

La vérité chez Aristote et chez Guillaume d'Occam



Sarah MARICA (BUDAN)



C.R.H.I.

Intervention dans le cadre d'une journée d'études sur Aristote organisée par le C.R.H.I. (CENTRE DE RECHERCHES D'HISTOIRE DES IDEES) en Mars 2004

Sommaire

LA VERITE CHEZ ARISTOTE ET CHEZ GUILLAUME D'OCCAM	1
Sommaire	2
Introduction	3
I. La vérité chez Aristote	5
I. 1. La vérité de l'énoncé	5
I. 2. La vérité anté-prédicative	7
II. La vérité occamiste	12
II. 1 La proposition vraie comme laboratoire de la vérité	12
II. 1. a. La définition de la vérité	12
II. 1. b. L'abstraction de la vérité	13
II. 1. c. Le vrai	15
II. 2. La vérité de la signification	17
Conclusion	21
Notes	23

Introduction

Depuis la critique heideggérienne de l'interprétation traditionnelle de la vérité aristotélicienne comme « adéquation » de l'intellect et de la chose, au détriment de la vérité comme *aletheia*, soit de la vérité en un sens anté-prédicatif, qui rendrait possible l'accès à une telle vérité de l'énoncé, il est devenu un lieu commun de distinguer deux vérités chez Aristote. D'après ce schéma, nous aurions donc, tout d'abord et de la façon la plus évidente, une vérité ayant trait à la conformité entre la chose et ce que l'énoncé dit de lui. C'est là le sens le plus fréquemment utilisé par Aristote du terme « vérité ». Par exemple : « le vrai, c'est l'affirmation de la composition réelle du sujet et de l'attribut, et la négation de leur séparation réelle [1] ». En ce premier sens et selon une telle définition, la vérité serait donc une reprise, au niveau linguistique, de la réalité, et ne pourrait être comprise que dans la pensée. En effet, il ne saurait être question, à un tel niveau, de vérité de la chose elle-même, mais seulement de la vérité de la proposition. La vérité consisterait donc dans une reprise symbolique (soit à l'aide de signes tenant lieu des choses) et adéquate de la réalité effective, une telle adéquation se jouant donc entre le niveau linguistique et le niveau de ce qui est perçu. Or, il semble que la notion de ressemblance soit davantage à même que celle d'« adéquation » de rendre compte de la relation entre la proposition et la chose. En effet, Aristote lui-même nous dit que « les propositions sont vraies en tant qu'elles se conforment aux choses-mêmes [2] ». La vérité est donc l'obéissance à la réalité, ou encore la prise en compte de ce qui est par ce qui est dit, respectant de cette façon une des principales finalités du langage, soit celle consistant à rendre compte de ce qui est, de la façon la plus « juste » possible, la justesse étant alors comprise comme la conformité de la ressemblance entre le fait et la proposition qui en est l'image symbolique.

C'est alors dans la façon dont une telle réalité va se trouver « saisie » par la perception que nous pouvons situer la vérité « anté-prédicative », rendue nécessaire d'une part par la nécessité de « vérifier » la première vérité, et d'autre part par le besoin de lui en assurer un fondement. C'est ainsi qu'Aristote lui-même nous dit par exemple que « la perception des sensibles propres est toujours vraie [3] », vérité de la sensation apte dès lors à fonder la possibilité d'une énonciation vraie, puisque garantissant un accès non problématique à la chose. Comment alors unifier ces deux types de vérités, dès lors que l'une se joue dans la qualification d'un rapport tandis que l'autre doit être comprise comme un acte, soit celui d'une saisie. Faut-il alors comprendre que l'un des deux termes mis en rapport dans la première vérité soit déjà constitué par la vérité de l'acte ? Toutefois, deux problèmes semblent découler d'une telle dichotomie. Tout d'abord, la perception étant toujours un accès empirique à la contingence de la chose, il semble bien qu'envisager la vérité anté-prédicative comme le fondement de la vérité de l'énoncé soit insuffisant pour en assurer la nécessité, et par là pour garantir la vérité du discours scientifique. D'autre part, comment comprendre cette vérité anté-prédicative dans la mesure où elle n'est plus adéquation mais saisie, c'est-à-dire qu'elle semble bien être vérité d'un acte ? Or comment un acte peut-il être vrai, et à quoi s'oppose une telle vérité si une perception fautive est impossible ?

C'est à de telles questions que nous tenterons de répondre avec l'aide de Guillaume d'Occam. Or ce dernier, bien que se réclamant de la tradition aristotélicienne la plus puriste, semble avoir totalement occulté de son interprétation la vérité en tant qu'acte, pour n'en conserver que le sens de « proposition vraie », en refusant catégoriquement d'utiliser le terme d'« adéquation ». Dès lors, qu'espérons-

nous, pourrions nous nous objecter, d'une telle enquête, si celle-ci, visant à unifier les deux types de vérités que l'on peut trouver chez Aristote s'appuie sur un interprète qui n'en envisage jamais qu'une ? C'est que, et c'est là ce nous allons essayer de démontrer, ce sens unique de vérité apparaît chez Guillaume comme un sens intégral, ayant déjà assimilé la vérité de l'acte sur lequel il s'appuie. Et en effet, la proposition vraie est bien tenue par Occam pour la vérité elle-même : « Qu'est-ce donc que la vérité et la fausseté ? Je dis que, selon Aristote, la vérité et la fausseté ne sont pas des choses réellement distinctes de la proposition vraie et fausse [4] ». Or, si une telle définition semble réductrice et impuissante à contenir la pensée d'Aristote, c'est qu'elle ignore les procédés gnoséologiques de formation de la proposition, pour ne considérer celle-ci qu'une fois produite. C'est donc en mettant l'accent sur ce qui permet de considérer la proposition dans son lien avec l'acte de connaissance que nous serons à mêmes de justifier une telle lecture de la vérité occamiste comme synthèse des deux vérités aristotéliennes, et en aucun cas comme une occultation.

I. La vérité chez Aristote

I. 1. La vérité de l'énoncé

Si la vérité se constitue comme un objet pour la métaphysique, et pas seulement pour la logique, c'est que l'Être se dit au sens de vrai. Cependant, cette approche du sens « ontologique » de la vérité se situe sur le plan du langage, et non sur celui de la réalité de la chose signifiée par un tel langage. En effet, s'il y a bien un rapport entre l'Être et le vrai, ce ne saurait être un rapport d'identité : le vrai n'est pas ce qui est. Mais bien plutôt il faut envisager un tel rapport en termes de signification, et plus précisément, de connotation : le vrai signifierait alors de façon principale la proposition où il apparaît, soit son lieu propre, et de façon secondaire et dérivée l'Être lui-même. Nous savons en effet que l'« Être se dit de multiples façons », qu'il est donc l'affaire du dire, soit de l'énoncé lui-même, dans lequel il peut donc se dire, comme accident, essence, vrai et enfin comme puissance et acte. Et, si l'Être peut se dire comme vrai, c'est bien que dans l'énoncé vrai un Être apparaît. En effet, et au sens simplement logique, dans toute proposition, un prédicat est affirmé ou nié d'un sujet, par le moyen de la copule. Or, lorsqu'une telle affirmation ou négation est vraie, soit affirme ou nie conformément à ce qu'il en est réellement dans les choses, l'Être comme essence se trouve ainsi redoublé au moyen de l'énoncé qui lui est conforme, et l'Être comme vrai peut être saisi. L'Être au sens de vrai semble donc être le propre de l'énoncé, à la manière d'une puissance cherchant toujours à devenir acte, puisque la vérité est bien sûr dotée d'un primat ontologique sur la fausseté, comprise dès lors comme un mode du ne pas être. Nous nous trouvons donc, semble-t-il, en présence d'une dichotomie, opposant d'une part les choses et de l'autre la pensée prédicative dont le paradigme serait l'énoncé. Et l'Être comme vrai ne pourrait être présent que du côté de la prédication, comme ce passage de Métaphysique E, 4 nous le rappelle : « Le faux et le vrai, en effet, ne sont pas dans les choses, comme si le bien était le vrai, et le mal, en lui-même, le faux, mais dans la pensée [5] . » Il n'y pas de vérité ni de fausseté dans les choses, c'est-à-dire, semble-t-il, que rien hors du langage ne peut se voir attribuer le caractère d'être vrai ou d'être faux. Par là, la vérité et la fausseté se livrent donc à la manière de propriétés émergentes, en ce que, absentes de la réalité effective, elles surgissent lorsqu'une telle réalité se trouve signifiée par l'énoncé. Ainsi la vérité devient le propre, mais aussi la perfection, de toute signification. Or, une telle vérité de l'énoncé consiste, nous dit Aristote, dans la composition et la division. Ainsi, dire le vrai, c'est unir ce qui est uni, et séparer ce qui est séparé. Le vrai serait donc une affaire de respect, la proposition, pour être vraie, devant respecter l'être des choses en se faisant conforme. En effet, la proposition devra d'une part se conformer à ce qui est en le reproduisant respectueusement, ce que nous pourrions appeler une conformité topique, et d'autre part elle devra être conforme aux attentes qui sont suscitées par son énonciation, au sens d'une conformité « éthique », qui est celle de la validité du discours. La conformité de la proposition vraie, et donc de la vérité propositionnelle, doit bien dès lors être comprise comme une con-formation, la proposition devant intégrer la structure de la chose qu'elle reproduit, soit se former-avec celle-ci, en même temps qu'elle devra se conformer aux règles logico grammaticales permettant la validité d'une telle reprise. Ce qu'il s'agit de symboliser et qui impose donc sa forme à la proposition, soit ce qui est uni et ce qui est séparé, n'est, en tant que tel, ni vrai ni faux, cela est. Mais le vrai et le faux n'entrent en jeu

