

La vérité : perspectives philosophiques et théologiques

Lydia Jaeger¹

Résumé : *L'article réfute plusieurs remises en cause théologiques et philosophiques de la définition classique de la vérité comme correspondance aux faits et montre que des définitions rivales de la vérité (pragmatiste, cohérentiste, vérificationniste, relativiste) ne peuvent pas la remplacer. Tout en défendant ainsi la conception classique de la vérité, l'article fait ressortir comment la doctrine de la création permet de l'enrichir, pour prendre en compte la dimension personnelle et plurielle de toute entreprise humaine de connaître.*

Abstract : *This article refutes several theological and philosophical criticisms of the classical correspondence theory of truth and shows that rival definitions (pragmatist, verificationist, relativist) cannot replace it. While defending the classical conception of truth, this article brings out how the doctrine of creation also enables us to take into account the personal and plural dimensions of all human knowledge and thus leads to a richer understanding of the classical view.*

I. La définition classique de la vérité remise en cause

La tradition classique – dont on peut suivre la trace depuis l'Antiquité grecque, en passant par la scolastique (avec Thomas d'Aquin comme représentant éminent), jusqu'au réalisme prédominant toujours parmi les scientifiques (des sciences dures au moins) – a défini la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*, l'adéquation, ou la correspondance entre

1. Lydia Jaeger est directrice des études et professeur à l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne.

l'intellect et les faits, entre la raison et la réalité². Cette définition correspond à l'usage courant du mot : une affirmation est « vraie » quand elle exprime les choses telles qu'elles sont, quand elle se conforme au réel (« c'est vrai, c'est comme ça »). Le concept s'applique d'abord à des énoncés linguistiques ou mentaux, mais peut aussi désigner la réalité à connaître (« je cherche la vérité; elle finira par percer »)³. La correspondance peut d'ailleurs fonctionner dans les deux sens : non seulement une parole est vraie quand elle exprime la réalité telle qu'elle est, mais encore un homme dit vrai quand il tient promesse, quand il conforme ses actes à la parole donnée et suscite ainsi les faits qui concordent avec sa parole.

Pour classique qu'elle soit, la définition de la vérité comme correspondance entre (le contenu de) l'intellect et les faits ne manque pas de contradicteurs. Certains la considèrent vide de sens, n'exprimant guère plus qu'une « vérité » de La Palisse : le terme « vrai » est, certes, utilisé dans ce sens dans le langage courant, mais cela ne permet pas de définir un concept qui aurait une quelconque épaisseur philosophique. D'autres contestent l'idée selon laquelle il y aurait « la » réalité : plutôt que de parler de « vérité », on devrait parler de « vérité pour moi ». Soit parce que la réalité n'admet pas de description unifiée, mais seulement des prises de vue fragmentées, soit parce que l'être humain ne peut pas connaître la réalité, mais seulement décrire des perspectives limitées et situées. D'autres encore proposent des définitions rivales de la vérité : est vrai ce qui est utile à s'orienter dans le monde; est vrai ce qui est cohérent; ou encore est vrai ce qui se laisse vérifier, de sorte que « vrai » et « justifié (d'un point de vue épistémique) » deviennent des synonymes⁴.

2. Pour l'histoire de cette définition, ses versions actuelles et les débats auxquels elle donne lieu, cf. par exemple Marian DAVID, « The Correspondence Theory of Truth », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition)*, sous dir. Edward N. ZALTA, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/truth-correspondence>.

3. Henri BLOCHER, « Qu'est-ce que la vérité? », *Hokhma* 100, 2011, p. 56 (art. p. 54-79). L'article a été publié à l'origine en deux parties dans *Hokhma* 12, 1979, p. 2-13, et *Hokhma* 13, 1980, p. 38-49.

4. Sans élaborer davantage ces conceptions rivales, mes propos visent (dans l'ordre) : la théorie déflationniste (ou décitationnelle) de la vérité, le pluralisme, le pragmatisme et les théories cohérentiste et vérificationniste (ou épistémique) de la vérité. Cf. DAVID, art. cit., et Pascal ENGEL, *La vérité : réflexions sur quelques truismes*, Paris, Hatier, 1998.

Le pluralisme, pour lequel « la » vérité ne peut se décliner que selon des perspectives diverses, et les tentatives de redéfinition de la vérité, qui proposent des substituts à la définition classique, prennent appui sur une difficulté fameuse présentée par cette dernière : elle place en correspondance deux entités d'ordre assez différent, la parole ou pensée d'un côté, la « réalité » de l'autre. La question de la légitimité de la comparaison des deux surgit en particulier. Il semble que la vérité-correspondance-aux-faits soit prisonnière d'un cercle vicieux ; car aucune connaissance de la réalité n'est possible en dehors de la connaissance que nous avons de la réalité. Plutôt que de comparer connaissance et faits, contenu de la raison et réalité, nous ne pouvons comparer que deux connaissances ou deux discours entre eux. Pour reprendre le fameux adage de Jacques Derrida : « *Il n'y a pas de hors-texte*⁵ ». Il semble problématique, voire impossible d'ancrer notre connaissance dans le « réel », et il ne reste que le renvoi infini d'interprétation à interprétation. « Au commencement est l'herméneutique⁶. » C'est pourquoi « être, c'est être-dans-le-livre⁷ ».

En théologie, on peut aussi entendre que la conception classique de la vérité provient de la philosophie grecque et ne s'accorde pas avec la conception biblique de la vérité. Certains auteurs influents (dont le professeur de l'université de Marbourg Rudolf Bultmann, qui a dominé l'étude universitaire du Nouveau Testament pendant plusieurs décennies après la Seconde Guerre mondiale) se sont fait les avocats d'une opposition entre conception hébraïque et grecque de la vérité : la Bible, et plus spécifiquement l'Ancien Testament, se désintéresserait de la correspondance aux faits et dessinerait une conception beaucoup plus existentialiste et personnaliste de la vérité que la définition classique, jugée trop métaphysique et abstraite. Le verset-clé, abondamment cité, est Jean 14.6, où Jésus dit : « Je suis la vérité. » Loin de se centrer sur une correspondance entre parole et faits, la vérité, selon l'Écriture, serait donc une personne.

5. *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 227.

6. Jacques DERRIDA, « Edmond Jabès et la question du livre », *Critique* 201, janvier 1964, republié dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 102.

7. *Ibid.* p. 113.

II. La définition classique de la vérité revendiquée

Comment se situer face à ces critiques de la conception classique de la vérité? Sans pouvoir aborder tous les aspects de la question, je déclinerai ma réponse selon deux axes : pour l'essentiel, je chercherai à maintenir et à réaffirmer la définition de la vérité comme correspondance aux faits. Nous reprendrons à cette fin plusieurs des objections, en ordre inverse : commençant par l'argument biblico-théologique, notre attention portera ensuite sur l'inaccessibilité directe de la réalité, pour finalement nous tourner vers quelques définitions rivales de la vérité. Une fois la définition classique revendiquée, il ne faudra pourtant pas manquer l'étape du recul critique⁸. Le maintien de la vérité comme correspondance aux faits ne nous interdit nullement de reconnaître que les « faits » se présentent sous un éclairage différent dans la vision biblique comparée à la perspective héritée de l'Antiquité grecque. D'où nous concluons que la définition classique ne capte pas tout ce qui est essentiel à dire quant à la vérité.

A. La vérité-correspondance dans la Bible

Que penser de la thèse selon laquelle l'Ancien Testament ne connaît pas la vérité-correspondance-aux-faits caractéristique de la tradition hellénistique et que, par ricochet, se rencontrent dans le Nouveau Testament deux notions de vérité conflictuelles, dont l'une serait « hébraïque » et l'autre « grecque »? Il est entendu, parmi ceux qui adhèrent à cette conception, que l'apport biblique spécifique serait la notion « hébraïque », existentielle et non abstraite; c'est elle qui devrait orienter la compréhension de la vérité.

La thèse, aussi populaire soit-elle, a été soumise à de formidables critiques qui, à mon sens, ne laissent aucun doute : la « théorie de la divergence » (comme la nomme Heinrich von Siebenthal dans un article finement argumenté) est un des mythes théologiques qui n'a pu se maintenir que parce que les théologiens ne sont pas assez en contact avec d'autres sciences, et en particulier avec la linguistique⁹. La répétition fré-

8. Ce que nous ferons dans la troisième section, p. 23ss ci-dessous.

9. Heinrich VON SIEBENTHAL, « "Wahrheit" bei den Althebräern : Anmerkungen zur Diskrepanztheorie aus linguistischer Sicht », *Theologische Wahrheit und die Postmoderne*, Bericht von der 11. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT), 1999, sous dir. Herbert H. KLEMENT, Wuppertal, Brockhaus, 2000, p. 208-232.

quente confère au mythe l'allure d'une évidence, et se substitue ainsi à l'argumentation rigoureuse (un procédé qui se retrouve certainement dans d'autres disciplines que la théologie!).

