

VÉRITÉ ET SENS

Bernard Piettre¹

Collège Internationale de Philosophie
Paris-França

Resumo

A verdade existe no campo da ciência, ela procede apenas de deduções lógicas, ela progride apenas à base experimental como os positivistas gostariam que acreditássemos? A palavra *verdade* também apela para interpretações de textos da literatura, de textos religiosos e de obras de arte. Poderia a verdade mentir sobre o que faz sentido e a respeito do que tem um significado? A interpretação do sentido parece conjuntural, enquanto a de verdade pareceria necessariamente objetiva.

Ao invés de separar duas categorias de verdade: uma concernente a uma questão da ciência e a outra a uma questão de interpretação, seguindo Heidegger ,primeiro e depois Wittgenstein, este artigo tenta explicitar:

1º: que a verdade é antes de tudo verdade de significado. É verdade o que revela, des-vela, mostra, o que se doa à visão antes que se torne objeto de interpretação, objetiva ou subjetiva. A verdade de uma cena do drama de Shakespeare, de uma novela ou filme, de uma palavra, de uma sentença, de um lance intuitivo, participa da plenitude da significação que está sendo atribuída.

2º que uma afirmação deve apresentar um sentido ou um significado antes que seja julgada verdadeira ou falsa, antes que seja verificada. Uma afirmação pode ter um significado e não ser verdadeira(isso ocorre com muitas afirmações ou explicações da linguagem comum). A verdade de uma afirmação científica partilha da riqueza de seu sentido e de seu poder de interpretação

¹ E-mail: bpiettre@wanadoo.fr.

sobre alguns fenômenos, e não do fato que experimentos ou cálculos verificam que ela é verdadeira. Uma afirmação não é verdadeira porque foi testada, é testada porque é verdadeira. Fatos não são verdadeiros, nem são falsos; apenas são. Cálculos não são verdadeiros ou falsos; eles são exatos ou não. A realidade de fatos experimentais, assim como a exatidão de cálculos não são verdadeiros em si. Verdade é necessariamente verdade de uma interpretação.

Assim, não temos que opor verdade científica ou objetiva à verdade interpretativa ou subjetiva, pois a ciência também é interpretação. A verdade de uma teoria científica (nas ciências humanas, assim como nas exatas) repousa no fato de que ela faz sentido ou traz coisas ao sentido, por revelar um aspecto do mundo, da natureza, da história, da sociedade ou da experiência humana etc....do mesmo modo que fazem sentido a literatura, os textos filosóficos ou religiosos e a obra de arte.

Palavras-chave: sentido, verdade; ciência; filosofia; interpretação.

Abstract

Does truth exist outside the realm of science, does it proceed only from logical deductions does it thrive only on experimental ground as positivists would like us to believe? Now, the word truth also summons the interpretation of a literary or religious text, the interpretation of a work of art, that of human behaviour or of utterances. Can truth be lying in what makes sense, in what has a meaning? However, the interpretation of meaning seems conjectural, whereas truth would necessarily be objective.

Rather than separate two categories of truth, one: a matter of science, the other: a matter of interpretation and leaning on Heidegger first, then on Frege and Wittgenstein, we try to put out:

1° that truth is first and overall the truth of a meaning. Is true what reveals, unveils, shows, what gives something to see before it becomes the object of an interpretation, of an objective or subjective representation. The truth of a scene from one of Shakespeare's drama, of a scene from any novel or movie, the truth of a word, of a sentence, of a glance partakes of the fullness of their import, the import they are giving.

2° that a statement must convey a meaning or a sense before it is judged true or false, before it is verified. A statement may have a meaning and not be truthful (such are many statements or utterances of the ordinary language). Now the truth of a scientific statement partakes of the richness of its sense and of its power of interpretation about some phenomena, and not on the fact that experiments or calculation verify that it is true. A statement is not true because it has been tested; it is tested because it is true. Facts are neither true nor false; they simply are. Calculations are neither true nor false; they are exact or not. The reality of experimental facts, the exactitude of calculations is not truth itself. Truth is necessarily the truth of an interpretation.

So, we do not have to oppose scientific or objective truth to interpretative or subjective truth, since science too is interpretation: The truth of a scientific theory (in human sciences as in exact sciences) lies in the fact that it makes sense or brings things to make sense, by revealing a face of the world, of nature, of history, of society or of human experience etc... just as any literary, philosophical or religious text or any work of art does.

Key-words: sense; truth; Science; Philosophy; interpretation.

J'ai été invité dans le cadre d'un colloque sur "sciences et recherches qualitatives". Je voudrais réfléchir avec vous sur le décalage qui peut exister entre, d'un côté, la recherche de la *vérité*, quant à la réalité des choses (naturelles, ou humaines), à travers des théories, des expériences, des démonstrations, des calculs, et, de l'autre, ce qu'on appelle la recherche du *sens*.

Pour mieux comprendre cette opposition, disons, entre "vérité objective" et "sens", rappelons l'opposition bien connue, qui remonte à Dilthey (à ce penseur de la fin du XIXe siècle qui eut sans doute une influence sur Heidegger, dont il sera question dans notre conférence) : l'opposition entre *explication* et *compréhension*.

Expliquer des faits, c'est les déplier, les expliciter, en les enchaînant dans une série de relations causales: expliquer une maladie c'est en chercher la cause, expliquer la crise de 29, c'est tenter d'en dégager les causes (surproduction, déflation...). Expliquer des faits, ce n'est pas pour autant les

comprendre, c'est-à-dire interpréter le sens qu'ils peuvent avoir à l'intérieur d'un ensemble d'autres faits qui font sens pour nous, et dans lesquels des hommes sont eux-mêmes impliqués. En jouant sur le mot français "comprendre", on peut dire qu'on est "compris" dans ce qu'on cherche à comprendre.

Prenons un exemple simple (qui n'est pas de Dilthey). Expliquer les causes d'un accident, par exemple - d'un accident d'avion, d'un "crash", avec tant de morts - ce n'est pas le comprendre pour autant. Souvent ce genre d'accident, aussi explicable soit-il, est qualifié "d'incompréhensible": comment se fait-il, par exemple, qu'on ait pu ne pas apercevoir, avant le décollage, la défaillance technique qui est à l'origine de l'accident? Voilà qui paraît insensé, incompréhensible. On explique (ou on n'explique pas) une défaillance mécanique, on comprend (ou on ne comprend pas) une faute humaine. La compréhension d'un événement, d'une conduite, mais aussi d'un texte, se fait dans l'horizon des activités et des intentionnalités humaines, alors que l'explication déroule, de façon extérieure à l'homme, un enchaînement nécessaire de faits.

Dilthey opposait les sciences de l'esprit aux sciences de la nature. Dans les sciences de la nature, comme en physique ou en biologie, on peut s'assurer de l'exactitude de certains faits objectivés, alors que dans les sciences de l'esprit, comme en psychologie ou en histoire, les faits s'inscrivent à l'intérieur d'une série de gestes, de conduites, d'actes intentionnels, c'est-à-dire de phénomènes spirituels ou psychiques qui font sens.

Dilthey ne fait pas allusion à la psychanalyse, mais la psychanalyse, dans sa différence avec la médecine, est un bon exemple : la psychanalyse ne nous fait pas découvrir les *causes* "organiques" ou "mécaniques" - à supposer qu'elles existent - de l'apparition de tel symptôme névrotique ou psychotique, comme en médecine on peut déceler les causes de l'apparition de telle maladie organique. La psychanalyse tente plutôt de dégager le *sens* que le symptôme a pour le sujet qui le subit: il s'agit, par exemple, de s'interroger sur le sens de ce que le sujet dit, inconsciemment, à travers telle conduite obsessionnelle, telle angoisse paralysante, tel symptôme morbide, etc. Elle ne cherche pas à expliquer, elle cherche à comprendre. Telle est la différence entre cette science de l'âme qu'est la psychanalyse et une science de la nature comme la psychiatrie "organiciste" qui tente d'expliquer la pathologie du comportement à partir de déficiences

organiques seulement.

Nous n'avons pas l'intention de tenir simplement le constat qu'il existe d'un côté des sciences explicatives, et de l'autre des sciences, ou plutôt des méthodes interprétatives, des sciences démonstratives, et des approches herméneutiques. Notre intention est plutôt de nous interroger sur le fait que le mot vérité puisse être employé à la fois à propos d'une démarche dite explicative, descriptive, et à propos d'une approche interprétative, compréhensive. Dans un cas elle relève, disons, d'une quête d'objectivité, et dans l'autre d'une quête de sens.

Nous parlons en effet aussi bien de la vérité (de l'exactitude) d'une description objective que de la vérité (de la justesse) d'une interprétation. Mais de quel droit pouvons-nous parler de vérité au sujet d'une interprétation ? Ce problème a été abordé par des philosophes comme Gadamer, Cassirer ou Ricoeur, qui se sont intéressés à l'herméneutique et se sont interrogés sur ses méthodes. Mais nous pouvons, si nous sommes quelque peu positivistes, affirmer que l'herméneutique, que l'interprétation du sens (d'un texte sacré, d'un texte poétique, ou de la parole d'un patient sur le divan d'un psychanalyste, du geste ou de la conduite d'un ami ou d'un ennemi, etc.) n'a rien à faire avec la vérité; qu'elle relève nécessairement chaque fois d'appréciations subjectives, qui ont peut être leur légitimité, mais qui n'ont rien à voir avec la vérité.

Devons-nous admettre que la notion de vérité est étrangère à celle de sens ? La notion de vérité subjective est une contradiction dans les termes. Mais si une vérité n'est pas objective - et on ne peut prétendre parler de vérité objective à propos de compréhension de sens - peut-elle encore être appelée "vérité" ?

Pour répondre à cette question, dont nous devinons les enjeux philosophiques et politiques, il faut d'abord s'interroger sur l'opposition qui semble aller de soi aujourd'hui entre vérité et sens, alors que cette opposition est récente. Cette opposition est un des présupposés du positivisme, du positivisme logico-empirique, qui date des années 30, et qui a encore des émules aujourd'hui dans une idéologie scientiste diffuse. Mais elle est pensée déjà dans toute sa radicalité et dans tout ses effets dévastateurs par Nietzsche.

La vérité, dit Nietzsche, est que l'existence, individuelle et collective, n'a plus de sens. Telle est la position "nihiliste" de Nietzsche, que nous devons, je crois, prendre au sérieux, tant elle parle de notre temps, tant elle parle à notre

temps. Le sens procèderait toujours de l'illusion. La vérité à laquelle nous sommes confrontés, c'est l'absence de sens. L'exclusion mutuelle de la vérité et du sens caractérise le nihilisme - tel que le pense et l'annonce Nietzsche. Le positivisme et le scientisme participent du nihilisme du XXe siècle et d'aujourd'hui.

Mais la philosophie ne s'est pas arrêtée à Nietzsche ni au positivisme. Ils ont constitué, sans doute, des moments nécessaires de l'histoire de la pensée occidentale. Nous allons nous appuyer sur deux grands philosophes du XXe siècle - Heidegger et Wittgenstein - pour tenter de repenser en profondeur les rapports entre vérité et sens, pour essayer d'analyser de près l'usage qui est fait des termes vérité et sens, pour déjouer les pièges du langage. Peut-être même ce travail critique nous donnera-t-il un début d'indication sur une possible sortie hors du nihilisme!

Dans une partie introductive nous dirons quelques mots du nihilisme et de Nietzsche. Nous l'intitulerons du mot de Nietzsche: "*la mort de Dieu*".

Dans une seconde partie, nous nous pencherons sur Heidegger: nous l'avons intitulée: "*Vérité comme adéquation et vérité comme sens*".

Dans une troisième partie, intitulée "*sens en-deçà et au-delà du vérifiable et du falsifiable*", nous nous intéresserons à Wittgenstein, auteur du fameux *Tractatus*, présenté souvent comme un des textes fondateurs du positivisme logique, mais dont il a analysé ensuite les "erreurs".

Nous reviendrons dans notre conclusion sur Nietzsche.

1. Introduction: « Dieu est mort » (Nietzsche).

1.1 Bien loin que nous dissociions vérité et sens, nous associons spontanément la recherche de la Vérité et la recherche du sens.

Un exemple nous en est donné par notre rapport à la religion, à la religion chrétienne en particulier, ou à la religion monothéiste plus généralement: Dieu est à la fois la vérité et le sens. "Je suis la voie, la vie, la vérité", dit le Christ².

"Je suis la vérité". Par ailleurs nous connaissons la formule de la Bible à propos de Dieu en personne: "Je suis celui qui suis". Dieu est la *vérité*, parce que Dieu est l'Être par excellence, l'Être éternel, l'Être éternellement présent.

² Evangile selon saint Jean, 14, 6.

Être dans la vérité, c'est connaître, contempler (*theôrein*) ce qui *est* pleinement (l'Être), mieux, c'est être en présence de l'Être éternel, de la présence divine.

En même temps que Dieu est la vérité, Il donne *sens* à notre vie. Le sens désigne à la fois la *direction* et la *signification*. Dieu donne une *direction*, une orientation à notre vie: "Je suis la voie": nous vivons par exemple en vue de répandre l'amour de Dieu ou bien en vue du salut de notre âme. Et Dieu donne une *signification* aux mots que nous utilisons, aux actes que nous accomplissons: les mots (comme celui d'amour, de vie, de bien, de mal...) ne sont pas que des mots (*flatus vocis*), ils nous renvoient à des choses qui existent réellement ; de même les actes que nous accomplissons avec la force de la foi, comme les actes de charité, permettent de produire des effets réellement bénéfiques (pour notre prochain ici-bas, comme pour notre salut dans l'au-delà), et non de vaines illusions. "Je suis la vie": Dieu donne vie aux mots que nous prononçons et aux actes que nous accomplissons.