que dans le redoublement de ce qui est, redoublement respectant ou non les caractères dispositionnels de ce qui est. Pour qu'un tel redoublement puisse avoir lieu, certains actes doivent être effectués, à savoir l'union du prédicat et du sujet dans le cas de l'énoncé affirmatif, et leur séparation dans le cas de l'énoncé négatif. C'est ainsi que nous parvenons à la définition suivante du vrai : « Le vrai, c'est l'affirmation de la composition réelle du sujet et de l'attribut, et la négation de leur séparation réelle [6] ». Pour autant, le vrai n'est pas à l'énoncé ce que la réalité est à la chose, en ce que le vrai intègre lui-même cette réalité, en s'y rapportant de façon conforme. Bien plus, il n'est rien sans cette réalité puisqu'il la dit. Le vrai de l'énoncé n'est donc pas indépendant de la réalité de la chose, et le lieu de l'énoncé doit toujours être rapporté au lieu de la chose, le vrai ne consistant pas dans ce rapport lui-même, mais bien dans la qualité conforme ou encore ressemblante, de ce rapport. La vérité semble donc bien être l'affaire d'une double relation.

D'une part, une relation interne à l'énoncé, celle de l'union ou de la séparation du sujet et du prédicat. Cette première relation, revêtant nécessairement la forme d'une unité et d'une identité, est le résultat d'actes de la pensée discursive. Elle n'est donc pas réalisée par l'énoncé, mais seulement exprimée ou encore livrée par ce dernier. En effet, de même qu'il est possible de penser de façon séparée et incomplète « blanc », « homme » et « Socrate », sans que ne soit alors possible l'émergence d'aucun caractère de vérité ou de fausseté, la pensée discursive peut également assembler ces termes dans un tout complexe, et leur faire dire quelque chose au moyen de la copule. C'est seulement alors, soit lorsque l'unité de l'énoncé résultant de l'union ou de la séparation des atomes de signification complexes que sont les termes est réalisée, que la vérité ou la fausseté peuvent apparaître. La vérité est donc bien l'affaire du jugement propositionnel, et non celle des termes, mais bien plutôt de la synthèse complexe de ceux-ci. Aristote nous dit en effet dans le *De Interpretatione*, « En eux-mêmes les noms et les verbes sont semblables à la notion qui n'a ni composition ni division : tels sont l'homme, le blanc, quand on n'y ajoute rien, car ils ne sont encore ni vrais ni faux. En voici une preuve : bouc cerf signifie bien quelque chose, mais il n'est encore ni vrai ni faux, à moins d'ajouter qu'il est ou qu'il n'est pas, absolument parlant ou avec référence au temps. [7] » La portée significative d'un terme, son seul renvoi à une chose singulière existante ou non, est donc inapte à se constituer comme porteuse d'une valeur de vérité. Seules l'affirmation et la négation ont cette vertu, en ce qu'elles ne se contentent pas de désigner mais portent un jugement prédicatif et constituent de cette manière un terme comme sujet. Cependant, bien que construit à partir de termes différents et multiples, l'énoncé doit revêtir la forme d'une unité, il doit être cohérent, et ne plus renvoyer à une chose mais bien à un état de choses, c'est-à-dire à une combinaison d'objets, telle que l'union de la qualité et la substance dans la proposition « Socrate est blanc. ». Or, si l'énoncé fait apparaître un tel état de choses, ce qui rend ainsi possible l'attribution d'une valeur de vérité à ce qui est dit, c'est donc que l'énoncé n'a pas comme correspondant effectif la chose elle-même mais bien l'état de choses, qui pourrait être alors compris comme synthèse de choses, cette synthèse étant soit conjonctive soit disjonctive, en vertu de la séparation ou de la liaison qui s'y produit. Et en effet, la chose correspond au terme qui la signifie, ce qui explique que, comme ce dernier, elle ne puisse être ni vraie ni fautive. Le problème est donc le suivant : soit l'énoncé crée un état de choses, soit il le reproduit en se soumettant à des règles linguistiques. Peut-on trouver le correspondant de l'énoncé « Socrate est un homme » dans le monde réel ? Car, s'il y a des états de chose dans le monde, il y a alors également de la vérité dans le monde. En effet, ce qui prime dans les définitions du vrai que nous fournit Aristote semble être, bien plus que le lieu d'une telle vérité, à savoir l'énoncé,

ses conditions de formation, soit la séparation ou l'union. Dès lors, si des choses présentent un tel caractère, celui que nous avons choisi de nommer « états de choses », le vrai se trouvera aussi dans le monde des choses.

Nous parvenons ainsi au second type de relation mis en jeu par l'Être au sens de vrai, ne concernant plus les relations internes à l'énoncé, mais bien la relation de l'énoncé à ce qui lui est antérieur, soit à la réalité elle-même, ou, de façon plus précise, la relation de l'énoncé à l'essence de la chose qu'il signifie. Aristote nous dit en effet, « Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité. [8] » La vérité produite du fait de la pensée discursive se trouve donc par là fondée dans une essence qui revêt la forme d'un fait à reproduire par l'énoncé. L'énoncé est ainsi dépourvu du moyen de fonder la vérité. Bien plutôt se trouve-t-il soumis à ce qui le précède, cette soumission prenant la forme d'un respect de structure, au sens de con-formation que nous avons déjà souligné, mais aussi d'une reconstitution discursive faisant apparaître de façon décomposée ce qui est donné comme uni, seul le jugement étant apte à fournir à l'énoncé un sens particulier pouvant lui conférer une unité de signification. Cependant, d'une certaine manière, notre problème est du même coup résolu : il n'y a pas de séparation ni d'union dans les choses, mais séparation et union sont des actes propres à la pensée discursive, mimant l'être déjà séparé ou déjà uni des choses. Ainsi, la réalité imposerait bien sa structure à la pensée discursive, capable, toujours après-coup, de décomposer et de symboliser terminologiquement ce qui a été saisi, avant de le restituer à nouveau dans l'énoncé de façon synthétique et unifiée. Ce premier type de vérité, soit la vérité de la prédication, nous a donc conduit de l'énoncé au jugement : la vérité prédicative doit donc être ramenée à une logique de la connaissance, qui juge et reproduit la structure de la chose au moyen de l'énoncé. Cependant, un tel caractère mimétique de la vérité énonciative semble bien faible à restituer la dimension proprement ontologique de l'« Être au sens de vrai », en tant que toujours tributaire d'une réalité qui la précède et qu'elle se contente de reproduire. C'est là ce qui explique la décision prise par Aristote de dédaigner un tel vrai, et de le rejeter de l'ontologie en même temps que l'Être par accident, à la fin du chapitre 4 du livre E : « Mais puisque la liaison et la séparation sont dans la pensée, et non dans les choses, et que l'Être, pris en ce sens, est différent de l'Être au sens strict, nous devons laisser de côté, aussi bien que l'Être par accident, l'Être en tant que vrai [9] . » Si l'Être en tant que vrai est donc exclu de l'ontologie, c'est qu'il ne consiste qu'en une « affection de la pensée », et qu'il ne dit rien quant à l'Être objectif de la chose dite, il n'en est qu'une reproduction symbolique. Dès lors, de quelle compréhension de l'Être au sens de vrai pourra bien s'autoriser Aristote lorsqu'il nous dira, au chapitre 10 du livre Θ, que l'Être au sens de vrai est le sens le plus propre, ou le plus « plénier », [MSOffice1] de l'Être ? Faut-il entendre par là un élargissement de la notion de vérité, ne se contentant pas d'embrasser le vrai de l'énoncé mais se dirigeant vers un « vrai » objectif, soit vers une vérité de la chose ?