Au moins depuis le livre iconoclaste *Sémantique du langage biblique*, que James Barr publia en 1961, il est clair que la théorie de la divergence vit, de façon décisive, de la confusion entre mot et concept¹⁰. Nous, théologiens, travaillons sur des textes écrits dans des langues « mortes », donc des langues qui ne sont pas utilisées pour la communication orale courante. Nous avons de ce fait besoin de l'arsenal des sciences du langage pour ne pas commettre des erreurs que nul ne commettrait pour des textes écrits dans sa langue maternelle :

- *Considérer que l'origine étymologique renseigne sur le « vrai » sens d'un mot* : l'étude étymologique est intéressante sur le plan historique, mais elle ne définit pas le sens du mot¹¹. Car celui-ci peut avoir plus ou moins évolué. La plupart du temps, le locuteur ignore l'étymologie du mot; et même quand il la connaît, il n'en est que rarement conscient quand il emploie le terme. Les *gendarmes* portent, certes, des armes, mais les policiers et les soldats sont aussi des « gens d'armes ». L'*atome* désigne un corps que l'on a cru pendant un certain temps « indivisible », mais on a continué à employer le terme même quand on s'est rendu compte qu'il était lui-même composé. Et qui pense à l'origine gréco-païenne quand il qualifie quelqu'un d'« enthousiaste », c'est-à-dire littéralement « possédé (ou inspiré) par une divinité »? Pour revenir à la vérité : le terme hébreu *ʾēmet* dérive d'une racine qui désigne la fidélité, la sûreté, le fait que quelqu'un ou quelque chose soit digne de foi, alors que le terme grec *alētheia* désigne étymologiquement le dévoilement, la révélation, la découverte de quelque chose de caché (*a-lētheia*). Mais contrairement à ce qui se dit couramment, cela n'établit pas que les sens de ces deux mots diffèrent et ne soutient donc pas l'idée d'une notion hébraïque qui serait distincte de la notion grecque de la vérité¹².

10. James BARR, *Sémantique du langage biblique*, Paris, Cerf - Desclée De Brouwer, 1971, p. 23ss, 214-232.

11. Cf. Sylvain ROMEROWSKI, *Les sciences du langage et l'étude de la Bible*, Charols, Excelsis, 2011, p. 149-161.

12. BARR, *op. cit.*, p. 131ss, 225ss; ROMEROWSKI, *op. cit.*, p. 356s; VON SIEBENTHAL, art. cit., p. 223-227.

- *Considérer que l'ensemble des usages d'un mot éclaire le sens de celui-ci dans un contexte donné* : Quand nous nous exprimons dans une langue qui nous est familière, nous sommes la plupart du temps inconscients des différents sens qu'un mot peut prendre dans différents contextes, notre attention ne portant que sur le sens qu'il revêt dans le contexte actuel. En général, c'est seulement l'étranger qui remarque l'emploi d'un même mot avec des sens divers – et peut donc s'en étonner. Quand notre médecin nous fait une ordonnance, nous sommes-nous déjà demandé pourquoi on emploie ici le même terme que pour les ordonnances que prend un roi ou un gouvernement¹³ ? Et qui songerait à prétendre que les Allemands auraient une autre conception des ordonnances du médecin, du fait qu'ils l'appellent *Rezept*, terme employé également pour la recette de cuisine ? De la même façon, le fait que le mot *'ēmeṭ* puisse être employé dans certains contextes où l'on ne pourrait employer le mot français *vérité* (de sorte qu'il faut le traduire par *fidélité*) ne signifie donc pas que ce mot hébreu ne peut pas dans d'autres contextes (en fait dans la majorité des contextes) être équivalent au mot français (ou anglais, allemand, latin) pour *vérité*¹⁴.
- *Considérer que l'usage théologique d'un mot détermine son sens dans tous les usages* : Prenons comme exemple parallèle le mot *père*. Ce mot a des connotations théologiques fortes, Dieu étant appelé le *Père* de Jésus-Christ et aussi notre *Père*. Éphésiens 4.14-15 nous dit même que du *Père* céleste dérive tout ce qui se rapporte à la paternité sur terre. Mais cela signifie-t-il que nous sommes conscients de ces connotations théologiques à chaque fois que nous disons que Jean est le père de Jeanne ? Que la conception chrétienne de la paternité serait radicalement différente de toutes les conceptions non-chrétiennes parce que ces dernières ignorent la paternité divine ? Que l'idée que Jean a engendré Jeanne par un acte sexuel ne ferait pas partie de ce que nous voulons couramment désigner quand nous appelons Jean le père de Jeanne, parce que l'engendrement physique est absent des emplois théologiques du mot (et aussi de l'usage dérivé quand nous parlons de

13. ROMEROWSKI, *op. cit.*, p. 186-192.

14. *Ibid.*, p. 357 ; VON SIEBENTHAL, *art. cit.*, p. 227-230.

père adoptif¹⁵) ? Que le recours à la paternité divine serait nécessaire à chaque fois qu'un linguiste chercherait à comprendre le sens du mot *père* ou qu'un sociologue mènerait une enquête sur le vécu et la compréhension de la paternité dans un groupe donné ? De même, il serait erroné de considérer que les affirmations théologiques fortes qui se trouvent dans l'Écriture sur la vérité (dont Jean 14.6) devraient dominer la lecture de tous les passages où ce terme et ses dérivés sont employés, au point d'écarter des sens plus ordinaires, plus banals.

De fait, la Bible parle – dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament – de la vérité d'énoncés linguistiques, dans le sens courant d'une correspondance entre paroles et réalité. Donnons-en quelques exemples¹⁶ :

Vous ne sortirez pas d'ici tant que votre petit frère ne sera pas venu. Envoyez l'un de vous chercher votre frère [...] On mettra ainsi vos paroles à l'épreuve, pour savoir si vous dites la vérité. (Gn 42.15-16)

Elle [la reine de Saba] dit alors au roi : C'était donc vrai, ce que j'ai appris dans mon pays au sujet de tes paroles et de ta sagesse ! (1 R 10.6)

Le roi lui dit [à Michée] : Combien de fois me faudra-t-il te faire jurer de ne me dire que la vérité au nom du SEIGNEUR ? (1 R 22.16)

Celui qui marche dans l'intégrité, qui pratique la justice et qui dit la vérité selon son cœur. (Ps 15.2, *La Colombe*)

En vérité, celui-ci [Pierre] aussi était avec lui [Jésus], car il est également galiléen. (Lc 22.59)

Paul répliqua : Je ne suis pas fou, très excellent Festus ; ce sont, au contraire, des paroles de vérité et de bon sens que j'énonce. (Ac 26.25)

Le croyant des deux testaments s'intéressait donc bel et bien à l'accord des paroles communiquées avec la réalité¹⁷. *Mutatis mutandis*,

15. Le fait que l'on parle de *père* adoptif ne signifie pas non plus que les catégories légales prédominent sur les catégories biologiques pour établir le sens du mot, mais que celui-ci peut être utilisé dans des contextes différents (où une grande majorité de contextes inclut l'idée de descendance biologique).

16. Sauf mentions contraires, les citations bibliques suivent la *Nouvelle Bible Segond*.

17. Outre les articles cités dans cette section, Roger NICOLE, « The Biblical Concept of Truth », dans *Scripture and Truth*, sous dir. D.A. CARSON, John D. WOODBRIDGE, Grand Rapids, Zondervan, 1983, p. 287-298, démontre que la conformité aux faits est un aspect important de la notion de vérité dans l'A.T. et le N.T.

on peut dire de l'ensemble de l'Écriture ce que Christof Landmesser dit du Nouveau Testament :

Dans tous les écrits néotestamentaires, l'expression *alêtheia* et ses dérivés s'emploient, au moins d'abord, aussi et très naturellement pour exprimer la vérité de propositions et d'affirmations, ce qui laisse transparaître l'intuition d'une correspondance (de quelque façon qu'on en précise le sens) entre langage et réalité¹⁸.

La linguistique moderne confirme, en fait, que l'intérêt pour la correspondance entre parole et faits est partagé par tous les humains. Car la linguistique, depuis qu'elle ne se concentre plus prioritairement sur les structures des langues, mais met au centre le langage comme moyen de *communication*, a démontré que la vérité-correspondance est un préalable universel à tout acte de communication réussie :

Au centre de la communication linguistique se trouvent des propositions affirmatives dont le rôle absolument essentiel consiste à présenter telle réalité comme un fait (ce qui peut-être n'en est pas un). La relation entre ce que les hommes affirment, énoncent, et l'état des choses (la correspondance des propositions aux faits) sont [*sic*] au premier plan dans la communication [...].

Ce constat est axiomatique pour la linguistique moderne¹⁹.