Nous connaissons tous la formule de Nietzsche: "Dieu est mort"³. Que nous soyons ici croyants ou non, chrétiens ou non, nous savons ce que contient de vrai cette formule aujourd'hui. Nietzsche a conscience qu'un événement terrible s'est passé dans l'histoire récente de l'homme, dans l'histoire moderne, dont nous continuons d'être les acteurs. Car cette modernité n'en finit pas d'avoir des effets. Nietzsche annonce la venue du nihilisme.

Mais qu'est-ce exactement que le nihilisme? Le fait que le monde n'a plus de sens pour chacun d'entre nous. Nous nous efforçons peut-être de croire, mais nous savons au fond, plus qu'on ne pouvait le savoir avant, qu'il est bien possible que le monde, notre existence collective ou individuelle, n'ait pas de sens. Une telle éventualité était réellement étrangère à l'esprit d'un homme du Moyen Age ou de l'Antiquité. Le nihilisme signifie que nous ne savons plus *vers quel but* diriger notre action, ni vers quel idéal tendre, ni *ce que signifient* les mots : bien, mal, justice, amour, et même le mot vérité. Et nous ne savons plus ce qui a encore une valeur, ce qui vaut d'être vécu, ni quel est le poids *réel* des mots et des actes, la consistance des mots et des choses - comme si la vie avait déserté nos pensées, nos paroles et nos actes.

Je citerai ici deux formules de Nietzsche pour caractériser le nihilisme: "Depuis que Dieu est mort, jamais la solitude de l'homme n'a été aussi grande",

³ Die Fröliche Wissenschaft (Gai Savoir) (1882), § 125.

et l'autre plus connue, commentée par Heidegger "Le désert croît" (augmente). Le désert renvoie à l'idée de solitude; mais aussi à l'absence de vie.

Un des facteurs de la venue de ce nihilisme est l'apparition de la science moderne: la vérité scientifique a contribué au désenchantement du monde. Ceci est un thème bien connu. Il est une manière simple de le dire: avec Copernic et Galilée, les deux pères de la science moderne, l'homme n'est plus au centre du monde. Pascal, aussi chrétien qu'il fût, quelques années après les découvertes décisives de Galilée, disait à propos de l'univers: "le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie". L'image du silence nous renvoie à celle du désert nietzschéen: aucune voix ne répond à l'appel de l'homme seul dans le désert, perdu dans l'immensité de l'univers dont Dieu semble s'être retiré. Je pense aussi à Camus - dont la vie et l'écriture témoignaient de la conscience aiguë de l'absurde et de la nécessité de vivre avec elle - qui écrivait: "l'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde"⁴.

La conscience de l'absurde ou du non sens, que nous évoquons avec Camus, vient du décalage toujours plus grand entre le développement de la pensée scientifique - de la vérité scientifique dans tous les domaines, physiques, biologiques, mais aussi humains, sociaux, psychologiques - et notre demande de sens.

Depuis que Copernic et Galilée nous ont appris que nous, humains, n'étions plus au centre du monde, nous n'avons eu de cesse de nous défaire ensuite d'illusions anthropocentriques, et la découverte darwinienne a peut-être ébranlé nos croyances religieuses d'une façon plus profonde encore que la révolution copernico-galiléenne, car elle s'est imposée plus rapidement dans la culture populaire.

À présent, nous savons que notre terre est née il y a quatre milliards d'années avec la formation du système solaire - dans un univers né probablement il y a environ quinze milliards d'année - que les premières formes élémentaires de la vie ont émergé il y a deux milliards et demi d'années, que l'homme est apparu très récemment et pourrait bien disparaître très prochainement, que cette terre mourra avec le soleil, et que l'humanité disparaîtra bien avant l'extinction du soleil... et tout cela peut-être *pour rien (nihil)*.

⁴ Le mythe de Sisyphe (1942), éd. Gallimard, Paris, 1985, p. 46.

Imaginons la destruction de toute civilisation sur terre. Imaginons qu'il n'y ait personne qui vienne ensuite sur terre admirer ce qui serait resté de l'humanité et de la richesse de ses civilisations, qu'il n'y ait personne qui se souvienne. Dans ce cas, on pourrait dire que l'humanité n'aura vécu pour rien. Voilà sans doute une vision sans illusion, voilà peut-être la seule vision juste, vraie, de la destinée humaine et de l'existence en général: une vision vraie et... nihiliste. La recherche de la vérité nous amènerait au nihilisme, c'est-à-dire à la perte de tout sens. Comme si vérité et sens s'opposaient irréductiblement.

Dit autrement, la science, c'est aussi la fin de toute sorte de mythes qui donnaient sens à l'existence. La vérité rationnelle, la vérité scientifique a mis fin à ce qu'on prenait pour des vérités et qui n'étaient que croyances, croyances utiles pour vivre. Ce qu'on a appelé vérités n'étaient jusqu'alors que des "mensonges nécessaires", nous dit Nietzsche.

Nietzsche disjoint ce que la tradition philosophique avait tendance à mettre ensemble: la vérité et le bonheur. La vérité est une chose, le bonheur en est une autre. D'une façon générale, voir la vérité, c'est se défaire d'illusions, de douces illusions. Car l'illusion est vitale. Une formule de Nietzsche dans une lettre à sa sœur illustre bien cette contradiction entre bonheur et vérité: « si tu veux le repos de l'âme et le bonheur, crois; si tu veux être un disciple de la vérité, alors cherche »⁵.

1. 2. Nietzsche dénonce la confusion entre vérité et sens, entre vérité et valeur, qui remonte à l'origine même de la philosophie occidentale: à Platon.

Platon affirme la parenté, voire l'identité, entre le Vrai et le Bien (et le Beau). L'idée du Bien est au sommet de la science - selon les livres VI et VII de la *République*; elle donne aux Idées leur essence et leur existence. Le Bien est la fois la source de la vie des Idées, et la source de la lumière qui permet à l'intelligence de contempler les Idées, comme le soleil procure et entretient la vie des êtres vivants sur terre, tout en illuminant l'œil qui peut ainsi voir ces êtres vivants. Le Bien, tel est le principe divin de la véritable réalité des choses et de la vérité de la science. « Le Bien est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de droit dans le monde »⁶.

⁵ 1862, citée par Daniel Halévy, in Nietzsche, Grasset, Paris, 1944.

⁶ République VII, 517c.

Platon suspend la question de la vérité à la question du bien, parce que la question de la connaissance (de la science, de la sagesse) est suspendue à la question de ce qu'il est *bon* de savoir (pour être heureux). Socrate interroge chacun de ses interlocuteurs sur ce qu'ils savent, non dans un domaine de compétence technique qu'ils sont susceptibles de maîtriser, mais sur ce qu'il est essentiel de savoir: à savoir sur *ce qui est bon et beau*, sur ce qu'est la vertu; car « l'important n'est pas de vivre, mais de bien vivre », dit Socrate⁷. Dans le sillage de Socrate, la quête du bien reste, pour Platon, l'objet essentiel de la philosophie. C'est encore et toujours elle qui anime la recherche de la vérité dans le domaine des sciences, et par exemple dans le domaine des sciences de la nature.

Platon raconte ainsi dans le *Phédon* comment Socrate avait été d'abord enthousiasmé par ce qu'il avait entendu dire de la philosophie d'Anaxagore. Anaxagore affirmait en effet: « C'est l'intelligence qui a tout mis en ordre, c'est elle qui est la cause de toutes choses ». « Une telle cause fit ma joie », dit Socrate. Socrate espérait ainsi qu'Anaxagore allait enfin lui expliquer pourquoi il vaut mieux que les choses soient comme elles sont plutôt qu'autrement, « pourquoi si les choses sont comme elles sont, c'est pour elles leur meilleure manière d'être »⁸.

Platon raconte ensuite comment Socrate a été déçu en poursuivant la lecture d'Anaxagore. L'intelligence, chez Anaxagore, intervient au début pour mettre en branle une sphère primitive du monde, mais ensuite tous les mouvements du monde sont expliqués par des causes matérielles, par des processus mécaniques, par « l'action de l'air, de l'éther, de l'eau, et mille autres causes déconcertantes ». C'est comme si - dit à peu près Socrate - on voulait expliquer pourquoi je suis resté assis près de vous, mes disciples, peu de temps avant de mourir, en racontant que c'est parce que les muscles de mes membres postérieurs et mes articulations sont fléchis d'une certaine façon que je suis assis, et que c'est à cause de la glotte et de la langue que je remue, que j'émet des sons qui parviennent à vos oreilles. En réalité - continue Socrate - si je suis assis près de vous et si je dialogue avec vous, c'est que mon intelligence a décidé que c'était pour moi la meilleure chose que j'avais à faire maintenant.

Platon s'en prend ainsi à ces physiciens (présocratiques) qui s'aveuglent

⁷ Apologie de Socrate 21a-22e

⁸ ?????

en se penchant sur des processus matériels au lieu de considérer la puissance divine qui a permis la meilleure disposition possible des êtres.

C'est parce que le monde a un sens, qu'il poursuit une fin bonne, qu'une science du monde est possible. Une description purement matérielle et mécanique des mouvements de la langue, quand je parle, explique ce grâce à quoi je parle, sans nullement éclairer le *sens* de mes paroles; de même une description purement matérielle et mécanique des mouvements des corps dans le monde, des plus grands aux plus petits, ne disent pas le sens de ce monde, c'est-à-dire pourquoi il est ainsi disposé et pas autrement. Dans le *Timée*, la connaissance mathématique de l'ordre du monde permet de rendre raison de sa beauté et de sa bonté. Nous recherchons à savoir comment le monde est mathématiquement ordonné, non pour savoir comment il est agencé et disposé tel qu'il est agencé et disposé, mais pour comprendre comment le dieu l'a disposé et agencé de la meilleure manière possible.

En confondant la vérité quant à la réalité (quant à l'être) des choses et le bien auquel on aspire (l'homme aspire), la philosophie de Platon est anthropocentrique. Inutile de dire qu'on retrouve cet anthropocentrisme dans toute la tradition philosophique et théologique occidentale. Cet anthropocentrisme naît du désir que le cours du monde coïncide avec le cours de nos désirs.

Nietzsche dénonce dans le platonisme une fuite à l'égard de la vérité, de la vérité d'une confrontation douloureuse avec un réel essentiellement tragique. Platon chasse le poète de la cité, et en particulier Homère et les poètes tragiques - Homère étant désigné par Platon comme "le premier des poètes tragiques"⁹. S'échapper de la prison du corps, de la caverne, du poids de la matière, de la pesanteur de l'ombre pour aller vers le vrai, vers la lumière, n'est autre qu'une fuite, une évasion - selon Nietzsche - loin du réel ici-bas, de la vie telle qu'elle est avec ses contradictions, ses imperfections. L'existence est contradictoire, bonne et mauvais, belle et laide, etc. Le héros tragique est confronté à des contradictions indépassables. Mais, dit Nietzsche, le platonisme reflète notre ressentiment à l'égard de ce monde, et notre désir d'un monde d'où serait éliminé un des termes de la contradiction, le mauvais, le laid, pour ne garder que ce qui est bon et beau; un monde d'où serait éliminé le tragique, et donc le poète tragique.

⁹ République X, 607a.

On déforme le réel de l'existence, on la mutile d'un de ses aspects contradictoire, pour lui donner du sens. Le sens donné à l'existence procède d'une déformation, d'un mensonge, d'un mensonge à soi-même. *L'assignation d'un sens* à l'existence apparaît ainsi comme la conséquence d'un ressentiment, et le produit d'un *mensonge*, d'une *illusion* qu'on se donne volontairement à propos de l'existence.

Ces illusions relèvent de nécessités vitales, non seulement pour l'individu, mais aussi pour l'ensemble de société; elles sont de nature morale et politique. Il est nécessaire à l'ordre de la cité d'admettre que le Bien, la Justice existent de façon absolue, et de croire que le bon, le beau, le juste puissent ne pas être seulement affaire d'opinion, de conventions contingentes. C'est pourquoi la figure de Calliclès dans le *Gorgias* est intolérable (il faut déjà reconnaître à Platon le génie de l'avoir inventée et de l'avoir si bien campée), elle laisserait entendre que le bien n'est qu'affaire d'intérêt, de puissance, et qu'on peut être heureux en étant injuste. Platon lui oppose, à la fin du *Gorgias*, le mythe des enfers dans lesquels ceux qui auront commis les pires injustices en cette vie connaîtront les pires châtiments.

Nous savons que c'est pour des raisons semblables que Nietzsche s'en prend à Kant. Pourquoi Kant? Parce que, selon Kant, c'est l'existence même de la morale (de la conscience morale, de la conscience du devoir) qui donne un sens à l'existence. Notre conscience du devoir nous oblige à croire en la liberté, et nous conduit à croire en l'immortalité de l'âme, en Dieu, c'est-à-dire en un Être qui met en rapport, dans l'au-delà, le bonheur avec la vertu.

Mais si Dieu n'existait pas ! Si Dieu n'existait pas et que, en effet, la vertu (l'accomplissement constant de notre devoir) n'apportât rien ici-bas à l'avenir de l'humanité (au progrès du droit, des institutions, des "lumières" ..), ni dans l'au-delà, alors il n'y aurait aucun sens à accomplir une conduite bonne. Les hommes ne sauraient accomplir leur devoir, sans motif d'espérer; ils ne sauraient avoir une conscience morale et ne pas croire ainsi en un sens de la place de l'homme dans la nature, et en un sens de l'histoire.

Qu'il y ait dans l'au-delà une Justice qui récompense les vertueux et punisse les méchants, qu'il y ait ici-bas une contribution de la moralité au progrès des lumières, tel est notre désir, telle est l'espérance qui nous fait vivre, qui donne sens à notre existence, à nos actions; mais telle n'est pas nécessairement la vérité.