I. 2. La vérité anté-prédicative

Le problème est bien celui de la vérification, soit de l'appel à la chose en tant que telle, contenu dans tout énoncé. Si « vérification », du latin « verum facere » signifie bien « faire vrai » ou « rendre vrai », et que seule la chose à laquelle renvoie l'énoncé détient le pouvoir de le « vérifier », elle se constitue alors en critère de vérité.

La chose devient ainsi l'instance décisive de la vérité du jugement, puisque c'est à elle qu'il a pour charge de se référer en s'adaptant à sa structure. Mais dans un tel cas, qu'est-ce qui nous permet de parler d'une vérité de la chose qui précéderait la vérité du discours ? Trouvons-nous vraiment chez Aristote une vérité phénoménale, anté-judicative, ou bien la chose est-elle simplement ce qui d'abord fonde puis vérifie, par sa réalité, l'énoncé ? Mais, dans ce dernier cas, réalité n'équivaut pas à vérité, puisqu'une telle réalité, antérieure à la position de tout intellect, précède également toute vérité formée par ce dernier. La question est donc bien celle-ci : y a-t-il une vérité hors du vrai de la pensée discursive et de l'énoncé qui l'exprime, ou encore, la chose elle-même est-elle vraie ?

Aristote, en Δ , 29, distingue trois types de faux. D'une part, la chose fautive de façon générale, d'autre part des choses qui sont réellement mais qui sont fautes, et d'autre part l'énonciation fautive. Ce sont donc les deux premiers types de faux qui pourront répondre à notre interrogation en ce que nous pouvons penser que, s'il y a des choses fautes, il y aura également des choses vraies. Or, voilà ce que nous dit Aristote : « Le faux se dit d'une première manière, en tant que chose fautive, et alors est faux soit ce qui, en fait, n'est pas uni, soit ce qu'il est impossible d'unir : si l'on dit, par exemple, que la diagonale est commensurable ou que tu es assis [10] . » Ainsi, ce premier type de chose fautive fait à nouveau référence à ce qui est dit de la chose et non à l'être de la chose elle-même. Il s'agit de la fausseté comme erreur judicative, et non de ce que nous recherchons ici, soit d'une fausseté ontologique. Examinons alors le deuxième type de faux. : « Faux se dit encore des choses qui sont réellement, mais dont la nature est d'apparaître autrement qu'elles ne sont, ou ce qu'elles ne sont pas du tout, par exemple, respectivement la peinture en trompe-l'œil et les songes. [...] On dit donc que les choses sont fautes, ou bien parce que, en elles-mêmes, elles n'existent pas, ou bien parce que l'apparence qui en résulte est celle d'une chose qui n'existe pas. » Le faux est donc ici ramené par Aristote au non-être d'une part, à l'apparence d'autre part. La fausseté de la chose serait son absence d'être, proposition délicate, puisque dire d'une chose qu'elle est fautive revient encore à la poser comme étant. Faut-il donc penser que la chimère est fautive, de ce qu'elle n'existe pas, ou bien, à l'opposé, ne faut-il pas plutôt penser que le faux est ici l'attitude propositionnelle qui fait de cette chimère un être existant, ce qui permettrait alors de ramener ce deuxième type de faux au premier ? Dans ce cas, le non-être n'est pas le faux, mais le fondement du faux, qui demeurera le faux judicatif. Pourtant, si l'on refuse une telle interprétation, et que l'on fait d'un tel faux le faux de la chose elle-même, quoi de plus facile que de comprendre qu'Aristote fait ici de l'être le vrai lui-même, vrai pouvant être « occulté » par l'apparence qui le dissimule à la manière d'un voile ? Ce qui pourtant va contre une telle interprétation, c'est que les songes, comme la peinture en trompe-l'œil, sont. Et pourtant ils sont faux. Si le faux peut de la sorte être prédiqué de l'être sans contradiction, c'est donc qu'il ne lui est pas contraire, soit que l'Être a une extension différente du vrai, et par là qu'il n'en est pas synonyme. Il paraît dès lors abusif de prêter au réel la possibilité de se voiler, soit de nous faire croire qu'il est autrement qu'il ne paraît, et de se doter ainsi d'une intention dissimulante. La chose fautive n'est pas la chose apparente, car celle-ci n'est ni vraie ni fautive, elle est. Mais si le trompe-l'œil et les songes sont en tant que faux, c'est bien, semble-t-il, d'une fausseté qui a encore trait à l'erreur, soit au jugement émis à leur sujet. Le songe, comme le trompe-l'œil, ne sont en tant que tels ni vrais ni faux, mais ils sont faux seulement si je crois que les événements qui s'y jouent sont réels, soit si je juge l'apparence réelle. La chose, si elle ne peut être le lieu du faux, ne peut donc pas davantage être celui du vrai. Dans le cas contraire, le rêve serait alors à la fois vrai et faux, vrai en tant qu'il est, et faux en tant qu'il apparaît autrement qu'il

n'est, ce qui est contradictoire, une chose ne pouvant être à la fois une chose et son contraire. Si le réel est donc bien source et fondement de la vérité, il ne possède pas lui-même cette vérité, qui ne peut émerger que d'un discours, réfléchissant ce réel qui le fonde.

Dès lors, si l'Être au sens de vrai, en son sens le plus propre, ne se trouve pas dans le vrai de l'énoncé, et que la chose n'est en elle-même ni vraie ni fausse, il semble que nous nous trouvions dans une impasse quant au lieu primitif du vrai. Or, Aristote vient de nouveau à notre aide, lorsqu'il nous dit : « La vérité, c'est connaître ces êtres ; il n'y a à leur sujet ni faux ni vrai, mais ignorance [11] . » Ainsi, la vérité anté- et archi-prédicative pourrait bien être celle-ci, soit consister dans l'acte, non plus discursif mais intuitif, par lequel l'essence de la chose elle-même se trouve saisie par l'intellect. Et si une telle vérité est indépendante en même temps que distincte de la vérité prédicative, c'est bien parce qu'elle n'a pas pour contrepartie le faux ou l'erreur, mais l'ignorance. Aussi faut-il substituer, aux couples être-vrai et apparaître-faux, les couples connaître-vérité et ignorer-fausseté. Ce n'est pas la chose qui est alors comprise comme le lieu de la vérité primitive, mais bien l'intellect qui en saisit l'essence au moyen de la perception sensible ou de l'intuition. Aristote nous dit en effet que « lorsque l'intelligence saisit ce qu'est une chose conformément à son essence, elle est vraie, sans dire quoi que ce soit d'un sujet [12] . » Nous voyons ici réapparaître la notion décidément capitale de conformité, signalant ici que nous sommes donc toujours confrontés à une forme de vérité, mais que cette forme-ci est distincte de la vérité judicative ou dianoétique. En effet, il n'est plus question ici de la conformité de la structure de la proposition à la structure de la chose, mais bien de la conformité du « transfert » de l'essence. L'essence de la chose doit se trouver saisie conformément, c'est-à-dire que sa réception doit être pure et non encore contaminée par la discursivité. En d'autres termes, il s'agit de la vérité de la production de la chose en l'intellect, précédant la vérité de sa reproduction en une proposition. C'est pourquoi, la perception révélant l'essence de la chose est toujours vraie en ce qu'elle est anté-judicative, non encore soumise aux fluctuations du jugement : la chose y est présentée, et non encore signifiée par des termes qui la désignent. Une telle vérité n'est donc plus une vérité statique, pensée en termes de conformité à ce qui est, mais une vérité dynamique, qui saisit ce qui est avant que de le juger. Le vrai se constitue donc bien non comme chose, mais comme chose prise, c'est-à-dire reçue, perçue ou intuitionnée. Dès lors, s'il y a bien une place chez Aristote pour une autre vérité que celle de l'énoncé, ce n'est pas dans la chose elle-même que nous pouvons la trouver, mais bien dans la saisie de cette chose, soit dans la connaissance elle-même, puisque « le vrai c'est saisir et énoncer ce qu'on saisit [13] », les deux types de vérités se trouvant ici juxtaposées et distinguées par Aristote lui-même. Et à ce schéma diachronique peut se superposer à bon droit le schéma synchronique de la connaissance découlant de ces deux vérités. En effet, à la saisie de la chose correspondrait alors l'intuition du vrai, tandis qu'à l'énonciation et la démonstration de ce qui est saisi correspondrait la science elle-même, l'union des deux constituant la sagesse spéculative. Et la vérité première peut donc être elle-même dédoublée en deux vérités. D'une part, en vérité de la perception sensible pour ce qui concerne les choses empiriques et contingentes, d'autre part en vérité intuitive pour ce qui concerne les principes et les essences, soit ce qu'Aristote nomme les natures simples. Mais, dans ces deux cas, la vérité demeure vérité d'une saisie, ou vérité d'un acte, soit vérité d'un connaître, et non d'un dire. Et cette vérité de la connaissance a pour perfection l'évidence qui est celle de la chose saisie, soit l'évidence d'une présence, que cette présence se manifeste en données sensibles ou en données intuitives. Nous sommes dès lors mieux à mêmes de comprendre le sens de cette affirmation