La réaffirmation de la notion courante de la vérité ne revient évidemment pas à nier le fait que l'Écriture contient des affirmations théologiques spécifiques concernant la vérité²⁰ qui dépassent de loin cette notion courante (et qui impliquent certains compléments, voire modifications de celle-ci, comme nous verrons ci-dessous²¹). Ce sont d'ailleurs ces affirmations et non l'étude des mots de la langue hébraïque et grecque qui nous informent de l'apport biblique spécifique. En particu-

18. Christof LANDMESSER, « Wahrheit/Wahrhaftigkeit II. Neues Testament », dans *Theologische Realenzyklopädie*, sous dir. Gerhard MÜLLER, Berlin/New York, de Gruyter, 2003, vol. XXXV, p. 340. Sa thèse de doctorat constitue certainement une des études récentes les plus approfondies de la notion de vérité en rapport avec le N.T. : Christof LANDMESSER, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft*, WUNT 113, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 586 p.

19. VON SIEBENTHAL, art. cit., p. 219.

20. À cet égard, l'évangile de Jean apporte une contribution particulièrement riche au dossier biblique. Cf. Donald Cobb, « La vérité dans l'évangile de Jean ».

21. P. 23ss ci-dessous.

lier, il est très significatif que l'Écriture lie étroitement la vérité à Dieu lui-même. Très tôt dans l'histoire du peuple d'Israël, la vérité sert à distinguer Dieu de la sphère de l'humain : « Dieu n'est pas un homme pour mentir, il n'est pas un être humain pour avoir du regret. Ce qu'il a dit, ne le fera-t-il pas ? Ce qu'il a déclaré, ne le réalisera-t-il pas ? » (Nb 23.19). Dieu est le « Dieu de vérité », opposé aux idoles, ces « riens de tromperie » qui ne peuvent rien pour ceux qui se confient en eux (Ps 31.6s ; cf. Jr 10.1ss, et surtout v. 10). Seules « ses paroles sont vérité » (2 S 7.28 ; cf. Jn 17.17). C'est pourquoi le psalmiste affirme que le « principe », l'« essence » ou la « somme » de sa parole est la vérité (Ps 119.160)²². C'est sur cet arrière-fond que l'affirmation de Jésus d'être « la vérité » (Jn 14.6) acquiert toute sa profondeur.

Aussi remarquables et significatives que ces affirmations soient pour la conception biblique de la vérité, il serait erroné d'imaginer qu'elles remplacent, en l'annulant, la notion courante de la vérité-correspondance que nous avons également vue à l'œuvre dans le corpus biblique. Elles n'impliquent « pas une notion particulière de la vérité, mais une détermination spécifique de ce qu'on requiert pour parler de vérité dans le rapport aux faits²³ », c'est-à-dire qu'elles précisent comment le chrétien se situe par rapport à ce que l'on appelle couramment la *vérité*. En fait, sans l'idée « banale » de la vérité comme accord entre pensée/parole et faits, il serait impossible de saisir le sens des affirmations théologiques, de comprendre ce que la Bible veut dire, par exemple, quand elle affirme que Dieu est le « Dieu de vérité ».

B. L'accès épistémique à la réalité

Que dire, dans une perspective chrétienne, de l'objection contre la vérité-correspondance-aux-faits qui fait valoir que ces derniers ne nous sont jamais accessibles en tant que tels, mais toujours seulement comme connus et dits ? Il est sans doute salutaire, d'abord, de se rappeler que personne n'est prêt (à l'exception de certains philosophes et seulement quand ceux-ci discutent de la notion de vérité !) à renoncer à faire usage de la vérité (au sens courant du terme) dans ses actes de communication (quotidiens et académiques). Étant donné le caractère essentiel de la

22. Cf. BLOCHER, art. cit., p. 62s, dont je reprends la traduction de Ps 31.7.

23. LANDMESSER, « Wahrheit/Wahrhaftigkeit II », p. 342.

notion traditionnelle de la vérité pour la communication, il est certainement sage de chercher à affronter la difficulté avant d'entreprendre la révision d'une notion si fondamentale pour ce que nous sommes en tant qu'êtres de relation. Il est significatif que la doctrine de la création le permette précisément.

Plusieurs aspects de la doctrine biblique de la création garantissent que l'homme peut connaître le monde²⁴. D'abord, son statut privilégié d'image de Dieu (Gn 1.27) implique qu'il participe, bien que de façon dérivée et donc partielle, au privilège divin de la connaissance. Le deuxième récit des origines met en scène cette capacité humaine par le fait que Dieu lui adresse la parole et s'attend à ce qu'il puisse faire le rapprochement entre ce qui est dit et la réalité (en l'occurrence identifier les différents arbres du jardin : Gn 2.17). Il lui est même confié la responsabilité de nommer les animaux (Gn 2.19-20).

Ensuite, c'est la création par le *Logos* qui établit la possibilité de la saisie rationnelle du monde. Dès le premier chapitre de la Bible, la parole divine joue un rôle clé dans la création, rôle qui conduit le psalmiste à s'exclamer : « Par la parole du Seigneur, les cieux ont été faits; par le souffle de sa bouche, toute leur armée [c'est-à-dire les étoiles] » (Ps 33.6)²⁵. L'apôtre Jean prolonge cette pensée quand il identifie cette parole créatrice au Fils éternel, deuxième personne de la Trinité (Jn 1.3; cf. Hé 1.3). De cette façon, « les faits eux-mêmes sont des pensées de Dieu réalisées et manifestées dans le temps²⁶. » La difficulté de comparer ce qui relève du discours rationnel avec les faits disparaît ainsi, car les faits sont, par leur essence même, rationnels. La création par le *logos* implique que la raison humaine n'affronte pas, dans sa saisie du réel, un

24. Dans ce qui suit, je me limite aux vérités portant sur le monde créé. Comment nous pouvons savoir et dire quelque chose de vrai sur *Dieu* est une autre question, bien plus difficile. Au final, la réponse se trouve dans la révélation que Dieu nous accorde de lui (1 Co 2.10-16). Qu'une telle révélation véridique soit possible est lié au caractère trinitaire du Dieu biblique. Il n'est pas un hasard que le Dieu du monothéisme unitaire (du judaïsme et de l'islam) reste essentiellement un Dieu caché.

25. Ma traduction.

26. Auguste LECERF, *Introduction à la dogmatique réformée*, Paris, Je sers, 1931, vol. I, p. 154; cf. p. 138, 284.

matériau d'expérience qui lui serait étranger : « Le sensible ne s'oppose pas à l'intelligible. Le sensible est intelligible par constitution²⁷. »

Les deux aspects de la création mis en valeur ici sont solidaires l'un de l'autre; ils garantissent ensemble que l'homme peut accéder par sa connaissance à la réalité. Le thème du *Logos* assure que la saisie rationnelle du réel est, par essence, possible; le thème de l'*imago Dei* fonde une similitude suffisante entre la raison humaine et la rationalité divine, de sorte que le caractère rationnel du monde est effectivement constaté quand les humains l'explorent. À cause du caractère fini de l'existence humaine, cette exploration restera, certes, toujours partielle. La présence du péché implique même que notre connaissance est toujours mêlée à l'erreur²⁸. La création garantit néanmoins un accès épistémique véridique à la réalité.

Ainsi, la vision chrétienne rejoint l'expérience commune : le contact avec une réalité qui nous dépasse est constitutif de la vie humaine. Ce contact est particulièrement palpable quand le réel nous « résiste » - des premiers pleurs du bébé dont la soif n'est pas satisfaite aussi rapidement qu'il le désire (où ce désir n'est évidemment pas encore conceptualisé) jusqu'à l'échec d'une expérience sophistiquée conçue pour éprouver une nouvelle théorie scientifique. En revanche, chaque fois que le raisonnement nous permet de prédire l'évolution des choses ou d'employer à notre profit le fonctionnement de la nature (dans le calcul de la trajectoire d'un avion, par exemple), l'homme fait l'expérience d'un contact établi avec le réel.

C. Pas de salut (épistémique) hors de la création?

Peut-on faire un pas de plus et prouver que non seulement la vision biblique garantit l'accès épistémique au réel – et fournit ainsi un fondement à la notion de vérité –, mais qu'elle serait seule à le faire? Des penseurs venant d'arrière-plans variés ont effectivement exprimé la

27. Claude TRESMONTANT, *Études de métaphysique biblique*, Paris, Gabalda, 1955, p. 8. J'ai davantage élaboré les conséquences de la création par le *Logos* pour la théorie de la connaissance dans L. JAEGER, *Ce que les cieux racontent. La science à la lumière de la création*, Nogent-sur-Marne/Charols, Éditions de l'Institut Biblique/Excelsis, 2008, p. 129-132.

28. JAEGER, *Ce que les cieux racontent*, p. 133-140.

conviction que seul Dieu peut garantir à l'homme d'entrer véritablement en contact avec le réel. N'en donnons que deux exemples, qui pointent vers la diversité d'époques et de cadres conceptuels dans lesquels cette idée s'est imposée. En premier lieu, Descartes fait dépendre notre connaissance du monde de l'existence de Dieu. La bonté et la toute-puissance divines sont nécessaires pour garantir le pont entre le monde intérieur de notre esprit et le monde extérieur que nous cherchons à connaître. Dans son *Discours de la Méthode*, Descartes fait précéder la connaissance du monde de la preuve de l'existence de Dieu. Car seule la véracité de Dieu nous assure contre le doute que tout ce que nous appréhendons du monde extérieur soit illusion :

La raison ne nous dicte point que ce que nous voyons ou imaginons [...] soit véritable. Mais elle nous dicte bien que toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité; car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable, les eût mises en nous sans cela²⁹.