Le Bien de Platon, le Dieu de Kant est mort, mais aussi le Dieu de Hegel, de Feuerbach ou de Marx: à savoir l'Homme s'accomplissant dans l'histoire. « L'homme n'est pas la conséquence d'une intention propre, d'une volonté, d'un but; » – dit Nietzsche – « avec lui on ne fait pas d'essai pour atteindre un "idéal d'humanité", un "idéal de bonheur", ou bien un "idéal de moralité" (...) Nous avons inventé l'idée de "but"; dans la réalité, le but manque »¹⁰. Le nihilisme n'est autre que la confrontation à cette terrible vérité: la nature, l'histoire ne poursuivent aucune fin, aucune fin qui n'indique un idéal vers lequel tendre.

Face à l'absence de sens, nous ne savons ou ne pouvons plus nous dresser avec la dignité et le courage du héros tragique (car même les dieux se sont plus là pour entendre les lamentations du héros tragique). Le surhomme nietzschéen est celui qui surmonte la pensée du non sens, qui a la force de dire « oui » à l'absence totale d'une finalité du monde.

Si la vérité est une chose, si le sens en est une autre, alors cela signifie-t-il que le sens est toujours du côté du mensonge, de l'illusion? Ou bien le sens a-t-il bel et bien affaire à la vérité? À quel genre de vérité? Nietzsche n'est-il pas tributaire d'une conception traditionnelle - métaphysique - de la vérité, comme le suggère Heidegger ?

2. Heidegger: vérité comme adéquation, vérité comme sens.

2. 1. Heidegger s'intéresse de près à la pensée de Nietzsche¹¹. Nietzsche est le penseur du nihilisme. Celui qui, aux yeux de Heidegger, achève le destin nihiliste de la métaphysique occidentale. Qu'est-ce que cela veut dire?

Selon, Heidegger, le nihilisme est inscrit dans la tradition rationaliste occidentale depuis ses origines, depuis Platon. Pourquoi? Parce que la métaphysique - la métaphysique occidentale née avec Platon et Aristote - repose sur un oubli de l'Etre. La science moderne et la technique sont d'essence métaphysique, car elles entérinent cet "oubli de l'Etre", elles renforcent encore et toujours plus cet oubli de l'Etre. (Heidegger n'oppose pas métaphysique et

¹⁰ Crépuscule des idoles « Les quatre grandes erreurs », § 8.

¹¹ Heidegger a consacré à Nietzsche deux tomes, écrits entre 1941 et 1946, publiés en 1961, traduits chez Gallimard en 1971. Cf. aussi «Le mot de Dieu "Nietzsche est mort"», in Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege (1950).

science, comme on les oppose traditionnellement: toutes deux procèdent d'une même histoire occidentale de la raison).

Qu'est-ce que cela veut dire, "l'oubli de l'être"?

La métaphysique - et dans son sillage la science - fait effort pour rendre raison de l'être, pour s'assurer de la vérité de l'être. Interrogeons-nous ici sur les sens du mot *vérité* et du mot *être*.

Heidegger rappelle souvent l'étymologie du mot grec *a-lèthéia*, qui veut dire "vérité" : *a-lèthéia* est composé du *a* privatif et de *lèthè* qui signifie oubli, voile. La vérité signifie originairement "dévoilement". Faire surgir la vérité, c'est faire sortir de l'oubli, de l'ombre, découvrir, dégager de ses voiles, dévoiler.

Et que signifie "être"? Ce qu'on entend généralement par "être", c'est ce que les Grecs appelaient *to on*, le participe présent du verbe être substantivé : "l'étant" (*Seiende*). L'étant, c'est cela qui est dévoilé, mis à nu, dans une présence pleine et entière, dans la clarté de la contemplation des essences chez Platon, par exemple.

Mais "l'étant" n'est pas "l'Être" (*Sein*). L'Être, au sens propre du terme, au sens du verbe *être*, désigne la sortie au jour, la venue à l'être de l'étant, la donation même de l'être, l'avènement à l'être de l'être, ou plutôt l'avènement à l'être de l'étant ; non ce qui est dévoilé ou découvert, mais le temps du dévoilement lui-même, le temps de cette venue à l'être elle-même - et non pas ce qui est advenu, et non l'étant qui est là - voilà ce qu'il faut entendre par l'Être.

Il y a donc deux sens du mot "être". La différence entre ces deux sens du terme être : être comme substantif, ou "étant", et "être", comme verbe, comme surgissement ou avènement à l'être, c'est ce que Heidegger appelle la "différence ontologique". La métaphysique a contribué à l'oubli de l'être, c'est-à-dire à l'occultation, à l'effacement de la différence ontologique au profit de la seule détermination de l'essence des étants ou de la totalité de l'étant.

Heidegger cite souvent cette phrase de Leibniz: "Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien?"¹² Toute la tradition métaphysique (et scientifique) de l'Occident a consisté à s'étonner de la présence même de l'être en place et à la place du néant, comme si l'être était le simple contraire du non-être (du néant). Heidegger souligne, dans la question de Leibniz, non les termes "quelque chose" et "rien", mais l'expression originare "il y a" ; il déplace notre étonnement sur le

¹² Cette phrase de Leibniz se trouve dans les Principes de la Nature et de la grâce.

mystère du “il y a” - *es gibt* - en allemand, qui signifie littéralement “il donne”. *Il y a* quelque chose et non rien. La métaphysique - et la science - se sont édifiées sur l’oubli de la question du *il y a*, la question de l’être. Il y a, *il est* des étants.

Mais la simple *présence* de l’étant occulte *sa venue* à la présence, la donation même de l’Être (*es gibt*). Ce don de l’être se donne en se cachant comme don. Il en va du don de l’Être comme de tout don: un don gratuit est gratuit, un don est don quand il ne se donne pas à voir comme don - sinon il devient un cadeau exigeant déjà quelque chose en échange. L’Être se cache dans sa donation même, l’Être disparaît derrière la présence qui nous est donnée de l’étant. L’Être est non-étant: néant.

On comprend ainsi que dans son texte célèbre *Qu’est-ce que la métaphysique?* - texte qui porte sur le néant, sur notre angoisse à l’égard du néant - ce qui est abordé, c’est en réalité la question de l’Être: « Seul de tout l’étant, l’homme, appelé par la voix de l’Être, éprouve la merveille des merveilles que l’étant *est* »¹³: qu’*il y ait* de l’étant. Et cette merveille n’est jamais que l’envers de l’angoisse éprouvée devant la possibilité du glissement de toute chose dans le néant. Le plus souvent, dans la banalité de la vie quotidienne, nous sommes confrontés à tel étant déterminé qui nous préoccupe; et puis il y a des situations affectives particulières, dominées par l’angoisse, qui envahissent notre être, et qui nous mettent comme en présence de la totalité de l’étant ou de la simple possibilité de leur néant. Car l’homme - le *Dasein* - est un être pour la mort, qui, confronté à l’ultime possible de son non-être (de sa mort), est donc renvoyé à l’étonnement de l’être, et par la même au questionnement du sens de son être.

L’homme est le seul de tous les étants “pour qui il y va de son être d’être”, dit Heidegger¹⁴, pour qui être ne va pas de soi, à qu’il échoit “d’avoir à être”, pour qui se pose la question du sens de son être, ou, pour le dire simplement en termes plus inspirés de Sartre que de Heidegger, pour qui se pose la question du sens de l’existence, dont l’horizon ultime est la mort. Du moins on peut lire dans “L’Être et le Temps” (*Sein und Zeit*), dans ce premier grand ouvrage de Heidegger, un certain nombre de formules qui ont des accents “existentialistes”.

¹³ “Qu’est-ce que la Métaphysique?” (“Was ist das Metaphysik?” 1929), in Questions I, 1978, éd. Gallimard, p. 78.

¹⁴ L’Être et le Temps (*Sein und Zeit*, 1927), éd. Gallimard, 1964, p. 62.

Elles ont contribué à rapprocher Heidegger de Sartre. Nous verrons aussi tout ce qui les sépare.

Je m'étonne d'être-là, d'être au monde, et de ce qu'un monde *est*. Relisons à cette occasion Pascal, qu'on a parfois présenté comme un précurseur chrétien de l'existentialisme: « Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédente et suivante; le petit espace que je remplis, et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et *m'étonne* de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt qu'alors? Qui m'y a mis ? »¹⁵ Notre être-ici plutôt que là, la "facticité" - terme heideggérien et sartrien - de notre existence est sans raison apparente. La foi nous sauve du vertige du non-sens, chez Pascal. Sartre dit au contraire que notre existence est bel et bien absurde, dépourvue de sens. Telle est la contingence radicale de l'existence, la "facticité" de l'existence qui nous condamne - selon Sartre - à donner du sens à l'existence.

Mais Heidegger n'est pas existentialiste à la manière de Sartre et ne dit pas que, sous prétexte que notre existence est sans raison, alors elle est absurde, ni que, parce qu'elle est absurde, nous sommes condamnés à lui donner du sens. Non, la réflexion heideggérienne est, il faut le reconnaître, plus profonde: le sens de notre présence (peut-être est-ce la moins mauvaise traduction de *Dasein*), le sens de notre être-au-monde, ou encore le sens de l'Être, réside précisément dans l'absence de raison d'être, dans l'absence de pourquoi. Chercher à donner un sens à l'existence, c'est rester dans une position de sujet face à l'existant (à l'étant), dans une position anthropocentrique qui élimine l'énigme de l'être, la question du sens de l'être. Le sens c'est ce le "sans pourquoi": cela qui défie la raison.

C'est lorsque nous nous perdons dans une volonté de rendre raison, à tout prix, de tout, de nous assurer de la vérité de ce que sont les choses (les étants), de ce qu'est toute chose (ou la totalité de l'étant), que nous nous éloignons alors de la compréhension du sens - et du sens de l'être - ou plus exactement de l'accueil, du recueillement du sens.

La *vérité* quant à l'essence de l'*étant* nous éloigne d'une disponibilité à l'égard d'une compréhension du *sens* de l'*être*.

¹⁵ Pensées, § 205 (éd. Brunschvicg).

Pour Heidegger nous sommes interrogés par la question du sens de l'être, appelés "par la voix de l'Etre", et non pas condamnés à donner du sens à notre existence, comme s'il revenait au sujet d'assigner un sens à l'existence, et ainsi de défier l'absurde, de se donner une raison d'exister ! Sartre, comme Camus que nous évoquions, se situent toujours dans une perspective humaniste ou anthropocentrique qui fait de l'homme celui qui donne le sens. Ce n'est pas pour rien que Heidegger n'emploie pas le mot "homme" (*Mann* ou *Mensch*) dans *l'Etre et le Temps*, mais le mot *Dasein* (qui signifie au départ en allemand présence, existence), pour désigner l'être de l'homme.

« Dans la langue hésitante et provisoire de *l'Etre et le Temps* » - dit Heidegger, dans le *Principe de Raison* - il apparaissait que « le trait fondamental du *Dasein*, qui est l'homme même, se définit par le sens de l'être (*Seinsverständnis*). Que l'homme ait le sens de l'être ne veut en aucun cas dire qu'il possède en tant que sujet une représentation subjective de l'être et que ce dernier - l'être - ne soit qu'une représentation »¹⁶. Donner le sens, c'est encore être dans la représentation, être dans la vérité d'une représentation, être par exemple dans la vérité morale ou la vérité d'un combat politique, se conformer ainsi à une idéologie (communiste, comme Sartre, nationaliste, libérale, etc.), en rejetant dans l'erreur ceux qui ne se conforment pas à cette idéologie. La représentation d'un sens vrai, d'une valeur véritable des choses (de l'histoire humaine entre autres) nous éloigne d'une ouverture au sens.

Le sens ne peut être tenu pour vrai ou faux. Ni comme objectivement vrai ou faux, ni subjectivement vrai ou faux. Le sens précède l'antithèse vrai/faux, plus exactement l'opposition sujet/objet. Le sens n'est pas de l'ordre d'une juste représentation (objective) des choses, ni d'une fausse représentation (subjective) des choses. Mais le sens n'est autre que la vérité de l'être : non vérité *sur* l'être entendu comme étant, mais vérité *de* l'être.

2. 2. Il y a donc bien deux sens au mot vérité (comme nous le suggérons d'entrée de jeu, dans notre introduction, mais leur opposition va apparaître beaucoup plus clairement) : l'un qui en fait l'opposé de la notion de sens, l'autre qui en fait l'équivalent de la notion de sens; l'un dont le contraire est l'erreur; et l'autre dont le contraire est, non pas l'erreur, mais l'errance.

¹⁶ Principe de Raison (Der Satz Vom Grund, 1959), éd. Gallimard 1962, p. 192.

Comment la vérité peut-elle s'identifier au sens, et s'opposer ainsi à la notion traditionnelle de vérité? Essayons de comprendre cela.

Ce que dit Heidegger à propos de la différence ontologique, à propos de l'homme dans son rapport à l'être, dans son être au-monde, etc. est bien de l'ordre d'une vérité, d'une vérité qu'on pourrait qualifier, pour mieux nous faire comprendre, « d'existentielle », mais qu'il vaut mieux qualifier « d'ontologique » ; cette vérité est sans rapport avec la vérité de la science, ou avec la vérité selon une tradition métaphysique.

Il y a deux sens du mot vérité, un sens originaire, et un sens dérivé. Le sens originaire de vérité est dévoilement. Vérité de l'être, du *il y a*. Le sens dérivé est le sens traditionnel de concordance de la représentation avec son objet: la vérité est alors la vérité du jugement, de la proposition qui s'accorde avec ce qui est, avec l'étant. « La vérité n'a pas sa résidence originelle dans la proposition » - dit Heidegger¹⁷. « La vérité c'est aujourd'hui et depuis longtemps la concordance de la connaissance avec son objet. Cependant pour que la connaissance et la phrase qui l'énonce et la met en forme puissent se régler sur la chose à connaître (...), il faut bien d'abord que la chose elle-même se manifeste comme telle »¹⁸.

Cette manifestation de la chose même, ce dévoilement est la vérité de l'être: la « vérité ontologique » ; la vérité (métaphysique, scientifique), comme vérité quant à la nature, quant à la réalité des étants, est appelée « vérité ontique ». L'adjectif ontologique se rapporte à l'être, et l'adjectif ontique se rapporte à l'étant - je précise cela pour tous les étudiants, ici, qui ne seraient pas familiarisés avec la pensée de Heidegger.

