

Peut-on atteindre la vérité ?

Entrée en matière

Problématisation

Enjeu du sujet
(facultatif)

Annonce du plan

Tout énoncé prononcé présuppose sa propre vérité. Quand on ment, on connaît la vérité. Quand on dit la vérité, on la connaît aussi. Mais alors, que se passe-t-il quand on se trompe ? C'est tout à fait sincèrement qu'on exprime ce qu'on croit être vrai, sans savoir que ça ne l'est pas. En d'autres termes, il nous arrive de penser avoir atteint la vérité alors que ce n'est pas le cas. Par extension, on peut dès lors se demander si de façon générale, chaque connaissance dont on est convaincu qu'elle est vraie peut être considérée comme potentiellement fausse. Ce doute, dont on sait depuis les sceptiques grecs qu'il peut être généralisé à n'importe quel jugement, peut-il être dépassé ? En d'autres termes : peut-on atteindre la vérité ? L'enjeu, ici, est tout simplement de déterminer la valeur réelle de nos énoncés, de nos connaissances. En nous appuyant sur les trois ordres de pensée distingués par Blaise Pascal, nous allons constater qu'a priori, il semble évident qu'on atteint bel et bien la vérité selon trois voies essentielles : la foi, la raison et l'expérience. Mais nous serons amenés à constater qu'en réalité, ce sont des convictions bien relatives auxquelles nous accédons, assez éloignées de l'universalité et de l'absolu censés définir la vérité. On se demandera alors quelle valeur on peut accorder à des énoncés dont on sait par avance qu'on ne pourra pas les considérer comme des dogmes définitifs.

Introduction

Première sous-partie (A)

Si on reconnaît la vérité à la conviction qu'on place dans certains énoncés, la foi est un des signes évidents de la possibilité d'atteindre la vérité : être porté par la foi, c'est en effet être absolument convaincu par la vérité d'une connaissance, et ce indépendamment de toute démonstration ou toute preuve. C'est ce que Blaise Pascal appelait la vérité du cœur. On pense évidemment à ce qui se passe dans la vie religieuse, à laquelle Blaise Pascal participait profondément : la révélation est reconnue comme vraie par les fidèles de façon immédiate et inconditionnelle, dépassant toutes les conditions qui, d'habitude, permettent de valider un énoncé. La Révélation « parle » directement au fidèle, qui reçoit la Parole sans avoir besoin d'aucun filtre, car elle résonne en lui. Cette évidence du cœur n'est pas le seul fait de la vie religieuse. On peut la reconnaître,

Première partie (1)

aussi, dans la vie amoureuse: aimer, c'est éprouver l'absolue nécessité de la relation avec un autre être, sans disposer d'aucun critère ou argument pour valider cette conviction. Les vérités du cœur s'imposent d'elles-mêmes, elles se présentent comme indiscutables et sont les exemples les plus purs de ce qu'on appelle des dogmes.

Deuxième sous-partie (B)

Mais si, chez Pascal, le cœur domine, ayant « ses raisons que la raison ne connaît pas », il ne s'agit pourtant pas de délaisser la raison ou méconnaître l'aptitude de cette faculté à discerner, dans ses propres domaines, le vrai du faux. Après tout, depuis l'antiquité, on considère la rationalité comme un critère fondamental de la vérité: on reconnaît un énoncé faux au fait qu'il est incohérent, qu'il se contredit. Ainsi, quand on recueille un témoignage, on en recoupe tous les éléments pour vérifier qu'ils concordent. Les mathématiques en particulier permettent de discerner quel est le pouvoir de la raison quand il s'agit de mettre en évidence la vérité: seule discipline à s'appuyer exclusivement sur la raison, elle est aussi la seule qui mette tout le monde d'accord. Il n'y a pas en mathématiques de diversité d'opinions, ou de courants contradictoires. Cette homogénéité, qui nous unirait mathématiquement à des extra-terrestres si jamais il en existait, cette discipline la doit précisément à l'aptitude qu'a la raison à parvenir à des énoncés universellement reconnus comme vrais. Dès lors, si les mathématiques sont possibles, c'est qu'il est possible d'accéder à la vérité.

