ? Et elle se pose au niveau de *l'efficacité*, du travail en commun. Je crois que ce sont les trois niveaux où, dans l'amour d'amitié, se pose la question de la vérité. Il est évident que c'est la première question qui est la plus importante. Les autres sont secondaires ; mais elles se posent. Il est normal que là encore, il y ait à l'intérieur même de l'amour d'amitié des niveaux différents.

Qu'est-ce donc que la vérité affective à l'intérieur du choix ? Le choix sera vrai si celui que j'ai choisi, celui que j'aime, je l'aime *pour lui-même*, et non pas pour d'autres motifs. Parce que, si je l'aime parce qu'il me séduit (il a des yeux admirables !... je suis charmé par cela... cela peut arriver !...), je puis être sûr que la vérité n'est pas entièrement dans l'axe qu'il faut. Si je l'aime parce qu'il a une très grosse fortune... cela peut arriver aussi ! On ne veut pas toujours le reconnaître, mais, au fond, on se dit : « après tout, c'est peut-être cela qui attire... Il a une très belle situation, c'est quelqu'un qui est merveilleux, qui est connu, tout le monde l'aime. Mais moi, je ne sais pas très bien pourquoi... ».

Il est très important d'être vrai dans mon amour ; et la vérité dans l'amour consiste à voir

## La vérité

si on aime l'autre pour lui-même. C'est donc à l'intérieur même de l'amour que je peux saisir la vérité de cette connaissance. La vérité de la connaissance affective, c'est que mon choix porte vraiment sur la personne que j'ai choisie, sur la personne qui m'attire comme mon bien. Et la vérité, à ce moment-là consiste en ce que ce choix soit parfaitement conforme à ce bien qui m'attire. C'est à l'intérieur même de l'amour que l'intelligence donne cette lucidité qui permet de comprendre si ce choix est vrai.

Je reprends d'une autre manière, pour que vous compreniez bien, parce que ce qui est à l'intérieur de l'amour n'a jamais la même lucidité que lorsqu'il s'agit de l'intelligence séparée - comme nous le verrons. Il est plus facile, d'une certaine manière, de connaître la vérité de l'intelligence séparée que de connaître la vérité de la connaissance affective.

### Amour et choix.

Quelle est la vérité de la connaissance affective au niveau du choix ? Le choix implique une activité intellectuelle, il implique une *préférence*. Quand vous choisissez quelqu'un, vous dites toujours que vous le choisissez au-delà de tous les autres. Vous n'allez pas dire à quelqu'un : « Je te choisis, mais j'aime mieux quelqu'un d'autre que toi ». Ce ne serait plus un choix : vous donneriez les miettes... Au contraire, quand il s'agit d'un vrai choix, vous le mettez en pleine lumière ; et vous dites : « Je te choisis au-delà de tous les autres ». C'est une référence.

Dans notre choix, donc, nous sommes lucides. Nous disons à cette personne que nous l'aimons. Elle-même, ordinairement, répond en faisant écho : « Moi aussi, je te choisis de la même manière, au-delà de tous les autres ». Voyez le *Cantique des Cantiques* : il y est dit admirablement, avec une très grande noblesse que le choix qui porte sur une personne implique nécessairement une préférence. On considère cette personne comme l'unique, et on veut vraiment l'aimer comme l'unique. L'amour tend toujours vers l'unité. Il ne tend pas vers la multiplicité mais vers l'unité. Et à partir de l'unité, il pourra s'étendre ; mais à partir de l'unité ! Cela est très important : à partir de l'unité, il pourra avoir tout un rayonnement. Normalement, un véritable amour implique tout un rayonnement ; un véritable amour nous épanouit.

Quand dans cet amour, ce choix se porte sur une personne, et que nous lui disons que nous l'aimons plus que tous les autres, sommes nous *vrais* ? Nous sommes vrais si ce choix est en conformité plénière avec l'amour fondamental qui nous attire vers cette personne comme vers notre bien, notre fin, comme ce qui développe pleinement notre coeur. Le choix n'est pas ce qu'il y a de plus profond dans l'amour. Ce qu'il y a de plus profond dans l'amour, c'est d'être attiré vers le bien ; et c'est toujours un peu obscur. L'amour a son obscurité. Il y a le *duvet* du coeur, il ne faut jamais l'oublier.

Et le «duvet» du coeur, c'est cet amour premier, foncier, qui -fait que nous sommes attirés vers ce bien spirituel. Nous sommes attirés vers cette personne, sans savoir pourquoi. «Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas». On pourra, ensuite, essayer de rendre cet amour un peu lucide, mais, au niveau de l'amour premier, on ne sait pas : on est pris, profondément... C'est très spirituel, ce n'est pas passionnel. La passion est présente, la sensibilité est présente ; c'est sûr, mais ce n'est pas l'élément qui domine. C'est très différent du «coup de foudre». Le coup de foudre est d'ordre imaginaire, et d'ordre passionnel, tandis que là, au contraire, c'est un amour qui nous saisit très profondément dans notre être, dans ce qu'il y a de plus intime en notre volonté ; nous sommes pris, nous sommes attirés. Et nous sommes vrais si notre choix est parfaitement conforme à cet amour. C'est donc l'amour qui est la mesure de la vérité. Dans la connaissance affective, *c'est l'amour qui est mesure de la vérité*. Si mon choix est conforme à mon amour, je suis vrai. Si mon choix n'est pas conforme à mon amour - si je dis à quelqu'un : « Je t'aime au-dessus de tous, plus que tout le monde », et que, en réalité je ne l'aime pas - je suis dans le mensonge et dans l'erreur.

On peut dire à quelqu'un : «Je voudrais beaucoup t'aimer, mais... cela ne vient pas encore...» Ce sont là des aveux pénibles ! Et, du reste, on ne le dit pas. Parce que c'est seulement quelque chose qui «pousse», sans qu'on sache très bien ce que cela va donner ; et donc, on ne peut pas le dire. A ce moment-là, il n'y a pas de vérité, puisqu'on ne peut pas le dire. C'est à l'état embryonnaire ; et quand c'est à l'état embryonnaire, ce n'est pas encore quelque chose de suffisamment parfait. Il faut qu'un amour soit parfait pour être vrai. Et il faut que le choix soit conforme à cet amour profond pour être vrai. Si mon choix est en conformité

### *Vérité de la connaissance affective*

avec cet amour qui me saisit profondément, qui me prend profondément, alors je suis vrai dans cet amour. Et si l'autre répond de la même manière, la réponse de l'autre confirme ma vérité. Il est très curieux de voir que l'amour de l'autre me rend plus limpide et plus lucide. Parce que l'autre, en me disant qu'il me choisit et qu'il m'aime, me donne, à moi-même, une beaucoup plus grande sécurité dans cette affirmation ; il me fait beaucoup mieux comprendre que je l'aime pour lui-même ; mais en même temps, l'amour de l'autre permet à mon amour de se développer parfaitement. L'amour a toujours une certaine pudeur. Quand on aime quelqu'un et qu'on ne sait pas s'il nous aime, quand on le recherche, qu'on est à sa poursuite, mais sans savoir s'il nous aime, l'amour ne peut s'épanouir pleinement. Et donc le choix ne peut pas se faire, et ne peut pas se dire.

Pour que l'amour puisse s'épanouir pleinement, il faut que l'autre que j'aime, qui m'attire, me dise qu'il m'aime. Alors, du fait même qu'il me choisit, il permet à cet amour de se développer pleinement. C'est à ce moment-là que le choix peut se faire parfaitement, et que la vérité affective peut être plénière. La vérité affective a donc une objectivité d'un caractère très particulier. Ce n'est pas du tout l'objectivité scientifique, ni l'objectivité philosophiques mais c'est une objectivité réelle. Il ne faut pas dire que ce n'est pas objectif parce que j'aime l'autre qui m'attire ; et c'est le bien de l'autre qui m'attire. Mais c'est une objectivité à l'intérieur même de l'amour. C'est l'amour qui détermine le caractère de vérité, qui est la mesure de la vérité.

Une fois que vous avez compris cela, vous voyez que cela exige une très grande lucidité - celle que l'amour peut avoir ; car ce n'est pas du tout la lucidité du raisonnement. C'est même très curieux : il ne s'agit pas de raisonner ; si vous raisonnez, vous n'arriverez jamais. Il s'agit d'essayer de comprendre ce que représente cet amour profond qui m'attire, et de discerner que mon choix, à l'intérieur de cet amour, est vrai parce qu'il est conforme à cet amour. C'est la lucidité profonde de l'amour spirituel et de l'intelligence, dans sa saisie pénétrante. Quand on aime, on devient perspicace. Et l'intelligence a une pénétration beaucoup plus grande à l'égard de la personne qu'on aime. C'est là que se situe l'objectivité profonde de l'amour et de la vérité affective. Quand on n'aime pas quelqu'un, on le regarde de l'extérieur - et on croit être objectif. On est objectif à l'égard de ses qualités, peut-être, mais on n'est pas objectif à l'égard de sa personne.

Pour être objectif à l'égard d'une personne, il faut l'aimer parce qu'une personne est un bien spirituel, et le bien spirituel ne se dévoile que dans la mesure où on l'aime. Il y a alors, à l'intérieur de cet amour, une pénétration, une perspicacité de l'intelligence. L'intelligence peut pénétrer plus avant, peut découvrir ce qui ne peut pas se découvrir autrement. Nous sommes toujours un peu myopes vis-à-vis du bien personnel. C'est l'amour qui nous permet d'être tout proche, et non seulement d'être tout proche, mais de regarder de l'intérieur. Quand j'aime, j'ai un regard intérieur, et je peux saisir du dedans cette personne que j'aime. Alors ses paroles, ses gestes, prennent une signification tout autre.

Les autres regardent toujours un peu de l'extérieur ; et, regardant de l'extérieur, ils ne comprennent pas, et ils interprètent... On interprète parfois des gestes que, en réalité, on ne comprend absolument pas, parce qu'on les regarde de l'extérieur. Dès qu'on aime, il y a une interprétation toute différente. Cela, c'est la pénétration de l'intelligence ; et cette pénétration de l'intelligence saisit ce qu'il y a de plus profond dans l'autre. Nous découvrons là que, dans cette vérité de la connaissance affective, il y a quelque chose qui va très loin, parce que nous touchons l'autre dans sa capacité d'aimer, en tant qu'il est capable de nous attirer, dans son bien spirituel, en tant qu'il est *fin* pour nous. C'est cela, je crois, l'essentiel de cette vérité de la connaissance affective.

#### *Amour et prudence.*

Regardons un instant les autres niveaux. Et d'abord, le niveau des moyens. Là, il s'agit d'une vérité au niveau de la *prudence*. Quand on aime quelqu'un, on doit être prudent ; mais d'une prudence toute différente de la prudence purement légale. C'est la prudence de celui qui est très attiré et qui veut à tout prix être le plus profondément pris par cette personne qu'il aime. Il met tout en cause pour essayer de l'approcher, pour essayer d'être le plus en connaturalité possible avec elle. Cela, c'est la prudence de l'homme qui aime. C'est la vraie prudence, car l'autre prudence est parfois une souveraine imprudence. L'attitude de celui qui ne veut jamais s'engager - « il faut être prudent ! » - est juste l'inverse de la prudence. Est prudent celui qui sait s'engager ; et pour s'engager, il faut aimer. Il y a donc une vérité de la connaissance

## La vérité

affective au niveau de la prudence. Cette vérité au niveau de la prudence est le choix des moyens en vue de la conquête d'amour, en vue d'être le plus proche possible de celui qu'on aime.

Cette vérité prudentielle joue un rôle très important dans notre vie ; c'est toute notre vie qui, normalement, doit être sous la mouvance de cette prudence. Quand on aime quelqu'un, on veut l'aimer toujours plus. Et il faut que toute l'organisation de notre vie, que tous les moyens que nous choisissons soient ordonnés à une intensification plus grande de cet amour. La connaissance prudentielle est une connaissance affective, il ne faut pas l'oublier... La prudence implique l'amour, autrement ce n'est plus la prudence : c'est la méfiance ; et la méfiance n'est pas la vraie prudence. Quelle est donc cette vérité de la connaissance prudentielle ? C'est l'adéquation la plus grande possible des moyens choisis en vue d'un amour plus grand.

Il y a alors deux manières d'être vrai. Ou je choisis les moyens qui sont le plus proche de moi, ou je choisis les moyens qui sont le plus proche de la personne que j'aime, les moyens qui me mettront le plus proche possible d'elle, indépendamment de leurs difficultés. Je sais que je peux prendre ces moyens et je les choisis. Mais si je ne peux pas choisir ces moyens qui me mettent le plus proche possible de cette personne, alors je me rabats sur des moyens plus faciles qui ne m'éloignent pas, mais qui m'approchent moins. C'est là qu'on trouverait le rythme de la hâte dans l'amour. Quand on aime beaucoup, on a une grande hâte d'aimer et d'aller le plus près possible de celui qu'on aime. Il y a donc un rythme profond dans l'amour. Et ce rythme profond dans l'amour fait que, normalement, on choisit les moyens qui nous mettront le plus proche possible de cette personne. Là je saisis la vérité prudentielle de mon amour. La vérité prudentielle est plus facile, d'une certaine manière, à connaître ; car on est au niveau des moyens, et non plus du choix qui porte sur la personne.