Or la vérité ontologique n'est autre que cela qui fait sens, donne sens. La manifestation de la chose elle-même n'est pas l'étant manifesté auquel le sujet est alors confronté, mais l'ouverture d'un sens, sur fond duquel se constitue le destin de l'homme (de la connaissance, de la technique, de ses "préoccupations" en général...).

Pour éclaircir cela, partons maintenant, très simplement, de la notion de sens.

¹⁷ "De l'essence de la vérité", in Questions I, Gallimard, 1978 ("Vom Wesen der Wahrheit" 1949), §2.

¹⁸ L'origine de l'œuvre d'art, in Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege, 1950), éd. Gallimard, 1962, p. 39.

Nous employons le terme “sens” à propos des mots que nous utilisons, à propos de ce que nous disons ou entendons. Nous nous interrogeons sur le sens d’un mot, d’une proposition; nous avons affaire au sens quand nous avons à traduire un texte, comme ici en ce moment, du français en portugais, etc. Il semble que le sens ait tout simplement rapport au langage d’abord. Mais comme mille systèmes de signes peuvent être appelés langage, il vaut mieux commencer par nous en tenir à la langue, simplement. Car il y a une grande différence entre un langage technique - comme le langage informatique - auquel on peut donner des valeurs déterminées aux signes codés, et la langue, qu’on ne peut réduire à un système de signes où chaque signe aurait un sens univoque. Nous y reviendrons. Or c’est par l’apprentissage de la langue maternelle que tout enfant est appelé à découvrir le monde qui l’entoure. L’être humain parle. Or parler, c’est parler dans une langue.

Quand nous évoquons le sens d’un mot ou d’une phrase, nous pensons que nous donnons, que nous assignons un sens aux mots que nous utilisons, aux phrases que nous prononçons - comme si la langue était justement un langage, un code qu’on pourrait utiliser, tel un instrument, tel un outil qui nous permettrait, en tant que sujets, de maîtriser objectivement la représentation des choses. Mais nous parlons dans une langue, et la langue précède l’usage qu’on peut en faire. Les mots parlent, la langue parle. “La langue parle et non l’homme”. Ce n’est pas tant le sujet qui parle et qui utilise une langue; que la langue qui parle à travers des hommes qui la parlent et la font vivre. Et ainsi, comme dit Heidegger, “la parole parle”¹⁹.

Cela signifie que le sens est déjà là. Nous avons toujours affaire au sens. Cela rejoint ce que Heidegger appelait, dans *l’Être et le Temps*, notre “compréhension pré-ontologique”. Le *Dasein*, notre être-au-monde nous situe d’emblée dans un rapport au sens (de l’être), dans une pré-compréhension du sens, soit que nous nous l’appropriions et l’approfondissons dans une existence authentique, soit que nous nous en éloignons dans la banalité des préoccupations d’une existence inauthentique - tel était le langage de *l’Être et le Temps*.

Heidegger reprend ce thème de notre rapport au sens à travers une réflexion originale sur la parole et la langue. Notre être-au-monde est celui d’un être immergé dans une langue à travers laquelle nous faisons l’expérience du

¹⁹ Acheminement de la Parole (Unterwegs zur Sprache, 1959), éd. Gallimard, 1976, p. 22.

monde. “Nous habitons le monde en poète”, dit Heidegger - en poète de la langue. La parole fait advenir, dévoile un monde. “L’essence de l’homme... est d’amener la parole de l’être de l’étant.”²⁰ Et parler, encore une fois, c’est d’abord parler dans une langue reçue au sein d’un peuple, transmise par une tradition. “La tradition de la langue est transmise par la langue elle-même; et cela de telle manière qu’elle exige de l’homme qu’à partir de la langue conservée, il dise à nouveau le monde et par là porte au paraître du non encore aperçu.”²¹

Mais nous avons tendance à penser le monde comme ce qu’un langage permet de désigner, ce à quoi le langage nous permet d’accéder, ce que nous pouvons maîtriser, grâce à la puissance de certains langages (mathématique, informatique...). Le destin de la métaphysique, de la science et de la technique occidentales a mis l’homme dans une position de sujet s’assurant de la nature des étants, en en faisant des objets de connaissance et de manipulation technique. « Depuis Descartes, suivi par Leibniz et par toute la pensée moderne, l’homme est appréhendé comme moi, et le moi se rapporte au monde de telle sorte qu’il se l’adjoint sous la forme de connexions exactes établies entre ses représentations, c’est-à-dire sous la forme de jugements et qu’en face de lui-même il place ainsi le monde comme objet... »²².

Quand Heidegger parle de notre être-au-monde, ou de la parole qui fait advenir un monde, il faut alors entendre le monde, non comme objet de connaissance, de domination, mais plutôt dans le sens où nous évoquons, par exemple, le monde d’un peintre, le monde des pêcheurs, ou des marins, ou le monde des ouvriers, de cet environnement habité par l’homme et auquel l’homme, par sa manière de l’habiter, donne sens, ou, plutôt, dont il dévoile un sens. Si on peut parler alors de monde, c’est celui-là que nous habitons par notre travail, nos gestes quotidiens, nos ouvrages, et que nous habitons, d’abord, par la langue. Notre présence au monde, notre ouverture au monde, dès lors qu’elles ne se referment pas sur la prétendue assurance d’une domination technique sur le monde, sont autant d’avenues au sens.

Cette vérité est celle de l’Être, c’est-à-dire du *il y a*. Il y a... Il y a un monde. Il y a d’emblée une parole du monde. Il n’y a pas de silence effrayant, de silence du monde face à notre appel de sens - pour paraphraser Camus. Il y

²⁰ Principe de Raison, op. cit., p. 193.

²¹ Langue de tradition et langue technique, éd. LebeerHossmann, Bruxelles, 1990, p. 41.

²² Principe de Raison, op. cit. p. 251.

a d'emblée sens, parce que nous ne sommes précisément pas des étrangers au monde, selon une opposition seconde, construite par la métaphysique et la science, entre sujet et objet. Non, il y a un monde pour nous, tout comme nous sommes au monde: de par notre présence au monde ou, ce qui revient au même, de par la présence du monde, il y a sens. L'exigence de sens face au silence d'un monde, à laquelle nous faisons allusion avec Camus ou Sartre, est anthropocentrique; elle passe à côté, peut-être, de l'appréhension même du sens, de la question du sens elle-même. Mais notre habitude de penser la vérité comme venant du sujet, face au monde extérieur, a même contaminé notre appréhension du sens, comme si celui-ci dépendait de notre bon vouloir, de notre désir de régler nos comptes avec le monde et l'existence, comme s'il relevait d'une vérité métaphysique quant à l'essence ou à la valeur des choses. Valeur (évaluée par le sujet) n'est pas sens (alors que Nietzsche les confond et que nous avons fait, en commençant, comme s'ils allaient ensemble).

« Nous habitons le monde en poète ». Il faut mettre cette formule « nous habitons le monde en poète » en rapport avec ce que dit Heidegger de l'œuvre d'art, dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*. « Tout art est essentiellement poème ». Poème (*poièma*) signifie en grec : le résultat d'un faire (*poièsis, poiëin*), l'œuvre. « L'essence de l'art, c'est la vérité se mettant elle-même en oeuvre ». L'art, comme le poème, dévoile un monde. Ainsi Heidegger cite ce fameux tableau de Van Gogh où sont peints des chaussures de paysan, boueuses, défilées, abandonnées sur le sol d'une pièce rustique. Elles disent le labeur du paysan, la terre, etc. « À travers ces chaussures passe l'appel silencieux de la terre, son don du grain mûrissant, son secret refus d'elle-même dans l'aride jachère du champ hivernal... » écrit lyriquement Heidegger. « La toile de Van Gogh est l'ouverture de ce que le produit, la paire de souliers de paysan *est* en vérité. Cet étant fait apparition dans l'éclosion de son être. L'éclosion de l'étant, les Grecs la nommaient *alèthéia*²³ » - c'est-à-dire dévoilement, vérité.

La vérité, ici, s'entend comme dévoilement en effet, comme ce qui, du monde, se manifeste, avant toute interprétation, toute représentation, tout jugement; comme ce qui est donné à voir ou à entendre, de façon originale, comme cela qui n'a pas à être interprété, jugé, mais qui est accueilli, recueilli par la parole, par le geste du peintre, par le regard, l'écoute, de l'auditeur ou du

²³ L'origine de l'œuvre d'art, op. cit. p. 27.

spectateur. Tel est le sens originaire de vérité comme dévoilement, comme manifestation, telle est “l’essence de la vérité”.

2.3. Nous mesurons mieux comment la conception courante de la vérité nous éloigne de ...la vérité.

La vérité est définie traditionnellement comme adéquation de l’entendement à la chose (*adaequatio intellectus rei*). Heidegger fait remarquer²⁴ - Kant l’avait déjà fait avant lui²⁵ - que c’est alors l’esprit qui peut déterminer s’il est en accord avec le réel. L’esprit est à la fois juge et partie. L’esprit définit les critères de vérité auxquels doivent se soumettre les objets de ses représentations: le sujet définit les conditions d’objectivité de la science. Le problème de la vérité réside dans l’ajustement de ses règles, de ses protocoles aux objets qu’elle s’est données à étudier; et dans l’ajustement des objets étudiés à ses règles d’investigation, aux conditions de vérification de ses protocoles expérimentaux, à ses représentations. Les phénomènes sont sommés de répondre aux questions qu’on lui pose : de vérifier expérimentations et calculs. La vérité doit s’entendre alors comme justesse, justesse de l’adéquation de ses objets à ses directives, à ses normes. Comme justesse de la conformité de la théorie avec l’expérience, etc. Comme exactitude des calculs, comme exactitude des faits enregistrés, etc.

La notion de calcul est centrale. Soumettre toute chose à la raison c’est en réalité soumettre toute chose au calcul. Heidegger, dans cette même conférence sur *le Principe de raison*, dit: « *Ratio*, depuis toujours ne signifie pas seulement “compte” à rendre au sens de ce qui justifie, c’est-à-dire fonde, une autre chose. *Ratio* veut dire aussi rendre compte, justifier, au sens de ce qui par le calcul, atteint une chose, l’établit comme fondée en droit, comme exacte, et, par ce calcul, l’assure. » Aussi lorsque Leibniz dit : “Rien n’est sans raison”, cela signifie-t-il, selon Heidegger : « une chose quelconque n’est acceptée comme étant que lorsqu’elle est assurée, pour notre activité représentative, comme objet calculable »²⁶. Rappelons que Leibniz fut l’inventeur du calcul infinitésimal et concevait la création de Dieu comme calcul.

Ces formules sont saisissantes parce qu’elles confèrent toute son actualité

²⁴ Dans l’Essence de la Vérité, op. cit., § 1.

²⁵ La Logique (1800), trad. fr. éd. Vrin, Paris, 1977, p. 54-55.

²⁶ Principe de Raison, op. cit., p. 252.

à la domination actuelle de la planète par les instruments puissants que nous connaissons et qui sont les ordinateurs - *computers* - lesquels ne sont que des machines à calculer. Le langage informatique peut être rigoureusement opposé à la parole. Il s'agit de rendre toute chose calculable, c'est-à-dire en mesure d'être asservie à notre puissance de calcul: « Les prétentions de la raison à la domination déclenchent une computation universelle et totale qui réduit toute chose à une quantité calculable ». ²⁷ Telle l'est l'*errance* nihiliste de la domination technique planétaire qui caractérise notre temps - selon Heidegger.

Il est évident que lorsque nous parlons de la vérité d'une oeuvre d'art, nous n'employons pas du tout le mot vérité dans le sens d'exactitude ou de justesse (d'un calcul, d'une théorie...). Quand nous parlons, par exemple, de la vérité d'un tableau, d'une scène de théâtre ou de cinéma, d'une page d'un roman... nous n'entendons pas alors le terme de vérité dans le sens de la justesse d'une représentation. L'art n'est précisément pas représentation, adéquation, sauf à définir l'art comme une imitation fidèle du réel, ce qu'il n'était déjà pas pour Platon et Aristote qui définissaient pourtant l'art comme imitation. « L'art ne reproduit pas le visible, mais il rend visible » (Klee). La vérité d'un tableau, d'une scène, d'un poème tient à ce que ce tableau, cette scène, ce poème... découvrent, dévoilent, rendent visible un visage du monde, un visage du réel, sans qu'il soit possible de définir, de redire mieux ce qui a été montré, de nommer ce qui a été signifié, chanté, manifesté. J'ai employé le terme "réel", ce terme n'est pas heideggérien, mais je l'emploie ici au sens où Lacan l'emploie, quand il dit précisément que le réel est ce qu'on ne peut nommer. L'art ne nomme pas, ne représente pas, ne décrit pas le réel, il fait parler le réel. Le poète fait parler la langue, mais la langue est ce à travers quoi nous faisons l'expérience du monde, et ainsi le poète nous fait entendre la parole du monde.

Ainsi deux sens distincts, et même opposés, de vérité surgissent, l'un comme justesse, comme rectitude, comme exactitude (1), et l'autre comme sens (2).

(1) Un calcul est exact, une description est juste, une représentation est correcte, un discours est vrai s'il est conforme à son objet (à un aspect déterminé du réel, rendu mesurable, quantifiable, vérifiable), c'est-à-dire s'il est objectif.

(2) Et je parlerai par ailleurs de la vérité d'un poème, d'une oeuvre

²⁷ Ibid. p. 182.

d'art, de la vérité d'une parole, parce qu'elle fait particulièrement sens. Lorsqu'un patient parle en psychanalyse, il ne dit rien qui soit exact ou inexact; mais quelque chose qui a un certain poids de vérité. Lorsque je dis à quelqu'un "je t'aime", "je te hais", lorsqu'on dit à quelqu'un « ses quatre vérités », je ne dis rien qui soit exact ou inexact, mais je dis des choses qui sont chargées de sens, et, à ce titre, peut-être riches de vérité, sans que cette vérité relève de l'exactitude.