d'Aristote selon laquelle « la perception des sensibles propres est toujours vraie [14] ». En effet, la perception ne peut être fautive en ce qu'il ne s'agit pas encore ici d'une vérité qui aurait pour contrepartie l'erreur mais bien l'ignorance, soit l'absence de perception. Mais dès qu'il y a perception, il y a connaissance, et donc vérité. Examinons alors à nouveau le cas du trompe-l'œil. En lui-même, ce dernier n'est ni vrai ni faux, comme nous l'avons vu. Par contre l'énoncé qui affirmera que ce trompe-l'œil n'est pas une représentation, mais est la réalité, est faux. Quant à la perception de ce trompe-l'œil, elle ne peut qu'être vraie, puisqu'elle en est la saisie. Et elle n'a donc pas pour contrepartie une perception erronée mais bien une absence de perception, soit l'ignorance de l'existence d'un tel objet. Il en va de même pour ce qui regarde l'intuition des essences. En effet, « Pour tout ce qui est précisément une essence et qui existe en acte, il ne peut donc y avoir erreur ; il y a seulement, ou il n'y a pas, connaissance de ces êtres [15] » C'est donc de cette saisie qui est à la fois intuition et vérité que la science tire sa certitude, soit de la découverte de l'essence par le Nous, l'essence et la pensée fusionnant dans une même connaissance, coïncidant pour constituer l'unité du vrai. Et ce domaine de la vérité de la saisie de l'essence est bien le lieu où la vérité atteint sa perfection, non plus la perfection psychologique qu'est l'évidence, mais bien une forme ontologique de perfection. La vérité n'est donc jamais elle-même reçue de façon primitive ou non-réflexive, puisqu'il faudrait entendre par là qu'elle serait antérieure à tout acte de l'intellect. Si elle n'est pas accueillie comme telle, c'est donc qu'elle résulte de la rencontre entre l'intellect et la chose, l'intellect et la chose n'étant par eux-mêmes ni vrais ni faux. Or, c'est lorsque l'intellect rencontre l'essence, en la saisissant dans une intuition, que la vérité atteint sa perfection, perfection chronologique, en ce qu'antérieure à la vérité de l'énoncé, mais également perfection ontologique puisque son objet, l'essence, possède une plus grande dignité que le mot, qui n'en est que le signe, et que l'objet contingent, incertain et toujours en devenir.

Il y a donc bien deux vérités chez Aristote, chacune d'elles étant constituée par un acte de l'intellect, la vérité ne reposant pas dans un lieu idéal où il serait possible d'aller la chercher. Dès lors, il faut comprendre que la vérité, qu'il s'agisse de la vérité de la saisie ou de la vérité du jugement prédicatif a besoin, pour être, de deux requisits fondamentaux. D'une part, la chose elle-même, en tant que source de la possibilité du vrai et, d'autre part, l'intellect qui s'empare de la chose et s'efforce d'en créer une image adéquate au sein de l'énoncé. Dès lors, si la tradition semble avoir occulté le sens de la vérité anté-prédicative, pour ne conserver que la vérité de l'énoncé, c'est que seule cette dernière doit être recherchée, en ce qu'elle est opposée au faux, la première étant simplement la perfection d'un acte dont dispose toute créature. C'est ainsi que, lorsque Thomas définit la vérité comme adéquation de la chose et de l'intellect, il occulte déjà le sens anté-prédicatif de la vérité, qui n'est pas pensable en terme d'adéquation mais bien de saisie. Pourtant, même chez Thomas, nous trouvons encore la vérité de la saisie de la chose, puisqu'il nous dit : « Quoique la vérité de notre intelligence soit causée par la chose, il ne s'ensuit pas que la raison formelle de vérité se trouve d'abord dans la chose, pas plus que la raison formelle de la santé ne se trouve en priorité dans le remède plutôt que dans l'animal. [...] C'est l'être de la chose, et non sa vérité, qui cause la vérité dans l'intelligence [16] . » Il y a donc bien ici la position d'une vérité de l'intelligence, qui semble antérieure à la position d'une relation d'adéquation entre l'intellect et la chose, en tant qu'elle paraît bien exprimer ce que nous avons appelé la vérité de l'acte de l'intellect, puisque l'intelligence ne saurait elle-même être fautive, contrairement aux jugements qu'elle produit. S'il est donc possible de rencontrer ces deux vérités même chez Thomas,

pourquoi s'intéresser à la thèse que soutient Occam quant à la vérité ? C'est que, sous couvert de logicisme, seul Occam semble avoir présenté un sens unifié de ces deux types de vérité, soit un sens harmonieux, ne faisant plus se succéder deux types de vrais mais se contentant d'en proposer la résultante, c'est-à-dire la proposition vraie elle-même. Or, jusqu'où une telle interprétation d'Aristote, dont Occam se réclame farouchement, est-elle respectueuse de l'intention du Philosophe, et occulte-t-elle le sens ontologique de la vérité, c'est là ce que nous allons à présent examiner.

II. La vérité occamiste

II. 1 La proposition vraie comme laboratoire de la vérité

II. 1. a. La définition de la vérité

La définition la plus courante que livre Occam de la vérité est celle-ci : « La vérité et la fausseté ne sont pas des choses réellement distinctes de la proposition vraie ou fausse. » Nous pouvons déjà tirer deux conséquences d'une telle définition. Remarquons tout d'abord la réduction opérée par Occam, qui fait ici le choix de ramener la vérité à ce qu'il décide de considérer comme vrai, soit la proposition vraie. Une telle réduction tendrait à évacuer de l'ontologie une vérité « platonicienne », considérée comme porteuse d'une essence, distincte des particuliers qu'elle infuserait. Mais pour autant, Occam, s'il récuse la légitimité du sens ontologique de la vérité, ne nous dit pas ici que le terme « vérité » est dépourvu de signification. Seulement, une telle signification est identique à celle de l'expression « proposition vraie » : « vérité » et « proposition vraie » sont des synonymes. C'est-à-dire que la vérité est entièrement ramenée au lieu de son apparition, soit la proposition vraie, voire même qu'elle est ce lieu lui-même et rien de plus. En outre, et c'est là la seconde conséquence, si Occam choisit de destituer la vérité de son socle ontologique, c'est pour la ramener non à l'intellect, à la chose, ou encore à une adéquation entre l'intellect et la chose, mais bien à la proposition. C'est donc que la vérité est seulement une « qualité » linguistique, se constituant désormais comme objet de la seule logique. Mais, pourrions-nous déjà objecter à Occam, n'y a-t-il pas là un cercle, si la vérité est ramenée à la proposition vraie, c'est-à-dire si la vérité est définie comme « ce qui est vrai » ? Non seulement Occam récuse, en effet, selon toute apparence, un sens anté-prédicatif de la vérité, mais, en outre, il semble bien qu'en ramenant la vérité à ce qui est vrai, et en refusant de parler de relation d'adéquation ou de conformité entre la proposition et la chose, il confisque à la notion de vérité tout sens philosophique. Comment dès lors prétendre qu'Occam est un fidèle exégète d'Aristote, comme il le clame lui-même ?

