

## L'ARGUMENTATION PHILOSOPHIQUE VISE-T-ELLE LA VÉRITÉ ?

ROBERT BLANCHÉ

L'une des raisons qui rendent difficile de traiter, sous une forme générale, de l'argumentation philosophique, comme d'ailleurs de tout ce qui concerne la philosophie, est que la façon de concevoir celle-ci implique déjà une certaine philosophie, la nature même de la philosophie étant de n'en pas avoir. Carnap est philosophe comme Berdiaeff, ou M. Louis Rougier comme M. Gabriel Marcel: *comme, c.à-d. aussi bien que*, mais non, certes, *semblablement*. En gros, on peut dire que la philosophie oscille entre deux pôles d'attraction, science et religion. Or, selon qu'elle penche plutôt d'un côté ou de l'autre, bascule aussi le rang qu'elle accorde, dans sa hiérarchie des valeurs, aux valeurs logiques et à l'idéal de vérité. Entre ses deux visées fondamentales, savoir et sagesse, le rapport de préséance s'inverse. La religion vise d'abord le salut de l'âme: la vérité est appréciée, mais comme un moyen en vue de cette fin suprême. La science, au contraire, vise la vérité pour elle-même, sans se laisser infléchir, dans sa recherche et moins encore dans ses conclusions, par des considérations extrinsèques. L'une et l'autre positions sont franches, du moins en principe. Le philosophe, lui, hésite perpétuellement entre les deux. Il voudrait tout avoir, à la fois l'immaculée connaissance et la vie bienheureuse. Mais il lui est malaisé de ne pas manifester une préférence. Pour les uns, la philosophie se définit d'abord comme un effort pour répondre aux angoissantes questions que se pose l'homme, celles qu'a symbolisées Gauguin dans sa grande toile: *D'où venons-nous ? qui sommes-nous ? où allons-nous ?* Sa fonction est de calmer les âmes inquiètes, avides de certitudes apaisantes. Le besoin s'en fait sentir dans les situations de déchirement, *Entzweiung*, pour rétablir l'unité perdue. Dans ces conditions, le sens de la réponse est déjà dicté; et il ne sera pas nécessaire qu'elle soit vraie, il suffira qu'elle se donne pour telle<sup>(1)</sup>. Pour les autres, la

(1) Cf. R. LACROZE, *La fonction de l'imagination*, 1938, p. 115: «Certains la font dépendre [la sérénité du sage] de la possession de la vérité; mais nous croyons que toute connaissance apte à lui révéler sa vraie nature achemine l'homme vers l'angoisse. La «vie heureuse» du sage ne peut donc résulter que des consolations qu'il s'est inventées, des fictions qu'il a su interposer

qualité de philosophe ne s'obtient pas par le fait de s'occuper de certains problèmes, mais d'abord par l'adoption d'une certaine attitude de l'esprit, ou plutôt de l'être tout entier, par une conversion radicale qui subordonne tous les autres intérêts à la pure contemplation de la vérité. Amis de Platon, ceux-là le sont de la meilleure manière, qui est de dire: *magis amica veritas*. Il ne suffit pas, pour être désintéressé, de s'affranchir de l'utilité industrielle, il faut aussi savoir échapper aux séductions de la satisfaction affective. Mais ainsi exalté, le scrupule de vérité, lié à la possibilité de la vérification, va conduire à écarter comme insolubles, certains diront même comme dénués de sens, d'abord tous les problèmes métaphysiques, et bientôt, de proche en proche, la plupart des problèmes traditionnels de la philosophie, puisque les valeurs, qui faisaient son principal objet, sont conçues comme étrangères au vrai et au faux, et qu'ainsi une controverse sur une question d'éthique ou d'esthétique ne se prête pas à être tranchée par une discussion objective. A la limite, une philosophie ainsi épurée se réduit à l'analyse de la syntaxe logique du discours scientifique (\*).