Nous avons esquissé comme une distinction essentielle entre deux sens du mot vérité, l'un qui l'oppose à la notion de sens, et l'autre qui l'identifie à la notion même de sens. Partons à présent d'un point de vue opposé : d'une approche logico-empirique de la notion de vérité, et voyons alors comment elle suppose la notion de sens, et comment elle est nécessairement subordonnée à la notion de sens.

3. Wittgenstein : le sens en-deçà et au-delà du vérifiable et du falsifiable.

3.1. Nous allons reprendre les choses de façon plus rigoureuse, ou apparemment plus rigoureuse. En effet on peut nous reprocher, ou reprocher à Heidegger, de recourir à des formulations obscures, quelque peu métaphoriques, voire poétiques, quand nous évoquons "l'Être", "le sens de l'Être", "la vérité de l'Être", "la parole du monde".

Ce reproche d'obscurité, d'absence de rigueur, de propension aux formules brumeuses, de laisser aller littéraire, a été formulé par les tenants du positivisme logique et les tenants de la philosophie analytique anglo-saxonne, dès avant la guerre²⁸, et après guerre, si bien qu'on a pu avoir l'impression que deux camps de la philosophie devenaient étrangers l'un à l'autre, un courant analytique - surtout d'expression anglaise -, et un courant phénoménologique - continental (allemand et français)²⁹.

Justement, nous allons aborder la question de la vérité et du sens par le biais, sinon de la philosophie analytique, du moins de son inspirateur: Frege. Frege et Russell ont été les maîtres de Wittgenstein.

²⁸ Cf. Carnap qui a pris le texte de Heidegger « Qu'est-ce que la Métaphysique? » pour en démontrer le non sens, in *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage* (1931). *Überwindung die Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache* (1931), « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage » publié France dans *Le Cercle de Vienne* (textes réunis et traduits par Jean Sebstik et Antonia Soulez), éd. l'Harmattan, Paris, 2002, pp. 153-179.

²⁹ Cf. Colloque de Royaumont de 1962.

Nous savons que Frege en voulant donner un fondement plus assuré aux mathématiques, un fondement qui fût essentiellement logique, a inventé une idéographie, une notation symbolique qui dissipe les équivoques du langage ordinaire, lesquelles contaminaient la logique classique. Ce faisant, Frege s'efforçait d'élaborer un système de signes tel qu'il aide à la clarification de la pensée et, ainsi, à une meilleure saisie de la vérité. Il y a un platonisme de Frege: la vérité est indépendante de la pensée. Il appartient à la pensée, non de la produire, mais de la saisir, c'est-à-dire de saisir ce qui existe indépendamment de l'esprit, indépendamment des modes par lesquels nous l'énonçons. Par exemple, un entier, un irrationnel, ce sont idéalités qui existent, quels que soient les symboles que nous utilisons pour les exprimer.

C'est pourquoi Frege prend soin de distinguer dans une expression ou un énoncé sens (*Sinn*) et signification (*Bedeutung*).

Ainsi deux expressions peuvent avoir un sens différent, tout en ayant la même signification. Par exemple les deux expressions " $7 + 2$ " et " $81/9$ " se rapportent à la même chose, à savoir "9"; leur signification (*Bedeutung*) est 9 (ils ont même référent). Et pourtant, les deux expressions n'ont pas le même sens (*Sinn*). Ce n'est pas la même chose en effet de dire " $7 + 2$ " et " $81/9$ ". De même, ce n'est pas tout à fait la même chose de dire: "Le président de la République française vient rencontrer le président des Etats Unis", et "Jacques Chirac vient rendre visite à G. W. Bush". Les deux expressions ne sont pas identiques, elles n'ont pas le même sens, tout en ayant la même signification, tout en se rapportant aux mêmes choses.

La signification d'un mot, c'est ce qu'on appelle aussi en français son *référent*, ou encore sa *dénotation* ("référent" et "dénotation" sont d'autres traductions possibles de *Bedeutung*). L'énoncé "l'actuel roi de France est chauve" ne se réfère pas à, ne se rapporte pas à un état de choses d'existant, puisqu'il n'y a pas, dans les faits, actuellement, de roi de France. L'énoncé est donc faux. La signification d'un énoncé est ce qui lui donne sa valeur de vérité. « Nous sommes (...) conduits à identifier la valeur de vérité d'une proposition avec sa dénotation (*Bedeutung*). Par valeur de vérité d'une proposition j'entends le fait qu'elle est vraie ou fausse. Il n'y a pas d'autre valeur de vérité. » - dit Frege³⁰.

³⁰ « Sens et dénotation » (*Sinn und Bedeutung*, 1892) in *Ecrits logiques et philosophiques*, éd. Seuil, Paris, 1971, trad. Claude Imbert, p. 110 sq... Claude Imbert traduit *bedeutung* par "dénotation". Cf remarque page suivante

Un énoncé peut ne pas avoir de sens, parce qu'il est mal formulé, parce qu'il est incomplet: comme "Jacques Chirac vient rendre visite", ou "l'actuel président de la république française est mort l'année dernière", etc. Il peut aussi avoir un sens, sans avoir de valeur de vérité, c'est-à-dire sans être susceptible d'avoir une signification déterminée, c'est-à-dire de dénoter quelque chose d'existant : par exemple, lorsque je dis que « les sirènes menacent l'embarcation d'Ulysse ». Tout le monde comprend le sens de l'énoncé, même si on sait que les Sirènes n'existent pas et qu'Ulysse est un personnage de légende. Cet énoncé de type poétique n'a pas la prétention d'avoir une valeur de vérité, tout comme l'usage poétique d'expressions ou de mots pour ce qu'ils peuvent connoter - et non dénoter - pour la richesse de leur pouvoir de suggestion ou d'évocation.

Un énoncé, qui a un sens (*Sinn*), est susceptible d'avoir une signification (*Bedeutung*) déterminée, quand il prétend avoir un référent, quand il vise à dénoter quelque chose qui existe effectivement hors de l'esprit, qu'il s'agisse d'une chose concrète, objet d'une expérience présente ou passée, ou bien d'une idéalité mathématique: l'énoncé est alors vrai ou faux. Sa validité doit pouvoir être *vérifiée*, par l'expérience ou par la démonstration. Nous préférons, pour *Bedeutung*, la traduction "signification" plutôt que celle de "dénotation": un énoncé a une signification, non quand il dénote quelque chose, mais quand il affirme (ou nie) dénoter quelque chose qui existe (idéalement ou empiriquement). S'il dénote quelque chose qui est, alors il est vrai. Mais la signification d'un énoncé n'est pas sa vérité, mais sa valeur de vérité : il peut être vrai ou faux. Et c'est l'énoncé en son entier – ou la proposition – qui a une valeur de vérité.

La *vérité* - c'est-à-dire la validité de l'énoncé en tant qu'il se rapporte à ce qui est - est une chose - et le *sens* - c'est-à-dire la rectitude de la forme de l'énonciation - en est une autre. Certes, il faut qu'un énoncé ait un sens pour qu'il puisse jamais se rapporter à ce qui est - pour qu'il soit vrai; le sens d'un énoncé n'est pas sa vérité.

Le sens d'un énoncé dépend de la forme de l'énonciation, et non seulement du contenu de l'énoncé. Mais d'où vient qu'il y ait des différences possibles d'énonciation, et donc des différences de sens, sans qu'il y ait pour autant différence de signification, entre deux ou plusieurs énoncés? D'une façon différente de présenter les mêmes choses, dit Frege. Ce qui fait la différence des sens des propositions, c'est notre manière différente de se rapporter à ce qui est.

On pourrait ici épiloguer sur les différences d'une langue à une autre pour désigner les mêmes choses. Pourtant les différences de *sens* entre deux énoncés, appartenant par exemple à des langues différentes, ne peuvent être tout à fait supprimées, en dégageant leur *signification* commune - sauf à simplifier considérablement les énoncés, et à s'en tenir à des énoncés purement descriptifs, où les signes seraient parfaitement univoques, comme ils le sont en mathématiques, par exemple, grâce en particulier à une notation symbolique rigoureuse, que Frege est un des premiers à vouloir mettre au point. La différence entre sens et signification (vraie ou fausse) d'un énoncé, va avoir aussi son importance en épistémologie : il y a des différences d'approche théorique de faits déterminés ; plusieurs modèles théoriques sont possibles pour approcher les mêmes faits, par exemple pour interpréter les étranges comportements quantiques des particules qui sont à la fois ondes et corpuscules.

Cette distinction est essentielle pour comprendre la pensée de Wittgenstein, et la façon dont il va enrichir notre approche des rapports entre sens et vérité.

3.2. La distinction entre *Sinn* et *Bedeutung*, sens et signification joue un rôle fondamental dans sa rédaction du *Tractatus logico-philosophicus*. Nous savons que cet ouvrage est le seul que Wittgenstein ait publié de son vivant, et qu'avec cet ouvrage il pensait qu'on en avait fini avec les faux problèmes de la philosophie, en particulier dans son approche métaphysique des problèmes de la connaissance.

Wittgenstein restreint la notion de sens, puisqu'il désigne par énoncés qui ont un sens seulement ceux qui sont susceptibles d'avoir une signification déterminée, c'est-à-dire de se référer à une chose déterminée qui *est*; et "ce qui est", c'est seulement ce que l'expérience vérifie comme étant dans le monde (Wittgenstein s'écarte du platonisme de Frege). Pour Wittgenstein, la vérité ou la fausseté d'un énoncé dépendent de sa comparaison avec le monde: le référent, la signification d'une proposition est un "état de choses" (*Sachverhalt*) auquel correspond la proposition. Pour qu'une proposition puisse correspondre à des états de choses existant dans le monde, il faut que ses éléments soient combinés d'une façon qui soit logiquement possible - et ici la logique joue un

rôle essentiel dans la détermination de la possibilité de sens d'un énoncé. Il faut qu'une proposition ait un sens pour pouvoir être vraie ou fausse : c'est-à-dire qu'elle ait une forme logique qui lui permette d'être vérifiable ou non. Une proposition est vraie si elle se rapporte à un état de choses qui a bien lieu dans le monde, et fausse si elle ne se rapporte pas à un état de choses qui a lieu dans le monde ; mais pour cela il faut qu'elle soit l'image d'un état de choses possible. Une proposition a un sens, dès lors qu'elle peut donner lieu à une vérification (ou falsification); une proposition est vraie, quand elle est vérifiée, vérifiée dans les faits, et fausse quand elle ne l'est pas. (Nous savons que l'expression vérifiée dans les « faits » ne va pas de soi; nous y reviendrons).

Wittgenstein semble on ne peut plus fidèle ainsi à la conception traditionnelle de la vérité comme adéquation de l'esprit à la chose, *adequatio intellectus rei*. Il lui fait cependant subir une modification importante. Car la façon dont Wittgenstein pense "l'adéquation de l'esprit au réel" (*rei* ou *ad rem*, en Latin) ne tombe pas cette fois sous la critique selon laquelle l'esprit devrait être juge et partie pour jamais savoir si ce qu'il se représente du réel est en adéquation avec le réel. Wittgenstein exclut qu'on ait quelque point de vue extérieur sur le monde et qu'on puisse jamais décrire la façon dont notre représentation serait conforme au monde lui-même : on peut tout au plus constater, montrer une correspondance entre la forme logique de nos propositions et la forme logique "des états de choses", entre le schéma mettant en relation des propositions (et, à l'intérieur de ces propositions, des éléments de ces propositions), avec l'ordre de la relation entre les "états de choses" (et à l'intérieur de ces états de choses des objets formant des états de choses) - tout comme il existe une correspondance entre l'ordre des notes inscrites d'une partition musicale et l'ordre des notes chantées ou jouées par un musicien.

Une proposition a un sens donc quand elle formule l'image (*Bild*) d'un état de choses possible, et est elle est vraie (ou fausse) quand lui correspond (ou ne lui correspond pas) un état effectif du monde. Comme nous l'avons dit, toutes les propositions qui ne sont pas susceptibles de se référer à quoi que ce soit du monde qui en vérifie (ou n'en vérifie pas) la validité - qui ne sont pas susceptibles d'avoir une signification (*Bedeutung*) - sont dépourvues de sens (*Unsinn*). Mais alors sont dépourvus de sens, non seulement les énoncés poétiques, qui ne prétendent pas nécessairement se référer à quoi que ce soit qui existe, mais

aussi des énoncés éthiques, philosophiques en général, qui prétendent, eux, à la vérité. Une proposition philosophique “ Dieu a créé le monde” ou “il n’y a pas de Dieu qui ait créé le monde”, nous situe hors du monde; elle n’a donc pas de sens; une proposition éthique ou esthétique comme “ceci est bien”, “cela est beau”, étant normative et nullement descriptive, est invérifiable; elle n’a pas davantage de sens. Même, paradoxalement, les propositions logiques, étant purement formelles et ne se rapportant à rien de réel, n’ont pas de sens. Une proposition logique comme “il pleut ou bien il ne pleut pas” est toujours vraie. Les propositions de la logique sont des tautologies. Elles ne sont pas susceptibles d’être vraies ou fausses; elles sont vides de sens (*Sinnlos*)³¹.

Dans ce cas, nous revenons à une position pré-phénoménologique, à une position étroitement rationaliste de la vérité qui en viendrait à dire: hors des énoncés scientifiques qui sont seuls susceptibles d’être vrais ou faux, tout autre énoncé, n’étant pas susceptible d’être vrai ou faux, est dépourvu de sens - ainsi des énoncés d’ordre philosophique, littéraire, éthique, religieux. Et nous voilà bien loin de la possible équivalence, que nous avons réussi à dégager avec Heidegger, entre vérité et sens ; et bien loin d’un privilège reconnu à la poésie et à l’art comme « parole de l’être », comme dévoilement.