Pourtant, l'essentiel d'une telle définition est bien, malgré la tautologie qu'elle paraît présenter, le fait qu'Occam mette trivialement l'accent sur la concrétude de la « proposition vraie ». Alors que la vérité est un terme abstrait, il faut, pour en parler adéquatement, orienter sa recherche non sur l'entité vérité, qui restera toujours introuvable, mais sur ce qui est vrai, et que l'on peut désigner, soit la proposition vraie elle-même, dans toute sa concrétude. D'où la trivialité signalée, mais aussi le programme inclus dans une telle définition. Car, s'il devient alors possible de « montrer » ce qui est vrai, il semble du même coup plus facile de s'interroger après-coup sur les conditions d'apparitions de ce vrai, et de se demander ce qui fait que telle proposition soit vraie, afin de parvenir à fixer le sens abstrait de la vérité. C'est donc la proposition vraie qui devra servir de point de départ et de laboratoire à l'interrogation sur la vérité, celle-ci n'étant, en définitive qu'un terme, abstrait de la série indéfinie des propositions vraies qui l'instancient personnellement. Considérons à nouveau la définition de la vérité proposée dans son ensemble :

Je dis que, selon Aristote, la vérité et la fausseté ne sont pas des choses réellement distinctes de la proposition vraie ou fausse. Et pour cette

raison, [...] il faut admettre la proposition suivante « la vérité est la proposition vraie et la fausseté est la proposition fausse [17] . »

Vérité et fausseté ne sont donc pas tenues par Occam pour des êtres participant du monde des choses mais, nous dit-il, ce sont des termes abstraits. Avant d'explicitier une telle notion, nous pouvons déjà considérer que, si chez Occam le réel se partage en monde des choses et monde des signes, la vérité ne peut, quant à elle, apparaître que dans le monde des signes. Ainsi, une proposition ne peut être vraie d'une chose ou d'un état de choses, car ce serait là faire se communiquer de façon illégitime deux types d'êtres ontologiquement distincts, à savoir un complexe sémantique et un complexe ontologique. Une proposition ne peut être dite d'une chose, mais seulement d'un signe ou d'une autre proposition. Il faudra donc dire que la « proposition vraie de » est, de façon plus correcte, celle qui est « prédiquée avec vérité de ». L'hermétisme de la séparation entre signe et chose justifie donc bien le refus occamiste de parler de vérité en termes d'adéquation, en ce que l'adéquation vise justement à placer sur un même niveau la proposition et la chose. Mais c'est la prédicabilité, soit le fait qu'une chose puisse se faire terme dans une proposition, qui permet d'effectuer ce délicat passage entre les deux niveaux. En effet, si, afin de comprendre un tel sens logico-sémantique de « vérité », nous décidons de dire quelques mots de l'ontologie présupposée par une telle logique, nous nous trouvons alors confrontés à une dichotomie, divisant l'être en deux pôles que seule la signification permet de faire communiquer. D'une part donc nous trouvons l'individu, le singulier, ce que jusqu'à présent nous avons appelé la « chose », toujours défini négativement par Occam comme ce qui n'est pas lui-même signe de quelque chose. Tel est l'« être réel », le réel étant compris comme ce qui est doté d'un être qui ne dépend en rien de l'intellect pour subsister. D'autre part, nous trouvons l'être de raison, seulement forgé par l'intellect et sa capacité d'abstraction à partir du singulier qu'il appréhende. Tout le problème sera donc de déterminer à quelle classe d'êtres appartient la vérité. Or, si l'on décide de n'en faire qu'un être de raison, n'est-ce pas là le sens ontologique de la vérité comme saisie d'une essence qui va se trouver évacué ? En effet, si, chez Aristote la saisie dépend bien d'un acte psychologique, en revanche la vérité n'est pas uniquement cet acte, puisqu'elle implique bien la rencontre avec une matière singulière dont elle va s'emparer. Mais, en faisant de la vérité un simple terme abstrait, Occam semble occulter une telle dimension objective. Pourtant, un tel règlement de la question de la vérité n'est pas arbitraire, en ce qu'il relève d'un champ de bataille bien plus vaste, organisé autour du refus de réifier les abstractions et de multiplier les entités sans nécessité. Dès lors, si la vérité est un terme, il faut examiner si elle est, en suivant la terminologie occamiste, un terme de première intention, signifiant un individu singulier ou encore une entité réelle indépendante de toute saisie de l'intellect, tel que le terme « homme », ou un terme de seconde intention, soit un méta-terme, imposé seulement pour parler des concepts ou des termes imposés, et non des choses, tel que les termes « genre » ou « concept ».

{mospagebreak}

II. 1. b. L'abstraction de la vérité

Bien évidemment, personne ne soutient, parmi les adversaires d'Occam, que la vérité serait une chose singulière que l'on pourrait toucher en tant que telle. Cependant,

distinguer réellement la vérité de la proposition vraie revient déjà pour Occam à la réaliser. Et en effet, que signifierait une telle distinction si ce n'est le fait de concevoir la vérité comme une petite chose, intermédiaire entre la proposition et la chose, susceptible de se surajouter à la proposition ou d'en être ôtée pour laisser place à cette autre petite chose que serait la fausseté ? Si la distinction entre la vérité et la proposition vraie n'est pas une distinction réelle, c'est bien parce qu'il ne saurait y avoir de distinction réelle qu'entre deux êtres réels. Or la proposition est un être de raison. Dès lors, s'il doit y avoir une distinction, ce ne pourra être qu'une distinction formelle, comme celle permettant de différencier, selon Duns Scot, l'humanité comme nature commune de l'homme individué. Cependant, une telle distinction formelle est tout aussi inacceptable, en ce qu'elle tendrait à faire de la vérité une réalité non singulière, mais réelle tout de même, d'une unité moindre que celle des singuliers, ce qui est intolérable. Qui plus est, nombre d'absurdités surgiraient d'une telle distinction, parmi lesquelles celles-ci : si la vérité est comprise comme une petite chose distincte formellement de la proposition vraie, il faudrait alors la comprendre sur le modèle d'une qualité qui serait inhérente à la proposition. Dès lors, la même proposition serait susceptible de recevoir d'abord la vérité et ensuite la fausseté, c'est-à-dire qu'elle serait susceptible de recevoir des contraires, selon le moindre changement intervenant dans la chose susceptible d'altérer la signification de la proposition dans son renvoi. C'est pourquoi, en dernière analyse, nous dit Occam, « Il s'ensuivrait même qu'une proposition écrite serait réellement altérée du fait qu'une mouche vole [18] » En effet, la proposition serait, en tant qu'être, réellement affectée par ce qui se produit dans le monde des choses, elle en serait ontologiquement dépendante, et le moindre changement extérieur serait susceptible de la modifier, si le fait de devenir fausse signifie le fait de perdre cette qualité que serait la vérité. Ainsi, le passage de la vérité à la fausseté ne serait pas simplement compris comme une résultante accidentelle d'un changement réel, mais bien comme une perte ontologique pour la proposition. C'est là ce qui est inacceptable. En effet, la proposition est indépendante, une fois constituée, des choses. Et, de ce que sa signification ne peut plus être vérifiée, il ne s'ensuit pas qu'elle-même soit modifiée. La matière, soit les termes qui constituent la proposition, restent identiques. Dès lors comment prétendre que quelque chose change ? « Il n'y a maintenant, réellement, rien de plus qu'avant dans cette phrase du seul fait qu'elle est fausse alors qu'auparavant elle était vraie [19] . » Le prédicat de vérité n'ajoute sensiblement rien au contenu matériel de la proposition. Ce qui dérange visiblement Occam dans la théorie selon laquelle la vérité serait autre chose que la proposition vraie, à la manière d'une qualité qui l'affecte, est donc bien que dans ce cas, il n'y a plus de séparation hermétique entre les mots et les choses. Bien plus, la vérité de la proposition serait elle-même une chose invisible se surajoutant au complexe propositionnel, ce qui est absurde. C'est pourquoi, lorsque Occam nous dit que la vérité n'est pas « réellement distincte » de la proposition vraie, il ne faut pas comprendre par là qu'elle s'en distinguerait formellement, mais bien qu'elle ne s'en distingue pas du tout, ce qui lui permet de l'y ramener totalement à la fin de sa définition : elle est la proposition vraie, et rien d'autre, surtout pas une instance transcendante qui pourrait se trouver exemplifiée en revêtant telle ou telle forme grammaticale.