De toute façon, et même s'il demeure implicite, le problème des rapports entre vérité et valeur demeure l'une des apories essentielles de la spéculation philosophique. D'une part la philosophie se distingue de la science au moins en ceci, qu'elle la surplombe pour la situer dans l'ensemble des valeurs humaines. De ce point de vue, le vrai apparaît, à côté du beau et du bien, comme une valeur parmi d'autres, et dont rien ne permet de préjuger qu'elle possède la suprême dignité: peut-être faut-il dire que le moindre mouvement de charité passe infiniment toute notre science, cela étant «d'un autre ordre». Et même l'intellectualiste le plus intransigeant, quand il place au sommet la valeur de vérité, reconnaît implicitement qu'il dispose d'un principe de choix qui permet ainsi de la juger et qui donc, en quelque manière, la transcende. Mais, d'autre part, cette hiérarchie des valeurs à laquelle il adhère, quelle qu'elle soit, et même si elle relègue la vérité à un rang assez modeste, le philosophe ne la présente pas comme l'expression d'une simple préférence personnelle ou d'une constatation sociologique, ni comme l'effet d'un décret arbitraire. Il la professe comme une doctrine, il s'efforce de la prouver, bref il la donne pour vraie; et de ce point de vue, c'est la véri-

entre la vie et lui. De ce point de vue, les métaphysiques apparaissent comme les formes les plus parfaites des «mensonges vitaux» (Vernon Lee).

(\*) V. p. ex. R. CARNAP, *Von der Erkenntnistheorie zur Wissenschaftslogik*, Congrès international de philosophie des sciences, 1935, fasc. I, p. 36-41.

té qui domine maintenant toutes les valeurs. On pourrait appliquer à l'ensemble de celles-ci, en le transposant, le mot de Lachelier au sujet d'une valeur simplement biologique: comme la connaissance d'une douleur n'est pas douloureuse, mais vraie, ainsi la connaissance des valeurs et de leur hiérarchie n'est pas elle-même une valeur, mais une vérité.

Il y a là une option fondamentale qui, sous des noms divers et dans des contextes dissemblables — savoir et sagesse, vrai et bien, raison théorique et raison pratique, esprit et âme, tête et cœur — s'impose à toute philosophie et décide de son orientation. Il serait d'une outrecuidance extrême de prétendre dicter au philosophe le choix qu'il doit faire. Une chose cependant peut être exigée de lui, et même s'il ne situe qu'à un rang subordonné les scrupules logiques et la valeur de vérité, une chose sans quoi il ne mérite plus la qualification de philosophe, et doit être regardé comme un sophiste. C'est la bonne foi, l'honnêteté intellectuelle, le souci non seulement de ne pas tromper les autres, mais aussi de ne pas se duper soi-même. Qu'il s'interdise notamment cette pratique, que les politiques ne connaissent que trop bien, qui consiste à abuser des mots en en mésusant, et à s'approprier un mot favorablement valorisé pour faire passer en fraude une marchandise qui n'est pas tout à fait celle qu'il est censé recouvrir. Le mot même de «vérité» est précisément de ceux qui se prêtent à une telle manœuvre. A ce danger, les doctrines qui subordonnent la vérité à des valeurs qu'elles jugent supérieures, se trouvent particulièrement exposées. Non pas qu'elles tombent nécessairement dans la mauvaise foi. Elles peuvent rester honnêtes, dire franchement à quel rang inférieur elles placent la vérité, la connaissance, l'intelligence. Mais précisément parce qu'à celles-ci n'est plus reconnue qu'une valeur subordonnée, elles risquent d'être utilisées comme de simples moyens. Des moyens qui seront justifiés par les fins plus hautes auxquelles on les fait servir. Et qui les serviront avec le maximum d'efficacité s'ils conservent le prestige qui leur est ordinairement attaché. Il pourra y avoir avantage, pour entraîner l'adhésion, à présenter comme vérité une thèse qui mériterait proprement un autre nom: croyance, certitude morale, postulat de l'action. Qu'est-ce qui pourrait bien retenir d'user de ce procédé frauduleux, si l'on ne fait plus de la probité intellectuelle une exigence inconditionnelle ?