Troisième sous-partie (C)

Enfin, la vie quotidienne est fondée sur la confiance que nous pouvons placer en les connaissances empiriques: nos sens, en effet, nous indiquent de façon fiable en quoi consiste le monde qui nous entoure. La conduite d'une automobile, par exemple, suppose un haut degré de confiance dans le témoignage de nos sens: si nous ne voyons pas de piétons traversant la rue, nous savons avec certitude que nous pouvons avancer sans courir le moindre risque d'écraser qui que ce soit. Les sciences expérimentales elles-mêmes s'appuient sur l'expérience pour progresser. Tout d'abord parce que la recherche scientifique débute dans l'observation de phénomènes énigmatiques, ensuite parce que les hypothèses sont soumises à l'expérimentation, qui est une observation organisée à l'avance, dont on anticipe intellectuellement les résultats. Si aucune vérité n'était accessible via les sens, la science renoncerait tout à fait à toute forme de validation par la preuve expérimentale.

Ainsi, on constate que nous parvenons bel et bien à la vérité. Nous le faisons selon des voies variées, mais celles-ci nous permettent d'acquérir des certitudes dans des domaines divers qui, mine de rien, concernent les interrogations essentielles qu'un être humain peut rencontrer à propos du monde dans lequel il vit, en répondant aussi à ses inquiétudes métaphysiques. Reste à se demander si on peut réellement faire confiance à l'évidence des connaissances que nous venons d'évoquer. En particulier, on peut craindre que le critère d'universalité, primordial si on veut accéder à la vérité, ne soit pas satisfait dans le domaine de la foi, on peut craindre aussi que la raison fasse elle-même l'objet d'une adhésion qui ressemble fort à la foi, et que l'expérience soit, par nature, source d'illusion.

Le paradoxe de la foi, c'est qu'elle détermine celui qu'elle porte à éprouver une certitude absolue. Mais pour absolue qu'elle soit, elle n'est pas pour autant universelle. Tout religieux est confronté à ce paradoxe: pour lui, ce en quoi il a foi est évidemment vrai. Et il espère sincèrement que cette vérité soit reconnue universellement par le genre humain. Ainsi, une religion a par nature une vocation universelle, au sens où ce qui est vrai pour un être humain doit l'être aussi pour les autres. Pourtant, tout en espérant une telle universalité, chaque religieux sait bien qu'en réalité, la foi qui le porte est particulière, et donc relative à lui, et au groupe religieux auquel il appartient. Aucun religieux n'est ignorant de l'existence d'autres religions, et donc d'autres religieux qui, tout comme lui, pensent que leur propre foi exprime la vérité. La foi fonde, donc, une vérité relative, ce qui n'a en fait, a priori, pas grand sens. Il en va de même pour l'évidence amoureuse: celle-ci n'a de valeur que pour l'amoureux. S'il s'agit d'une vérité, celle-ci ne peut pas être partagée: Romeo serait bien gêné de découvrir que ses amis comprennent tellement bien l'amour qu'il porte à Juliette qu'ils en viennent à en être eux aussi amoureux! Dès lors, à strictement parler, si la foi mène bel et bien à la conviction, on ne peut pas logiquement affirmer qu'elle puisse mener à la vérité.