Enfin, troisième vérité affective : dans la réalisation d'une oeuvre commune. C'est l'aspect de la coopération. Je ne fais que le signaler, parce que l'heure avance, et que c'est un problème très vaste. Mais il faut quand même le signaler, au moins le situer.

Quand on fait une oeuvre commune, on coopère. Or, il y a deux manières de coopérer. Il y a une manière de coopérer en laissant l'autre « pédaler » pour nous, et en faisant seulement semblant de coopérer. Et il y a une autre manière, qui consiste à faire vraiment oeuvre commune : je connais les qualités de l'autre, je connais les miennes, et nous nous complétons, sans regarder du tout qui en fait le plus. On veut toujours faire plus que l'autre. Cela c'est la vraie coopération dans l'ordre de l'amour. Tandis que l'autre *coopération* peut être un mensonge, et détruit l'amour d'amitié. Cela peut arriver, dans les moments de fatigue... La spiritualité du tandem ! Les tandems, du temps où il y en avait, exprimaient très bien ce genre de coopération... parce qu'on pouvait très bien, par derrière, se laisser traîner, et dire : « l'autre est beaucoup plus fort que moi, alors je le laisse pédaler ». Parfois, dans une « coopération amicale », c'est ce qui arrive. On coopère, mais on se dit : « Après tout..., je le laisse faire, c'est son tour ! Qu'il connaisse un peu les difficultés, moi, je les ai déjà connues ». Quand on fait cela, il n'y a plus de vérité dans la coopération. La vérité de la coopération, c'est de tendre vers le but commun, en portant la responsabilité de l'autre.

Cette vérité dans la coopération est très proche de la vérité de l'efficacité; elle touche déjà la vérité de l'efficacité. Ce n'est pas la même, mais c'est très proche. Cette vérité dans la coopération peut prendre des modalités multiples et diverses, mais elle implique toujours qu'on tende vers le même but. C'est une question de finalité. C'est dans la mesure où on tend vers le même but que l'autre, qu'on est vrai dans la coopération.

Résumons pour terminer : la vérité affective est mesurée par l'amour spirituel, dans le choix affectif. La vérité affective est mesurée par l'intention profonde, la tension vers la fin, quand il s'agit des moyens et de la connaissance prudentielle. La vérité affective, dans la coopération, implique qu'on tende toujours vers le même but, en voulant réaliser ensemble la même oeuvre.

Ainsi, lorsqu'il s'agit de la vérité de la connaissance affective, on peut dire que c'est vraiment l'amour, selon trois modalités différentes, qui est la mesure de la connaissance affective : l'amour spirituel dans ce qu'il a de plus pur et de plus profond ; le point de vue de l'intention - je tends vers...- c'est la recherche ; puis le fait de tendre ensemble vers le même but, en portant l'autre dans la coopération.

## 10. LA VÉRITÉ, PERFECTION ET BIEN DE L'INTELLIGENCE

**I**l reste encore deux conférences sur la vérité : l'une - celle de ce soir - considère la vérité par rapport à l'intelligence, la prochaine regardera la vérité par rapport à l'être. Ces deux aspects sont complémentaires.

Nous avons essayé, la dernière fois, de voir comment la connaissance philosophique - la métaphysique surtout, qui recherche ce-qui-est dans ce qu'il a de plus profond - s'affronte constamment au réel, à tout le réel. Elle cherche partout où se trouve le réel. Le réel se trouve d'abord dans ce que nous constatons, mais il peut y avoir un réel beaucoup plus profond, plus lointain à première vue, et, d'autre part, beaucoup plus proche. C'est le propre de l'enquête de la métaphysique, de découvrir s'il existe une Réalité Première. C'est pourquoi je vous avais montré ces deux aspects extrêmes de la vérité au niveau de la connaissance métaphysique : le réel immédiat que nous atteignons dans le jugement d'existence, et le Réel ultime et dernier : l'Être Premier que nous appelons Dieu. Et, dans la lumière de cet Être Premier que nous découvrons, il y a une nouvelle vérité, un nouveau regard sur toutes les réalités.

Quand je dis que le philosophe découvre l'Être Premier que nous appelons *Dieu*, c'est pour souligner que le mot *Dieu* nous est donné en premier lieu dans des traditions religieuses, et non pas en philosophie, ce qui est très important. Les premiers philosophes avaient très *fort* le sens de cela. C'est à partir de Descartes que l'on a dit que l'intelligence atteint *Dieu*, parce que Descartes avait beaucoup moins le sens de ce qu'est la découverte de l'Être Premier. Saint Thomas dit toujours : « l'intelligence découvre un Être Nécessaire que nous appelons Dieu » ; pour bien faire comprendre que l'intelligence métaphysique découvre l'Être, l'Être Nécessaire, mais que cet Être Nécessaire ne se nomme pas au philosophe. Le philosophe ne sait pas qui il est, il ne sait pas ce qu'Il est ; il reconnaît que cet Être Nécessaire a, de fait, toutes les *propriétés* de ce que nous appelons *Dieu*, selon les traditions religieuses. Heidegger le dit à sa manière : le philosophe atteint l'Être, mais il ne peut pas découvrir Dieu ; il faut que l'Être se nomme au philosophe pour que celui-ci découvre Dieu. Autrement dit, il faut que Dieu se nomme à l'être humain qui Le cherche ; mais le philosophe découvre qu'il existe un Absolu. (Il est très important de comprendre que l'intelligence est en quête d'absolu). C'est pour cela que le dernier problème de la vérité, du point de vue philosophique et du point de vue métaphysique, c'est cette découverte de l'Être Premier. Et le philosophe découvre que cet Être Premier est bien Dieu, mais, encore une fois, Dieu nous est donné dans les traditions religieuses ; Dieu nous est donné dans la foi. Ne disons pas : « Il y a le Dieu des philosophes et le Dieu des chrétiens ». Vous connaissez bien cette opposition que fait Pascal, et qui a été reprise après lui d'une façon moins intelligente encore. Il faut bien comprendre que si le philosophe découvre un Absolu dans l'ordre de l'être, il ne peut pas y avoir deux dieux : un Dieu des philosophes et un Dieu des croyants. Si le philosophe découvre vraiment l'Absolu et qu'il reconnaisse que Celui qu'il

## La vérité

découvre a toutes les *propriétés* de Celui qu'on nomme *Dieu*, il découvre bien l'Unique Dieu ; mais il Le découvre à partir des réalités dont il a l'expérience, et qu'il essaie d'atteindre dans toute leur profondeur. A partir de ces réalités il découvre l'Etre Absolu, l'Etre Nécessaire. Et il reconnaît que cet Etre Nécessaire, c'est son Créateur, Il peut aller jusque-là ; et il peut contempler, dans la mesure du possible, cet Etre Absolu.

Nous allons ce soir considérer un aspect plus subjectif : comment la vérité peut être la perfection et l'ennoblissement de notre intelligence. Il est important de bien comprendre comment la vérité est la perfection de notre intelligence. Depuis Descartes, en effet, les philosophes ne sont plus tournés vers la vérité, alors que les Anciens étaient tournés vers la vérité. Il y a là quelque chose qui est important à saisir.

### *De la vérité à la certitude.*

Dès le point de départ de la philosophie grecque, Hésiode qui est un *théologien*, comme dit Aristote, et en même temps un poète, un homme qui manie le mythe et qui aime le mythe - Hésiode nous dit explicitement qu'il cherche la vérité. C'est à cause de cela qu'on considère qu'Hésiode, tout en étant un théologien, est un philosophe. Il regarde les dieux, mais il regarde les hommes. Il est même très curieux de voir que toute la philosophie grecque a commencé par ce double regard sur Dieu et sur le travail des hommes. Il n'y a pas beaucoup de philosophes qui aient parlé du travail, mais Hésiode en a parlé, et il en a parlé avec beaucoup d'amour, lui qui connaissait ce que représentaient les travaux des hommes, comme on peut le voir dans *Les travaux et les jours*.

Les philosophes grecs, les Pères de l'Église, les grands théologiens du Moyen-Age cherchent la vérité. Descartes, lui, a eu peur. Quand on a peur, on ne cherche plus la vérité : on cherche la certitude. Il est même très curieux de voir ce *tremblement de terre* au niveau de l'intelligence, ce moment où l'intelligence a eu très peur et, au lieu de s'orienter vers la vérité, a commencé à s'orienter vers la certitude. C'est terrible de ne plus accepter le risque ! Il y a un risque merveilleux dans la recherche de la vérité mais c'est bien un risque. Il faut accepter, quelquefois, d'être seul. Quand on veut chercher la sécurité, on n'accepte plus d'être seul ; on cherche, au contraire, ce que les autres pensent. On veut *se tenir les coudes*, pour être plusieurs à penser la même chose, en se disant que c'est la certitude qui importe, et non la vérité.

Il serait très intéressant, du point de vue psychologique, d'analyser ce grand *tournant* qui a consisté à ne plus chercher la vérité, mais à réfléchir uniquement sur la certitude. Ce n'est pas la même chose du tout : la vérité est objective, la certitude est subjective. Or il faut bien reconnaître qu'il y a eu dans la pensée occidentale ce grand *tournant*, très difficile à dépasser, parce que, de fait, il est plus facile de chercher la certitude que de chercher la vérité. Dans la recherche de la certitude, il y a la volonté qui peut nous aider beaucoup. Les opinions de l'ensemble des hommes peuvent nous donner une certitude morale et, au fond, on s'arrête à cela : « Ce que tous pensent »... cela donne une certitude morale. Si l'on cherche la vérité, on ne peut pas s'arrêter à l'opinion des hommes ; c'est impossible, parce que ce n'est pas « ce que tout le monde dit » qui est la vérité. Ce n'est pas ce que votre journal dit, ce que la télévision dit, qui est la vérité... On le sait bien ! Cela informe ; mais ensuite il faut savoir si l'information est vraie. Ce sont deux approches tout à fait différentes. L'information, c'est très utile, il faut être informé ; mais encore faut-il être bien informé ! Si l'on est tant soit peu intelligent, on s'aperçoit vite que les propagandes de droite et de gauche ne sont pas tout-à-fait les mêmes ! Et plus l'information est grande, plus il est difficile de découvrir la vérité. Mais l'information peut nous donner des certitudes. Il y a des gens qui se laissent impressionner par les propagandes et qui, au bout d'un certain temps, à force de s'entendre répéter toujours la même chose, acquièrent une *certitude*. La certitude est d'ordre subjectif. Et quand on la cherche, on est très heureux de rencontrer des parcelles de certitude...

La vérité, c'est tout à fait autre chose. C'est l'intelligence qui constamment affronte le réel. Je n'insiste pas ; je voulais seulement vous faire comprendre que c'est pour nous une très grande difficulté, de ne pas nous arrêter à la certitude. Encore une fois, cela peut être important au point de vue pratique. Nous avons tous besoin d'une certaine sécurité, même quand nous cherchons les insécurités les plus grandes et que nous voulons avoir les audaces les plus grandes, il y a des domaines, dans notre vie, où nous cherchons la sécurité. Nous avons toujours besoin de cela. Mais la sécurité et la certitude ne sont pas quelque chose de premier dans la vie de l'intelligence, ni dans la vie du coeur. C'est pour cela que nous devons les

### *La vérité, perfection et bien de l'intelligence*

dépasser et essayer de comprendre comment la vérité est ce qui ennoblit notre intelligence.

Quand je dis que la vérité est ce qui *ennoblit l'intelligence*, je veux dire qu'elle est ce qui permet à l'intelligence d'être parfaitement elle-même. Une intelligence n'est parfaite que quand elle a atteint une certaine vérité. A ce moment là, elle est elle-même, elle s'épanouit. La vérité épanouit l'intelligence. Elle lui permet d'être beaucoup plus audacieuse. Quelqu'un qui n'a jamais atteint la vérité dans sa vie, qui a toujours tourné autour, parce qu'il a eu peur - cela peut exister -, quelqu'un qui s'est réfugié dans la certitude et qui n'a jamais atteint la vérité, a une intelligence qui demeure fébrile, une intelligence qui n'est pas adulte. Nous savons bien, aujourd'hui, ce que veut dire : *infantile et adulte !* Seule l'intelligence qui atteint la vérité est une intelligence adulte (il est, du reste, difficile de voir si une intelligence est adulte ou ne l'est pas). Une intelligence qui n'atteint pas la vérité est errante, elle reste fébrile et, par le fait même, influençable, susceptible d'être entraînée par les moindres courants. On dira alors : « C'est un esprit ouvert, celui-là ! Il cherche tout le temps,.. Comme il est souple ! Comme il est intelligent ! ». Attention ! Est-ce cela, l'intelligence ? Etre intelligent, c'est chercher la vérité ; et, quand on cherche la vérité, on la trouve toujours. Partiellement, sans doute ; mais on la trouve toujours, parce qu'on la cherche. Chercher la vérité, c'est déjà orienter notre intelligence vers quelque chose qui est son bien. La vérité est le bien de l'intelligence.