Si donc on n'a pas le droit de rayer d'avance du nombre des philosophes quiconque rejette l'option intellectualiste, du moins est-on en droit de demander à celui-ci, s'il veut qu'on l'honore de ce titre, qu'il applique, au sujet de la vérité, une maxime analogue à

la seconde formule de l'impératif kantien. Il est permis de se servir de la vérité comme d'un moyen, il y a des fins autres que la vérité et aussi légitimes qu'elle, et peut-être davantage, en vue desquelles il est licite de l'utiliser, mais à une condition: toujours la considérer en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.

Mais ici, le problème rebondit. Peut-on, dans le domaine philosophique, parler proprement de vérité ? Question qui eût assurément paru scandaleuse aux philosophes anciens, mais qui a peu à peu cessé de l'être, à mesure que la science positive conquérait son autonomie. Depuis le XVIIIème siècle, elle tend à accaparer la possession de la vérité, définie par ses caractères d'objectivité et d'universalité, tandis que par compensation la métaphysique, ou même plus généralement la spéculation philosophique, se trouve rejetée du côté de la *Traümerei*. Et si, en effet, le critère du vrai est son aptitude à faire l'accord des esprits, il n'est que trop facile d'ironiser sur les mésententes entre les philosophes. L'écart est douloureux entre leurs prétentions et leurs résultats: ils s'adressent, en intention, à l'«auditoire universel»; en fait, leurs arguments *ad humanitatem* semblent n'avoir de force que dans la mesure où ils se réduisent à des arguments *ad hominem* (3). La vérité souffre mort et passion (4) de se sentir ainsi écartelée entre des philosophies contradictoires. Sans doute a-t-on pu soutenir, non sans quelque apparence, qu'un fonds commun se retrouvait sous la diversité quasi infinie des expressions philosophiques; qu'il y a ainsi une vérité philosophique, aperçue d'un point de vue différent par chaque philosophe; et que même cette vérité philosophique a, finalement, un caractère plus stable et plus pur que la vérité scientifique, toujours empêtrée dans l'erreur et sujette à révision. Le savant croirait perdre son temps à étudier aujourd'hui Kepler, tandis que si nous continuons à lire et à méditer nos vieux philosophes, c'est que nous y trouvons toujours notre aliment, et que leur pensée profonde, sous les accidents imputables à l'individu et à son époque, demeure pour nous toujours valable. Seulement, quand on les dépouille ainsi des contextes contingents, ces prétendus enseignements de la *perennis philosophia* se vident à tel point de toute substance, qu'il n'en reste plus que des formules creuses. Que peut bien nous apprendre, p. ex., une thèse sur la liberté, si on ne nous précise pas le sens qu'on donne à ce terme, puis celui des mots uti-

(3) Cf. H. W. JOHNSTONE, JR., *Philosophy and argument*, Pennsylvania State University, 1959, ch. V et VI.

(4) Cf. Et. BORNE, *Passion de la vérité*, 1962.

lisés pour cette explication ? De proche en proche, nous voilà entraînés vers Descartes ou Spinoza, vers Bergson ou vers Sartre, car tout se tient dans une philosophie. Et c'est pourquoi, si l'on peut bien soutenir que tous les philosophes ont, au fond, dit la même chose, il ne serait pas moins juste d'affirmer, tout au contraire, que jamais deux philosophes n'ont réellement dit la même chose, car la même phrase ne saurait avoir un sens identique chez l'un et chez l'autre. La notion de vérité s'amenuise ainsi au point de se dissoudre en celle d'opinion. A la *perennis philosophia* on opposera les *placita philosophorum*.