Justement, regardons à quelles impasses nous conduit une telle réduction de la notion de sens. Cette impasse, Wittgenstein a eu le mérite de la penser, pour s’y être engouffré lui-même complètement, en rédigeant le *Tractatus logico-philosophicus*, avant de montrer en quoi les positions du *Tractatus* n’étaient pas tenables, ou du moins exigeaient être infléchies considérablement. Et c’est la conscience du caractère, disons, simplificateur du *Tractatus* qui va amener paradoxalement Wittgenstein à mettre au second rang la notion de vérité objective, positive, descriptive, dénotative pour se pencher sur la richesse, sur la diversité des énoncés du langage ordinaire, et la façon multiple dont ils nous rapportent au monde - et ce n’est qu’au regard de la façon dont nous usons de la langue et produisons du sens qu’il convient de voir ce que peut signifier un énoncé vrai. Wittgenstein finit par délaisser sa réflexion sur le formalisme logique (et les conditions de possibilité logique d’une description du monde) - réflexion qu’il ne renie pas - pour s’intéresser à l’usage ordinaire de la langue; et cela, paradoxalement, dans la poursuite de cette exigence de vérité, du souci de

³¹ *Tractatus logico-philosophicus* (1921) Cf. en particulier 4.03 et 4.461.

clarification philosophique que manifestait déjà le *Tractatus*. Ce souci de vérité se retourne en réalité contre une conception étroite - positiviste - de la vérité.

3.3. Les défenseurs du positivisme logique, qui s'étaient retrouvés pour former le fameux "cercle de Vienne", dans les années 1920-1930, pensaient trouver dans le *Tractatus* de Wittgenstein un texte fondateur.

Les membres du cercle de Vienne cherchaient à promouvoir une philosophie anti-métaphysique, rejetant loin de la vérité ce qui n'est pas logiquement, mathématiquement valide, ni empiriquement vérifiable. Les énoncés de la métaphysique ne sont même pas faux, comme les légendes, ils n'ont pas de sens parce qu'ils ne peuvent pas faire l'objet d'une vérification empirique - affirme Carnap, apparemment proche ici du *Tractatus* de Wittgenstein. D'autre part on s'appuyait sur Frege, Wittgenstein et Russell pour se débarrasser de la difficile question des rapports des mathématiques au monde et de l'éventuelle origine empirique des mathématiques: les vérités mathématiques sont des tautologies résultant de leur seul formalisme logique.

Mais les membres du cercle de Vienne vont se heurter à toute sorte de difficultés. Au moins à une : les critères de vérification sont-ils si clairs ? Qu'est-ce qui vérifie empiriquement un énoncé ? Un fait. Mais un fait est complexe. N'est-il pas déjà construit ? Qu'est-ce qui est donné, quelles sont les données factuelles - les *data* - de l'expérience sensible ? Et comment faire reposer sur des données factuelles les principes *a priori* de possibilité de la science, tels que le principe de vérification lui-même, ou la notion de loi physique, etc. ?

"Le monde est déterminé par les faits, et par ceci qu'ils sont tous les faits", dit Wittgenstein au début du *Tractatus*³². Le fait (*Tatsache*) est ce qui a lieu au sein d'un réseau de relations logiquement possibles. Le fait (ce qui a lieu) est contingent, la forme logique dans laquelle il se place est nécessaire.

Soit. Mais le fait est un état complexe et non simple. "Le fait est une coexistence d'état de choses", dit Wittgenstein, et l'état de choses, est lui-même une combinaison d'objets, d'entités simples. De même une proposition complète relie entre elles des membres de phrase constitués en dernière instance de mots. La proposition est l'image d'un fait; l'ensemble de nos propositions concernant le monde est l'image de l'ensemble des faits susceptibles de constituer le monde.

³² Ibid, 1.11.

Wittgenstein pose donc des éléments premiers: il pose l'existence d'objets, d'entités simples (*Sache*), dont sont composés des états de choses, états de choses dont la connexion constitue les faits tissant le monde. Mais que sont ces objets, ces entités ultimes dont sont composés les "états de choses", états de choses dont la connexion forme les faits?

Ici, il faut bien le reconnaître, nous sommes devant une énigme. Y aurait-il des atomes dans le monde correspondant aux atomes logiques des propositions décrivant les états de choses possibles du monde?

Wittgenstein n'a jamais donné un contenu physique ou empirique à la notion d'objet ou d'entité simple. Il s'agit d'un point de vue transcendantal - au sens kantien: une position *a priori* pour rendre le monde descriptible. Les impasses du positivisme logique tiennent à la volonté initiale de donner un caractère empirique - introuvable - à cette notion d'objet simple.

En réalité Wittgenstein va délaïsser cette façon de présenter les conditions de possibilité d'un discours vrai ou faux sur le monde.

Dans les *Investigations Philosophiques*, Wittgenstein met en évidence les erreurs auxquelles conduisent le point de vue trop simplificateur, schématique du *Tractatus*.

Par exemple, à propos de ces objets simples supposés, il fait remarquer dans les *Investigations*,³³ que les objets simples ne sont eux-mêmes nullement élémentaires mais varient selon le mode de description - d'où une circularité dans laquelle les objets simples ou les éléments permettent la description de composés ou d'états de chose, en même temps que la description analytique de ces composés permet d'atteindre les objets simples.

C'est que le langage ne saurait être pensé en termes de représentation, comme si un signe consistait à coller une étiquette sur une chose déterminée. D'ailleurs quelle étiquette pourrait-on faire correspondre à des connecteurs logiques, à des nombres, etc.? On reste tributaire d'une conception étroitement descriptive du langage: on y privilégie le nom et sa fonction désignative. Comme si les phrases de la langue servaient à désigner des choses, qu'elles étaient composées essentiellement de signes dénotatifs et univoques, c'est-à-dire de noms. Et les objets simples du *Tractatus* correspondraient aux noms. C'était, aux yeux de Wittgenstein lui-même, une erreur.³⁴

³³ *Investigations Philosophiques* (Philosophische Untersuchungen, publié en 1953), § 46-47.

³⁴ *Ibid*, § 1 à 7.

Le langage existe d'abord comme pratique. Il n'y a pas de langage sans pratique du langage. Cette pratique se situe à l'intérieur d'une activité sociale de communication. Or les règles de sa pratique varient, comme les règles d'un jeu varient selon le jeu pratiqué. D'où la notion de "jeu de langage" que Wittgenstein met en avant. Et c'est en fonction de la règle d'un usage déterminé du langage, dans des situations déterminées, que se *jouera* la pertinence de certains énoncés. Les mêmes mots n'ont pas du tout le même sens dans le contexte d'un ordre, d'un souhait, d'une démonstration, d'une exclamation, d'un récit, etc., contextes où les énoncés peuvent d'ailleurs n'avoir aucun rapport avec la vérité ou l'erreur.

D'une manière générale un langage - naturel ou formalisé - n'existe pas indépendamment de l'usage qu'on en fait, tout comme les outils n'existent pas en dehors de l'usage qu'on en fait: ce n'est pas parce que les mots ont un sens que j'en fais usage, c'est parce que j'en fais un usage déterminé et varié qu'ils ont un sens.

Résumons. Wittgenstein montre :

1° qu'on ne fait pas un usage du langage en vue seulement de désigner des choses, en vue seulement de rapporter des signes univoques à des choses déterminées (contrairement à l'idée fausse que peut nous en donner un lexique). Privilégier cet usage c'est avoir une représentation restrictive, réductrice de l'usage du langage.

2° qu'on n'en fait pas un usage privé ou solitaire, comme si on était un sujet isolé face au monde. Ceci est d'une extrême importance, car de Descartes à Russell, on pose le problème de la connaissance à partir d'un sujet solitaire - le moi - face à un objet à connaître - le monde.

3° le sens d'un énoncé n'existe qu'en fonction de règles d'usage de cet énoncé, à l'intérieur d'une pratique sociale déterminée de ce langage (au sein d'un jeu de langage déterminé).

4° la vérité d'un énoncé n'a de sens qu'à l'intérieur d'une pratique dont la règle du jeu détermine les conditions de possibilité de sa vérité.

Comprenons bien que pour Wittgenstein - et en ce sens il y a une continuité avec le *Tractatus* et ses écrits ultérieurs - il n'y a pas de méta-règles permettant de discriminer de façon universelle la vérité de l'erreur, comme si on pouvait se

situer à l'extérieur du monde ou du langage (ce qui revient au même pour Wittgenstein).

L'activité scientifique est une activité parmi d'autres, "avec ses règles du jeu propre", qui dit quelque chose du monde, certes, mais qui ne peut prétendre, à partir des règles de jeu de sa pratique, dicter les règles du jeu des autres activités humaines, du moins quand celles-ci n'ont aucune prétention scientifique. Par exemple, je ne peux juger de la vérité de la religion au nom de la science: « le corps du christ est contenu dans l'hostie » est une proposition qui n'a pas de sens à l'intérieur du système propre à la pensée scientifique, mais qui en a une dans le système de pensée religieuse. C'est ainsi qu'on peut être à la fois un savant rigoureux et un catholique pratiquant³⁵. « Ce dont on ne peut pas parler, il faut le taire », disait déjà Wittgenstein à la fin du *Tractatus*.

Wittgenstein, sans le formaliser explicitement, élargit considérablement le sens du mot sens. Car si l'activité scientifique est un jeu de langage parmi d'autres, alors la notion de sens mise en avant dans le *Tractatus*, n'a qu'un sens restreint à ce jeu de langage, et à ses règles internes, celui de sens « logique ». Mais on peut qualifier, de façon générale, comme possédant un sens tout énoncé qui se conforme aux règles du jeu d'un langage déterminé, et connues tacitement de ses utilisateurs (il n'y a pas d'usage privé d'un langage). Par exemple, cela a un sens dans un jeu d'échec de déplacer le roi d'une case, mais cela n'en a pas de le déplacer de deux cases.

Dans le *Tractatus* une proposition a un sens dans la mesure où elle décrit un état du monde possible - dans la mesure où elle a une forme logique selon des règles immanentes à l'exercice même de la pensée ; on peut dire à présent, plus généralement, qu'une proposition a un sens dans la mesure où son énonciation est rendue possible par des règles immanentes au langage utilisé : au sein du langage quotidien, parlé ou écrit, par exemple - le langage naturel possédant lui-même en son sein des codes d'usage différenciés - ou bien dans des codes de conduite, dont les règles sont connues de tous, même si elles sont rarement explicitées (on parlera ainsi du sens d'un geste, d'un cadeau, d'un comportement social, dans des contextes différents, etc.).

³⁵ De l'incertitude (*Über Gewissheit*, ouvrage posthume, éd. Oxford University Press, London 1958) trad. Française par J. Fauve, éd. Gallimard, Paris, 1987), § 239.

La vérité et l'erreur sont en jeu - sont les "enjeux" - de certaines conduites, de certains « jeux de langage ». Par exemple c'est une erreur de placer le roi sur telle case, si on le met ainsi en position d'être mis en échec et mat. La vérité et l'erreur ne préexistent pas aux règles (d'un jeu de langage) qui en définissent les conditions d'émergence.

Dit autrement, les notions strictes de vérité et d'erreur ne sont pas transcendantes à la pensée – comme nous avons tendance à le penser sous l'influence d'un platonisme tenace. Il n'y a pas de vérité et d'erreur d'une proposition en soi, mais seulement dans l'usage que nous en faisons, dans un certain rapport au monde, et ce rapport ne se limite pas à celui de la connaissance scientifique aux règles spécifiques.

Si ne sont vrais ou faux que des énoncés susceptibles de se rapporter à quelque chose qui est dans le monde, si ne sont vrais ou faux que des énoncés descriptifs, il faut alors préciser tout de suite que les ces énoncés ne sont vrais ou faux qu'en fonction d'un usage descriptif qu'on veut en faire. Autrement dit la science ne se contente pas de décrire des faits : elle pratique ce jeu qui consiste à décrire des faits; ce qui est tout à fait différent.

Je crois que Wittgenstein est comme Husserl dans une position transcendante: il a défini dans le *Tractatus* comme les *a priori* d'une possible description du monde, et de l'impossibilité de dire quoi que ce soit de vrai en dehors de cette possible description; et il montre ensuite, dans les *Investigations* et ses textes postérieurs, comment des jeux de langage constituent toute sorte de points de vue sur les choses - dans notre rapport à elles qui peut être descriptif, technique, poétique, religieux, etc. – relevant de visées intentionnelles différentes, pour parler comme Husserl. Pour Wittgenstein, cela signifie tout simplement qu'on ne peut sortir du langage. On ne peut qu'élucider son usage. Et Wittgenstein a toujours été fidèle à ce principe.

Quoi qu'il en soit, nous n'avons jamais affaire aux faits en eux-mêmes, au réel qui nous permettrait de sortir du langage. Si nous pensons qu'être dans le vrai c'est atteindre le réel, décrire les faits, nous ne devons pas oublier que c'est à l'intérieur d'une intentionnalité, d'une activité pour laquelle cette recherche de la vérité fait sens.

S'il n'y a de vérité que dans l'horizon de ce qui fait sens pour l'homme, alors on ne peut opposer comme nous l'avons fait d'entrée de jeu : vérité et

sens. Il est temps de conclure en effet, et de revenir à notre point de départ: à Nietzsche, et à l'opposition radicale qu'il croyait pouvoir et devoir faire entre vérité et sens.

• Conclusion: « Il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations » (Nietzsche).