#### *La vérité comme bien de l'intelligence.*

Quand je dis que la vérité est le bien de l'intelligence, je veux dire que la vérité est ce qui est capable de perfectionner l'intelligence, et donc de lui donner sa force. C'est pour cela qu'une intelligence qui atteint la vérité est une intelligence adulte. S'il n'est pas fréquent de rencontrer des coeurs qui sont adultes, il est très rare aussi de rencontrer des intelligences qui sont adultes ; des intelligences qui, vraiment, à travers tout, cherchent la vérité. Celles-là ont une autonomie parfaite. Le signe que l'on est adulte, c'est d'avoir cette autonomie ; parce qu'on est orienté vers le but qu'on cherche à travers tout, et on laisse tomber les choses secondaires. On fait un discernement entre les choses nécessaires de la vie de l'intelligence, et les choses secondaires. C'est cela que donne la vérité : cette autonomie profonde et ce discernement alors qu'une intelligence errante ne sait pas faire le discernement entre les choses nécessaires et les choses secondaires. Elle se laisse alors prendre par toutes sortes de choses, elle se laisse influencer.

Nous avons vu, au début de ces conférences sur la vérité, qu'il y avait diverses modalités de vérité, que l'intelligence humaine était une intelligence qui faisait des alliances multiples. Revenons sur ce point pour bien comprendre en quel sens la vérité est le bien de l'intelligence. Il s'agit en effet de saisir que la vérité est le bien de l'intelligence *séparée*, en prenant *séparée* au sens où l'employait Aristote, pour désigner une intelligence qui n'est pas la forme et l'acte de quelque chose de physique, et qui est ordonnée à ce qui soi-même n'est pas lié au monde physique. Et par *intelligence*, j'entends le *voûç*. Non pas l'entendement, ni la raison, mais l'intelligence dans sa capacité profonde de pénétrer dans ce-qui-est en tant qu'être. C'est dans la mesure même où une telle intelligence cherche à être parfaitement elle-même, que la vérité est son bien. On ne peut pas dire que la vérité soit le bien de l'intelligence affective (c'est-à-dire l'alliance de l'intelligence avec la volonté et l'amour). On ne peut pas dire non plus que la vérité soit le bien de l'intelligence artistique. Il faut préciser : le bien de l'intelligence affective, c'est l'amour (m'ordonnant à celui que j'aime). Quand j'aime quelqu'un, c'est lui que j'aime ; et mon intelligence affective est tout entière ordonnée à l'amour de celui que j'aime. Dans la prudence, mon intelligence prudentielle est ordonnée à l'action. Il y a donc un dépassement de l'intelligence. C'est pour cela que je ne peux pas dire que la vérité est la fin d'une telle connaissance. Certes, la vérité demeure toujours nécessaire ! Toute erreur, dans l'ordre pratique, dans l'ordre affectif, toute erreur acceptée délibérément, diminue l'amour. Cela, c'est très important de le comprendre. Vous savez, pour bien comprendre ce qu'est la vérité, il faudrait souvent comprendre l'erreur. Nous n'avons peut-être pas assez insisté sur ce point. Il faudrait peut-être, une fois, traiter de l'erreur. J'ai surtout insisté sur la vérité, parce que c'est cela, le but ; mais il faut comprendre que, de fait, nous sommes constamment pris au piège de l'erreur. Et dans le domaine affectif, dans le domaine de la connaissance affective, si nous acceptons certaines erreurs, certains petits mensonges, à l'égard de celui que nous aimons, si nous ne sommes pas vrais vis-à-vis de lui, toutes ces erreurs consenties, qui deviennent des mensonges dans la mesure où elles sont consenties diminuent l'amour. Si elles

### La vérité

ne sont pas consenties, ce ne sont pas des mensonges. Nous ne voyons pas... Nous n'avons pas compris... Nous sommes dans *l'ignorance*. Ce n'est pas la même chose. Toute erreur consentie, acceptée délibérément, diminue l'amour. Toujours. C'est un frein ; cela empêche l'amour d'être lui-même, et donc cela empêche le vrai dépassement de l'amour par rapport à l'intelligence affective. Non pas l'ignorance, encore une fois (il y a quantité de choses qu'on peut ignorer), mais l'erreur consentie.

C'est la même chose dans l'ordre artistique, ou dans l'ordre prudentiel. Toute erreur acceptée dans l'ordre prudentiel est quelque chose qui empêche l'action d'être pleinement elle-même, qui empêche d'aller jusqu'au bout des exigences de l'action. Et dans l'ordre de la connaissance artistique, c'est la même chose (nous l'avons vu précédemment). S'il y a une erreur acceptée, il y a quelque chose qui fait que l'oeuvre ne sera pas parfaite. L'oeuvre en portera la marque.

Si la connaissance affective, la connaissance prudentielle, la connaissance artistique, ne sont pas finalisées par la vérité, si ces connaissances demandent d'aller *plus loin* que la vérité, d'aller au-delà de la vérité artistique, au-delà de la vérité affective ou de la vérité prudentielle, pour réaliser l'oeuvre, ou pour pouvoir se donner complètement à ce don d'amour, ou pour pouvoir réaliser une action, cela nous fait comprendre que la vérité est une condition nécessaire à la finalité de la connaissance affective (c'est-à-dire à l'amour), à la finalité de la connaissance pratique prudentielle, et à la finalité de la connaissance artistique. La vérité n'est donc pas la fin de l'intelligence liée à la volonté, de l'intelligence liée à ce que représente l'efficacité de l'activité artistique, mais l'intelligence a ici besoin de la vérité pour pouvoir aller plus loin.

#### *Recherche de la vérité, recherche du bonheur.*

Quand il s'agit, au contraire, de la connaissance spéculative, c'est-à-dire de la connaissance philosophique au niveau métaphysique, ou au niveau de la philosophie de la nature, bref de la connaissance philosophique tout court, la vérité est vraiment la fin de l'intelligence. Mais je ne dirais pas que la vérité est la fin de l'homme. Ces choses-là sont délicates à manier, parce qu'elles ont une répercussion sur toute notre vie et tout notre comportement. La vérité est la fin de l'intelligence spéculative, de la métaphysique et de toute la philosophie. Cela, on peut et on doit le dire. La philosophie cherche la vérité. Mais comme la philosophie est au service de l'homme (la philosophie est pour l'homme, pour permettre à l'homme d'être parfaitement lui-même ; ce n'est pas l'homme qui est au service de la philosophie !). On ne peut pas dire que la vérité est la fin de l'homme. La fin de l'homme, c'est le *bonheur*. La fin de l'homme est dans l'amour, l'amour d'amitié ou la contemplation. Il est bien évident, que, dans la contemplation, la vérité est intimement présente, et que la vérité est nécessaire à l'amour d'amitié - nous venons de le dire il y a un instant - mais ni dans la contemplation, ni dans l'amour d'amitié, on ne s'arrête à la vérité. Il y a des gens qui sont obnubilés par la vérité, et qui disent que la fin de leur vie, c'est la vérité. Ils deviennent des êtres intraitables et des tyrans, parce qu'ils croient qu'ils possèdent la vérité - alors qu'il ne s'agit pas de cela du tout ! Car si la vérité est la fin de notre vie intellectuelle, de notre vie spéculative, la vérité n'est pas la fin de l'homme tout court, parce que l'homme cherche à être uni à un Être plus grand que lui, et cela en Le contemplant. Croyez-vous que, quand on contemple, on a le réflexe subjectif de dire : « Je suis dans la vérité. C'est vrai, ma contemplation est exacte ; c'est tout à fait cela » ; et que l'on regarde constamment l'aiguille pour voir où est le Pôle Nord ? Non. Dans la contemplation, on est tout entier tendu vers Celui qu'on contemple, et on contemple Dieu. On est attentif à cette contemplation dans l'amour. On sait très bien, certes, qu'on n'a pas le droit, dans cette contemplation, d'accepter des erreurs ; parce que l'on contemple, on a un désir toujours plus grand d'écarter toutes les choses indéterminées, mais on ne s'arrête pas à la vérité. On vit la contemplation, on vit cette unité profonde avec Celui qu'on aime.

Dans l'amitié, c'est encore beaucoup plus fort. Celui qui, dans l'amour d'amitié, chercherait uniquement la vérité, arrêterait tôt ou tard son amour d'amitié. Il reviendrait à une attitude de justice, à une attitude de rectitude et de lucidité absolues. La vérité, en effet, réclame la lucidité absolue ; mais la contemplation et l'amour d'amitié vont plus loin que la lucidité. Il faut donc bien voir que la vérité est la perfection de l'intelligence spéculative, mais qu'elle n'est pas, au sens tout à fait précis, la fin de l'homme. Ceci sur le plan philosophique. Sur le plan surnaturel, ce serait un peu différent, parce que la foi nous permet d'adhérer à la Vérité

### *La vérité, perfection et bien de l'intelligence*

Première. On pourrait donc dire que la fin propre d'un chrétien est la recherche de la Vérité Absolue, qui est le Christ. Mais cela, c'est propre à l'ordre surnaturel. Dans l'ordre philosophique, il y a une contemplation qui exige la vérité, mais la contemplation philosophique n'est pas la possession, dans une attitude réflexive, de ce bien de l'intelligence qu'est la vérité.

Essayons maintenant d'entrer dans le problème de la vérité en tant qu'elle est l'ennoblissement de notre intelligence. Il fallait d'abord, pour bien situer le problème, voir exactement où la vérité ennoblit notre intelligence. Elle ennoblit l'intelligence spéculative, et avant tout - c'est bien évident - l'intelligence métaphysique, car c'est avant tout dans le domaine métaphysique que la vérité est le plus lucide (mais c'est vrai aussi de tous les autres *secteurs* de la philosophie).

Qu'est-ce que cette vérité qui ennoblit l'intelligence ? L'intelligence représente en nous la vie la plus noble. Ce qu'il y a de plus noble en nous du point de vue vital c'est notre intelligence. C'est elle qui est source de notre autonomie, nous fait saisir ce qu'il y a d'unique en nous : nous sommes capables de nous dépasser, nous sommes capables d'aller toujours plus loin. C'est par l'intelligence que nous saisissons ce qu'est l'esprit.

Cette intelligence, qui est ce qu'il y a de plus vital en nous, est ordonnée à l'être. Elle n'est pas ordonnée à elle-même ; elle est ordonnée à atteindre une réalité autre - ce que nous avons vu la dernière fois, et j'avais beaucoup insisté là-dessus. L'intelligence doit atteindre l'autre. Peu importe ici quelle réalité est cet *autre* : c'est toujours vers l'autre qu'elle est tendue. La vérité, au contraire, c'est ce qu'elle possède au-dedans d'elle-même. Une intelligence vraie est une intelligence qui est ennoblée en elle-même et qui possède son bien ; et ce bien est nécessairement au plus intime d'elle-même. Il faut donc bien distinguer (j'y insiste encore) : l'intelligence est ordonnée à l'autre. N'est-elle pas essentiellement ordonnée à comprendre les réalités qui existent en dehors de moi, et à affirmer qu'il existe une Réalité supérieure à tout ce que j'expérimente, et qui est *l'Autre* au sens absolu ? L'intelligence est tendue vers cet autre existant. Mais la vérité, c'est au-dedans d'elle-même qu'elle la possède. C'est un bien immanent à l'intelligence. C'est pour cela qu'on peut dire, d'une certaine manière, qu'on *possède* la vérité, en ce sens que l'intelligence a un *avoir* qui est, justement, cette noblesse particulière d'une intelligence perfectionnée dans son contact avec l'autre. Comment situer cet avoir ? Que représente cet avoir qui est la vérité, cet avoir d'une intelligence qui, après de nombreuses recherches, peut dire : « Je suis sûr que là, j'atteins la vérité. Il y a là une vérité que je rechercherai toujours plus parce que je ne la possède jamais parfaitement. Ne la possédant jamais parfaitement, je la rechercherai tout le temps, j'essaierai d'aller toujours plus loin, mais il y a déjà quelque chose qui ennoblit mon intelligence. Mon intelligence possède en elle-même une force plus grande grâce à l'acquisition de cette vérité. »

Comment situer la vérité dans la vie de l'intelligence ? Comprendons bien que la vie de l'intelligence, c'est l'acte de l'intelligence et ce qu'il y a de plus élevé dans la vie de l'intelligence, c'est l'acte de contemplation. La vérité n'est pas l'acte de l'intelligence. Qu'est-elle donc par rapport à la vitalité de l'intelligence ? Considérons un philosophe comme Hegel : il est très sensible à la vitalité de l'intelligence, et à cause de cela même, il est beaucoup moins sensible à la vérité. Il y a des gens qui sont très sensibles à la vie. La vie, c'est la spontanéité, c'est la créativité, c'est merveilleux, cela doit *bondir* dans tous les sens ! Mais cette vitalité de l'intelligence n'est pas la vérité. C'est autre chose. Alors, comment situer ce bien de l'intelligence qu'est la vérité, par rapport à la vie de l'intelligence ?

Il y a là une distinction qu'on ne fait pas assez, et qu'on doit faire. C'est toute la différence qui existe entre Hegel et Aristote. Hegel est très sensibilisé à la vie - Aristote aussi, est très sensibilisé à la vie, mais il comprend que saisir l'intelligence uniquement du côté de la vie, ce n'est pas saisir ce que l'intelligence a de propre. Parce que la vie, en nous, c'est aussi la vie sensible, c'est aussi la vie passionnelle, c'est aussi la vie imaginative. Tout cela, c'est la vie. Et, au sommet, il y a cette *pousse* merveilleuse, qui est la vie de l'esprit. L'esprit est, d'une certaine manière, au-delà de la vie biologique, ou, plus exactement, c'est une modalité de la vie très particulière, qui a son exigence propre, l'exigence d'être dans une attitude de réceptivité. La vie n'est pas premièrement réceptivité, mais jaillissement. Le vivant, c'est celui qui se meut. La vieille définition, très ancienne, reste toujours vraie. Le vivant est celui qui s'organise, et le vivant, celui qui a son autonomie, le vivant, c'est celui qui, justement, a cette autonomie foncière au-delà du milieu dans lequel il est.