Il considère même qu'aucune règle de raisonnement n'est assurée sans que Dieu en garantisse la validité. Cela vaut même pour la règle qui est à la base de tout le raisonnement cartésien et qui lui permet de construire sa philosophie à partir du seul *Cogito*. La règle selon laquelle les idées vraies se reconnaissent à leur clarté et distinction ne vaut que dans un monde créé par Dieu :

Si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies³⁰.

En second lieu, le scientifique et philosophe d'origine hongroise Michael Polanyi (1891-1976) a remis à l'honneur la dimension personnelle de toute connaissance de la vérité (nous y reviendrons)³¹. À une époque où la connaissance abstraite, indépendante de tout contexte de recherche et libre de tout intérêt humain paraissait l'idéal à rechercher, Polanyi a opposé à l'empirisme logique et ses héritiers la *Connaissance per-*

29. *Discours de la méthode*, 1637, Quatrième partie, éd. Geneviève RODIS-LEWIS, Paris, Flammarion, 1992, p. 60.

30. *Ibid.*, p. 59. Cf. L. JAEGER, « Quelle place pour Dieu dans le doute cartésien ? », *Théologie Évangélique* 12/1, 2013, p. 42-68.

31. P. 25 ci-dessous.

sonnelle³². Il est d'autant plus conscient de la nécessité de maintenir le contact avec le réel. Car sans ce contact, la pensée ne pourrait prétendre à la vérité et s'enliserait dans une multiplicité de prises de vue toutes relatives, sans valeur objective :

Comprendre n'est ni un acte arbitraire, ni une expérience passive, mais un acte responsable prétendant à une validité universelle. Cette démarche intellectuelle est vraiment *objective* dans le sens où elle établit un contact avec une réalité cachée³³.

Autant Polanyi est convaincu que le contact avec le réel est indispensable à l'objectivité du savoir humain, autant il sait que le sujet humain ne trouve pas en lui-même les ressources pour y parvenir. Seule la *grâce divine* peut nous inspirer la confiance nécessaire pour persévérer dans la poursuite de la vérité. Polanyi écrit :

J'emprunte l'étape où nous reprenons possession de notre pleine capacité intellectuelle au schéma chrétien de la Chute et de la Rédemption. L'homme pécheur correspond à notre condition mentale historiquement donnée et subjective, dont nous pouvons être sauvés par la grâce de l'esprit. Le processus de rédemption consiste à nous perdre nous-mêmes dans l'accomplissement d'une obligation que nous acceptons alors même qu'elle semble, si nous y réfléchissons, impossible à accomplir. Nous entreprenons la tâche d'atteindre l'universel malgré les limites que nous reconnaissons et qui devraient rendre la tâche désespérée, parce que nous espérons être visités par des puissances que nous ne pouvons pas expliquer dans le cadre de nos capacités explicites. Cet espoir pointe vers Dieu³⁴.

Au-delà de l'invocation de ces témoins, une preuve de l'affirmation selon laquelle seul Dieu (compris selon les lignes de la révélation biblique) assure un fondement suffisant à la vérité, demanderait l'examen de toutes les conceptions rivales et leur prétention à la vérité. Évidemment, ce serait une tâche monumentale, impossible à accomplir *in extenso*. Relevons néanmoins (sans développer l'argumentaire) que plusieurs des conceptions rivales parmi les plus importantes ne permettent

32. Il s'agit du titre de son *magnum opus* : *Personal Knowledge : Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1958, XIV-428 p.

33. *Ibid*, p. vii. Cf. L. JAEGER, *Croire et connaître. Einstein, Polanyi et les lois de la nature*, Nogent-sur-Marne/Cléon d'Andran, Éditions de l'Institut Biblique/Excelsis, 2005, p. 53-58.

34. *Personal Knowledge*, p. 324.

pas de comprendre comment l'homme peut accéder au réel. En ce qui concerne le scientisme ou le naturalisme (la conception selon laquelle les sciences de la nature nous donnent une description complète de tout ce qui existe), des auteurs aussi divers que Descartes, Popper et C.S. Lewis ont argué que la vérité (ou la fausseté) d'une pensée ou d'une parole ne se laisse pas décrire dans des termes uniquement scientifiques (cela vaut évidemment aussi pour la vérité de toute description scientifique, qui elle-même est de l'ordre du discours)³⁵. De fait, un ordinateur peut être programmé à fournir de faux résultats; il n'enfreindra pas pour autant les lois de la nature. La différence entre un ordinateur qui donne des résultats vrais et un autre qui fournit des résultats erronés ne relève donc pas de la science, mais présuppose la transcendance de la vérité qui peut ainsi servir de norme à l'entreprise scientifique. Plus récemment, Alvin Plantinga s'est fait l'avocat d'une ligne argumentative parallèle qui cherche à prouver que l'on ne peut pas affirmer en même temps que le naturalisme et la théorie de l'évolution sont vraies³⁶.

En ce qui concerne le panthéisme (qui comme le naturalisme présente des attraits pour ceux que fascinent les sciences de la nature), il fournit effectivement une base à la correspondance entre pensée et réalité, dans la mesure où il postule l'unité de tout ce qui existe. En revanche, il perd le vis-à-vis de la relation, également nécessaire pour que nous puissions réellement savoir que quelque chose est vrai³⁷.

Restent les idéalismes. En ce qui concerne l'idéalisme kantien (et ses versions contemporaines), il ne prétend pas fournir un accès au *Ding an*

35. Karl R. POPPER, *L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, éd. W.W. BARTLEY III, trad. René Bouveresse, Paris, Hermann, 1984, chap. III, sec. 24, p. 69-72; C.S. LEWIS, *Les miracles. Étude préliminaire*, trad. Jacques Blondel, Paris, S.P.B., 1985, chap. III. Cf. L. JAEGER, *Pour une philosophie chrétienne des sciences*, Nogent-sur-Marne/Cléon d'Andran, Éditions de l'Institut Biblique/Excelsis, 2000, p. 65s, 68s.

36. Alvin PLANTINGA, « Naturalism defeated », 1994, à télécharger sur la page : http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/plantinga_alvin.htm (consulté le 18 juillet 2012), et *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion, and Naturalism*, New York, Oxford University Press, 2011, chap. 10. Cf. James K. BEILBY, sous dir., *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Ithaca, Cornell University Press, 2002.

37. J'ai développé cet argument (à partir d'une suggestion d'Henri Blocher) pour le panthéisme d'Einstein dans *Croire et connaître*, p. 164-170.

sich, à la « chose en soi », c'est-à-dire à la réalité telle qu'elle est indépendamment de toute expérience possible. C'est même une des convictions fondatrices du kantisme que l'illusion de disposer d'un tel accès est responsable des apories de la métaphysique traditionnelle, pré-kantienne. À la place, le kantisme propose un fondement pour la connaissance phénoménale, qui a la prétention d'accomplir toutes les fonctions que la « vérité » remplit effectivement pour l'homme. On est pourtant en droit de douter de cette allégation. Car si c'est l'esprit qui supplée les structures à l'expérience, comment comprendre que le réel résiste si souvent à nos élaborations théoriques³⁸ ? L'idéalisme platonicien propose, en revanche, une explication influente de l'accès à la vérité, via sa théorie des universaux : quand l'homme rencontre des exemplifications d'un universel (par exemple un chien qui incarne l'universel de la nature du chien, la « canité »), il reconnaît qu'il s'agit d'un chien, car son âme se rappelle l'universel correspondant qu'elle avait contemplé quand elle existait, dans le monde des Idées, avant son incarnation dans le monde matériel. Si l'idéalisme platonicien offre une véritable explication à la connaissance humaine, il le fait en doublant notre monde d'un monde parallèle, celui des « Idées » ; le prix métaphysique à payer semble bien trop élevé à beaucoup. S'y ajoute le célèbre problème dit du troisième homme, qu'Aristote brandissait déjà contre son Maître (dont il l'avait en fait appris). Si l'universel « grandeur » explique pourquoi on peut dire de deux entités différentes de notre monde qu'elles sont « grandes », comment garantir le lien entre l'universel « grandeur » lui-même et ces entités « grandes » ? Un nouvel universel, d'un ordre supérieur, semble nécessaire³⁹.

Évidemment, ce résumé sommaire ne peut pas prétendre au rang de preuve en faveur de l'affirmation selon laquelle la création seule permet de fournir un fondement suffisant à la notion de vérité. La brièveté de la présentation ne permet pas de faire justice à la finesse des conceptions rivales et à la richesse qu'elles recèlent sur la question qui nous préoccupe. Néanmoins, ces indications permettent peut-être de saisir dans quelles directions élaborer l'argumentaire.

38. Cf. Paul CLAVIER, *Qu'est-ce que la théologie naturelle?*, Paris, Vrin, 2004, p. 59, et JAEGER, *Ce que les cieux racontent*, p. 201-207.