On a souvent attribué ce flottement dans la notion de vérité philosophique, et dans le mode d'argumentation qui la soutient, à l'intervention des valeurs. L'idée est juste, mais demande à être correctement interprétée. Ce qui vicie l'argumentation et l'empêche de parvenir à des conclusions objectivement et universellement valables, ce n'est pas le fait même qu'elle s'occupe de valeurs. Lalande, Goblot, ont, vers le début du siècle, écrit sur ce sujet des pages pertinentes. Plus récemment et de façon plus précise, nombre d'auteurs rompus aux méthodes formelles sont revenus sur ce problème et le projet ne leur a pas paru chimérique de vouloir constituer une logique des impératifs, des normes et des valeurs. La rigueur logique d'un raisonnement étant indépendante de son contenu, une argumentation qui *porte sur* les valeurs peut en effet avoir une force contraignante égale à celle d'une démonstration d'ordre scientifique. Mais non pas une argumentation qui *utilise* les valeurs comme instruments de preuve, et qui prétend convaincre par des moyens de persuasion. Même si, ou plutôt surtout si, cette intervention est masquée ou involontaire. C'est la contamination des principes logiques par des principes axiologiques qui fausse la démonstration. Or, cette contamination est presque commandée par la nature même des problèmes philosophiques. Gaston Bachelard a relevé la charge affective que porte maint terme d'usage scientifique: que dire alors de ceux que manie le philosophe ! Tous ses concepts majeurs, avec les mots qui les expriment, ont des échos dans l'affectivité profonde. Et que certains soient ambivalents, ne fait que confirmer la chose. Ce n'est donc pas seulement pour les concepts éthiques que vaut l'analyse de Stevenson<sup>(5)</sup>: les concepts métaphysiques aussi ont une double composante, déclarative et émotive, et ils se prêtent, comme les premiers, à la pratique des «définitions persuasives». On pourrait s'amuser à faire, dans les écrits de chaque philosophe, un relevé des

(5) Ch. L. STEVENSON, *Ethics and language*, New Haven, 1945.

mots clefs du système, puis à les disposer sur deux colonnes selon la valorisation, favorable ou défavorable, dont ils sont affectés. Rien ne serait plus facile, p. ex., que de réduire à cette opposition quasi manichéenne le vocabulaire bergsonien: la durée et la spatialité, l'intériorité et l'extériorité, le continu et le discontinu, le dynamique et le statique, l'organisation et la fabrication, etc. Parfois, c'est l'auteur lui-même qui se charge de la besogne: ainsi Berdiaeff exposant les «mobiles internes» de sa philosophie: «primauté de la liberté sur l'être, de l'esprit sur la nature, du sujet sur l'objet, de la personne sur le général et l'universel, de la création sur l'évolution, du dualisme sur le monisme, de l'amour sur la loi» (6). C'est pourquoi l'argumentation philosophique peut difficilement rester pure. Les thèses qui s'y affrontent flottent, pour reprendre une jolie formule de J. Nicod (7) «entre l'erreur et le péché», ou «entre la vérité et le mérite des pensées». Il y a, on le sait bien, des «mauvaises» doctrines, où le faux se double d'une faute, où l'infirmité du jugement trahit une perversion de la volonté; les dénoncer n'est pas seulement rectifier la connaissance, c'est accomplir une œuvre pie. Quelquefois même la sensibilité individuelle transparait dans l'appréciation. Déjà lorsque Bergson attaque les explications mécanistes, plus manifestement lorsque Berdiaeff prend à partie les doctrines objectivistes, on sent bien que la question pour eux n'est pas seulement affaire de connaissance, et qu'ils en veulent à ces thèses parce que, littéralement, elles les blessent, elles leur font mal (8). Dans les discussions philosophiques, donc, l'âme entre en jeu concurremment avec l'intellect. Et pas seulement pour les problèmes qu'on s'y pose, mais aussi pour la manière dont on les traite.

Ce n'est pas que l'«argument pragmatique», qui juge de la valeur d'une thèse par la bienfaisance de ses conséquences, soit nécessairement suspect. S'il se donne franchement pour ce qu'il est, il n'y a rien à y reprendre. Le pari de Pascal n'offusque nullement la raison, tant qu'il se présente précisément comme un pari. Ou bien lorsque W. James soutient que «notre nature passionnelle possède non seulement la faculté légitime, mais encore le devoir d'exercer un choix entre les propositions qui lui sont soumises, toutes les fois qu'il s'agit d'une véritable alternative dont la solution ne dépend pas

(6) N. BERDIAEFF, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, trad. S. Jankelevitch, 1946, p. 8.

(7) J. NICOD, *La géométrie dans le monde sensible*, 1924, p. 59.