Il faut donc tenir la vérité pour un simple terme, de seconde intention, en ce que qualifiant la proposition, et non pour une chose, ou une entité particulière qui serait une qualité réelle. Et ce terme a ceci de particulier qu'il est un abstrait, par opposition au terme « vrai », qui est un concret. C'est-à-dire qu'il ne s'agit là que d'un terme signifiant de façon générale et abrégée la série de toutes les choses

effectivement vraies, soit la série de toutes les propositions vraies. Il s'agit donc d'une simple fiction grammaticale forgée pour satisfaire les besoins du discours. Ici, l'abstrait et le concret, la vérité et le vrai, sont donc synonymes, ils signifient exactement la même chose, sur tous les modes possibles. Dès lors, il est faux de dire que la proposition vraie possède la vérité, en ce que rien ne peut se posséder soi-même. Il n'y a donc pas lieu de croire que le terme abstrait signifie autre chose que le terme concret correspondant. « Vérité » se trouve donc ramené par Occam à ces termes tels que « humanité », « courage », « justice », soit à une classe de termes sans correspondant réel, mais que certains sont décidés à « quidditiver », et qu'Occam, précédant en cela Quine, est décidé à déréaliser.

II. 1. c. Le vrai

C'est pourquoi nous devons, si nous souhaitons poursuivre notre enquête, nous détourner de la vérité pour nous attacher à « ce qui est vrai », et tâcher ainsi d'en repérer les critères. Si nous demandons donc à présent à Occam ce qui permet de dire qu'une proposition est vraie, nous remarquerons que les concepts récurrents dans ce type d'analyse ne sont pas ceux d'adéquation ou de conformité mais bien ceux de signification et de vérification. Le vrai est donc toujours défini au moyen de termes relationnels, mais la différence provient de ce que la signification est une relation de raison instituée par l'intellect lui-même, qui ne se prend dès lors pas lui-même pour objet, comme c'est le cas dans la définition de la vérité comme adéquation de l'intellect et de la chose. En effet, une proposition qui change de signification change du même coup de valeur de vérité, ce qui tend à montrer le lien essentiel qu'entretiennent la vérité et la signification. Car, de même que, pour établir la valeur de vérité d'une proposition, il est nécessaire de connaître la signification de ses termes, la signification, pour s'effectuer dépend de la vérité. En effet, on dit qu'une chose en signifie une autre quand elle lui sert de substitut dans une proposition et qu'elle peut en être affirmée dans une proposition vraie. Ainsi blanc signifie Socrate, si Socrate est blanc, parce que les propositions suivantes sont vraies « Socrate est blanc », « ce blanc est Socrate ». La signification est bien un processus par lequel un terme renvoie à une chose, et non une donnée préconstituée : la signification n'est donc pas un simple renvoi, mais elle doit être comprise comme prédicabilité véridique. Le signe est le substitut de la chose auquel il renvoie directement. Ce qui distingue le signe de la proposition dans laquelle il s'insère, c'est que seule la proposition est apte à porter une valeur de vérité. Dès lors, il semble que la vérité ne se constitue plus comme une perfection, ou encore qu'elle soit à rechercher à la manière d'une essence introuvable et ultime, puisqu'elle se constitue comme un simple outil pour l'établissement d'une signification. Le vrai est simplement le requisit minimum du sens, étant ainsi réduit à une pure fonction sémantique. Mais que signifie justement que le vrai soit la condition de possibilité du sens ? En effet, n'y a-t-il pas du sens faux, c'est-à-dire rendu possible par autre chose que le vrai ? « Socrate était français » est une proposition fautive, pourtant dotée d'un sens. C'est que, semble-t-il, il faut distinguer entre les conditions d'intelligibilité et la vérité propositionnelle. Si une proposition fautive a tout de même un sens, c'est donc en vertu de la signification de chacun de ses termes, indépendamment de la constitution d'un sens complexe, apte à recevoir une valeur de vérité. Dès lors, au simple niveau du langage conventionnel, nous trouvons bien déjà imbriquées deux notions de la

vérité. La première est celle de la vérité au sens de « proposition vraie », il s'agit donc d'une vérité complexe et synthétique, reposant sur la seconde, qui serait une vérité conditionnelle et incomplète, soit la présence dans le terme du fait qu'il a été imposé pour signifier une chose déterminée. Cette seconde vérité n'a donc pas pour contraire la fausseté, mais bien plutôt l'absence d'extension. Ainsi, si tous les hommes disparaissaient, le terme « homme » verrait toujours sa signification empêchée, et rendrait du même coup fausses toutes les propositions dans lesquelles il entrerait. Ainsi, la vérité est comprise par Occam comme le minimum requis pour qu'un signe puisse signifier quelque chose, et non comme une fin à atteindre pour la signification. Bien plus, Occam nous dit que « partout où se trouve un complexe vrai ou faux, il y a une proposition [20] ». C'est donc le fait du vrai ou du faux qui permet de parler de proposition, Occam prenant de la sorte les choses « à l'envers », la proposition ne servant pas à reconnaître le vrai mais s'érigeant bien comme définie par la possibilité d'être vraie ou fausse. Dès lors, le vrai et le faux sont bien le propre de la proposition, ils en sont mêmes les réquisits fondamentaux.

Or, comment savoir si une proposition est vraie ou fausse ? Les propositions, comme les termes dont elles sont faites, sont des signes, des symboles. Elles n'ont de sens que par rapport aux choses auxquelles elles servent de substituts. Dès lors, tout jugement implique une référence au réel. Une proposition est alors vraie quand les choses dont elle est le symbole sont ce qu'on en dit et elle est fausse dans le cas contraire. La proposition est donc vraie lorsqu'il y a identité entre le signe et le signifié, cette identité étant donc un processus, une identification réalisée par la signification, et non un état qu'il serait possible d'envisager en termes d'adéquation. Par exemple, la proposition « Socrate est assis » est vraie si Socrate est assis, elle est fausse si Socrate est debout. L'établissement d'une valeur de vérité ne passe donc pas par le constat d'une adéquation, puisque la signification n'est pas statique mais se réfère à une chose susceptible de changement. Bien plutôt, c'est la notion de vérification qui est ici essentielle. Ainsi, il est possible de distinguer entre la signification du terme, soit le simple renvoi à quelque chose, dépourvu de valeur de vérité mais permettant à la proposition de déterminer son sujet, de la signification de la proposition, qui ne se contente pas de désigner mais dit encore ce qu'il en est d'un tel sujet. La vérité de la proposition est donc celle de la vérification d'une signification, c'est-à-dire que le complexe propositionnel doit posséder une référence au moment où il est prononcé. Par exemple, si, voyant Socrate assis j'affirme que Socrate est assis, cette proposition est vraie. Elle devient fausse si Socrate se lève, car la signification ne sera plus directe, se contentant d'être valide : une proposition vraie est donc une proposition se fondant avec ce qui est, alors qu'une proposition fausse voit sa signification empêchée et comme rejetée à un simple niveau linguistique, le niveau des choses lui échappant. Aussi, nous dit Occam, « le signe est prédiqué affirmativement et avec vérité de son signifié, mais une fois la chose détruite, le signe n'en est plus prédiqué : en effet, la proposition « Socrate est blanc » est fausse si Socrate n'existe pas, bien qu'il fut blanc. [21] ». La vérité de la proposition dépend donc de sa portée significative, c'est-à-dire de la vérification de son extension effective. Aussi, la vérité ne s'érige pas en seule notion logique, mais nous la voyons rentrer par ce biais en contact avec l'ontologie, si la vérité dépend bien de l'état de la référence, et pas seulement de la validité sémantique.

Mais c'est aussi pour cette raison que la vérité, si elle est la proposition vraie, ne peut qu'être contingente, en ce que toujours dépendante d'une part de sa prononciation, et d'autre part de l'état de son signifié : « "l'homme est un animal rationnel" est une proposition contingente, de même que "l'homme est une substance composée d'un corps et d'une âme intellectuelle", et cela parce que, s'il n'y avait aucun

homme, chacune d'elle serait fautive à cause d'une fautive implication. [22] » La signification suppose donc toujours la réalité de ce qui est signifié, et, dans le cas où le terme n'a aucune signification, la proposition dont il est le sujet sera fautive. C'est pourquoi, à nouveau, il est nécessaire de comprendre la vérité non comme une perfection mais bien comme un minimum pour la signification de toute proposition. Car la proposition fautive doit à présent être comprise comme la proposition dont la signification est fautive, et qui par là n'assume plus aucun renvoi aux choses, c'est-à-dire que le terme signifie mais ne suppose pour rien, soit dans le langage contemporain, renvoie à une classe vide. La fausseté ne serait donc pas l'inadéquation, mais l'absence de vérification, c'est-à-dire le fait que la signification de la proposition ne s'effectue pas correctement, soit que le sujet de la proposition soit autre que la substance à laquelle il renvoie.