4.1. Nous avons vu que nous nous sommes heurtés à la notion de fait, avec le *Tractatus* de Wittgenstein. Le positivisme logico-empirique s'est heurté à l'impossibilité de déterminer le fait tel qu'il puisse donner définitivement un contenu de vérité à des propositions qui ont un sens (c'est-à-dire qui respectent les règles de la syntaxe logique). « Une proposition empirique est susceptible de vérification (disons-nous). Mais comment? Et par quoi? Qu'est-ce qui a *valeur* de vérification de la proposition empirique? » - demande Wittgenstein dans le dernier texte qu'il a écrit: *de l'Incertitude?*³⁶ Nous donnons au fait la valeur de pouvoir vérifier un énoncé, en vertu de règles du jeu d'un système de vérification que nous « croyons » fiable. Il y a un moment où la quête du fondement parvient à un terme, dit Wittgenstein. « Mais ce terme ce n'est pas la présupposition non fondée, c'est la manière non fondée de procéder. »³⁷

Donner à un fait la valeur d'un fait, c'est l'interpréter comme fait, en fonction des besoins de la science, ou tout simplement d'assurances empiriques qui nous aident à vivre. « Il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations », disait Nietzsche.

La science est aussi une interprétation pour Nietzsche. Un point de vue sur le monde, une schématisation, une simplification pour mieux asseoir notre volonté de puissance. Ce n'est pas une affirmation que Nietzsche lance à la légère lorsqu'il emploie cette formule « Il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations ». Nietzsche a lu Kant et Schopenhauer: le monde est notre représentation. Kant montre que c'est le sujet lui-même qui définit les conditions de l'objectivité. La science elle-même détermine quels sont les faits qui sont susceptibles de vérifier une théorie: il n'y a pas d'expérience première d'un fait, il n'y a qu'une expérimentation d'hypothèses dans le champ d'une théorie scientifique. Cela est vrai aussi dans une théorie des sciences humaines, en histoire,

³⁶ § 109-110.

³⁷ Ibid. § 110.

en économie: on dégage les faits qui paraissent pertinents au regard d'une grille d'interprétation.

Nous savons, depuis Kant, que la science ne nous dévoile pas le réel, tel qu'il serait en soi, mais détermine la nature des objets qu'elle se donne, dans le domaine limité d'objectivité dont elle définit par avance les règles et le protocole. La science ne fait pas l'expérience du réel, elle expérimente les objets qu'elle se donne et dégage du réel. L'objectivité procède d'une façon rigoureuse de vouloir se *représenter* le réel, d'en tenir une interprétation solide, incontestable.

Le terme interprétation à propos de la science n'est pas abusif. La science est une interprétation, mais une interprétation qui n'est pas arbitraire ni fantaisiste, parce qu'il est toujours possible de vérifier ou de falsifier ses énoncés. C'est même un critère de scientificité imparable, mis en évidence par Popper: tout énoncé qui n'est pas falsifiable - c'est-à-dire qui ne fournit pas les conditions de possibilité de sa réfutation - n'est pas scientifique³⁸. Et pour Popper la science est bien une interprétation: une grille de lecture du monde parmi d'autres, étant bien entendu qu'on ne saurait confondre le monde (les faits) avec son mode de description, le réel avec son modèle permettant de le décrire³⁹. Il suffit de penser à la difficulté d'interprétation des phénomènes expérimentaux et des équations en physique quantique.

Wittgenstein, dans le *Tractatus*, ramène la science à une simple description (formelle): la mécanique newtonienne, par exemple, constitue une description possible du monde; mais, dit Wittgenstein « elle n'énonce rien quant à l'univers même, mais bien le fait qu'il puisse être décrit de telle façon »⁴⁰. Décrire n'est pas expliquer. Ce n'est pas tout à fait vrai. On ne décrit pas pour décrire; on décrit parce qu'on juge bon de décrire, parce que cette description a un sens pour nous ; elle nous apporte, à défaut d'une explication, quelques lumières sur le monde, que nous sommes bien contents de connaître. Les lois de la mécanique newtonienne peuvent être tenues pour la description d'un rapport constant et nécessaire entre des phénomènes mesurables (entre masses de corps déterminés

³⁸ Conjectures et réfutations, (1962), trad. fr, éd. Payot, 1979, Paris, p. 9.

³⁹ L'univers irrésolu (1982), trad. fr. éd.. Hermann, Paris, 1984: « Je conçois les théories scientifiques comme autant d'inventions humaines (...). Ce sont des filets rationnels créés par nous, et elles ne doivent pas être confondues avec une représentation complète de tous les aspects du monde réel, pas même si elles sont très réussies, ni même si elles semblent donner d'excellentes approximations de la réalité » p. 36.

⁴⁰ *Tractatus*, § 6. 342.

et carrés des distances entre ces corps), sans rien expliquer: elles apportent cependant un savoir. Et certes on ne sait pas le pourquoi de ces lois – le pourquoi de la gravitation universelle - mais ces lois elles-mêmes expliquent de nombreux phénomènes: la révolution de la lune autour de la terre, le phénomène des marées, etc. Allons plus loin, c'est en vue d'expliquer la révolution de la lune autour de la terre et des planètes autour du soleil, à partir des lois descriptives de Kepler, que Newton a découvert les lois de la gravitation universelle, et ce en ayant le génie de mettre en rapport ces lois de Kepler avec la loi de la chute des corps de Galilée. Et pourquoi veut-on expliquer tel ou tel phénomène, sinon pour comprendre? Simplement on peut être modeste – ce qui caractérise l'attitude scientifique - et reconnaître ne pas comprendre tout ce qu'on aimerait comprendre (*non fingo hypotheses*, disait Newton).

Il n'y a donc pas opposition entre explication et interprétation, comme nous le disions au début. Il est vrai que cette opposition concernait la différence que faisait Dilthey entre sciences de la nature et sciences de l'esprit. Mais il n'y a jamais de descriptions de phénomènes, naturels ou humains, qui ne s'inscrivent dans des visées interprétatives; s'en tenir, à propos de phénomènes humains, à des explications « objectives » en guise de compréhension, c'est les interpréter de cette façon. Souvenons-nous de l'opposition que nous avons évoquée au début entre psychiatrie organiciste et psychanalyse: on voit bien comment la psychiatrie organiciste cherche à supprimer toute compréhension de sens pour tenter de cerner le fait organique, de proposer la description objective d'un fait qui expliquerait un état de schizophrénie, par exemple (voire, en s'appuyant sur les progrès de la génétique, d'identifier le gène de la schizophrénie !). Du moins, on tentera de se rassurer ainsi pour n'avoir pas à s'interroger sur le sens de ce qui arrive au malade, ni à s'intéresser à l'horreur vécue par le malade. Inversement on peut être tenté d'interpréter la démence uniquement par la psychologie, en niant tout fait organique dans la genèse de troubles neurologiques. Psychanalyse et psychiatrie sont deux points de vue complémentaires. Personne ne peut prétendre avoir la vérité - se représenter le réel comme il est.

Par conséquent on ne peut opposer les faits au sens, car il n'y a effectivement jamais de faits, jamais de pure description des faits, seulement un certain regard sur les faits, seulement des expérimentations de faits, dans l'horizon de visées théoriques. Cette description n'est pas isolée ou ponctuelle, elle s'inscrit

dans les visées d'une pratique scientifique, d'une pratique sociale, qui a un sens, et correspond à une façon d'habiter le monde, pour parler comme Heidegger. Il est impossible de séparer l'activité scientifique de l'activité technique, économique, politique d'une société - y compris en tenant compte des rapports de force entre le pouvoir politique et la communauté des chercheurs, etc.

Il n'y a jamais de vérité objective en soi; il n'y a d'objectivité que dans le champ d'une interprétation qui tente de s'appuyer sur des vérités dites objectives. Si vérité objective il y a, c'est que cette objectivité fait sens (à l'intérieur du système de la pensée scientifique), et qu'elle enrichit notre volonté de comprendre ce qui se passe autour de nous.

Le sens est toujours-là, là où l'homme entreprend quelque activité que ce soit, technique, artistique, religieuse, scientifique. Dès lors que l'être humain n'accède au monde que par le langage – et d'abord par la parole – alors il produit du sens, il dévoile du sens.

4.2. Mais si le sens est toujours déjà-là, alors on ne peut pas parler d'un non sens, ou de l'absurdité de l'existence et du monde.

En réalité, dire que le monde est dépourvu de sens, voilà encore une interprétation qui permet de donner du sens. L'absurdité du monde - selon Sartre ou Camus - est précisément ce sur quoi l'un et l'autre fonde une éthique, un combat politique. Quant à Nietzsche lui-même, il s'exclame dans l'*Antéchrist* : "Vivre de telle sorte que vivre n'a plus aucun sens, cela va devenir le sens de la vie"⁴¹.

La recherche du sens est toujours du côté d'une interprétation qui nous agréée, qui nous convient, qui nous rassure, selon Nietzsche, et c'est en ce sens qu'elle procède de l'illusion. Il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations, soit; mais les interprétations iraient toujours dans le sens de la volonté de puissance, dans le sens de nos passions. Nietzsche revendique cette lucidité : la volonté de puissance dynamise le vivant, et nos existences. Elle n'a d'autre fin qu'elle-même – on veut la puissance pour la puissance, pour l'intensité de la puissance, gratuitement, non pour atteindre un idéal, une finalité inscrite dans la nature ou dans l'histoire, non pour réaliser un dessein de Dieu: pour rien. Tel est la pensée nihiliste de Nietzsche.

⁴¹ Die Antichrist (L'Antéchrist) (1888), § 43.

Seulement on voit que Nietzsche n'est pas tout à fait fidèle à sa propre doctrine: car, s'il n'y a que des interprétations, et s'il n'y a nul fait, Nietzsche pose cependant un fait: le fait de la volonté de puissance. "La volonté de puissance n'est point un être, ni un devenir, mais un *pathos* - elle est le *fait* élémentaire d'où résulte un devenir, une action⁴²" - un *pathos* en ce sens que les jeux de force qui s'opposent dans l'univers, et dans le monde vivant en particulier, feraient que la plus petite parcelle du vivant éprouverait une volonté de puissance, telle une passion qui le mobilise dans son devenir, son activité. Plus loin, Nietzsche écrit: "l'essence intime de l'être est volonté de puissance" - donnant raison par avance à Heidegger qui présente Nietzsche comme le dernier métaphysicien de l'Occident qui dresse l'ultime interprétation de l'Être, comme totalité de l'étant. Il est le dernier qui, dans la posture de l'homme comme sujet, tente d'embrasser une juste représentation de la totalité de l'étant, au point de n'y voir aucune finalité, aucun sens. Mais le sens ou le non sens n'a rien qui relève de l'éventuelle vérité d'une représentation quant à la réalité de la totalité de l'étant.

Le sens est premier, le sens est toujours déjà-là. Dire que le sens est déjà-là, c'est dire qu'il y a toujours des interprétations. Mais la notion d'interprétation ne nous renvoie jamais à un texte primitif, à un texte vierge du monde, à des états de choses, à des faits primitifs ou élémentaires, comme le suggérait Wittgenstein dans le *Tractatus*. Il n'y pas de texte qui précède nos interprétations; l'interprétation précède le texte, elle fait être un texte. Il y a des interprétations qui font apparaître un monde, voire des états du monde qui apparaissent comme des faits. Un fait n'existe pas en soi, mais seulement pour l'homme qui le fait surgir comme fait. Un crime est un fait pour qui s'intéresse à ce crime, afin de le juger. Les faits n'existent pas si on ne veut pas en rendre compte.

Il n'y a pas un monde qui est donné à nommer, à penser, *et puis* un sens que nous lui ajoutons, nous lui attribuons ou lui assignons. Le monde est cela même qui fait sens. Et cela parce nous l'habitons par la parole, avons-nous dit avec Heidegger. Mais je dirais, après avoir lu Wittgenstein, que nous nous rapportons à lui parmi mille jeux de langage, lesquels incluent la parole parlée dans notre langue, mais aussi la parole parlée dans d'autres langues, l'écriture, l'usage de techniques de communication multiples où c'est toujours "la langue

⁴² Der Will zur Macht (Volonté de Puissance, trad. H. Albert, livre de poche, Hachette, Paris,) § 297.

qui parle”, voire le langage mathématique. Il est impossible de penser un rapport au monde qui précède l’activité symbolique de l’homme même, puisque c’est par cette activité symbolique que l’homme accède au monde, ou qu’un monde se manifeste à lui. Oui, Wittgenstein a raison: sortir du langage c’est sortir du monde lui-même.

Une remarque au passage. Nous nous écartons ici sensiblement de Heidegger qui privilégie la parole sur tout autre langage technique, parce que seule elle nous mettrait comme en présence de l’Être (de l’éclosion de l’étant ou de l’advenue à l’être de l’étant). Et la langue, c’est la langue du terroir, d’un peuple. L’accent mis par Heidegger sur la langue nationale explique les aspects conservateurs, réactionnaires, de sa pensée, et l’illusion, certes très courte, que Heidegger a pu nourrir à l’endroit du national-socialisme à ses débuts. Peut-être même faut-il faire le deuil de l’Être heideggérien, d’une pure présence originelle à l’Être ... Ici, ce serait du côté de Derrida que nous serions entraînés, et ce serait une autre conférence qu’il faudrait envisager.

Nous voulons simplement dire que n’avons peut-être jamais affaire à quoi que ce soit d’originel ou d’original: nous avons déjà toujours affaire à du sens, et pas même à *un quelque chose* qui fait sens, pas même à *ce* qui fait sens – qu’on entende par ce « ce » soit l’homme soit le monde. Et il est impossible de dire, dans ce qui fait sens, ce qui revient à l’homme ou au monde. C’est pourquoi le sens précède l’opposition sujet/objet. Nous le disons, je crois, d’une façon plus radicale que Husserl qui, le premier, tente par la méthode phénoménologique de dépasser l’opposition sujet/objet. Husserl est encore tiraillé entre le pôle d’un sujet transcendantal et le pôle du monde extérieur. Mais il n’y a pas de possible « retour aux choses mêmes », comme Husserl le préconisait: il n’y a pas de choses par-delà le sens. Et ceci pour la raison que nous évoquions : c’est par son activité symbolique que l’homme accède au monde, ou qu’un monde se manifeste à lui, nous ne pouvons pas sortir de cette médiation symbolique pour prétendre être dans une pure immédiateté avec le monde, ni avec les « choses » mêmes, ni même être dans une proximité plus grande avec « l’être de l’étant » en laissant parler la langue maternelle, la langue traditionnelle sans les artefacts de l’écriture ou de la technique.