Le problème, une fois qu'on a invalidé la foi comme chemin vers la vérité, c'est qu'on peut établir que la confiance que nous avons placée dans la raison est, en réalité, réductible au principe de la foi. Nietzsche et les sceptiques grecs peuvent, sur ce point, nous aider à comprendre le malentendu dont la raison fait l'objet : le principe d'un raisonnement, c'est que chaque énoncé est validé par un argument qui permet de garantir sa vérité. C'est le propre d'une démonstration. Le problème, c'est que cet argument est lui-même un énoncé qui réclame à son tour une justification. A strictement parler, cette chaîne démonstrative est sans fin, ce qui condamne toute démonstration à ne jamais pouvoir être achevée. Ou bien on admet qu'il y a une première affirmation sur laquelle toute la construction démonstrative repose, qui ne sera elle-même pas démontrée, fragilisant ainsi tout l'édifice. Ou bien on admet que la démonstration sera éternellement incomplète, puisqu'on ne dispose pas de l'éternité pour la mener à bien. Pire, ce que Nietzsche montre, c'est que la confiance placée dans la raison ne peut pas être, elle-même, justifiée. Elle fait en réalité l'objet d'une foi infondée, qui semble résonner en nous, emportant notre adhésion. Mais si, comme on l'a vu, la foi elle-même ne mène à aucune connaissance réellement universelle, alors l'adhésion aux vérités de la raison n'est, elle-même, ni justifiée, ni justifiable. L'approfondissement de la connaissance mathématique le montre assez bien : il y a, à la racine de la géométrie par exemple, des énoncés de base qui sont considérés comme évidents sans être eux-mêmes démontrés, ni démontrables. On les appelle des postulats, ou des axiomes. Ainsi, ce qu'on appelle « vérité » en géométrie euclidienne n'est effectivement vrai qu'en acceptant les postulats d'Euclide. Mais les géométries non euclidiennes, souvent d'origine russe, ont montré qu'on peut tout à fait construire un système géométrique sur d'autres axiomes. Dès lors, aucune géométrie ne peut prétendre à l'universalité. Il en va de même de toute théorie scientifique.

Comme Thomas, ce disciple de Jésus qui n'acceptait de croire en la résurrection de celui-ci qu'à la condition de voir et toucher les plaies de la crucifixion sur le corps de Jésus en personne, on pourrait penser que seuls les sens sont véritablement fiables pour atteindre la vérité. C'est pourtant oublier qu'ils sont fréquemment source de tromperie.

¹ Ici, on lie de façon très claire l'argumentation de cette sous-partie avec celle de la sous-partie précédente. Dans la mesure du possible, il faut parvenir à produire le plus possible ce type de lien, afin que la réflexion progresse de façon logique (même si ici les plus observateurs d'entre vous noteront qu'on est en train d'essayer d'être logique alors que le propos de cette partie consiste à remettre en question l'aptitude de la logique à produire des discours véridiques !

Les illusions d'optique ont ceci de particulier qu'elles continuent à tromper notre regard, y compris quand on sait qu'il s'agit d'illusion. Ce n'est pas pour rien que Descartes, dans la lignée des philosophes sceptiques de l'antiquité grecque, doutait du témoignage des sens : plus il étudiait l'optique, et plus il se rendait compte que la vue est, elle-même, un sens illusoire : notre cerveau ne voit pas la même chose que notre rétine, et notre rétine ne voit pas conformément au monde. En somme d'après lui, voir, c'est imaginer. Dans la mise en œuvre de son doute méthodique et néanmoins hyperbolique, il allait jusqu'à douter de l'existence même du monde, émettant l'hypothèse qu'on soit en train de rêver notre vie, à la façon dont Neo, dans la quadrilogie *Matrix*, se rend compte que la vie qu'il croit vivre, et le monde qu'il croit connaître, ne sont en réalité que des simulations envoyées dans son cerveau, et non une réalité. La philosophie a toujours soupçonné le monde physique d'être une tromperie, mettant en doute le témoignage de nos sens. Platon, dans le livre 7 de son livre, *La République*, décrivait dans le passage nommé l'Allégorie de la caverne, des prisonniers enchaînés prenant les ombres projetées sur le mur du fond de la grotte pour la réalité, confondant dès lors l'image des choses et les choses elles-mêmes. Ce qu'il signifiait alors, c'est la nécessité de s'en remettre non pas aux sens, mais à la raison pour cheminer vers les Idées, seules à même selon lui de nous faire toucher la vérité.