(8) Cf. N. BERDIAEFF, ouvrage cité, p. 27: «Un objet est toujours méchant».

uniquement de l'entendement»<sup>(9)</sup>, il n'y a pas, si l'on s'en tient là en oubliant les prolongements de l'auteur, de quoi scandaliser l'intellectualiste: ou alors, il devrait condamner au même titre, p. ex., la seconde maxime de la morale provisoire de Descartes, et plus généralement nous interdire tout risque, c.-à-d. toute action. Seulement, presque toujours semblables arguments sont tirés, par leur auteur ou par ses interprètes, du côté des preuves: comme si toute incitation à croire portait en soi une garantie de vérité. Constatant que Chaucer, l'un des derniers héritiers de la pensée médiévale, est moins délirant, ou moins âpre, ou moins fanatique, ou moins amer que tel ou tel de ses successeurs, Chesterton en conclut que la philosophie du Moyen Age était beaucoup mieux équilibrée, *balanced*, que celles qui ont suivi<sup>(10)</sup>. Il est bien clair que, dans cette formule, le mot d'«équilibrée» est lui-même en équilibre instable entre deux significations, et que celle qu'on voudrait nous suggérer dans la conclusion n'est pas celle qu'on faisait jouer dans les prémisses. Une équivoque semblable pèse sur le mot de «légitime», quand Ed. Le Roy tire argument de la vitalité persistante de la métaphysique pour prouver qu'elle «doit répondre à quelque tendance profonde, essentielle, et par conséquent légitime, de l'esprit humain»<sup>(11)</sup>. Ou encore sur le mot de «privilege» lorsque M. Ch. Werner déclare que «le privilege de la philosophie grecque... est d'avoir considéré les choses comme dépendant d'un principe absolu d'harmonie et de perfection, qui les dirige toutes vers une fin et donne un sens à l'univers»<sup>(12)</sup>. Il ne serait que trop aisé de multiplier les exemples. Rien à redire là contre, répétons-le, si l'on se garde de glisser de l'un des sens à l'autre, et si l'on ne tente pas non plus d'y induire le lecteur. Ni même si, le faisant, l'auteur subordonne expressément la fonction spéculative de la philosophie à sa fonction pratique, s'il lui demande en premier lieu d'être une médecine pour l'âme, en consentant que ses écrits soient à ranger dans le genre littéraire de la *Consolatio*. Ce qui n'est pas permis, c'est de confondre vérité et bienfaisance, et, misant sur une tableau, de prétendre gagner sur l'autre.

A moins, évidemment, que l'on admette qu'entre le vrai et le bien il ne saurait y avoir, en dépit de heurts superficiels, de désac-

(9) W. JAMES, *La volonté de croire*, trad. Moulin, 1916, p. 31.

(10) G. K. CHESTERTON, *Chaucer*, Londres, 1932, p. 10.

(11) Ed. LE ROY, *La pensée intuitive*, I, *Au delà du discours*, 1929, p. VI.

(12) Ch. WERNER, *Philosophie grecque et philosophie moderne*, Revue de métaphysique et de morale, 1938, p. 502.