Ainsi, la vérité se trouve ramenée à la proposition vraie, et celle-ci à la vérification positive de la signification, la vérification positive devant être comprise comme la résultante épistémologique de la référence valide. C'est donc que, contre toute attente, une voie se profile pour une vérité antérieure à celle de la proposition, vérité qui serait celle de la signification elle-même. En effet, si la proposition vraie est celle qui est porteuse d'une signification vérifiée, c'est que c'est dans la signification elle-même qu'est fondée la possibilité pour toute proposition d'être vraie ou fautive.

II. 2. La vérité de la signification

Et en effet, il semblerait qu'une voie pour la vérité anté-prédicative se trouve esquissée au fondement de toute proposition du langage conventionnel, à savoir le langage mental. Cependant, ce que nous appelons justement ici anté-prédicatif, afin de caractériser le fait qu'une telle vérité précède celle du langage conventionnel, est à nouveau une vérité apophantique. Bien plus, il s'agit là de la vérité comme essence et origine de la possibilité de toute prédication « visible », c'est-à-dire de toute vérité effectivement communiquée. Dès lors, si, même au niveau le plus originel nous trouvons de la signification, et donc des ensembles complexes que sont les propositions, il semble que nous ayons par là définitivement perdu la trace de cette vérité de la saisie comme simple acte que nous trouvons chez Aristote, vérité que nous avons rencontrée, à son niveau le plus parfait, dans la saisie non énonciative de l'essence, dont les attributs sont « touchés » par l'intelligence, mais jamais effectivement attribués. Ainsi Aristote dit lui-même que l'intelligence, « lorsqu'elle saisit ce qu'est une chose conformément à son essence, est vraie, sans dire quoi que ce soit d'un sujet [23] » C'est cette dimension qui semble donc par là totalement occultée par Occam. Ce dernier, en faisant de la connaissance un acte immédiatement traductible en signe, bien plus, en faisant de la saisie-même de la chose un signe, soit en éliminant toute distinction essentielle entre signe naturel, concept, acte de connaissance et terme mental, va bouleverser toutes les théories antérieures de la connaissance. Mais par là, en faisant de la connaissance une sémantique, toute vérité anté-prédicative est perdue. Bien plus, l'intérêt lui-même est déplacé. Ce n'est plus la vérité de la saisie qui préoccupe Occam, celle-ci n'étant plus envisagée pour elle-même mais de façon accidentelle, puisque la vérité est seulement ce qui permet de conclure à l'existence d'un complexe propositionnel : ainsi là où il y a vérité, il y aura proposition. La vérité est donc une marque de reconnaissance de la proposition, permettant de révéler la possibilité d'un langage mental. : « Je dis qu'il existe une proposition mentale parce que partout où se trouve un complexe vrai ou faux, il y a

une proposition ; mais dans l'esprit se trouve un tel complexe. [24] » Porter une valeur de vérité est donc équivalent au fait d'être une proposition. Les choses sont de cette manière véritablement prises à l'envers, ce qui intéresse Occam n'étant pas la vérité, mais le fait qu'elle soit l'indice d'un langage mental. Par là, une telle vérité semble perdre toute dignité ontologique, bien que soit effectivement conservé un lieu pour ce qui n'est pas le vrai de la proposition conventionnelle participant du langage imposé.

En effet, l'intérêt de la conception occamista de la vérité est bien le fait que le phénomène de la connaissance se trouve traduit linguistiquement par des propositions qui expriment des jugements auxquels sont attribué des valeurs de vérité. Toute saisie, toute connaissance de la chose est immédiatement signe de cette chose. Il n'y a pas de « contact » anté-prédicatif entre la chose et l'intellect, mais ce contact se place déjà à un niveau sémantique, en ce qu'il est également un terme mental. Le concept est donc « formaté » pour devenir membre d'une proposition mentale. Ainsi la saisie de la chose porte en elle des caractéristiques à la fois épistémologiques, en tant que concept, sémantiques, en tant que signes, et logiques en tant que termes. A toute proposition conventionnelle, vocale ou écrite, correspond donc une proposition mentale formée de concepts. Mais il faut du même coup comprendre par là que la proposition vraie, c'est-à-dire la vérité, ne se trouve pas réduite à un simple accident logico grammatical, mais est impliquée dans tout phénomène de connaissance. Dès lors que l'on fait de la connaissance un signe terminologique, l'on restitue donc en même temps, bien que de façon extrêmement détournée, une sphère pour une vérité précédant celle de la conventionalité. L'opposition ne se jouera plus entre vérité apophantique et vérité anté-prédicative, mais entre vérité conventionnelle et vérité naturelle.

Il faut donc comprendre la proposition mentale comme organisation de concepts qui sont eux-mêmes des actes de connaissance. A une telle proposition, correspond une valeur de vérité que l'on pourrait qualifier d'objective et qui est la même que celle valant pour les propositions conventionnelles, soit fondée sur la signification : la proposition doit véritablement importer dans le monde des signes ce qui a été connu des choses. Mais en une telle vérité semblent se fondre toutes les distinctions que nous avons relevées chez Aristote entre une vérité apophantique et une vérité de l'acte de connaissance. En effet, une telle distinction se trouve résolue dans la proposition mentale qui est à la fois composée de signes, et acte de connaissance, puisqu'elle se décompose en concepts qui sont ces signes eux-mêmes. Il nous faut donc comprendre la possibilité d'une telle vérité naturelle qui serait celle supportée par les propositions mentales. Et en effet, tout s'éclaircit quant à la formation de telles propositions dès lors que l'on songe aux concepts qui en sont les termes. Après avoir soutenu que le concept n'était qu'un *fictum*, ou une image, une représentation de la chose dans l'intellect, Occam abandonna une telle thèse pour ne plus jamais penser le concept autrement que l'acte de connaissance lui-même. Le fait de saisir un objet, d'en avoir une connaissance incomplète et intuitive, c'est-à-dire le simple fait de saisir son existence, se réduit à la formation d'un concept, ou terme mental, signifiant cet objet et permettant d'éviter, pour toutes les fois où un tel objet est pensé, d'avoir à requérir sa présence. Le concept est donc bien à la fois le substitut de l'objet, soit un signe, et le substitut de la connaissance que l'on a prise de l'existence d'un tel objet, soit un acte. Il permet donc la connaissance de ce dont il le signe naturel, sans avoir à être lui-même connu puisqu'il est cette connaissance. Le concept est donc, contrairement à tout autre signe, un signe qui fonctionne immédiatement, sans avoir à être lui-même interprété. Or, une telle immédiateté de la référence semble bien pouvoir nous reconduire à la vérité de la saisie que nous

avons trouvée chez Aristote, bien que chez Occam cette saisie se fasse signe et non simple contact avec une essence. Il faut donc distinguer entre d'une part la constitution du concept comme acte de connaissance, qui, en lui-même n'est ni vrai ni faux, et la proposition mentale dans laquelle il s'insère, proposition qui elle possède une valeur de vérité. Le parallélisme entre langage mental et langage conventionnel est ainsi poussé à son maximum, le concept étant à la proposition mentale ce que le terme imposé est à la proposition conventionnelle. C'est ainsi qu'Occam nous dit que « à toute proposition vocale vraie ou fausse correspond une proposition mentale formée de concepts. [25] ». Dès lors, il est légitime de se demander si la vérité que l'on pourrait qualifier de « mentale » est également analogue à la vérité conventionnelle. Or, il semble que, dotée d'une primauté chronologique et ontologique, en tant que résultant directement et sans détours d'une saisie de l'objet, une telle vérité ne soit pas une simple transposition à un niveau non articulé de ce qui se passe dans le langage articulé. Ses termes, en effet, ne sont pas de simples mots, mais des concepts, c'est-à-dire que la référence est directe, non encore contaminée par les artifices du langage. Dès lors, puisque le langage mental est compris par Occam comme le modèle idéal et pur de tout langage, la vérité qui s'y réalise doit elle-même être comprise comme une perfection. Dès lors, dire d'une proposition vocale qu'elle est vraie, c'est dire qu'elle est subordonnée à une proposition mentale qui elle-même est vraie. Pour cette raison, si la vérité ainsi obtenue n'est pas anté-prédicative, elle est une vérité naturelle, en ce qu'il ne s'agit pas là de la vérité conventionnelle, soit de la vérité qui est celle du langage imposé, mais bien d'une vérité métalinguistique, ou plutôt d'une vérité où se trouve concentrée l'essence de tout langage, c'est-à-dire la connaissance elle-même. Ce n'est donc pas la définition de la vérité proposée par Occam qui est originale, sinon négativement en ce qu'elle n'est pas adéquation. Bien plutôt, ce sont les termes dans lesquels elle est posée et les outils employés qui sont problématiques. Une proposition vraie est en effet, de façon très classique, une proposition qui dit que ce qui est est ou que ce qui n'est pas n'est pas. Cependant, d'une part la vérité se trouve par là suspendue au dire propositionnel et uniquement à lui ainsi qu'à ses modalités logiques, et, d'autre part, la vérification d'une telle vérité a lieu non sur le plan des choses mais sur celui des signes, dès lors qu'une proposition n'est pas ce qu'elle dit mais bien plutôt est dite de. Il faudra donc comprendre que « Mon chien est noir » est une proposition vraie si et seulement si il y a bien quelque chose pour quoi « mon chien » et « noir » supposent, c'est-à-dire tiennent lieu dans la proposition. Et, si une telle vérification est également linguistique, c'est bien parce que c'est par un nouveau jugement attributif, soit par une proposition qui reconnaît, que cette qualité va être reconnue comme effectivement inhérente à mon chien.