Bilan de la partie précédente

Annnonce de la partie suivante

Mais voilà, on l'a vu, la raison n'est, pas plus que les sens, fiable². Et comme le pense Nietzsche, à strictement parler il y a chez Platon une forme de croyance infondée dans l'existence des idées et dans la capacité de la raison à les atteindre. Il semblerait dès lors que, finalement, les sceptiques aient raison : la vérité est inaccessible et on ferait mieux de suspendre notre jugement et de ne plus rien affirmer. Reste que cette position est elle-même paradoxale dans la mesure où elle affirme très catégoriquement qu'on ne peut rien affirmer catégoriquement. La solution à notre problème se trouve peut-être dans une certaine souplesse vis-à-vis des exigences de la vérité, et dans l'acceptation d'une pluralité qui nous permettra d'accéder à un rapport plus juste aux objets de notre propre pensée.

Transition

² Ici encore, il s'agit de synthétiser les arguments de la partie qu'on vient de développer, en montrant leur cohérence globale.

Si nous nous heurtons à des paradoxes insolubles, c'est que nous concevons la vérité selon des critères tels qu'elle ne peut dès lors pas être atteinte. Ainsi comme nous l'avons vu, celui qui vit religieusement conformément à sa foi peut avoir l'impression de toucher le « vrai », et regretter dès lors que l'humanité ne le suive pas. Mais il pourrait trouver une forme d'apaisement en comprenant que la façon dont il vit sa foi est en réalité le fruit d'une interprétation du texte reçu, d'un travail de lecture et de relecture incessante de celui-ci et que, dès lors, c'est une expérience en constante évolution, un chemin qui n'est jamais identique à lui-même et que, dès lors, la révélation nourrit le fidèle de façon sans cesse nouvelle. Ce qui distingue l'interprétation de la démonstration logique, c'est le fait qu'elle accepte la pluralité, là où la démonstration n'accepte qu'un énoncé unique. Ce faisant, l'échelle de valeur des interprétations n'est pas la vérité, c'est plutôt la justesse. Dès lors, on peut tout à fait accepter que deux interprétations différentes (d'un texte, d'une chanson, d'une pièce de théâtre) soient justes, sans pour autant être identiques. Ça expliquerait aussi pourquoi quand on aime, on puisse éprouver quelque chose que quelqu'un d'autre n'éprouvera pas : telle association avec telle autre personne sera ressentie comme « juste » pour quelqu'un, alors qu'elle ne le serait pas pour quelqu'un d'autre. A strictement parler, il y a là quelque chose à gagner : l'interprétation invite à un dialogue sans fin, là où la possession de la vérité donne le pouvoir de clouer le bec à tous les interlocuteurs. Ceux qui veulent avoir toujours le dernier mot se justifient le plus souvent en affirmant qu'ils possèdent la vérité, que c'est comme ça, et qu'il n'y a rien à ajouter. A strictement parler, cette attitude est intellectuellement stérile.

Il ne s'agit pas non plus de renoncer à tout usage de la raison, mais de ne pas mettre celle-ci à toutes les sauces afin d'éviter de lui donner un pouvoir qu'en fait, elle n'a pas. Le grand penseur de cette question, dans l'histoire de la philosophie, c'est Emmanuel Kant. Et c'est en méditant sur les démonstrations cartésiennes de l'existence de Dieu qu'il a établi de façon claire les limites dans lesquelles la raison doit être employée. Pour lui en effet, la démonstration effectuée par Descartes est erronée, parce qu'elle fait confiance en la raison pour établir l'existence réelle de Dieu. Or pour Kant, un raisonnement, même s'il est bien mené, ne peut pas permettre d'établir la vérité d'un tel énoncé. L'argumentation de Descartes fait preuve de virtuosité (Dieu, étant parfait, doit être doté de l'existence,

sinon il lui manque une qualité, ce qui le rend imparfait. Or il est parfait, donc il est nécessaire qu'il existe. Sinon, Dieu n'est pas conforme à sa propre définition). En théorie, ce raisonnement est valide. Mais en réalité il pousse la logique au-delà de son domaine de compétence : pour Kant, l'existence ne se déduit pas logiquement, elle se constate par l'expérience. Or il n'y a pas d'expérience possible de Dieu. Dès lors, sur cette question, Kant préconise de suspendre le jugement, à la façon dont le font les sceptiques. Ce scepticisme religieux a un nom : on l'appelle agnosticisme. Et finalement, il y a là quelque chose de vrai, qui consiste moins à posséder une connaissance, qu'à être conscient qu'il y a des choses qu'on ne sait pas, et qu'on ne pourra pas savoir. Kant rejoint ici la tradition socratique, consistant à trouver une forme de sagesse dans le fait d'être conscient de son ignorance. Sachant qu'on ne sait pas, on ne cherche pas à faire croire qu'on sait, et on accède donc à la vérité de sa propre ignorance.