## La vérité

### *L'intelligence est ordonnée à l'être, c'est-à-dire à ce qui est autre.*

L'esprit, c'est celui qui est capable de recevoir l'autre, capable de *devenir* l'autre. Il y a donc dans l'esprit une réceptivité tout à fait unique (je parle ici de notre esprit, de notre intelligence en tant qu'intelligence). Par là, nous soulignons que l'intelligence est essentiellement ordonnée à l'être, et nous saisissons ce qui est propre à l'esprit : cet ordre vers ce-qui-est, vers l'être. La vie n'est pas ordonnée premièrement à l'être, elle ne possède pas consciemment cet ordre ; tandis que l'intelligence, elle, possède immédiatement en elle-même cet ordre, et l'intelligence parfaite la possédera consciemment. Là, et là seulement, nous pouvons saisir ce qu'est la vérité. La vérité n'est pas une qualité de la vie. Nous parlons facilement aujourd'hui d'authenticité. L'authenticité, c'est l'authenticité d'une vie. Ce n'est pas la vérité, qui se situe du côté de l'intelligence comme telle. De même, la sincérité n'est pas la vérité. Authenticité, sincérité, sont du côté de la vie, du côté de l'exercice de la vie, du jaillissement de la vie.

La vérité est du côté de l'esprit ; c'est beaucoup plus secret, beaucoup plus intérieur. C'est l'esprit dans son *ordre* à l'égard de l'être, c'est l'intelligence qui se laisse déterminer par la réalité autre qu'elle, et qui, réagissant devant cette détermination, est capable de se mesurer à cette réalité (mais, en réalité, d'être mesurée par elle). La vérité est donc une perfection que seule peut acquérir l'intelligence comme intelligence, c'est-à-dire une intelligence qui est capable d'affronter autre chose qu'elle et de voir si, dans cet affrontement avec une réalité autre qu'elle, elle est bien adéquate à cette réalité.

Je vais m'expliquer, parce que je voudrais beaucoup que vous compreniez cela. C'est un peu difficile, c'est un peu subtil, mais c'est pourtant bien important, de voir que la vérité ne se situe pas du côté de la vie, mais du côté de l'intelligence dans son ordre vers l'être.

Les Anciens parlaient de cette chose toute simple ; (je parle ici d'Aristote, qui a réfléchi là-dessus) : quand je dis « Socrate est assis », et que Socrate est en face de moi, et qu'il est vraiment assis, ce que je dis est vrai. Mais si Socrate se lève et que je continue de dire : « Socrate est assis », je ne suis plus dans la vérité. Rien n'est changé de mon côté, du point de vue de la vie ; mais, parce que Socrate a changé de situation, je ne suis plus dans la vérité par rapport à lui. C'est une petite chose très simple. On voit ici ce qu'est l'entêtement et ce qu'est l'intelligence ! Il y a des affirmations qui sont vraies à tel moment, et qui ensuite ne sont plus vraies, parce que l'autre a changé de situation. On pourra avoir envie de dire : Il n'aurait pas dû changer ! Il aurait dû m'obéir ! J'avais dit qu'il était assis... qu'il reste assis ! Et le voilà qui se lève, sans me demander la permission ! « En réalité, c'est moi qui dois être attentif à lui, puisque je dis qu'il est assis. S'il se lève, je dois changer mon jugement et dire : « Il se lève, il est en train de se lever ». Cela n'a l'air de rien, mais réfléchissez-y bien : cela montre que la vérité est une relation à un autre, une relation de conformité à l'égard d'un autre.

La vie de l'intelligence n'est pas une relation, tandis que la vérité est une relation. Dans une relation, on est dépendant d'un autre. Si l'autre change, la relation n'est plus la même : de bonne elle devient mauvaise, de vraie elle devient erronée. Rien n'est changé du côté de celui qui continue d'affirmer, et cependant tout est changé, parce que, normalement, il était relatif à l'autre, et, étant relatif à l'autre, il aura dû modifier son jugement. Nous touchons là la subtilité de l'esprit. Si l'on veut rester *sincère*, on continue d'affirmer ce qu'on a affirmé un jour où l'on a été lucide. Et on continue de l'affirmer sans s'occuper de savoir si le monde change ! « Je suis sincère avec moi-même, donc je suis dans la vérité ». Pas du tout ! Le monde a peut-être changé. Vous, vous êtes resté le même, mais autour de vous cela a peut-être changé.

La vérité implique ce jaillissement qui vient de nous (notre autonomie, notre créativité) mais la vérité elle-même est autre chose : c'est cette relation aux autres. Il y a là un problème très subtil qui nous fait saisir que nous entrons au cœur même de l'esprit. La vérité est bien le *cœur* de l'esprit en tant qu'il est capable d'écouter les autres, de s'ordonner aux autres. Et l'on n'est vrai que dans la mesure où, affirmant quelque chose au sujet des autres, ce qu'on affirme correspond exactement à la réalité.

Précisons davantage. La vérité, c'est l'adéquation de ma proposition, de mon énonciation, de ce que je dis, à la réalité. Ce que j'énonce, ce n'est pas la vie de l'intelligence, c'est le fruit de sa vie. Ce que j'énonce, c'est moi qui l'énonce en pensant ; c'est le fruit de ma connaissance. C'est donc de l'ordre de *l'intentionnalité*. La vie n'est pas de l'ordre de l'intentionnalité, tandis que l'énonciation est de l'ordre de l'intentionnalité.

Il faudrait ici ouvrir une grande parenthèse. Vous m'excuserez, mais je suis bien obligé

### *La vérité, perfection et bien de l'intelligence*

d'employer un mot qui est pour le philosophe un terme très précis et qui exprime, justement, ce qu'est le point de vue de la vérité. L'intentionnalité - nous en avons déjà parlé, du reste - est une chose extrêmement difficile à bien saisir ; mais cela concerne toujours quelque chose qui est relatif à un autre. La vie, au contraire, implique essentiellement et en premier lieu l'autonomie. Il y a là deux mouvements très différents : le mouvement de la vie, qui implique un jaillissement, qui implique que l'on soit source, et que l'on soit autonome ; et l'intentionnalité qui, au contraire, implique que l'on accepte d'être dépendant d'un autre. Dans l'intentionnalité, je suis en référence à un autre.

Quand j'énonce quelque chose - quand je dis « Socrate est assis » - je suis en dépendance de l'autre, bien que ce soit mon acte vital qui le dise. Je pourrais très bien ne pas le dire : voilà ma vitalité. Mais si je le dis, je dois être en référence à celui qui est en face de moi. En énonçant cela, en disant cela, je suis donc tout entier relatif à cette personne qui est en face de moi, à cette personne qui m'est présente. La vérité consiste donc en ceci, que l'énonciation, ce que je dis, est conforme à la réalité existante. La vérité qualifie mon énonciation : mon énonciation est « vraie ». Et parce que mon énonciation est vraie, mon intelligence, qui énonce cela, peut être dite *vraie*.

#### *Seules les énonciations sont vraies ou fausses.*

Vous voyez bien comment la vérité vient qualifier l'intelligence. Elle vient qualifier le fruit de mon jugement, mon énonciation, ma proposition ; elle vient qualifier le fruit de mon intelligence, et consiste en ceci, que ce que je dis est conforme à la réalité. Ce que je dis étant conforme à la réalité, ce que je dis est *vrai*. Et du fait même que cette énonciation est vraie, mon intelligence, qui en est la source, est vraie. Mais la vérité ne qualifie pas directement la vie de mon intelligence. Cette petite distinction n'a l'air de rien et, dans la vie courante, on dira que la vérité est la qualité de l'intelligence. Attention ! Ce n'est pas la qualité de la vie de l'intelligence ; c'est la qualité de l'intelligence qui énonce.

La vérité est donc toujours ce qui vient ennoblir, permettre à l'énonciation, à la proposition - nous sommes là dans l'ordre de l'intentionnalité - d'être parfaite et d'être conforme à ce qu'est la réalité qui mesure mon énonciation. La vérité, c'est d'être conforme à la réalité. C'est ce que je dis, ce que je pense, et que j'énonce, qui est conforme à la réalité ; et donc, par là, mon intelligence acquiert sa plénitude et sa perfection. Évidemment, quand il s'agit d'une chose aussi simple que de dire : « Socrate est assis », ou « Socrate est levé », ce n'est pas grand-chose, ce sont des vérités très contingentes. Mais quand il s'agit de dire ce qu'est l'être, de dire ce que sont les principes propres de la philosophie, ce qu'est l'Être Premier, et de le dire avec vérité, c'est capital pour la vie de l'intelligence. Mais, encore une fois, cela ne qualifie pas directement la vie, mais le fruit de cette vie, c'est-à-dire mon énonciation. Ce sont mes énonciations qui sont vraies. Si je parlais d'une façon tout à fait correcte, je devrais dire : « Ce sont mes énonciations qui sont vraies, et, par là, mon intelligence est vraie ». Ce n'est donc pas immédiatement l'intelligence qui est dite *vraie*. Il n'y a que l'Intelligence divine qui soit l'Intelligence-Vérité. En Dieu seul vérité et vie ne font qu'un. En Lui seul la vie est vérité. En ce qui nous concerne, nous ne pouvons jamais dire que la vérité et la vie ne font qu'un. Il y a des gens qui sont prodigieusement vivants, et qui sont dans l'erreur. Il est vrai que, tôt ou tard cela leur retombe sur la tête, c'est évident ; parce que si mes énonciations sont fausses, et que je continue de vivre, au bout d'un certain temps mon intelligence, la vie de mon intelligence ne sera plus orientée vers son bien. Parce que le bien de l'intelligence, c'est la vérité. Pourquoi le bien de l'intelligence est-il la vérité ? Parce que l'intelligence cherche la réalité, cherche à la connaître ; et pour connaître cette réalité qui est autre qu'elle, il faut que ce qu'elle dise soit vrai, et donc soit conforme à cette réalité. Si ce n'est plus conforme à cette réalité, l'intelligence se pervertit. La vie de l'intelligence n'est plus alors ce qu'elle devrait être ; et si elle n'est plus ce qu'elle devrait être, nécessairement, elle se replie sur elle-même, elle perd sa vitalité profonde.

Cela peut vous paraître un peu subtil, difficile à saisir, mais c'est très important, parce que cela fait comprendre pourquoi, dès qu'on n'a plus regardé que la vitalité de l'intelligence, on n'a plus cherché que la certitude. Il faut comprendre le pourquoi dont nous parlions tout à l'heure. On a oublié l'esprit, et on n'a plus vu que la vie de l'intelligence. Et à partir du moment où l'on n'a plus cherché que la vie de l'intelligence, en oubliant le caractère propre de l'esprit, qui consiste à regarder *l'autre*, on s'est refermé sur soi-même, et l'on n'a plus cherché que la

### *La vérité*

certitude, que la sincérité, que l'authenticité. On n'a plus cherché ce qui caractérise l'esprit, qui est d'être capable de recevoir l'autre, d'être attentif à l'autre, de se mesurer à l'autre et de l'affirmer.

La vérité qualifie donc la proposition de notre intelligence, et, en qualifiant la proposition de notre intelligence, elle permet à notre intelligence d'être pleinement ce qu'elle doit être : une intelligence qui cherche à être de plus en plus adéquate au réel.

#### *La vie de l'intelligence comprise par l'idéalisme.*

Considérons maintenant l'intelligence qui ne recherche plus le réel, mais qui est tournée vers elle-même en premier lieu, à la manière de Descartes, à la manière de Hegel. Une intelligence qui se replie ainsi sur son propre dynamisme, une intelligence qui essaie de tout saisir à partir d'elle-même, ne fait plus de distinction entre le domaine de l'intentionnalité et celui de la vie de l'intelligence. Elle ne voit plus comment, en tant qu'intelligence, elle est ordonnée vers les autres, puisqu'elle est d'abord tournée vers soi. Quand je suis tourné vers moi en premier lieu, que vois-je ? Je constate ma propre vie. L'intelligence, étant retournée sur elle-même, ne voit plus que sa spontanéité, que ce qui provient d'elle, que sa créativité ; et elle n'a plus cette souplesse d'une intelligence qui cherche l'autre. C'est pour cela que les dialectiques finissent presque toujours en tyrannies parce qu'il n'y a plus ce respect de l'autre, qui permet, justement, la vérité qui permet à l'intelligence de comprendre que la vérité est une chose difficile... Je ne la possède pas, puisque, quand Socrate se lève et que je continue d'affirmer qu'il est assis, je suis dans l'erreur. Je ne la possède pas, puisque je ne possède pas la réalité, et que c'est la réalité qui est la mesure de ma vérité. Je dois donc toujours être attentif à l'autre, et je dois perpétuellement m'approcher davantage de l'autre. Évidemment s'il s'agit de réalités contingentes, cela peut changer. S'il s'agit de réalités nécessaires, quand il s'agit du mystère de Dieu, cela ne peut pas changer. C'est l'avantage ! Parce que Dieu ne peut pas changer, si j'ai saisi à un moment donné quelque chose de vrai au sujet de Dieu, cela reste toujours vrai, parce que je m'assimile à la Vérité éternelle. Mais je sais très bien que moi, je change, et que par le fait même, si je maintiens simplement ce que j'ai dit il y a dix ans et que je n'essaie pas de progresser dans la vérité, ce que je dirai ne sera plus vrai, à cause de moi, qui ai changé.