39. Cf. L. JAEGER, *Lois de la nature et raisons du cœur. Les convictions religieuses dans le débat épistémologique contemporain*, Bern, Peter Lang, 2007, p. 77-81.

D. Les conceptions rivales de la vérité-correspondance

La justesse de la vision biblique du monde (et de l'affirmation de l'existence de Dieu) s'ensuit-elle de la conviction que cette vision du monde est le seul fondement possible de la vérité? Le sceptique pourrait objecter que, malgré le caractère fondamental de la vérité pour ce que nous sommes en tant qu'êtres humains, c'est-à-dire des êtres de communication, celle-ci pourrait demeurer insaisissable⁴⁰. Cette objection est-elle pourtant intelligible? Que veut dire le sceptique quand il la prononce? Peut-il le *savoir* lui-même? Et s'il ne sait pas ce qu'il dit, pourquoi devrais-je me laisser impressionner par son objection? Il subsiste néanmoins que dans le contexte des débats actuels sur la vérité, le défi le plus considérable provient de conceptions qui renoncent à une notion métaphysique « épaisse » de la vérité et lui substituent des *ersatz* censés assumer toutes les fonctions que la « vérité » remplit sur le plan des pratiques communicatives. C'est la démarche préconisée par les différentes formes de kantisme, que l'on retrouve dans les reformulations « post-modernes » de la vérité.

On peut comprendre comme un indice supplémentaire du lien étroit, voire crucial, entre Dieu (et plus spécifiquement le Créateur) et la vérité, le fait qu'un des avocats les plus vigoureux de l'abandon de la conception traditionnelle, le philosophe américain Richard Rorty (1931-2007), discerne justement un parallèle entre le recours à la réalité et la foi en Dieu. Dans l'un et l'autre, l'homme accepte de se soumettre à une instance qui lui est extérieure, voire supérieure :

Le terme qui désigne « la réalité telle qu'elle est en elle-même, distincte des besoins et des intérêts humains », n'est « rien d'autre qu'un de ces noms obséquieux donnés à Dieu »; c'est la version moderne, éclairée, du besoin « religieux de s'incliner devant un pouvoir non humain »⁴¹.

40. Peter DABROCK, « "Was heißt die Wahrheit sagen" in fundamentaltheologischer Perspektive? », dans *Wahrheit*, sous dir. Wilfried HÄRLE, Reiner PREUL, *Marburger Jahrbuch für Theologie* XXI, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2009, p. 109s (article : p. 91-129). *Ibid.*, p. 109, pour l'affirmation que seule l'existence de Dieu peut garantir la correspondance entre réalité et énoncés communicatifs; p. 111-113, pour l'affirmation que l'on peut aussi réussir à communiquer sans postuler une telle correspondance. Cette dernière allégation mériterait un examen attentif.

41. Avant-propos de Patrick SAVIDAN, dans Pascal ENGEL, Richard RORTY, *À quoi bon la vérité?*, Paris, Grasset, 2005, p. 10. Savidan cite Richard RORTY, « A Pragmatist View of Contemporary Analytical Philosophy ».

Loin de convaincre Rorty de revenir à Dieu, le parallèle décelé le renforce dans son combat contre la vérité-correspondance. Le chrétien ne devrait pas s'étonner de découvrir des convictions religieuses au cœur du débat contemporain sur la vérité⁴² : l'apôtre Paul n'avait-il pas déjà affirmé que ceux qui ne reconnaissent pas le Dieu créateur « tiennent la vérité captive dans l'injustice » (Rm 1.18) ? La notion de la vérité engage des intuitions si fondamentales pour l'existence humaine que l'on ne peut pas mener le débat sur un terrain religieusement neutre (si un tel terrain existe). On doit au contraire s'attendre à ce que l'échange argumentatif soit lesté d'engagements existentiels – ce qui ne veut pas dire qu'il soit impossible.

Peut-on réussir effectivement à formuler un substitut de la vérité-correspondance qui remplisse toutes les fonctions communicatives de celle-ci ? Le partenaire de dialogue de Rorty, le philosophe analytique français Pascal Engel (et qui ne fait nullement profession de foi chrétienne) considère en tout cas qu'un réalisme minimal est indispensable. Car la vérité définit une *norme* pour notre recherche de la connaissance. Sans recours à une réalité extérieure à la pensée, on ne peut maintenir la différence, pourtant cruciale, entre ce qui « est vrai » et ce qui « est justifié » (d'un point de vue épistémique)⁴³, ou entre ce qui « est vrai » et ce qui « semble vrai »⁴⁴. Pour prouver qu'aucune des vérités de substitution actuellement promues ne permet de faire cette distinction de façon suffisamment robuste, il faudrait les passer en revue une à une – ce qui serait fastidieux pour une étude comme la nôtre. À la place, je me limiterai à faire ressortir comment elles se présentent dans la perspective biblique : les plus prometteuses parmi celles-ci isolent un trait caractéristique de la vérité et cherchent à définir la vérité à partir de celui-ci. La force de ces définitions provient justement de ce qu'elles possèdent en

42. Dans la même veine, j'ai souvenir d'une discussion avec une philosophe devenue athée au début de ses études universitaires : Nancy Cartwright (né en 1944) rattachait à sa perte de foi son abandon de la notion de la vérité, comprise dans un sens universel (communication privée, 16 août 2003, au cours d'une randonnée dans les Chiltern Hills).

43. Pascal ENGEL, dans *À quoi bon la vérité?*, p. 33-40, 44-49. Cf. ENGEL, *La vérité, passim*.

44. Je suis venue à apprécier cette distinction (dans ces termes) dans les cours dispensés par l'excellent et regretté pédagogue de la philosophie des sciences Peter Lipton, à l'Université de Cambridge en 2000.

commun avec la vérité-correspondance. Elles renversent cependant l'ordre du raisonnement : ce qui n'est qu'un trait caractérisant la vérité en devient son essence. Leur incapacité à fournir un substitut plénier se manifeste en ce que le trait sélectionné ne vaut en général pour la vérité qu'à l'horizon eschatologique. Prenons quelques conceptions rivales à titre d'exemple pour rendre ce constat général plus compréhensible⁴⁵.

- *La conception pragmatiste de la vérité* : est vrai ce qui est utile à s'orienter dans le monde. Nous vivons dans un monde issu de l'acte créateur de Dieu, doté de structures stables. Il est donc « payant » de conformer ses paroles (et ses actes) à ces structures; il est *utile* de suivre la vérité, comme ne cessent de le souligner les sages des Proverbes. Il serait pourtant erroné d'en conclure que tout ce qui est utile est vrai. À cause du péché, l'utilité de la vérité ne se manifeste pas nécessairement à court terme; il peut arriver que le menteur réussisse pour un temps. Ce n'est qu'au jugement dernier que la vérité révélera toute son utilité (cf. Ps 73.17; Qo 8.10-14).
- *La conception cohérentiste de la vérité* : est vrai ce qui est cohérent. Comme pour l'utilité, la cohérence est un signe de la vérité. En dernière analyse, on doit rattacher la cohérence de la vérité à l'origine unique de tout ce qui existe. Dieu est l'*Un*, unique et unifié (Dt 6.4) – ce que l'on appelle en théologie la « simplicité » de Dieu. La simplicité de Dieu trouve son reflet dans la cohérence de la réalité qui provient de Lui. Ainsi devient possible la cohérence du discours vrai. Le thème de la création par le *Logos* n'est pas loin, fondant la cohérence du créé, laquelle est accessible à la rationalité humaine. Ce n'est pas par hasard que l'abandon du Dieu biblique conduit Derrida à refuser le caractère cohérent de la réalité : elle devient radicalement « illisible », insaisissable rationnellement. Comme, pour Derrida, la réalité n'est pas unifiée (« Dieu déjà se contredit »), l'écriture qui cristallise la réflexion humaine doit assumer la contradiction : « Aucune "logique", aucun foisonnement de lianes conjonctives ne peut venir à bout de sa discon-

45. Ceux qui optent pour une de ces conceptions seront en droit de déplorer que je simplifie la présentation et ne fasse pas justice à la finesse de plusieurs de leurs versions. Mais mon but ici n'est pas d'engager un dialogue approfondi avec chacune des conceptions, mais de dessiner à grands traits la direction dans laquelle l'argumentation devra s'élaborer.

tinuité et de son inactualité essentielles⁴⁶. » La conception cohérentiste de la vérité partage, au contraire, l'intuition que ce qui est vrai est cohérent. Mais elle s'égaré quand elle cherche à définir la vérité par la cohérence : serait vrai tout ce qui est cohérent. Car le mensonge peut imiter la vérité, en feignant une cohérence illusoire. Certes, celle-ci ne pourra jamais être plus que partielle : tôt ou tard, le mensonge se heurtera à la réalité qui lui résiste. Mais l'illusion peut être tenace; de nouveau, ce n'est que le dernier jour qui démasquera tout mensonge.