4.3. Qu’en est-il alors de la vérité, s’il n’y a que du sens, et jamais

réellement de faits, si même une description de faits ou une explication causale s'inscrit toujours dans une visée de compréhension ou d'interprétation du monde ?

C'est ici qu'il nous faut pourtant revenir à Heidegger, au sens originnaire de la vérité, à la notion de vérité d'une oeuvre d'art ou d'un poème. La vérité est cela qui fait parler la langue (ou les langues), et par là même le monde. Cela qui fait qu'il y a une parole du monde. Mais il revient aussi à la science, et pas seulement à la poésie, de dire quelque chose du monde, de faire entendre une parole du monde. (En quoi nous nous écartons quelque peu de Heidegger).

La vérité obtenue par la vérification objective d'une théorie vient de la vérité de la théorie elle-même, c'est-à-dire de sa capacité interprétative des faits. Toute théorie scientifique, en effet, n'est pas une description des faits, mais cela même qui permet d'interpréter un ensemble de faits reliés par des lois, selon un minimum de concepts et d'équations. Ainsi la théorie de la relativité restreinte a permis soudain de penser ensemble les phénomènes électromagnétiques (la vitesse de la lumière) et la mécanique newtonienne, et de les intégrer dans une description unifiée ; la théorie de la relativité générale a permis d'intégrer la mécanique newtonienne dans une description unifiée de l'espace-temps de l'univers, etc., et de donner une explication du rapport entre les notions de masse et de poids, entre gravitation et gravité, laissé précisément inexpliqué par Newton. L'efficacité de la description tient à la puissance de l'interprétation qui la sous-tend. Or l'interprétation apportée par la théorie de la relativité nous permet bel et bien de mieux comprendre le monde où l'on est (sans pour autant prétendre jamais pouvoir adopter le point de vue de Dieu ni jamais proposer une représentation fidèle ou exacte des choses).

C'est pourquoi nous ne dirons pas comme Heidegger que « la science ne pense pas ». Heidegger a tendance à confondre la science avec la seule activité technique et calculatrice de la science, et avec une certaine vision positiviste de la science, caractéristique du nihilisme contemporain, qui confond en effet la science avec l'efficacité de son activité calculatrice et technicienne. Une théorie scientifique est vraie dans la mesure où « elle dévoile du non encore aperçu » - pour reprendre l'expression que Heidegger utilise à propos de la parole poétique - où elle fait apparaître une vérité, non *sur* le monde, mais *du* monde. En ce sens nous ne suivons pas non plus Wittgenstein lorsqu'il dit que la mécanique newtonienne « n'énonce rien quant à l'univers lui-même », mais

seulement le fait qu'il puisse être ainsi décrit.

Il est clair que d'autres activités humaines sont porteuses de vérité, en raison de la richesse de leur sens. Et qu'elles nous disent quelque chose du monde, sinon du monde extérieur, au moins du champ de l'expérience humaine. On a évoqué ainsi la vérité d'un poème, d'une page de roman, d'une scène de cinéma ou de théâtre - la richesse de leur sens respectif suscitant de multiples interprétations. Cela est vrai enfin des textes religieux, des textes sacrés. Qu'on songe simplement, dans la Bible, au sacrifice d'Isaac (ou plutôt à la ligature d'Isaac), aux malheurs de Job, à la naissance du Christ dans le dénuement, à la passion du Christ, etc. Il y a une vérité de ces épisodes : non par les faits qu'ils rapportent, mais par ce qu'ils peuvent *dire* de la violence, de l'obéissance aveugle, de l'interdit de la violence, pour ce qui est du sacrifice d'Isaac, de la droiture, de la fidélité à soi, de la dignité, pour ce qui est de la conduite de Job, d'un possible don de soi jusque dans la mort, du bien qui est au-delà de la loi, etc., pour ce qui en est de la vie et de l'enseignement du Christ. Ces textes nous parlent et continueront de nous parler.

À la limite, la question des faits: « Abraham a-t-il jamais existé », ou bien « le Christ est-il ressuscité? » ne se pose pas. Nous n'avons affaire qu'à des textes, dans la religion. Jamais aux faits sur lesquels ils prétendent être fondés. Cela retire-t-il du sens aux textes sacrés? Non. Nous n'aurons jamais accès à l'origine, au réel, à l'Être. Nous ne pourrions jamais répondre à la question: Dieu existe-t-il ou non ? Dieu n'est pas un fait.

Il n'y pas de vérité dans le domaine des faits. Les faits sont ou ne sont pas. Un fait en lui-même n'est ni vrai ni faux. Il vérifie une proposition le concernant. Mieux, la vérité concerne le *sens* de nos énoncés, et non leur *signification* – pour reprendre la distinction frégréenne. Nous donnons le sentiment de nous écarter de Frege, mais Frege dit bien que la signification d'un énoncé désigne sa *valeur de vérité* (elle est vraie ou fausse), et non pas sa vérité. Un énoncé peut avoir un sens sans avoir de valeur de vérité. Mais s'il a une valeur de vérité, et qu'il est vrai, sa vérité ne réside pas dans ce qui est signifié (ou dénoté), mais dans son sens, dans la façon dont il parvient à signifier quelque chose. C'est parce que la présentation de phénomènes physiques par la théorie de la relativité générale, par exemple, est vraie qu'elle peut être vérifiée. Ce n'est pas parce qu'un énoncé est vérifié qu'il est vrai, c'est parce qu'il est

vrai qu'il peut être vérifié.

Nos énoncés en effet ne sont jamais purement descriptifs (dénotatifs), ils ne sont descriptifs que dans l'horizon interprétatif de nos descriptions. Il n'y a de vérité que d'interprétations. Une interprétation est d'autant plus vraie qu'elle fait sens, qu'elle enrichit notre compréhension - du monde, de l'homme, etc.

À cette vérité qui fait sens, il n'y a pas à opposer un autre type de vérité. Il convient de distinguer la *vérité* du sens, et puis, non pas la vérité, mais la *justesse*, l'*exactitude* d'une description, d'une vérification, d'un calcul. Une description n'est ni vraie, ni fausse. Elle est exacte ou inexacte. Une vérification est correcte ou non, c'est ce qu'elle vérifie qui est vrai ou faux. Un calcul non plus n'est ni vrai, ni faux. Un calcul est juste ou non, correct ou non, exact ou non. Seule, rigoureusement parlant, une interprétation peut-être vraie ou fausse. Nous voyons bien que dans la langue la notion de vérité dit plus que la notion de juste, d'exact... Si le calcul pouvait prétendre apporter jamais quelque vérité, alors il faudrait dire qu'il n'y a de vrai ou de faux que ce qu'un système formalisé - comme le langage informatique - calcule. Mais de même que les propositions de la logique sont des tautologies, de même les calculs d'une machine sont toujours exacts. Il n'y a de vérité que s'il y a possibilité d'erreur. Il n'y a de vérité ou d'erreur que dans l'usage que l'on fait de calculs - ou quand nous procédons nous-mêmes à des calculs, car nous ne pouvons pas être aussi performants qu'une machine. En mathématiques, la vérité n'est pas dans les calculs mais dans ce qu'on veut faire apparaître par ces calculs.

C'est pourquoi les mathématiques ne se confondent pas avec la logique - ce dont Wittgenstein a rapidement pris conscience: « Les équations mathématiques peuvent être comparées aux propositions pourvues de sens, non aux tautologies », remarque-t-il dans les *Investigations Philosophiques*⁴³. On sait que le projet de logiciser totalement les mathématiques a échoué (que le théorème d'incomplétude de Gödel a mis fin au projet de Hilbert de pouvoir construire un système formel consistant de l'ensemble des mathématiques). Les mathématiques donnent à découvrir. Découvrir, c'est explorer des domaines, qui appartiennent au monde des objets mathématiques, afin d'y faire surgir des relations encore inaperçues, afin de dévoiler du non-encore aperçu, selon l'expression heideggerienne ; c'est adopter une démarche qui relève là aussi d'une

⁴³ *Investigations Philosophiques*, § 120.

interprétation, d'une « herméneutique formelle », pour reprendre le titre d'un ouvrage de Jean-Michel Salanskis⁴⁴, qui s'efforce, depuis quelques années, d'appliquer des catégories venant de la phénoménologie et de Heidegger au champ de l'activité mathématique.

4.4. Si nous avons le sentiment d'un non-sens, si nous sommes bien convaincus de traverser une période nihiliste, cela tient entre autre à l'idée qu'il n'y a de vérité que scientifique, ou plus exactement qu'il n'y a de vérité que celle qui serait donnée par des faits et des calculs. Ce qui non seulement détruit tout ce qui fait sens, mais aussi toute vérité.

La maîtrise scientifique, technique de la planète, tenant à la puissance de nos calculs, aboutit à une destruction du milieu naturel, à la destruction des cultures traditionnelles, à une rationalisation, non seulement à une exploitation effrénée de la nature, mais aussi à l'exploitation des hommes par d'autres hommes, entraînée par une « volonté de puissance » qui n'a pour fin qu'elle-même, selon Nietzsche, d'une « volonté de volonté », selon une expression de Heidegger⁴⁵.

Tout cela aboutit au non sens, à la tentative de destruction de tout ce qui fait sens. On privilégie toute domination calculée des choses et des hommes, sur la compréhension du sens, sur toute ouverture de sens. Mais cette domination par le calcul s'inscrit dans une action, une action qui a un sens, celle de détruire le sens, une action suicidaire.

Prenons un seul exemple simple: la parole, le dialogue fait sens. Mais la parole tend elle-même à être utilisée médiatiquement pour supprimer toute ouverture de sens, pour enfermer les messages dans une maîtrise calculée des comportements, des conduites. Regardez certaines émissions télévisées: il s'agit souvent de provoquer de façon délibérée, calculée, des manières d'être, des modes de parler, des contenus de parole prédéterminés. S'assurer de ce que

⁴⁴ L'herméneutique formelle (l'infini, l'espace, le continu), éd. du CNRS, Paris, 1991. « Les mathématiques sont donc par exemple sous la gouverne de la question "Qu'est-ce que l'infini?" et de la question "Qu'est-ce que le continu". Cela veut dire deux choses : 'l'infini et le continu, quoiqu'il en soit de leur existence, "dérangent" le mathématicien depuis environ deux mille ans ; ils le dérangent de manière prescriptive, en ce sens qu'il appartient au mathématicien d'avoir à répondre à ces questions. Le devoir de répondre concerne un sujet qui habite une situation herméneutique, entendez par là une situation où ce-qui-sollicite-la-pensée (...)

⁴⁵ est tout à la fois originairement en excès sur la capacité de représentation de celui qui est sollicité, et familier, déjà ouvert sous un angle pour le même sujet sollicité. » (p. 3)

l'autre va dire. Ne pas laisser dire, ne pas laisser parler... L'interview est déjà prédéterminé: interroger l'homme politique pour tirer la réponse qu'on attend de lui. Les émissions sur la vie privée, la sexualité veulent faire croire à la spontanéité des participants, mais leur parole est déjà encadrée. On calcule les moyens d'obtenir les messages qu'on attend et on calcule en fonction de l'idée qu'on se fait par avance de l'attente du téléspectateur. On croit le surprendre, on veut le surprendre de plus en plus par des *scoops*, par des émissions en direct, des *reality shows*, et finalement on a une télévision de plus en plus standardisée.

Le sens est cela qui ne peut être calculé, puisqu'il s'inscrit dans une action qui va orienter le futur, un futur non déductible du présent. Comme le dit Bergson, la liberté se manifeste dans notre capacité de produire de l'imprévisible - de l'incalculable - cela qui ne paraît possible qu'une fois réalisé.

Prenons l'exemple de l'amour: un moment vient où rien ne peut être réellement prédéterminé. "L'amour est une promesse de bonheur" disait Stendhal. L'amour laisse venir de l'imprévisible. L'amour nous met dans la disposition de la non maîtrise des événements. Tout comme la naissance d'un enfant. C'est toute la différence qui existe entre plaisir et bonheur. On peut calculer les moyens d'obtenir du plaisir, et même du plaisir intense de sa ou de son partenaire, par exemple dans une rencontre érotique. On ne peut calculer les voies du bonheur. Roméo ne s'attendait pas à être amoureux de Juliette, ni Juliette de Roméo: leur amour défie tous les calculs stratégiques des familles ennemies Montaigu et Capulet...

Je voudrais dire, pour finir, que lorsqu'on considère la façon très simple dont l'homme crée ou dévoile du sens, nous avons des raisons, et non des illusions, d'espérance. L'avenir est par définition imprévisible, c'est celui que nous ferons - malgré tous les calculs des puissants de ce monde pour nous empêcher de le faire – certes, en ne restant pas passifs. Car il ne s'agit pas moins d'une lutte, pour parler comme Freud, de l'instinct de vie contre l'instinct de mort. Vouloir jamais coller au réel, être "adéquat" au réel - sans passer par la médiation de la langue, du langage, de modèles scientifiques qui restent des modèles, etc. - c'est proprement désirer la mort. « Vouloir la vérité à tout prix, ce pourrait être secrètement vouloir la mort », dit Nietzsche⁴⁶. Nietzsche a le

⁴⁶ Gai Savoir, § 344.

mérite d'avoir pensé en profondeur le nihilisme; mais il restait encore trop prisonnier d'une conception traditionnelle de la vérité – d'une vérité entendue comme adéquation de l'esprit avec le réel - pour pouvoir réellement dépasser le nihilisme. Nietzsche opposait vérité sans illusion et sens illusoire. Mais la vérité est d'abord et seulement vérité du sens. Vérité du texte de nos existences et du texte du monde.