La vérité demande donc de se conquérir toujours davantage, en raison même de son caractère d'intentionnalité. C'est donc quelque chose qui reste toujours fragile. C'est peut-être précisément à cause de cela que nous en avons tellement peur. La sincérité, l'authenticité, sont beaucoup moins fragiles parce qu'elles reposent sur notre vie, et notre capital de vie est quelque chose que nous possédons. Le capital de notre vie intellectuelle, nous le possédons. La vérité, au contraire, est toujours quelque chose qui nous échappe en partie. Quand il s'agit des réalités contingentes, elle nous échappe parce que ces réalités contingentes changent ; et quand il s'agit des réalités divines des réalités nécessaires, c'est nous qui devons toujours nous en approcher davantage. Si nous ne nous en approchons plus, si nous restons dans l'attitude de celui qui dit qu'il a découvert cette vérité à un moment donné, et qu'il n'a plus à progresser, nous ne sommes plus relatifs à cette Réalité. La vérité nous demande de rester relatifs au réel, tout entiers relatifs au réel. C'est pour cela que la vérité nous fait toucher la pauvreté de l'intelligence humaine.

On ne peut pas vivre dans la vérité, du point de vue de l'intelligence spéculative, sans une certaine pauvreté de l'intelligence, qui consiste à accepter cette dépendance à l'égard du réel. Si la vie de l'intelligence nous met dans l'autonomie, nous permet de dominer, la vérité, au contraire, nous rend tout entiers relatifs au réel, et donc nous maintient toujours dans cette dépendance. Et nous maintenant toujours dans cette dépendance, elle exige de nous d'accepter cette attitude de pauvreté. Nous cherchons... Platon prend l'image du chien de chasse, qui cherche constamment. Il prend aussi l'image de la sage-femme : la vérité doit toujours être enfantée, et le philosophe est celui qui assiste toujours à cet enfantement. La vérité est toujours un enfantement, puisque c'est le fruit de la connaissance qui est vrai (en étant conforme à la réalité).

Une dernière remarque. S'il est si important de bien distinguer la vie de l'intelligence et la vérité qui affecte l'intentionnalité, c'est parce qu'il y a là une tentation permanente, que nous ressentons très bien, puisque, ayant à subir quelques siècles d'idéalisme, nous sommes facilement fascinés par la splendeur de l'intelligence, par la vitalité de l'intelligence. C'est très

### *La vérité, perfection et bien de l'intelligence*

bien d'être fasciné ; le tout, c'est de comprendre ce que représente exactement la vie de l'intelligence. L'intelligence est quelque chose de très noble ; elle a la vitalité la plus noble qui soit, parmi toutes les réalités que nous expérimentons. La tentation est alors de penser qu'il est beaucoup plus noble de commencer par l'intelligence que d'essayer de comprendre ce que sont les réalités autres que nous, de regarder toutes ces réalités qui sont inférieures à nous (les petites bêtes du Bon Dieu...). Par mon intelligence, je les domine. Ne suis-je pas, par mon intelligence, le roi de univers ? J'ai bien quelque chose de royal dans mon intelligence, et je domine les autres réalités. Qu'on ne me demande donc pas d'être dans la vérité en étant attentif aux réalités contingentes qui sont autour de moi ! Quant aux autres hommes que je vois autour de moi, mes semblables qui sont aussi les rois de l'humanité, je ne vois pas leur royauté ; je ne vois que leur *carcasse* extérieure et leur sensibilité, leur aspect visible, et ils n'ont pas l'air d'être des rois ! Je ferais donc beaucoup mieux de commencer ma métaphysique en cherchant à comprendre la noblesse de l'intelligence, et de faire une philosophie de l'esprit. Une philosophie de l'esprit, c'est tellement plus tentant ! Mais alors, la vérité devient tout simplement moi-qui-domine-les-autres, et les autres qui doivent être relatifs à moi.

Adopter une telle position, c'est ne plus regarder que la vitalité de l'intelligence. Il est tout-à-fait exact que l'intelligence représente la vie, la plus parfaite. Mais cette intelligence qui représente la vie la plus parfaite, pour être pleinement elle-même, doit être attentive aux réalités qui lui sont extérieures, doit être tout *en attente* de ces réalités, leur être accueillante, essayer de les comprendre et se laisser déterminer par elles, sachant que ces réalités ont toujours quelque chose à lui apprendre - même si elles sont très inférieures à l'intelligence dans les degrés de vie, dans les degrés d'être .

Quand je dis que l'intelligence doit accepter d'être dans cette dépendance à l'égard des autres, cela ne veut pas dire que l'intelligence doive considérer que n'importe quelle réalité la finalise. Pas du tout ! Cela la finalise momentanément et elle doit progressivement comprendre que seul un esprit peut finaliser un autre esprit.

Il faut donc accepter ce cheminement très humble impliquant ce respect à l'égard de toutes les réalités qui sont autres que nous-mêmes, accepter ce cheminement dans la multiplicité et dans la diversité, non pas pour nous y arrêter, mais pour nous élever progressivement dans la recherche de l'autre, en comprenant que c'est précisément dans cette attitude de respect que notre intelligence s'ennoblit. La plus grande noblesse n'est-elle pas de respecter l'autre, surtout si cet autre est plus petit que nous ? Par le fait même, l'intelligence ne peut maintenir sa noblesse qu'en respectant l'autre, plus petit qu'elle ; et, par tout manque de respect, elle s'avilit.

Progressivement, l'intelligence s'élève et découvre la grandeur et la dignité de la personne humaine ; puis elle se demande s'il existe une autre Réalité, supérieure à la personne humaine. A ce moment-là, elle comprend que seul un esprit peut finaliser un esprit<sup>1</sup>, et que la vérité suprême est justement dans cette recherche des réalités les plus grandes, les plus nécessaires, les plus absolues.

Vous voyez ce double aspect de notre intelligence : elle doit reconnaître sa pauvreté, en tant qu'intelligence, qui consiste à être dépendante et à accepter cette dépendance à l'égard des réalités qui sont autres qu'elle ; et en même temps, elle doit comprendre l'autonomie de sa vie (c'est là que la vie est le plus épanouie). L'intelligence, dans ce qu'elle a de plus *elle-même* est en dépendance des réalités qui sont autres qu'elle. C'est tout le domaine de l'intentionnalité de l'intelligence, ce domaine de l'intelligence qui se dépasse elle-même, qui est capable de se référer au réel et qui, dans cette référence au réel, acquiert la vérité de ses propositions.

Si donc la vérité, sur le plan philosophique ultime (métaphysique), est pour l'intelligence humaine une perfection dans la dépendance, on voit immédiatement comment l'acceptation de cette dépendance est la condition sine qua non de sa libération. Il faut nécessairement passer par la reconnaissance du réel et de son antériorité à l'égard de notre intelligence, pour que notre intelligence soit parfaitement elle-même ; comme, au niveau de la volonté affective, l'homme doit accepter l'adoration à l'égard de son Créateur pour se libérer des limites de son conditionnement, qui risquent toujours de l'aliéner.

---

<sup>1</sup> Notons que si le respect à l'égard de l'autre plus petit que nous ennoblit notre intelligence, la découverte de l'autre, plus grand et plus noble que nous, la finalise.



## 11. LE FONDEMENT DE LA VÉRITÉ : L'ÊTRE ET LE VRAI

Nous terminons ce soir ces conférences sur la vérité. La dernière ne visera pas à vous donner des *conclusions*, puisque, comme vous l'avez vu, le souci du philosophe n'est pas tellement de donner des conclusions que d'éveiller une recherche, de chercher à *creuser* toujours plus profondément la réalité. Je reviens un instant sur ce que je vous ai dit la dernière fois, puis nous aborderons notre ultime problème ; celui du fondement de la vérité : l'être et le vrai.

La dernière fois, j'ai essayé de vous montrer comment l'intelligence humaine cherchait la vérité comme son *bien*. Ce qui est le bien de l'intelligence, c'est la vérité ; et quand l'intelligence n'atteint pas la vérité, elle demeure une intelligence imparfaite, fébrile, une intelligence qui n'atteint pas sa maturité. L'intelligence n'atteint sa maturité que quand elle atteint la vérité. Mais cette vérité qu'elle atteint, qui est son bien, et qui donc, d'une certaine manière, la qualifie, l'ennoblit, l'intelligence sait qu'elle doit l'atteindre toujours plus profondément. C'est en ce sens-là qu'il y a une recherche constante visant à aller toujours plus loin dans la vérité.

Le propre de la vérité, telle que nous la saisissons par notre intelligence - mais ce serait vrai même pour la foi -, ce n'est pas d'être d'abord quelque chose que l'on possède. C'est d'être d'abord ce qui nous permet d'être liés à une réalité qui est plus grande que nous. C'est en premier lieu cela. J'allais presque dire : la vérité s'efface devant la réalité. Quand la vérité devient un écran, parce qu'on la possède et qu'on la regarde, on devient alors très vite *partisan*. Cela existe ; je n'ai pas traité du tout cette question la dernière fois, mais il serait intéressant de bien voir le danger que constitue la possession de la vérité... C'est bien un danger, surtout si nous avons reçu un peu plus de vérité que d'autres, si nous avons le privilège de pouvoir faire de la philosophie et, plus profondément encore, d'être chrétien. Tout cela est purement gratuit ! C'est un don de Dieu. Avoir une bonne intelligence, c'est un don de Dieu. C'est très ennuyeux d'avoir une intelligence vouée à la bêtise ! Avoir une intelligence que saisit certaines choses, qui désire aller toujours plus loin, c'est un don de Dieu. Si l'on s'enferme dans la possession de la vérité et qu'on ne cherche pas à aller plus loin, on est comme celui qui a reçu un talent, et qui ne cherche pas à le faire fructifier. La possession de la vérité, quand on ne regarde plus qu'elle risque toujours de nous opposer aux autres, alors que la vérité devrait, en perfectionnant toujours plus notre intelligence, lui permettre d'être toujours plus elle-même, et donc d'augmenter son appétit de la vérité, de rechercher de plus en plus la réalité, nous rendant, par le fait même, de plus en plus avides de respecter l'autre.

### *Vérité et autorité.*

Si nous avons le privilège d'atteindre certaines vérités métaphysiques, certaines vérités

## La vérité

philosophiques, et que nous voyions autour de nous quantité d'esprits qui sont pris par toutes les idéologies d'aujourd'hui, nous ne devons avoir qu'un seul désir : celui de les éclairer. Mais les éclairer avec le plus d'intelligence possible, c'est-à-dire sans du tout nous imposer ; parce que ce n'est pas *nous* qui sommes intéressants pour les autres... Nous représentons pour eux une opinion... En effet, ils ne peuvent pas vivre ce que nous vivons si bien que ce que nous affirmons, ils le reçoivent comme une opinion. Or, saint Thomas nous dit que l'opinion - en d'autres termes accepter une vérité à cause de l'*autorité* de quelqu'un - si grande que soit cette autorité (sauf lorsqu'il s'agit de Dieu, car c'est alors différent, puisque cela fait appel à la foi), n'est pas une vraie connaissance philosophique : l'autorité reste pour l'intelligence humaine la dernière des raisons. Car l'intelligence humaine, ordonnée par elle-même à ce-qui-est, doit tout redécouvrir elle-même. C'est merveilleux d'entendre cela de saint Thomas ; car on ne peut pas dire que saint Thomas soit un révolutionnaire ! Ce qu'on peut dire, c'est qu'il est intelligent, et que, en tant que tel, il est au-dessus du « révolutionnaire » et du « non-révolutionnaire ». Il est intelligent, et il sait que le plus grand bien qu'il peut nous faire, c'est de nous apprendre à être intelligents, c'est-à-dire de nous apprendre à essayer nous-mêmes de découvrir la vérité et d'aller toujours plus loin dans cette découverte.

La vérité nous l'avons vu, est donc le *bien* de l'intelligence, au sens très fort. Mais ce bien de l'intelligence doit nous permettre d'aller toujours plus loin pour contempler l'Unique Vérité qui est Dieu ; pour contempler Celui qui nous dépasse et que nous ne posséderons jamais. Car si nous pouvons posséder certaines vérités, nous ne posséderons jamais Dieu. Cela nous fait bien comprendre comment toutes les petites vérités - ou toutes les grandes vérités que nous avons découvertes doivent, en définitive nous permettre de nous approcher toujours plus de l'Unique Vérité, de Celui qui est *la* Vérité, la Vérité Absolue. C'est Celui-là qui doit attirer notre intelligence.