Troisième sous-partie (C)

Restent les sens. Avec Descartes, on a vu qu'on pouvait difficilement leur faire confiance, puisqu'ils nous montrent un monde dont on ne peut même pas être certain qu'il existe. Pourtant, il y a bien quelque chose de vrai dans l'expérience, c'est qu'on est en train de l'éprouver. Après tout, quand Néo prend conscience du fait qu'il vit une simulation, il comprend que l'univers dans lequel il vit est une illusion. Mais cela n'enlève rien au fait qu'il vit réellement cette illusion. Il y a donc bien « quelque chose » qui éprouve cette expérience. C'est ce qu'écrit Descartes dans sa fameuse formule « Je pense, donc je suis » : quoi qu'il arrive, rien ne peut remettre en question le fait que je pense. Au 20^e siècle, le courant de pensée qu'on appelle la phénoménologie va pousser l'observation de Descartes plus loin : non seulement je pense nécessairement, mais en plus cette pensée est nécessairement « pensée de quelque chose ». La pensée a donc toujours un objet, que ce soit quelque chose que nous percevons, quelque chose que nous concevons, quelque chose que nous imaginons, etc. Et bien qu'on ne puisse pas savoir si la façon dont nous pensons l'objet est conforme à l'objet lui-même, nous pouvons tout de même étudier la façon dont nous le pensons, la manière dont il nous apparaît. La phénoménologie tente, donc, de se concentrer le plus possible sur la pure expérience des choses, la relation radicale que nous entretenons avec le monde, en essayant de se débarrasser le plus possible des idées préconçues, de ce que la science nous indique, des idéologies préalables à cette expérience, mais sans espérer non plus, contrairement à ce que visait Platon par exemple, dépasser cette expérience pour aller vers une connaissance

supérieure, précisément parce que celle-ci ne pourrait jamais être fondée sur autre chose qu'une forme de foi, une adhésion infondée. La phénoménologie tente plutôt de s'en tenir aux phénomènes, au monde tel qu'il apparaît, en essayant de garder le plus possible à l'esprit qu'il n'est pas possible d'aller au-delà du phénomène, de dépasser les apparences.

Ce qui ressort de notre réflexion, c'est que bien que l'esprit humain aspire à la vérité, il cède un peu trop facilement à la satisfaction liée au sentiment de l'avoir atteinte. De fait, une telle possession est illusoire, non seulement parce que l'erreur est elle-même fondée sur l'impression d'être dans le vrai, mais aussi et surtout parce que la vérité a besoin d'une fondation que nous ne pouvons jamais atteindre. Nous avons tout de même fait émerger une possibilité, modeste, mais réelle : tout d'abord, privilégier le juste au vrai, en légitimant la multiplicité des discours. D'autre part, sans sombrer dans les excès du scepticisme, ne pas se faire d'illusion quant à l'ambition de posséder la vérité. Cette volonté d'atteindre un niveau de connaissance qui permettrait de devenir dogmatique, de refuser d'être contredit, de ne même plus avoir à dialoguer, ni avec les autres, ni avec soi-même, serait en réalité la fin de la pensée. Il y a, dans toutes les disciplines de l'esprit, la tentation de croire être parvenu au terme du chemin. La philosophie, depuis ses origines socratiques, rappelle ceci : penser implique ne pas savoir, et s'il y a une connaissance vraie, c'est paradoxalement celle-ci : on n'est dans le vrai que tant qu'on n'est pas convaincu de l'avoir atteint.

Lien vers le document en ligne :