- *La conception vérificationniste* : est vrai ce qui se laisse vérifier, de sorte que « vrai » et « justifié (d'un point de vue épistémique) » deviennent des synonymes. L'identification du vrai à ce qui se laisse vérifier soulève pourtant immédiatement la question : vérifié par qui? Seul le renvoi à une instance omnisciente permet à la vérité de fonctionner en tant que *norme*; car la norme doit nécessairement dépasser tout ce qu'un homme ou une communauté sait ou vérifie effectivement à un moment donné. Certains cherchent la norme dans une communauté de sujets connaissants « idéale ». Pour qu'une telle communauté idéale garantisse effectivement la normativité de la vérité, il faut pourtant lui prêter l'attribut d'omniscience (au moins dans le domaine sur lequel porte la connaissance en question), ce qui revient à la diviniser. Même pour la communauté des rachetés, au dernier jour, on demande sans doute trop quand on exige qu'elle soit en mesure de vérifier toute vérité. Pour le croyant, il suffit que Dieu sache vérifier toute vérité.
- *La conception relativiste* : pour Richard Rorty est vrai « ce que vos collègues vous laissent affirmer [*what one's peers will let one get away with*] ». On peut plaider que ce trait caractérise, lui aussi, la vérité seulement quand on se place à l'horizon eschatologique : si tout péché, et donc toute erreur, sont éradiqués de la communauté des rachetés au dernier jour, aucun mensonge ne rencontrera plus d'approbation. Tel n'est pourtant pas le cas aujourd'hui, ce qui montre que la proposition de Rorty ne peut pas servir à définir la vérité. D'ailleurs, on est en droit de se demander si cette proposition satisfait son propre standard de vérité : peu de « collègues » de Rorty seraient prêts à le « laisser affirmer » cette définition de la vérité, de sorte qu'elle n'est même pas vraie au sens rortyen.

46. J. DERRIDA, « Edmond Jabès et la question du livre », p. 107; cf. *ibid.* p. 105, 111, 115.

La théorie déflationniste mérite une mention à part. Car elle ne consiste pas à avancer une nouvelle définition de la vérité, mais à nier la pertinence de tout le débat. En fait, pour elle, affirmer que *P* est vrai, revient à affirmer *P*. À quoi bon, par conséquent, continuer à s'interroger sur la vérité? En particulier, elle ne peut servir de norme à la pensée, car elle n'est autre qu'une déclaration d'assertion : une proposition *P* mérite l'attribut « vrai » non à cause de l'état du monde (comme le voudrait la vérité-correspondance-aux-faits), mais à cause de mon attitude envers *P* : j'exprime ma disposition à affirmer *P*. L'attribut « vrai » est donc un simple titre honorifique.

De nouveau, les arguments des déflationnistes mériteraient plus d'attention qu'ils ne peuvent recevoir ici. Au risque de caricaturer la position, je propose de la considérer comme un « remède » dicté par le désespoir. La correspondance entre pensée et discours d'un côté, et réalité de l'autre, est difficile, voire impossible à établir hors de la doctrine de la création. Les définitions rivales de la vérité se révèlent toutes insatisfaisantes. La conception déflationniste nous donne la permission de nous dégager de cette notion embarrassante. Mais peut-on s'en défaire si facilement? L'être humain, en tant qu'être de communication, porte le plus grand intérêt à la vérité (ou fausseté) des affirmations qu'il profère et qu'il entend. Pourquoi aurais-je la disposition à affirmer *P*, si ce n'est que parce que je considère que *P* correspond à la réalité, est « vrai » au sens de la vérité-correspondance? D'ailleurs, les philosophes déflationnistes se satisfont-ils eux-mêmes de ce que leurs collègues constatent leur disposition à affirmer la théorie déflationniste de la vérité? Ne veulent-ils pas que leur conception de la vérité soit reconnue comme « vraie » dans un sens plus fort? Comment soutenir autrement un échange argumentatif?

On peut distinguer de la théorie déflationniste une autre stratégie qui cherche à mettre fin aux débats sur la notion de vérité : le « réalisme non métaphysique » qui se réclame de Ludwig Wittgenstein. Sans renoncer aux usages ordinaires (réalistes) du mot « vrai », on récuse tout effort de fonder ces usages sur une quelconque théorie métaphysique de la relation entre le discours et la réalité. En fait, on considère que les discours métaphysiques sont dépourvus de sens et que notre usage ordinaire du langage n'a pas besoin de fondement métaphysique. Contrairement au déflationnisme, on ne remplace pas la théorie réaliste de la vérité-corres-

pondance par la théorie déflationniste. Ce que l'on veut, c'est renoncer à la théorie. À toute théorie.

Dans quelle direction chercher une réponse à cette stratégie? Pour entrer véritablement en débat avec le réalisme non métaphysique, il faudrait s'atteler à l'évaluation de l'anti-fondationalisme, si influent dans des pans entiers de la philosophie contemporaine. En particulier, l'économie d'un dialogue critique approfondi avec le projet philosophique du (second) Wittgenstein est impossible. J'appelle d'autres, plus compétents que moi, à s'y engager. Je me risquerais simplement à exprimer une intuition : le réalisme non métaphysique (et l'attitude anti-fondationaliste plus généralement) me paraît une parade d'humilité (cf. Col 2.18, 23). Certes, la métaphysique traditionnelle n'a souvent pas non plus évité la tentation de l'*hybris*, la raison humaine se considérant la mesure de toute chose et oubliant qu'elle n'est qu'une partie de ce qui existe, qu'elle ne peut pas se soustraire à sa condition située pour raisonner sur le tout, à partir d'un point de vue surplombant le monde. Mais de là en conclure que l'homme ne peut pas, ne doit pas se poser la question du fondement théorique de ses pratiques, qu'il ne doit pas s'interroger sur ce qui constitue (pour revenir à la question qui nous occupe ici) la vérité de ses énoncés linguistiques, c'est négliger la dignité humaine. L'homme n'est pas Dieu (et on peut reprocher à beaucoup de métaphysiciens de l'oublier dans leurs constructions spéculatives), mais il est appelé à penser et à dire Dieu, ou plus précisément à répondre, par sa réflexion et par sa parole, à la révélation que lui adresse son Créateur. Même le philosophe non croyant y rend témoignage, à son insu, par le fait que le débat philosophique sur la vérité reste actif, malgré les appels déflationnistes et non métaphysiques à l'abandonner.

III. La définition classique de la vérité affinée

Face aux remises en cause contemporaines de la vérité comme correspondance aux faits, la perspective biblique nous amène à réaffirmer la définition classique. Oui, la correspondance entre raison et réalité, entre discours et faits, compte. Oui, elle est (au moins partiellement) accessible à l'être créé en image de Dieu et doit guider ce que nous nous disons les uns aux autres. De cette revendication de la conception traditionnelle, on ne doit pourtant pas conclure que le théisme biblique n'aurait rien à ajouter à ce que la philosophie classique (dont la version grecque

est antérieure au christianisme) ou simplement le bon sens perçoivent de la vérité. Car si la vérité est la correspondance aux faits, les *faits* ne sont pas vus de la même façon dans la perspective biblique et dans une conception athée ou panthéiste, par exemple. Dans un cas, ils appartiennent au monde créé par Dieu; dans l'autre, l'homme pense se situer dans un monde qui doit son existence à elle-même. Croire en Dieu implique une perception changée des faits et donc de la vérité (et du mensonge), comme le souligne Dietrich Bonhoeffer :

Pour pouvoir exprimer une réalité telle qu'elle est, c'est-à-dire pour parler avec véracité, il faut conformer nos regards et nos pensées à ce qu'est la réalité en Dieu, par Dieu et pour Dieu. [...]

Le mensonge est d'abord la négation de Dieu tel qu'il s'est révélé au monde. « Qui est menteur, sinon celui qui nie que Jésus est le Christ? » (1 Jean 2,22). Le mensonge, c'est l'opposition à la Parole de Dieu telle qu'il l'a prononcée en Christ, et sur laquelle repose la création. Le mensonge est donc la négation, la destruction consciente et intentionnelle de la réalité telle qu'elle a été créée par Dieu et qu'elle subsiste en lui, pour autant que cette négation et cette destruction s'accomplissent par la parole et par le silence⁴⁷.

Car le monde – et chaque fait particulier – reçoit son être de l'acte créateur; en dernier ressort, il ne peut se comprendre qu'à partir de la relation constitutive qui le lie à Dieu. Il s'ensuit une conception de la vérité qui, sur plusieurs points, affine et approfondit la perspective traditionnelle. En particulier, elle échappe à plusieurs antithèses que l'on a souvent déduites de la vérité-correspondance. Ayant décrit ailleurs la forme que la théorie de la connaissance prend quand on la pense à partir de la création⁴⁸, je me limiterai dans ce qui suit à deux traits particulièrement saillants (et significatifs pour les sciences humaines).

47. Dietrich BONHOEFFER, « Que signifie : Dire la vérité? », 1943, *Éthique*, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 310, 313s. Bonhoeffer en tire la conclusion que l'obligation morale de dire la vérité trouve des expressions différenciées en fonction de la relation dans laquelle je me trouve vis-à-vis de mon partenaire de dialogue, car la vérité n'est pas une abstraction, mais se comprend à partir de la relation qui me lie au Créateur personnel et donc aux autres créatures.