Il y a un autre aspect de la précédente conférence sur lequel je voudrais aussi revenir. Dans la vérité, c'est la réalité qui mesure notre intelligence. Toute réalité, nous la respectons ; à fortiori s'il s'agit d'une personne humaine, et à plus forte raison encore quand il s'agit de Dieu. Et la vérité - que nous possédons au-dedans de nous-mêmes quand nous sommes conformes à cette réalité que nous cherchons et que nous respectons -, cette vérité illumine notre intelligence. La perfection de l'intelligence ne peut être que la lumière ; l'intelligence est faite pour la lumière. L'autorité n'est pas lumineuse par elle-même - sauf, évidemment, quand il s'agit de l'autorité de Dieu. Aucune autorité humaine n'est lumineuse. C'est pour cela qu'il est si difficile d'exercer l'autorité ! Si, quand nous exerçons l'autorité, nous pouvions illuminer tous ceux qui sont autour de nous, ce serait extraordinaire ! Mais nous ne le pouvons pas ; et nous *devons savoir* que nous ne le pouvons pas. Nous devons comprendre que, si nous *devons* exercer l'autorité, il faut l'exercer, parce que nous en avons reçu la responsabilité, et que nous n'avons pas à abdiquer l'autorité (c'est le grand mal dans notre monde d'aujourd'hui) ; mais que nous devons l'exercer avec intelligence pour éclairer les autres intelligences - surtout quand il s'agit de l'autorité d'un professeur (je ne parle pas des autres autorités, je parle de celle que je connais). Dans l'enseignement, en effet, on exerce une autorité, c'est bien évident, et on doit être très attentif à l'exercice de cette autorité, parce que le plus grand bien pour les hommes (en dehors de l'amour, qui dépasse tout, et immédiatement après l'amour), c'est de découvrir la vérité.

Donc quand on doit exercer l'autorité de celui qui enseigne, et qui enseigne la philosophie, la métaphysique, on sait très bien que, en enseignant, on ne peut pas être lumineux pour les intelligences. Un vieux professeur - c'est le Père Dehau qui me racontait toujours cette bonne histoire -, quand les étudiants disaient « c'est difficile, je n'arrive pas à comprendre », leur répondait : « Je peux vous donner l'intelligible, mais pas l'intelligence. Essayez donc de comprendre un peu mieux ! » C'est bien vrai ! On ne peut pas donner l'intelligence. Si l'on était source de lumière, on donnerait l'intelligence ; mais l'on n'est pas source, et l'on ressent bien cette limite, qui fait que celui qui exerce l'autorité n'illumine pas. Il peut, indirectement, aider, soutenir, éclairer, mais il ne peut pas illuminer. C'est pour cela que l'autorité, du côté de l'intelligence, doit toujours s'exercer à la fois d'une façon très exigeante et pleine de miséricorde. Saint Thomas nous dit en effet qu'enseigner, c'est un geste éminent de miséricorde. Cela doit donc être fait avec beaucoup de miséricorde pour soutenir, pour aider, pour montrer, et surtout pour permettre aux intelligences de se développer elles-mêmes, selon leur propre autonomie, pour que ces intelligences puissent découvrir elles-mêmes la vérité. C'est cela, la grande miséricorde de celui qui exerce l'autorité quand il enseigne : c'est de faire

### *Le fondement de la vérité : l'être et le vrai*

que ses disciples deviennent plus intelligents que lui. Et ce n'est pas facile, vous savez... parce que, lorsque l'on a travaillé toute sa vie sur un problème, et que l'on voit un plus jeune que soi arriver à découvrir des choses que soi-même on n'a pas découvertes, ce n'est pas facile de dire : « C'est merveilleux ! Voilà ce que je cherchais ». On dira ordinairement, sans avoir l'air de rien : « C'est bien, c'est intéressant », puis, en regardant attentivement on reconnaîtra qu'il a « découvert quelque chose ». Mais on n'arrivera pas à dire : « Vous avez découvert quelque chose que je cherchais et que je n'ai pas découvert ». C'est pourtant cela, la grande humilité de l'autorité de celui qui exerce l'autorité de l'enseignement : c'est d'être heureux que celui qu'il a enseigné *passé devant*, parce qu'il a découvert quelque chose que lui même n'avait pas découvert... Celui qui enseigne est au service d'une intelligence qui « pousse », pour qu'elle découvre elle-même la vérité.

La vérité nous illumine donc, mais pas l'autorité. Vous me direz que l'on a l'autorité dans la mesure où l'on a la vérité. Il est bien difficile de dire cela ! Qui osera dire : « vous avez la vérité, donc vous avez l'autorité » ? Sans doute devrait-il en être ainsi. Dans la mesure même où on a découvert la vérité, on devrait pouvoir exercer l'autorité ; mais ce n'est pas toujours comme cela. On sait très bien que c'est impossible, du reste, dans les choses humaines. C'est impossible, parce qu'on ne peut pas mesurer le degré de vérité qu'a chacun d'entre nous. Imaginez que nous inventions ici quelque chose comme cela : à l'entrée de la salle, un appareil qui pourrait mesurer exactement le degré de vérité que possède chacun ! On mettrait évidemment au premier rang ceux qui sont « arrivés », et au dernier rang ceux qui n'ont pas encore atteint la vérité. Mais il faudrait aussi sonder l'intelligence de celui qui va enseigner, et mesurer son degré de vérité ! Et il n'aurait le droit d'enseigner que si, vraiment, il possédait une vérité plus grande que tous les autres !

L'autorité de celui qui enseigne provient, effectivement, de la vérité qu'il a atteinte. C'est le *bien* de l'intelligence qui lui donne cette autorité. Celui qui n'a atteint aucune vérité, qui est uniquement dans la recherche, devrait se taire, en reconnaissant qu'il cherche, et qu'il n'a pas encore trouvé. Mais dès qu'on a découvert une petite vérité, la moindre petite vérité, on désire la communiquer, parce qu'on trouve cela tellement merveilleux ! Cette autorité que nous exerçons en enseignant consiste bien à communiquer aux autres ce que nous avons découvert, le fruit propre de notre vie intellectuelle : mais nous ne pouvons pas communiquer la vie même de notre intelligence. Nous leur communiquons les « pistes », les voies d'accès, les manières d'atteindre la vérité, pour que ceux que nous enseignons découvrent eux-mêmes la vérité.

#### *Le fondement de la vérité dans le réel.*

Après avoir vu comment la vérité est *perfection* de l'intelligence, *bien* de l'intelligence, nous allons traiter du fondement de la vérité. Nous l'avons déjà vu, d'une certaine manière, puisque nous avons vu que la vérité de l'intelligence est la conformité de ce que l'intelligence *énonce*, de ce que l'intelligence *dit*, de ce que l'intelligence *a saisi* et est capable d'énoncer, avec *la réalité*. L'intelligence peut se dépasser en « touchant » la réalité, et en sachant que la mesure de ce qu'elle a saisi est toujours la réalité elle-même, la réalité existante, *toute* réalité existante... Evidemment, plus les réalités existantes sont éminentes, plus elles sont capables d'être mesures de notre vie intellectuelle ; et donc, parmi les réalités que nous expérimentons, c'est en premier lieu l'homme (dans sa vie, dans son être, l'homme dans sa recherche, l'homme qui, lui aussi, a atteint certaines vérités), qui mesure notre intelligence. Mais toute réalité comme telle est mesure de notre intelligence. Il y a là quelque chose d'extrêmement important, et qui, dans la philosophie contemporaine, est un peu perdu... Il y a beaucoup de choses comme cela, qui ont été perdues ! Depuis le fameux « tournant » du nominalisme, certaines choses ont été complètement perdues. Ainsi, quand on parle de l'intelligence, on ne parle que de l'objet ; et on ne comprend plus que l'objet, c'est très bien, mais qu'il y a quelque chose de plus : la réalité existante, qui est mesure de mon intelligence. Mon intelligence demande à être déterminée par l'objet, c'est vrai, mais l'objet, au sens fort, c'est la *réalité existante* qui mesure ce que j'ai compris. La réalité existante est donc bien la mesure de ma vérité. C'est sur cela qu'il faut essayer de réfléchir ensemble : comment la réalité existante est la *mesure* de la vérité, et comment, si elle est mesure, elle est bien *fondement*...

Nous touchons là un problème que saint Thomas, à la suite d'Albert le Grand, a traité d'une façon très belle, dans une page extrêmement importante du *De veritate* (qu.1, art.1) qu'il faudrait analyser ensemble ce soir. Ce n'est pas traduit, hélas ; il faut donc le lire en latin. Mais

## La vérité

c'est très bon, de le lire en latin, c'est excellent ! Saint Thomas traite dans ce passage la fameuse question de ce qu'on appellera par la suite les *transcendants* : comment l'être et le vrai sont *convertibles*. Nous allons essayer de comprendre ce que c'est.

Je reviens d'abord un instant sur la position d'Albert le Grand, parce que c'est toujours intéressant de voir comment cette question s'est posée du point de vue historique, de voir comment saint Thomas l'a résolue ; et comment, ensuite, la plupart du temps on l'a très mal comprise, à cause du nominalisme. Quantité de thomistes, il faut bien le reconnaître, restent nominalistes. C'est désastreux pour Saint Thomas ; car ils le trahissent, ils ne sont pas dans la vraie perspective de son réalisme.

Albert le Grand affirme que l'un et l'être sont convertibles. Et il précise que c'est ce que disent les philosophes, en particulier Aristote. Les Saints, la grande Tradition chrétienne, disent que le vrai et le bien sont convertibles. Autrement dit, Albert le Grand nous met en présence de deux traditions, si j'ose dire : une tradition philosophique se rattachant à Aristote, et la Tradition théologique des Saints, la Tradition Chrétienne, se rattachant à Augustin. Les *carrefours* entre Saint Augustin et Aristote sont des romans toujours importants et intéressants à saisir. Nous en avons un ici, quand Saint Albert le Grand affirme que dans la perspective d'Aristote, des philosophes, l'un et l'être sont convertibles ; dans la perspective d'Augustin, le vrai et le bien sont convertibles.

Saint Thomas, dans un effort de compréhension qui va plus loin, quitte l'autorité de la Tradition (c'est merveilleux, de voir que saint Thomas est fidèle à ce qu'il dit et que je vous citais tout-à-l'heure à propos de l'autorité). Saint Thomas a des audaces très grandes, et quand il comprend, il n'hésite pas à le dire. Il quitte donc ce que son maître a dit, et affirme, dans un très bel article : « Le vrai, le bien, l'un, *aliquid* et *res* (je ne traduis pas, parce que c'est très difficile à traduire, mais c'est très facile à comprendre en latin) sont convertibles avec l'être ».

La *res* nous vient de la tradition avicennienne. *Res* signifie *réalité* ; mais ici, il faut traduire *res* par *réalité dans ce qu'elle a de déterminé*. C'est la détermination radicale d'une chose. C'est pour cela que saint Thomas dira même *essence*. Mais inutile de s'attarder là-dessus. *Aliquid* est un terme que saint Thomas aime beaucoup ! *Aliquid*, c'est *quelque chose, quelqu'un*. C'est ce qui nous distingue des autres. On est *aliquid*, on est *quelqu'un*. Puis il y a l'*unum* (l'un), le *verum* (le vrai), le *bonum*, (le bien), dont la traduction ne présente aucune difficulté.

Saint Thomas nous dit que ces notions sont *convertibles* avec la *ratio entis*, c'est-à-dire avec la *raison d'être*. Il y a là un effort de synthèse merveilleux. C'est un des sommets de la pensée ; je ne crois pas qu'on soit allé beaucoup plus loin... Et voyez ces traditions qui convergent : l'un convertible avec l'être, c'est Aristote ; (Albert le Grand le dit très nettement) ; *res*, c'est Avicenne ; *aliquid* : on ne précise pas ; *vrai* et *bien*, c'est Augustin. Saint Thomas, en un tournemain (un tour d'intelligence, dans le cas présent !), affirme que tout cela est unifié dans la *raison d'être*. Il le dit textuellement : c'est convertible avec la *ratio entis*. Voilà encore une expression très difficile à traduire. En disant *raison d'être*, ne prenez pas *raison* en un sens cartésien ! Il faut entendre ici la *ratio* au sens du *logos* grec, c'est-à-dire comme le *contenu intelligible*. Je n'arrive pas à traduire autrement. Jusqu'à nouvel ordre, je traduis *ratio entis* par *contenu intelligible* : ce que notre intelligence est capable de saisir de la réalité, son intelligibilité fondamentale et ultime. *Ratio entis* peut aussi exprimer, du côté de l'intelligence, ce que celle-ci a saisi de la réalité.

Quand l'intelligence saisit ce qu'il y a de plus profond et en même temps d'ultime dans une réalité existante, nous sommes en présence de la *raison d'être* découverte par l'intelligence. Cette *raison d'être* implique en acte, en elle-même, les *raisons* d'un, de vrai, etc..., sans pourtant les expliciter - comme la *raison* de vrai implique en elle-même, en acte, la *raison d'être*, sans pourtant l'expliciter. Ces *rationes* ont donc même extension et même compréhension. Voilà ce qu'on veut dire quand on dit que les *rationes* d'un, de vrai, etc..., sont « convertibles avec l'être ».