cord foncier, et que les valeurs diverses se rejoignent, au sommet, dans la Valeur. Et, de fait, une telle idée semble bien inspirer la plupart des philosophies. Mais alors, c'est à ce niveau que se pose de nouveau le problème. S'agit-il d'une thèse ayant prétention à la vérité, ou simplement d'une croyance qui ne se donne que pour telle ? Il faudrait, sans parler de cet optimisme irréfléchi qui est une des composantes de l'élan vital, distinguer plusieurs formes de l'optimisme philosophique. On peut d'abord concevoir — du moins comme cas théorique, car on serait embarrassé d'en trouver des exemples historiques incontestables — un optimisme *prouvé*, qui serait un résultat de la spéculation philosophique sans en être d'abord une visée, et auquel on aboutirait comme conséquence inattendue de propositions antérieures tenues pour assurées. Il y a ensuite un optimisme *postulé*: dans l'impossibilité où nous sommes de décider par les seules lumières de la raison, et l'obligation de prendre parti parce que nous sommes embarqués, on juge préférable de jouer pour plutôt que contre. Beau risque, pari, foi pratique, engagement: ici, les références historiques ne font pas défaut. Ces deux premières formes d'optimisme sont nettes et irréprochables. Mais il y en a une troisième, qui résulte d'une contamination des deux précédentes, et qui est l'optimisme *justifié*. Justifié, au sens où l'on parle de ces «raisonnements de justification», qui se donnent l'apparence de démonstrations, mais où c'est la conclusion, posée au préalable, qui appelle les prémisses susceptibles de la faire passer, comme dans les plaidoyers d'avocat. Cette fois, l'illustration historique s'impose d'elle-même. Car le philosophe qui a attaché son nom à la thèse de l'optimisme, c'est celui qui s'est voulu à la fois avocat et juge, juge des controverses et avocat de Dieu, celui qui s'est flatté d'introduire en philosophie les méthodes de démonstration rigoureuse des géomètres, mais qui, en même temps, s'est réservé pour lui-même le nom de Théophile en laissant à l'adversaire celui de Philalèthe, et qui s'est assigné pour tâche philosophique de *conciliare veritatem pietati* <sup>(13)</sup>. Le moins qu'on puisse dire d'une «vérité» si accommodante, c'est qu'elle ne ressemble guère à ce qu'entendent, sous ce nom, ceux qui prennent modèle sur les géomètres.

Dans l'usage qu'il fera de la notion de vérité, le philosophe se trouve donc exposé à deux périls contraires. Le premier lorsqu'il veut, par un scrupule très honorable, conserver au mot toute sa

<sup>(13)</sup> Lettre à Ph. J. Spener, 8 juillet 1687; cité par G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, 1946, p. 206.

force: il s'interdit d'abuser de son prestige dans tous les cas où un énoncé n'est pas susceptible d'être établi par une preuve objectivement contraignante. L'argumentation philosophique retombe alors au rang des discours persuasifs, et la philosophie elle-même passe du domaine de l'ἐπιστήμη à cela de la δόξα. Et même plus bas encore, puisqu'une opinion, même non prouvée, relève encore du vrai et du faux, tandis que, selon certains, un énoncé qui n'est ni tautologique ni empirique n'a plus aucun sens. Le philosophe qui prend ce parti extrême se met lui-même dans une situation bien inconfortable: refusant de reconnaître aux arguments et aux énoncés philosophiques leur prétention à la vérité, et même à la signification, il se résoudra difficilement à affecter d'une telle déchéance ses propres spéculations, et à inviter son lecteur à rejeter, après usage, l'échelle qu'il lui aura tendue<sup>(14)</sup>. Mais surtout, pareille limitation au sens du mot de vérité est à la fois arbitraire et dangereuse. Arbitraire, parce qu'il n'y a pas, entre le contrôlable et l'incontrôlable, de coupure brutale et définitive. N'est-il pas paradoxal de prétendre tracer une ligne de démarcation bien nette entre ce qui participe du vrai et du faux et ce qui leur échappe, au moment même où la science, sur quoi l'on entend se régler, renonce à l'idée d'un vrai et d'un faux absolus, pour ne voir dans ces deux notions que deux limites tout idéales, entre lesquelles se distribuent des énoncés plus ou moins probables: autorisant ainsi, si l'on ne veut pas se priver de l'usage de ces mots de vrai et de faux, à les entendre en un sens approché, et donc quelque peu élastique? On hésitera alors devant un remède aussi drastique. Ainsi voit-on que Johnstone, après avoir montré que toute argumentation philosophique comporte quelque chose de circulaire, parce qu'une thèse philosophique tire une partie de son sens des prémisses qui servent à l'établir et n'en est donc pas nettement séparable, et avoir conclu de là que les énoncés philosophiques ne sont pas proprement des propositions, susceptibles d'être vraies ou fausses, finit par reconnaître que, tout bien pesé, il est encore préférable de maintenir pour les énoncés de la philosophie, fût-ce en un sens peu «hétérodoxe», les qualifications traditionnelles de vrai et de faux<sup>(15)</sup>. A ceux qui, cependant, se raidiraient en une attitude intransigeante, on pourrait reprocher — sans pour autant abuser de l'argument pragmatique, puisqu'il s'agit moins ici de la vérité d'une thèse que du bien fondé d'une décision sur l'usage du mot même de «vérité» — les

<sup>(14)</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, fin.