48. *Ce que les cieux racontent*, chap. 4.

A. La connaissance personnelle : la vérité connue par le sujet sans relativisme

Depuis le Siècle des lumières, le triomphe de la physique newtonienne a amené de nombreux philosophes à ériger en idéal de connaissance le savoir formulé en langage logique ou mathématique. D'après le projet épistémologique ambitieux de Kant, toutes les disciplines doivent s'engager sur la « route sûre de la science » si elles veulent maintenir une quelconque prétention à la vérité⁴⁹. Les avancées en logique formelle à la fin du XIX^e siècle (Georg Cantor, Georg Boole, Charles S. Pierce, Gottlob Frege) incitèrent plusieurs à rêver d'un langage purement formel qui permettrait de formuler et de prouver tout ce qui est vrai, en ne faisant intervenir que de données empiriques immédiates, en plus du formalisme logique. Après des travaux de Bertrand Russell sur les fondements des mathématiques (en particulier ses *Principia Mathematica*, publiés avec Alfred Whitehead entre 1910 et 1913), l'empirisme logique du cercle de Vienne imposa, à partir des années 1920, la connaissance formelle, qui fait abstraction de l'implication du sujet connaissant, comme norme épistémologique :

Nous avons caractérisé la conception scientifique par deux déterminations. Premièrement, elle est empiriste et positiviste. Seule existe la connaissance venue de l'expérience, qui repose sur ce qui est immédiatement donné. [...] Deuxièmement, la conception scientifique du monde se caractérise par l'application d'une certaine méthode, à savoir l'analyse logique. Le but de l'effort scientifique, la science unitaire, doit être atteint par l'application de cette analyse logique aux matériaux empiriques. [...]

Seule la structure (la forme d'ordre) des objets, non leur « essence », peut entrer dans la description scientifique. Ce qui relie les hommes dans le langage, ce sont les formules structurelles; elles représentent le contenu de la connaissance commune aux hommes. Les qualités vécues subjectivement – le rouge ou le plaisir – sont en tant que telles seulement des expériences

49. *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition, 1787, trad. Jules Barni, revue P. Archambault, Paris, Flammarion, 1987, p. 37. Christian DELACAMPAGNE, *Histoire de la philosophie au XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2000², chap. 1, choisit cette expression kantienne pour caractériser un des cinq pans de la philosophie qu'il distingue au XX^e siècle.

vécues, non des connaissances. Dans l'optique physique entre seulement ce que même un aveugle peut en principe comprendre⁵⁰.

Le théisme biblique ne peut se situer qu'en tension avec une telle version abstraite de la connaissance. Tout en maintenant le rapport de la vérité aux faits, il fait ressortir que ceux-ci sont l'œuvre du Créateur *personnel*. La dimension personnelle de l'acte de connaître est donc essentielle pour la saisie de la réalité quand celle-ci est comprise comme créée : la création oppose son démenti à toute pensée antithétique qui chercherait à dresser l'objectivité de la vérité contre l'implication personnelle du chercheur.

Le chrétien se trouve donc fondamentalement en phase avec ce que l'on peut appeler le retour du sujet connaissant : en réaction à l'idéal formaliste (et finalement inhumain) de l'empirisme logique, de plus en plus de penseurs ont attaqué le mythe de la vérité complètement formalisable et souligné le caractère irréductiblement personnel de la connaissance. En particulier, ils ont souligné le rôle que jouent des facteurs socio-historiques dans l'élaboration du savoir. Avec des différences notables, on peut mentionner ici le second Wittgenstein, Michael Polanyi, Thomas Kuhn et, plus extrêmes (et plus critiquables), Paul Feyerabend et Michel Foucault. Mais contrairement à certains des schémas épistémologiques élaborés par ces penseurs, la doctrine de la création recèle aussi les ressources nécessaires pour résister au relativisme : tout en acceptant le caractère situé de la connaissance, elle reconnaît l'existence de structures établies par le Créateur, avec lesquelles le sujet connaissant peut entrer en contact.

Bien que tous ces penseurs méritent attention, les propositions épistémologiques de Michael Polanyi (1891-1976) offrent des pistes particulièrement prometteuses à celui qui réfléchit dans une perspective théiste à ces questions⁵¹. Précédant de plusieurs décennies le retour massif du sujet connaissant en épistémologie, celui qui était d'abord profes-

50. « La conception scientifique du monde : le Cercle de Vienne », 1929, dans *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, sous dir. Antonia SOULEZ, Rudolf CARNAP, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 118-120. Ce texte anonyme, que l'on en est venu à désigner comme le « Manifeste du Cercle de Vienne », a été offert à Moritz Schlick. La préface est signée par Rudolf Carnap, Hans Hahn et Otto Neurath.

51. Pour une présentation plus complète de la pensée de Polanyi, cf. L. JAEGER, *Croire et connaître*, 2005, p. 17-74.

seur en chimie physique, avant de devenir professeur en sciences sociales, est resté assez largement marginal à cause de l'originalité de sa pensée. Toute l'épistémologie de Michael Polanyi découle d'une observation qu'il tient pour fondamentale et universelle : « Toute connaissance est *tacite*, ou bien *s'enracine dans une connaissance tacite*. Une connaissance *totale*ment explicite est impensable⁵². » Par connaissance *tacite*, Polanyi désigne une connaissance implicite, plus immédiate, qui est acceptée sans être discutée. C'est la partie de la connaissance que l'on ne peut pas écrire sur un bout de papier ou entrer dans un ordinateur. La distinction entre savoir tacite et savoir explicite dans tout acte de connaissance provient de la différence que Polanyi perçoit entre ce qu'il appelle la conscience subsidiaire et la conscience focale. Alors que la conscience subsidiaire concerne les différents éléments particuliers de la chose à connaître, la conscience focale les intègre dans une structure cohérente qui constitue, à proprement parler, la chose connue.

Plusieurs exemples illustrent cette double structure de la connaissance.

- Il n'est pas aisé d'expliquer comment à partir des différents détails faciaux, nous sommes capables de reconnaître un visage. La capacité à reconnaître un visage est d'autant plus surprenante quand le visage a changé avec le temps; alors qu'aucun élément de détail n'est resté inchangé, nous sommes néanmoins (souvent) en mesure de reconnaître le visage comme le « même ».
- L'aveugle qui utilise un bâton pour s'orienter oublie le bâton pour se concentrer uniquement sur le terrain à explorer. Les mouvements du bâton lui fournissent les clés pour s'orienter dans son environnement, mais ne sont pas perçus en tant que tels.
- Quand un lecteur expérimenté lit un texte imprimé, son attention ne porte pas sur les lettres qui le constituent, et encore moins sur les tâches d'encre sur le papier; il ne s'attache qu'au sens. Ainsi, les lettres n'interviennent qu'en tant qu'éléments subsidiaires; le sens du mot n'est pas la somme de ces éléments mais se situe sur un autre niveau. De même, quand on maîtrise bien une langue, elle devient « transparente », de

52. « The Logic of Tacit Inference », 1964, dans *Knowing and Being*, éd. Marjorie GRENE, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 144.

sorte que le bilingue ne remarque souvent pas dans quelle langue un texte est écrit.

- En opposition aux empiristes logiques, Polanyi souligne que la pratique des mathématiques ne se laisse pas réduire à un jeu formel. Il est erroné de réduire les mathématiques à un ensemble de tautologies; la « compréhension » d'une preuve mathématique est un acte éminemment personnel : « Regarder une preuve mathématique en vérifiant simplement chaque étape – dit Poincaré – c'est comme observer une partie d'échecs en s'assurant seulement que chaque étape respecte les règles du jeu⁵³ ».
- L'apprentissage de tout savoir-faire est un art qui ne se résume pas à des règles explicites. Par exemple, le cycliste ne connaît en général pas les règles qui permettent à son vélo de tenir debout; d'ailleurs la connaissance de ces règles ne l'aiderait guère sur sa bicyclette. De même, l'étudiant en médecine ne peut apprendre à lire une radio qu'en faisant confiance à un médecin expérimenté : pour aiguïser son regard, il ne peut rien faire d'autre, au début, que d'essayer de reconnaître le diagnostic de son aîné sur le cliché. C'est pourquoi il est impossible d'acquérir un savoir-faire par la seule lecture de livres; il ne s'apprend que par contact humain direct.

Le sujet connaissant peut être conscient ou non des subsidiaires, il l'est toujours du point focal. Polanyi met l'accent sur la différence qualitative entre ces deux niveaux de conscience : « Conscience focale et conscience subsidiaire ne sont absolument *pas deux degrés* d'attention distincts, mais *deux sortes* d'attention portée aux *mêmes* détails⁵⁴. » Il est décisif pour l'argumentation de Polanyi que le point focal ne se laisse pas déduire d'une manière logique des données subsidiaires, car les deux ne se situent pas sur le même plan. Dès lors, l'intervention du sujet est indispensable à la constitution de la connaissance. C'est pourquoi, « notre capacité de connaissance dépasse notre capacité d'expression [*we can know more than we can tell*]⁵⁵. » Il s'agit ici d'une conception *humaine* de la connaissance : en opposition à l'approche formelle de la connaissance préconisée par le cercle de

53. *Personal Knowledge*, p. 118.