Explicitons davantage. L'intelligence saisit la détermination d'une chose : voilà ce qu'on a appelé la *ratio rei*. L'intelligence saisit comment une chose possède en elle-même une distinction à l'égard des autres, une certaine noblesse (ce par quoi nous sommes distincts d'un autre, c'est bien ce qui fait notre noblesse, la distinction au grand sens du terme ; ce par quoi une oeuvre d'art est distincte d'une autre est ce qui fait sa qualité dominante...) : voilà ce qu'on a appelé *aliquid*, la *raison* par laquelle quelque chose ou quelqu'un se distingue d'un autre. Notre intelligence saisit aussi ce par quoi nous sommes *un*, c'est-à-dire *indivisé* (*ratio unius*),

### *Le fondement de la vérité : l'être et le vrai*

ce par quoi nous sommes *vrai* (*ratio veri*), *bien* (*ratio boni*). Or toute l'intelligibilité de ces différents aspects implique la *raison d'être* ; tout cela est présent dans la *raison d'être*. Et, en même temps, cela manifeste immédiatement toute la richesse de la *raison d'être*. Ces diverses *rationes*, nous l'avons dit, sont *convertibles* avec la *raison d'être*, c'est-à-dire qu'elles ont même extension et même compréhension. Nous voyons toute la différence qui existe entre ces *rationes* (premières et ultimes) et nos autres connaissances, qui saisissent des *rationes* dont la compréhension peut certes être très intense, mais l'extension très restreinte (par exemple la notion de personne, la *ratio personalitatis*). Ordinairement, quand on pénètre très profondément dans une réalité, on doit abandonner et perdre en extension. Cela est caractéristique du conditionnement de notre intelligence. C'est le problème qui se pose à toute éducation intellectuelle : « Dois-je *m'étendre*, ou dois-je *creuser* ? Si je *creuse* profondément, je sais que cela me prendra beaucoup de temps... Dois-je, au contraire, garder un regard très étendu, un horizon vaste ? » Extension et compréhension, ordinairement, ne vont pas de pair. Ceci est surtout vrai de nos connaissances pré-philosophiques, où la compréhension et l'extension impliquent toujours une option. Il y a des gens qui optent pour l'extension, et qui, de ce fait, tombent très facilement dans une connaissance un peu confuse et même superficielle (ce qui est évidemment permis pour les concours, mais pas pour la vie humaine et la vie philosophique !). Il y a au contraire des esprits qui optent pour la pénétration, mais évidemment, ils ne se tiendront peut-être pas toujours au courant de toutes les informations. Ils l'accepteront, en jugeant qu'il vaut mieux *creuser* telle ou telle matière. Le tout, c'est d'opter pour une matière qui en vaut la peine : on peut alors « creuser un bon puits », qui rejoint une nappe d'eau profonde. Car si on opte pour une matière qui n'en vaut pas la peine, on creusera en vain, sans découvrir aucune nappe profonde... ce qui est ennuyeux ! Quand il s'agit de la compréhension de l'être (toute la métaphysique consiste à comprendre le réel *en tant qu'être*, dans sa profondeur d'être), il y a un registre qu'on appelle le registre « analogique » de l'intelligence, où plus l'intelligence pénètre, plus l'extension est grande. Extension et compréhension vont alors de pair.

C'est ce qui nous est montré ici, quand on dit que la *raison d'être* contient *res, aliquid, unum, verum, bonum* ; que ceux-ci sont convertibles avec l'être, ce qui veut dire que là où l'être est, il y a la détermination et la distinction. Et comme il y a des degrés dans l'ordre de l'être, du plus et du moins ( nous le savons bien : l'hippopotame est un être différent de l'homme, un être un peu moins noble ! Et le petit caillou est moins noble que l'hippopotame...), il y a des degrés, évidemment, dans l'ordre de la détermination, dans l'ordre de la distinction, dans l'ordre de l'unité...

#### *Regard critique et regard métaphysique.*

Mais ici il faut être très attentif. Quand saint Thomas nous dit cela, à quel niveau se situe-t-il ? Se situe-t-il à un niveau de réflexion critique, ou tout simplement à un niveau de regard métaphysique ? Ce que je vous dis là est assez subtil, je le sais ; mais il est toujours important de bien discerner si l'on est en contact direct avec le réel, ou si, au contraire, on est au niveau de la *réflexion* de l'intelligence sur *ce qu'elle a saisi*. La réflexion de l'intelligence sur ce qu'elle a saisi, c'est le point de vue *critique*, et le regard direct de l'intelligence sur le réel, c'est le regard *métaphysique*.

Voyez bien le problème. Si je dis que tout ce qui est, dans la mesure même où cela est, est vrai ou que tout ce qui est, dans la mesure même où cela est, est bien, qu'en est-il alors du *mal* et de l'*erreur* ? Le mal et l'erreur n'existent donc pas, puisque dans la mesure même où il est, l'être est bien, et dans la mesure même où il est, il est vrai. Mais le mal existe, l'erreur aussi, et le multiple qui s'oppose à l'un... et la non-distinction, l'indétermination existent aussi... ! Si donc vous n'êtes pas très attentifs au niveau où se situe la *convertibilité*, vous en arriverez à dire qu'en raison même de la convertibilité des transcendants avec l'être, le mal n'existe pas... Cela arrive ! Il y a des philosophes qui sont d'un optimisme extraordinaire ! L'optimisme, c'est très bien, mais il faut garder le réalisme ; il faut savoir regarder les choses. Le mal existe. L'erreur existe. La multitude, qui s'oppose à l'un et qui vient diviser profondément existe aussi. Pourquoi donc dit-on que c'est « convertible avec l'être ».

Il y a là un grand problème... Après saint Thomas, il y a eu toute une interprétation, sous l'influence du nominalisme, et principalement à partir de Suarez, qui a considéré les transcendants à un niveau *métaphysique*. On a donc dit que l'être, dans la mesure même où il

## La vérité

est, est vrai et est bon. Mais alors, encore une fois, on ne comprend plus la place du mal, on ne comprend plus la place de l'erreur, on ne comprend plus profondément la limite qui peut exister dans les êtres...

Quand saint Thomas traite des transcendants, il les présente comme des notions, des *rationes*, c'est-à-dire comme *ce que notre intelligence saisit* du réel, de ce-qui-est, considéré en tant qu'être. Ce n'est donc plus le point de vue proprement métaphysique ; c'est le point de vue de la réflexion critique qui nous fait comprendre que toute l'intelligibilité du mal provient du bien, que toute l'intelligibilité de l'erreur vient de la vérité, que toute l'intelligibilité de la multitude provient de l'un. Je ne peux pas savoir ce qu'est le mal, si je ne sais pas ce qu'est le bien. Je ne peux pas savoir ce qu'est l'erreur, si je ne sais pas ce qu'est la vérité. Je ne peux pas savoir ce qu'est la multitude, si je n'est pas le sens de l'un. Pourquoi certains ne voient-ils plus du tout ce qu'est l'erreur ? Parce qu'ils ne savent plus ce qu'est la vérité. Il y a des gens qui ne savent plus du tout ce qu'est le mal, parce qu'ils ne savent plus du tout ce qu'est le bien.

Il faut donc bien saisir que cette distinction des transcendants se situe au niveau de *l'intelligibilité*. C'est là que se situe notre sujet de ce soir : la question du vrai et de l'être. L'intelligence recherche la profondeur de ce qui est en tant qu'être ; et, comme elle n'a pas l'intuition de l'être, elle aborde l'être de diverses manières, elle aborde la réalité sous différents aspects. Quand vous êtes en face d'un chef-d'oeuvre, d'une petite église romane que vous aimez beaucoup, vous aimez la regardez sous des points de vue différents. Vous faites cela spontanément. Vous n'allez pas vous mettre dans la crypte, en disant : « Je suis dans la crypte, donc je suis au coeur, je ne veux pas regarder autre chose ». On aurait alors envie de vous dire : « Tu ne comprends rien du tout ! Sors, et regarde-là ! ». C'est très beau, la crypte, mais cela ne fait pas tout comprendre ; cela fait comprendre le fondement, la base, mais cela ne fait pas comprendre autre chose. Il faut sortir de la crypte et regarder... Et si l'on peut même avoir une vue aérienne, cela complète. Si je peux la regarder de droite, de gauche, sous différentes lumières, cela complète... Ainsi, notre intelligence est une intelligence qui a besoin de regarder le réel, ce-qui-est, sous des perspectives différentes. Or, il y a cinq grandes perspectives, cinq grands jeux de lumière, qui permettent de regarder le réel en tant qu'être, donc dans ce qu'il a de plus profond. Ces *projecteurs* différents nous aident à mieux saisir toute la richesse, toute la profondeur de ce-qui-est. Si l'intelligence pouvait saisir immédiatement, intuitivement, ce-qui-est, elle n'aurait pas besoin de ces points de vue différents. Mais elle en a besoin, et le philosophe doit comprendre qu'ils sont nécessaires. C'est ce que saint Thomas souligne très fortement en disant : l'être est vrai en tant qu'il est capable de perfectionner l'intelligence, ou en tant que l'intelligence est relative à ce qui est. Voilà ce qu'est le vrai.

Ici, nous ne sommes plus en face de la vérité comme bien de l'intelligence, mais en face de la vérité en tant qu'elle fonde le bien de l'intelligence. Le *vrai* dont nous parlons ici est celui qui ne fait qu'un avec l'être. Chacun d'entre nous est vrai, parce que chacun d'entre nous est capable de susciter un intérêt auprès de quelqu'un qui est près de nous, et qui désire nous connaître. Nous sommes vrais dans la mesure où nous sommes capables de susciter dans l'intelligence de notre voisin une curiosité et une connaissance, et nous sommes vrais parce que nous sommes capables de perfectionner l'intelligence de quelqu'un. Donc, le vrai, en tant que fondement de la vérité qui est perfection de l'intelligence, c'est l'être même en tant que capable de perfectionner l'intelligence.

Ce vrai s'identifie profondément avec la *raison d'être*, il ne fait qu'un avec la *raison d'être* ; l'être, *en tant qu'être*, est intelligible ; il est intelligible, par lui-même. C'est capital, de comprendre cela. L'être, en lui-même, est capable d'éveiller une intelligence, de susciter un effort, parce qu'il est intelligible en lui-même. La réalité, dans la mesure même où elle est, éveille mon intelligence. C'est cela que saint Thomas exprime en disant que la raison d'être et la raison de vrai sont *convertibles*. Et, lorsqu'il s'agit du bien, il s'agit de montrer ce-qui-est est capable de susciter en moi un amour, qu'il est capable de perfectionner ma volonté. L'être est bon parce qu'il est capable de m'attirer ; il est capable de susciter en moi un amour. L'être est vrai, car il est capable d'éveiller mon intelligence.

Je ne peux pas entrer davantage dans ce problème des transcendants ; mais comprenons bien comment la réalité, dans la mesure même où elle est, est intelligible. Là est le fondement de toutes les sciences. Le monde, du fait qu'il existe, possède en lui-même une certaine intelligibilité ; et donc il est capable de susciter en moi un éveil. D'autre part, la richesse du monde, la richesse des réalités, peut être regardée de diverses manières ; et s'il y a ces cinq grandes lumières sur la réalité, il y aura des progrès différents dans la découverte de la

### *Le fondement de la vérité : l'être et le vrai*

réalité. Il n'y a pas qu'une seule manière de connaître la réalité. Croire qu'il n'y a qu'une seule manière d'atteindre la réalité, qu'il n'y a qu'une seule manière d'être thomiste, une seule manière d'être intelligent, ainsi de suite, c'est ce qu'on appelle l'univocité, qui devient très vite de la bêtise. L'intelligence, dans ce qu'elle a de plus profond, saisit le réel dans toute sa complexité *et* son unité. Elle ne s'arrête pas à la complexité ; elle cherche, au-delà de la complexité, l'unité. Mais elle sait très bien que le réel se donne à nous sous des faces multiples et diverses.

La réalité, comme telle, est donc intelligible. Si elle est intelligible, elle est capable de perfectionner mon intelligence, et, en tant qu'elle est capable de perfectionner mon intelligence, elle est le *vrai*, fondement de la *vérité* qui est perfection de mon intelligence, le vrai en tant qu'il mesure mon jugement. Voilà le premier effort que nous devons faire : comprendre que l'être porte en lui-même sa propre intelligibilité ; mais ce n'est pas suffisant. Je voudrais aller un peu plus loin.

#### *La découverte ultime de l'Être premier.*

Cette *convertibilité* de la « raison d'être » et de la « raison du vrai » fait appel à quelque chose de beaucoup plus important, d'ultime. L'intelligence est capable, progressivement, d'atteindre l'existence de l'Être Premier qu'on appelle « Dieu ». L'intelligence peut faire cet effort ; c'est très difficile, de faire cet effort, nous le savons, mais c'est possible. L'intelligence est faite, en définitive, pour atteindre l'esprit et Dieu. C'est là, nous l'avons vu, tout l'effort de la métaphysique : atteindre l'esprit et voir comment nous pouvons, progressivement, atteindre l'Être Premier que nous appelons *Dieu*.