<sup>(15)</sup> *Ouvrage cité*, chap. III.

dangers qu'elle comporte. Car ce ne sont pas seulement les thèses métaphysiques qu'elle exclut du vérifiable, mais en même temps tous les jugements de valeur, même isolés de tout encadrement philosophique, puisque de tels jugements ne sont évidemment ni tautologiques ni factuels. Tout le monde des valeurs se trouve ainsi soustrait au contrôle de la raison, et renvoyé à la fantaisie du sentiment individuel ou à l'ineffable de la mystique. M. Perelman a justement souligné que le propos de restreindre le raisonnement à ce qui est réductible au calcul formel, et l'usage de la raison à la perception de l'évidence, sensible ou intellectuelle, avait pour contre-partie l'abandon de toutes les fonctions pratiques aux forces irrationnelles. La remarque se laisse ici aisément transposer: une limitation trop stricte du concept de vérité a pour effet de couper totalement la sagesse de la science.

Seulement, à prendre le parti contraire, ne court-on pas un autre risque ? Car si l'on décide d'étendre au-delà du contrôlable le domaine du vrai et du faux, où s'arrêter ? La tentation sera grande alors de pratiquer la « définition persuasive », et d'utiliser le potentiel affectif du mot de vérité pour tromper autrui, ou soi-même, sur la valeur de ce qu'on propose. On transférera sur l'objet la certitude subjective, on déguisera en théorème de la raison spéculative ce qui est postulat de la raison pratique, on donnera la croyance pour savoir. Et même si l'on prévient franchement, un malaise n'en subsistera pas moins lorsque le mot de vérité se trouvera ainsi étendu manifestement au delà de ce que l'usage autorise, et pris par métaphore. On ne s'y trompera pas, p. ex., lorsque Jacobi justifie en ces termes sa façon d'entendre la philosophie: « Certes ma philosophie est une philosophie personnelle; mais alors il en est de même pour tous ceux pour qui leur philosophie est religion, qui ne recherchent pas la vérité en général, ...mais une vérité déterminée satisfaisant la tête et le cœur » (16). Ni non plus lorsque M. G. Marcel, après avoir affirmé que la philosophie est moins la réponse à une question que la réponse à une attente, conclut qu'« une métaphysique qui ne comble pas une attente est une métaphysique sans vérité » (17), car le contexte immédiat, où le métaphysicien est rapproché du poète et de l'artiste, indique suffisamment que le mot est pris ici dans un sens, peut-être affectivement plus touchant, mais certes plus

(16) S. W., t. IV, 1, p. XVII; cité dans les *Œuvres philosophiques* de Jacobi, trad. Anstett, 1946, p. 20.

(17) G. MARCEL, *De l'audace en métaphysique*, Revue de métaphysique et de morale, 1947, p. 243.

flottant intellectuellement, que celui qu'on lui donne d'ordinaire. N'empêche que pareilles transpositions de vocabulaire ne vont pas sans risques. Il vaut toujours mieux appeler les choses par leur nom. Et peut-être ne serait-il pas ici inopportun de rappeler la distinction que faisait Kant entre *philosophie* et *philodoxie*.

«J'ai peu à peu découvert, écrit Nietzsche<sup>(18)</sup>, que toute grande philosophie jusqu'à ce jour a été la confession de son auteur... J'ai reconnu que dans toute philosophie les intentions morales (ou immorales) forment le germe véritable d'où naît la plante tout entière». Voilà un soupçon qui devrait troubler le sommeil de tout philosophe, s'il entend que ses arguments soient autre chose que des justifications inconscientes, et s'il prétend être, aussi bien que de la sagesse, ami de la vérité.

Robert BLANCHÉ

(18) *Par delà le bien et le mal*, I, 6; trad. Bianquis, 1951, p. 29.