54. « Knowing and Being », 1961, dans *Knowing and Being*, 1969, p. 128.

55. Andy F. SANDERS, *Michael Polanyi's Post-Critical Epistemology. A Reconstruction of Some Aspects of « Tacit Knowing »*, Amsterdam, Rodopi, 1988, p. 3, en se basant sur *The Tacit Dimension*, Garden City, Doubleday, 1966, p. 4.

Vienne, une machine à calculer ou un ordinateur ne sont pas capables de connaissance pour Polanyi. Dans une telle perspective, la vérité ne se réduit donc pas à un ensemble d'énoncés formels qui correspondraient à des données empiriques immédiates; elle est *connue* par des sujets impliqués personnellement dans la démarche de la connaissance.

Hans Urs von Balthasar relie l'idéal du savoir abstrait à la coupure qu'a opérée la pensée moderne entre le vrai et le bien (et le beau). Dans la conception classique, le vrai, le bien et le beau caractérisent ensemble la réalité suprême (l'Idée suprême dans le rationalisme grec, Dieu dans la théologie chrétienne). Le paradigme des Lumières a au contraire cherché à les séparer. Mais « la réduction de la connaissance de la vérité à une évidence purement théorique, d'où l'on a soigneusement exclu toutes les décisions d'un caractère vital, tenant à la personne et à l'ordre moral, correspond à un rétrécissement si sensible de la sphère de la vérité, que celle-ci en est par ce seul fait privée de son universalité et par conséquent de sa véritable nature⁵⁶. » Le relativisme surgit alors comme corollaire anti-thétique d'une telle abstraction : « Lorsque la vérité est coupée de toute décision volontaire, la décision personnelle qui détermine la vision du monde de chacun est aussi sans vérité⁵⁷. » En revanche, en renouant le lien entre le bien et le vrai, on retrouve l'exercice d'une faculté de connaître bien plus complète. Oliver O'Donovan rappelle à ce sujet la compréhension augustinienne de la connaissance comme amour⁵⁸.

B. La hiérarchie de la connaissance : l'unité du savoir sans réductionnisme

L'idéal de la connaissance formelle va de pair avec l'effort réductionniste qui ne conçoit qu'une seule façon d'approcher la vérité. Pour qu'une

56. Hans Urs von BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, vol. I, *Vérité du monde*, trad. de l'all. R. Givord, Paris, Beauchesne, 1952, p. 13. Cf. Marc SHERRINGHAM, *Introduction à la philosophie esthétique*, Paris, Payot, 1992, p. 50-57, 130ss, pour les conséquences de la dissociation moderne entre le vrai, le bien et le beau pour la théorie de l'article.

57. *Ibid.*, p. 14.

58. Oliver O'DONOVAN, *Moral Reflection and the Shaping of the Community*, The 2001 Stob lectures, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, *passim*. Cf. ce que dit Donald COBB, dans son article ci-dessous, sur la dimension éthique de la vérité, plus radicalement perçue dans la Bible que dans la tradition grecque.

investigation mérite le qualificatif honorifique de « science », elle doit suivre ce modèle (conçu la plupart du temps selon la méthodologie de la physique mathématique). Ainsi toutes les différentes sciences sont-elles, en fin de compte, ramenées à une seule. De nouveau, l'empirisme logique fournit l'exemple le plus pur de cette approche :

La conception scientifique du monde [...] vise la science unitaire. Son effort est de relier et d'harmoniser les travaux particuliers des chercheurs dans les différents domaines de la science. [...] De là, la recherche d'un système formulaire neutre, d'un symbolisme purifié des scories des langues historiques, de là aussi la recherche d'un système total de concepts. [...] en science, pas de « profondeurs », tout n'est que surface. [...] Tout est accessible à l'homme, et l'homme est la mesure de toutes choses⁵⁹.

La reconnaissance de la dimension personnelle amène, au contraire, Michael Polanyi à reconnaître une place distincte à chaque science particulière. Car l'importance de l'élément personnel varie avec les disciplines : Polanyi décèle une hiérarchie dans la relation épistémologique qui unit le sujet connaissant à l'objet de sa connaissance ; plus on avance vers des objets à caractère personnel, plus la dimension personnelle dans la connaissance gagne en importance :

Les faits relatifs aux êtres vivants sont beaucoup plus personnels que ceux qui touchent au monde inanimé. En outre, en nous élevant vers de plus hautes manifestations de la vie, il nous faut exercer des facultés de plus en plus personnelles — impliquant une participation plus poussée du sujet connaissant — pour comprendre la vie [¼] le fossé logique entre notre compréhension et l'explicitation de notre compréhension continue de se creuser lorsque nous nous élevons sur l'échelle de l'évolution⁶⁰.

Dans une telle perspective, les sciences humaines peuvent réclamer leur méthodologie propre, en fonction des particularités du champ d'étude de chaque discipline. Elles échappent ainsi à l'hégémonie des sciences de la nature (et plus spécifiquement de la physique).

Si une telle perspective autorise les sciences humaines à se dégager de la tutelle des sciences de la nature, il ne convient pas non plus de concevoir leur rapport comme opposé ou antithétique. Car la reconnaissance de la dimension personnelle de tout savoir permet justement de dépasser

59. « La conception scientifique du monde : le Cercle de Vienne », p. 115.

60. *Personal Knowledge*, p. 347.

la dichotomie héritée du Siècle des lumières entre faits et valeurs, entre science d'un côté et morale, art et religion de l'autre. À la suite de Kant, la vérité s'est vue restreinte au domaine de la science (comprises sur le modèle des sciences dites dures), les valeurs (morales, esthétiques, religieuses) ne relevant pas de la connaissance, mais du domaine des convictions privées pour lesquelles il serait incongru de poser la question de la vérité et de réclamer une validité universelle. Tout savoir, même le plus « dur » scientifiquement, est porté par un sujet connaissant. La dimension personnelle du savoir dans les sciences humaines (ou l'art, la religion etc.) ne le coupe pas pour autant de la prétention à la validité universelle de la vérité.

Dans la perspective du théisme biblique, la vérité s'applique partout, mais différentes expressions de la rationalité sont à l'œuvre dans différents champs du savoir, en fonction du domaine d'étude. Ainsi, l'art, l'éthique et la religion ne sont ni soumis à l'idéal de connaissance physico-mathématique, qui leur resterait étranger, ni relégué dans le domaine privé des préférences personnelles. Paul parle de la « vérité de l'Évangile », de laquelle on peut s'égarer et dont le maintien mérite notre combat (Ga 2.5, 14; cf. Col 1.5). Le théologien Lesslie Newbigin (1909-1998) s'est inspiré de la pensée de Michael Polanyi pour proposer une théorie de la connaissance d'inspiration augustinienne, qui confesse l'Évangile comme vérité publique dans le contexte de la société occidentale marquée par la dichotomie entre objectivité scientifique, d'un côté, et relativisme moral et religieux, de l'autre. Newbigin a développé son analyse de la société occidentale dans un contexte missiologique : son expérience prolongée d'une autre culture (il a servi en tout une trentaine d'années en Inde) a renouvelé son regard sur l'Occident. Il a ainsi cherché à développer un cadre conceptuel qui permette de rendre compte de la pertinence de l'Évangile pour tous les domaines de la vie. Pour mettre en œuvre le programme qu'esquisse Newbigin, il faut résister à la fois à la théologie rationaliste, tributaire du mythe de la raison formelle et donc neutre, et à la privatisation de la religion, à laquelle conduit le paradigme des Lumières⁶¹.

61. Lesslie NEWBIGIN, *Une Religion pour un monde séculier*, Tournai, Casterman, 1967, p. 92, 95; et *Truth to tell, The Gospel as public truth*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, *passim*.

Conclusion

Une compréhension pleinement théiste de vérité, qui prend au sérieux la perspective de la création, permet de revendiquer la définition classique de la vérité comme correspondance entre pensée (ou parole) et faits, sans la réifier en abstraction métaphysique. Elle fait donc place à ce qui semble juste dans les remises en cause actuelles de la conception traditionnelle, sans pour autant abandonner le cœur de l'intuition classique. Comprendre la vérité à partir de la création accorde une place réelle au sujet connaissant et rend justice au caractère situé de tout savoir. Cette vision aboutit à un idéal non-réductionniste, mais échappe au relativisme, contrairement aux schémas épistémologiques « post »-modernes. Car elle insère la quête humaine de la vérité dans la connaissance exhaustive qu'a le Créateur de la réalité qu'il a suscitée⁶².

62. Ma reconnaissance va à Henri Blocher et Daniel Hillion qui m'ont permis d'améliorer ce texte par leurs commentaires sur une version antérieure.