Une fois que l'intelligence a atteint cet Être Premier, cet Être Premier devient éminemment la mesure de l'intelligence. Cet Être Premier, qui est nécessairement Acte pur, qui est nécessairement « Contemplation de la Contemplation » (les termes d'Aristote, que saint Thomas a repris), est la Vérité. Dans l'Être Premier, ce n'est plus seulement la raison d'être qui est convertible avec la raison de vrai... cela, c'est vrai pour chacun d'entre nous (notre intelligibilité, qui est ce par quoi nous sommes capables de perfectionner notre intelligence, correspond à ce que nous sommes). Quand il s'agit de l'Être Premier, c'est l'existence même de l'Être Premier qui ne fait qu'un avec Sa Contemplation ; c'est pour cela que nous disons que l'Être Premier est Lumière. Et, Son Existence ne faisant qu'un avec Sa Contemplation, nous pouvons dire qu'Il est la Vérité. C'est donc en Lui, en définitive, que nous découvrons le fondement de la convertibilité. Car, en Dieu, la Vérité s'identifie à l'Être, la Bonté à la Vérité... Il s'agit bien d'*identité* et non plus de convertibilité au niveau de l'intelligibilité. Cette convertibilité au niveau des *rationes* n'est-elle pas le signe de l'identité, au niveau existentiel, du vrai et de l'être en Dieu ? Dieu, dans Son Existence, est Vérité. Et donc, si Dieu, dans Son Existence, est Vérité, Dieu mesure pleinement et totalement mon intelligence. Il est vraiment la mesure de mon intelligence. Et je comprends que ce qu'il y a de plus grand dans ma recherche de la vérité, c'est d'essayer de m'approcher le plus possible de Celui qui est la Vérité. « M'approcher le plus possible » ; je veux dire du point de vue philosophique, et non pas du point de vue de la foi.

La foi me permet un contact direct avec la Vérité Première. L'objet formel de la foi, c'est la Vérité Première qui se révèle à moi ; et donc, dans la foi, j'atteins immédiatement ce qui est le terme de la contemplation métaphysique. Le croyant dès le point de départ dépasse le métaphysicien qui est allé le plus loin dans sa recherche. C'est extraordinaire. C'est pour cela que la métaphysique nous fait comprendre la grandeur de la foi. Parce que, en métaphysique, nous faisons porter tout notre effort sur la recherche de ce sommet, et c'est merveilleux d'atteindre ce sommet, de comprendre que l'intelligence est faite, profondément, pour atteindre la Vérité Première, et que l'intelligence n'est vraiment pleinement elle-même, lumineuse de la lumière de la Vérité Première, que dans la mesure où elle peut Le contempler, dans la mesure où elle s'approche de Lui. Or, l'intelligence découvre cela, et le philosophe, s'il est croyant, comprend alors que la foi lui permettait de pénétrer tout de suite dans le mystère de la Vérité Première. Ce qui au terme de la métaphysique est donné immédiatement dans la foi, et dans une profondeur plus grande ! Car si le métaphysicien adhère à Dieu par sa recherche, Dieu demeure toujours Celui qu'il n'arrive pas à connaître. Vous connaissez l'image que prend Aristote : le métaphysicien est comme un ciseau de nuit fasciné par la lumière, attiré par la lumière, mais en même temps ébloui... et il ne peut pas contempler le mystère de Dieu comme il le voudrait. Il Le

### La vérité

contemple à travers Ses reflets, à travers Ses effets, à travers l'ordre de l'univers ; il Le contemple à travers l'amour d'amitié dont il a l'expérience ; il contemple Dieu à travers ses effets les plus grands, mais il ne peut pas Le contempler directement. Il ne peut pas *adhérer* directement. Il y a toujours une médiation, celle des effets.

Le croyant, lui, *pénètre* dans le mystère de Dieu. Il se met à *l'intérieur* du mystère de Dieu (c'est cela qui est extraordinaire), et il peut regarder Dieu face à face - dans l'obscurité de la foi, certes, mais *de l'intérieur*. Et il est illuminé par la Vérité Première qui, de fait, *Se révèle* à lui, *Se communique* à lui. On comprend alors comment la foi nous fait vivre de la lumière de Dieu et de la Vérité Première. C'est le propre de la foi, et sa grandeur. Tant que nous n'avons pas compris cela, cela prouve que notre foi n'est pas encore très éveillée, que nous sommes encore endormis dans notre foi. Mais quand nous avons pleinement pris conscience (une conscience *divine*) de la foi, nous comprenons qu'elle est ce contact direct avec la Vérité Première.

#### *La foi ne rend pas vaine la recherche philosophique.*

Le philosophe, lui, n'a pas ce privilège. Il essaie de développer son intelligence en tant qu'intelligence. Il respecte la foi, il la respecte même infiniment s'il est croyant, mais il comprend que la foi ne supprime pas l'intelligence, et qu'elle doit, au contraire, permettre à l'intelligence d'aller toujours plus loin. La foi doit permettre à l'intelligence d'être toujours plus éveillée. C'est le propre de la foi d'éveiller en nous une intelligence qui désire aller toujours plus loin. Le croyant sait donc qu'il doit, dans la mesure du possible, cultiver son intelligence, et la cultiver en allant le plus loin possible, philosophiquement et métaphysiquement. C'est pour lui une exigence. Je dirais même que tous les croyants devraient être métaphysiciens !... Si nous étions un peu logiques, nous comprendrions que tout croyant devrait cultiver le plus possible son intelligence. Pas nécessairement tout de suite, mais à travers toutes les expériences de sa vie. Et aujourd'hui, puisque, de fait, on cesse de travailler assez tôt, les personnes qui sont libérées des occupations trop astreignantes devraient, à ce moment-là, profiter de toutes les expériences de leur vie de telle sorte que celles-ci soient pour elles l'occasion de s'éveiller à une connaissance métaphysique. Il n'y a pas d'âge, pour l'intelligence ; il suffit d'avoir des expériences. Pour les mathématiques, on sait qu'à partir d'un certain âge il n'y a plus beaucoup d'intuitions... Mais ce n'est pas vrai pour la philosophie. Aristote ne disait-il pas qu'on était métaphysicien qu'à partir de quarante-cinq ans ? Ce que dit Aristote est très juste : l'intelligence, pour atteindre un degré métaphysique, a besoin de temps, parce qu'il faut des expériences. Et toutes nos expériences devraient nous permettre de pénétrer dans la métaphysique, pour mieux comprendre (si nous sommes croyants) ce qu'est la foi, et profondément, pour contempler la Vérité Première, puisque c'est vers la Vérité Première que nous tendons tous.

Mais comprenons bien (car il peut y avoir là un obstacle ou, plus exactement, une confusion), que, lorsque nous découvrons la Vérité Première, nous ne La découvrons pas du tout comme ce qui nous donne l'*explication* du monde. Le monde porte en lui-même sa propre explication. L'être porte en lui-même son intelligibilité. L'être et le vrai sont convertibles ; l'être implique le vrai, et donc la réalité que nous voyons porte en elle-même sa propre intelligibilité. Et c'est pour cela qu'il peut y avoir une connaissance scientifique et même philosophique. Ce n'est pas en premier lieu dans la lumière de Dieu que nous regardons les autres réalités. Nous les regardons d'abord en elles-mêmes. Saint Thomas est farouche sur ce point : l'être porte en lui-même sa propre intelligibilité. C'est pour cela que la connaissance philosophique a cette liberté qui lui est propre, de chercher à comprendre le réel de la manière la plus profonde qui soit.

Lorsque nous découvrons Dieu, nous découvrons Dieu comme la Vérité ultime, comme la Vérité dernière ; nous le découvrons comme celui qui est la Vérité et qui est l'Intelligence, qui est la Lumière, et nous sommes attirés par Lui, et nous sentons très bien que c'est dans la mesure où nous sommes proches de Lui que nous devenons intelligents. « Dis-moi qui tu fréquentes, et je te dirai qui tu es ! ». Le métaphysicien sait très bien que le seul Etre qui le rende intelligent, c'est Dieu. C'est, nous l'avons dit, le seul Etre dont l'autorité soit lumineuse. C'est le seul Etre qui puisse vraiment faire que notre intelligence, perpétuellement, se rajeunisse. Chaque fois que l'aigle s'élève vers le soleil, il se rajeunit... Cette parole du psaume qui est si belle : *renovabitur ut aquilae juvenus tua* ! Le métaphysicien sait cela ; il sait, du

### Le fondement de la vérité : l'être et le vrai

point de vue de son expérience, que son intelligence se rajeunit dans la mesure où elle cherche Dieu, et dans la mesure où elle s'approche de Dieu. Il ne Le connaît qu'à travers un voile, il ne Le connaît qu'à travers les créatures, mais c'est vraiment la Vérité Première qu'il cherche ; c'est cette Vérité Première qui le fascine. Et, ayant découvert cette Vérité Première, il revient, dans la lumière de cette Vérité Première, aux autres réalités, et il découvre, dans un jugement de sagesse - pas dans un premier regard ! - la vérité de la créature. Il voit alors comment toutes les créatures, provenant de Dieu qui est Vérité, sont vraies dans la mesure même où elles *sont* ; parce qu'elles sont l'effet, le résultat, l'oeuvre, de Celui qui est la Vérité. Ce qui provient de cette Vérité est nécessairement marquée du sceau de son origine. Et donc, dans une lumière de sagesse - une lumière ultime ! - il peut dire, avec une nouvelle force, que la réalité, dans la mesure même où elle *est*, est *vraie* ; et que, dans la mesure où elle est limitée, elle pourra n'être pas toujours vraie. Il y a quelques années (et cela se dit encore beaucoup aujourd'hui !), on parlait constamment d'*être authentique*, de *l'authenticité* d'une chose. Qu'est-ce que cela veut dire, « être authentique » ? C'est ne pas tromper, ne pas être mensonger, ne pas paraître plus qu'on est. Et c'est vrai, il y a toujours pour nous la tentation d'*apparaître*, et de ne pas *être*. C'est comme cela qu'on est pas dans la vérité, qu'on est pas vrai : quand on paraît plus qu'on est. Nous avons tous une tendance à cela...

Dans la lumière de la Vérité Première, dans ce jugement de sagesse, nous pouvons dire que toutes les réalités, dans la mesure même où elles existent, sont *authentiques*, en ce sens qu'elles sont conformes à la Volonté de leur Créateur; elles sont vraies. Mais comme ce sont des créatures, elles sont limitées. La créature est d'abord un *non-être*, avant d'être, et donc elle possède en elle-même une source de limitation. Par le fait même, la créature, si elle n'est pas toujours en référence à sa Source Première, risque d'être fallacieuse, de ne plus être *authentique*. Et nous comprenons alors, dans la lumière de la Vérité Première, que tout l'aspect des accidents de l'apparence, risque toujours de cacher ce qu'il y a de plus profond dans l'être : ce par quoi nous sommes vrais, ce vrai qui ne fait qu'un avec l'être, ce vrai dit *ontologique*, qui est au coeur de la réalité, et qui se fonde en dernier lieu sur la Vérité Première. C'est comme le reflet de la Vérité Première ; mais ce reflet de la Vérité Première reste toujours un peu caché.

Nous rejoignons là certaines expressions très curieuses de la philosophie contemporaine. Je vous ai parlé de saint Thomas, mais j'avais presque envie de commencer en vous rappelant le point de vue d'Heidegger. On vous a parlé, du reste, d'Heidegger. Car Heidegger est un philosophe qui revient très fort à ce problème de la vérité. A sa manière ! Pas tout à fait comme saint Thomas, c'est bien certain ! Mais il revient avec beaucoup de force à ce problème de la vérité. Et, pour lui, la vérité est ce par quoi l'être se présente à nous. L'être est *caché*, mais, en tant qu'il est vrai, il se manifeste. Au coeur de la vérité-dévoilement, il y a le *secret* de l'être, et il y a la présence de l'être, par où l'Être est, nous est présent. Il est important de voir que dans notre philosophie contemporaine, on revient à ce problème de la vérité, et qu'on y revient profondément. Il ne faut pas croire que ce sont des problèmes perdus. Plus le monde risquera de se laisser mener par des idéologies fallacieuses, c'est-à-dire plus la vérité profonde risque d'être cachée, et de se cacher (aujourd'hui, on cache à l'homme ce qu'il est, et on essaie de lui faire oublier ce qu'il est profondément), plus l'intelligence humaine aura soif de découvrir la vérité. Cela, j'en suis sûr ; parce que l'intelligence humaine a, au plus profond d'elle-même, cette soif de découvrir la vérité, et de la découvrir dans ce qu'elle a de primitif... Je pense au *dernier* Merleau-Ponty, qui veut découvrir *l'être sauvage*, c'est-à-dire découvrir l'être dans ce qu'il a de vrai ; et nous dirions dans un regard de sagesse : l'être tel qu'il sort des mains du Créateur. Car en définitive, il s'agit bien de cela : dans ce regard de sagesse, ce regard ultime qu'il peut avoir sur les réalités existantes dans la lumière du Créateur, le philosophe découvre comment le réel est vrai ; et cela lui donne confiance.

D'où vient l'angoisse ? De ce qu'on est en face de choses fallacieuses, et qu'on ne peut plus s'appuyer sur rien. Toutes les idéologies contemporaines, ou beaucoup d'idéologies contemporaines, font que l'être ne paraît plus vrai. Il n'y a plus que les apparences. Or les apparences changent. Et on nous dit que l'être change... que *tout* change. A ce moment-là, il n'est plus possible d'avoir aucune sécurité profonde, aucune détermination profonde. C'est pourquoi nous devons découvrir profondément que l'*être* est vrai, et qu'il y a en nous quelque chose de vrai. Nous savons très bien que, de temps à autre, nous *jouons*, et qu'il y a en nous des choses fallacieuses, qu'il y a en nous la vanité qui nous fait *mousser*... mais nous savons que, malgré tout, il y a en nous quelque chose de vrai ; c'est cela qui nous redonne confiance.