A l'intuition, qui saisit que la chose connue existe ou non, et qui est, sur le plan sémantique, un concept et non un jugement, soit un terme et non une proposition, correspond sur le plan psychologique l'évidence, qui est définie comme connaissance d'une proposition contingente vraie. C'est pourquoi la vérité ne peut chez Occam se limiter à un seul problème logique, mais est étendue à l'acte gnoseologique lui-même, défini par le fait qu'il est vrai. C'est ainsi que nous trouvons chez le Occam le fait que l'intuition n'est pas un seul acte psychologique d'assentiment à une existence, mais est dotée d'une valeur de vérité : « Et de façon universelle toute connaissance in complexe soit du terme ou des termes, soit de la chose ou des choses, en vertu de laquelle une vérité contingente peut être connue avec évidence, surtout au présent, est une connaissance intuitive [26] ». Une intuition qui saisirait comme existant un objet qui effectivement n'existe pas n'est pas une intuition, mais une abstraction, l'intuition ne pouvant jamais être erronée, ni se confondre dans un tel cas avec

l'illusion. Au contraire, la connaissance qu'elle engendre, même si contingente, est toujours vraie. C'est ainsi que l'intuition, en ce qu'elle est un acte de connaissance in complexe, ou simple, n'est en elle-même ni vraie ni fausse, puisqu'elle est un terme, ce qui est porteur d'une valeur de vérité étant toujours complexe. A nouveau donc Occam se sépare d'Aristote qui, comprenant l'intuition tout à fait différemment, lui faisait supporter la vérité. Toutefois, l'écart est une fois encore moins grand qu'il n'apparaît dans la mesure où la proposition dans laquelle s'intègre le terme intuitif sera à son tour toujours vraie puisqu'il ne saurait y avoir d'intuition illusoire ou fausse. Aussi, bien qu'il soit abusif de voir dans un tel acte in complexe une vérité anté-prédicative, en ce que seule la proposition possède, rappelons-le, une valeur de vérité, nous pouvons y découvrir la condition fondamentale de toute vérité, naturelle ou artificielle. L'intuition est donc au fondement de tous les actes de connaissance, tels que la connaissance abstraite ou recordative, mais aussi, et c'est là ce qui nous intéresse ici en dernier lieu, l'assertion. C'est en effet la saisie intuitive de la proposition contingente, pourtant causée par cette même intuition, qui en affirme la vérité en provoquant l'assentiment. Il y a donc bien ici un cercle de la connaissance, si l'on ajoute, à la vérité de la proposition mentale, ce que l'on pourrait appeler une vérité « réflexive », pour qualifier l'action d'assentir, soit d'appréhender la proposition et de la considérer en tant que vraie. Le schéma chronologique serait donc celui-ci : l'intuition d'un objet, toujours, sinon vraie, du moins garantie, cause la formation d'une proposition vraie, elle-même saisie comme vraie par l'intuition qui l'appréhende. C'est donc à actes de vérité que nous semblons parvenir :

1) Une vérité gnoséologique, qui est celle causée par la connaissance intuitive, saisissant l'objet comme existant ou non-existant. Cette vérité est donc fondée et ordonnée par le concept, en tant qu'acte mental in complexe premier. Il ne s'agit donc pas encore d'une vérité au sens de proposition vraie, mais d'une vérité comprise comme connaissance évidente, vérité très proche, comme nous le voyons enfin, de la vérité aristotélicienne comme saisie d'une essence.

2) Une vérité propositionnelle et sémantique qui est celle du jugement et de la signification, revêtant elle-même deux formes :

a. Une forme conventionnelle, le terme imposé signifiant la chose, et la proposition s'organisant autour de ce renvoi direct.

b. Une forme mentale mais encore prédicative, où le terme n'est plus le mot mais le concept, c'est-à-dire l'acte de connaissance lui-même. Cette forme recouvre donc le premier sens de la vérité puisque l'acte in complexe intuitif, toujours vrai, est lui-même mis au service de la vérité du jugement propositionnel complexe.

3) Une vérité réflexive, qui fait retour, au moyen de l'acte intuitif, sur la vérité de la proposition, et pourrait-on dire la réalise en l'assertant, cette dernière vérité étant une vérité complète, puisque intégrant les deux sens primitifs de la vérité.

Conclusion

C'est ainsi que la conception occamiste de l'acte de connaissance comme acte essentiellement sémantique permet de retrouver, contre les apparences, un sens unifié de la vérité. Il n'est plus, dès lors, question, d'une vérité anté-prédicative, prédicative, ou post-prédicative, mais toujours et uniquement d'une vérité apparaissant dans un ensemble sémantique complexe, apte à caractériser cet ensemble comme proposition. La différence avec Aristote ne se joue donc pas dans les lieux de la vérité, puisque nous la trouvons, chez Aristote comme chez Occam, dans l'intuition de l'objet tout comme dans la proposition. De la même manière, chez l'un comme chez l'autre, c'est l'homme, pour rejoindre directement le propos de cette conférence, qui permet à la vérité d'émerger de sa rencontre avec l'objet qu'il saisit. La vérité ne peut être sans un intellect, non pour la saisir elle-même à la manière d'un objet transcendant, mais bien pour la produire. La vérité est alors le signe de la réussite de l'homme à symboliser ce qu'il rencontre dans le monde, soit à transférer dans un système de signes les objets qu'il a saisis au moyen de ses sens, ce transfert lui permettant de revenir à de tels objets, même en leur absence. En effet, si la vérité est toujours comprise comme une transposition réussie, que cette transposition soit comprise en termes de conformité entre la proposition et le fait, ou en termes de vérification positive du fait par la proposition, il est alors possible de dégager une fonction de la vérité, cette fonction étant purement symbolique. La proposition vraie, en tant qu'aboutissement et perfection d'un acte de connaissance, permet en effet un progrès épistémologique quelle que soit la nature, sensible ou intelligible, de son sujet. Il est nécessaire, en effet, que la science « parte de prémisses qui soient vraies [27] », de même que l'opinion, bien que cette dernière ne parvienne qu'à une vérité discursive et contingente, n'ayant pas accès à la vérité des prémisses immédiates. La proposition vraie est donc toujours un point de départ pour un processus de connaissance se voulant indépendant de l'existence actuelle de son objet, le sujet de la proposition devenant ainsi dans ce processus un objet de connaissance, passant ainsi du statut d'être réel à celui d'être de raison.

La différence entre Aristote et Occam ne se situe donc pas dans les modalités de production de la vérité, mais bien plutôt dans la compréhension différente, ontologique ou sémantique, de telles modalités. C'est ce qui rend impossible l'entreprise qui s'acharnerait à débusquer une quelconque vérité anté-prédicative chez Occam, puisque, la vérité est la seule caractéristique indispensable permettant de définir un complexe propositionnel : dès qu'il y a vérité, il y a proposition. Dès lors, la seule question pertinente à poser à Guillaume quant à cette trahison serait celle-ci : la vérité est-elle présente au niveau du langage mental afin de respecter autant que possible la conception aristotélicienne de la vérité comme acte de connaissance, ou est-elle un simple épiphénomène découlant de l'obstination occamiste à faire de la gnoséologie une sémantique ? Car, si trahison, il y a, ce ne saurait être qu'à ce niveau, la vérité occamiste découlant de la structure propositionnelle, et ne la précédant pas, ce qui nous confronte à une vérité « triviale » et toujours immanente, ne possédant aucune essentialité. Il y a donc bien chez Occam une vérité de la connaissance, précédant celle du discours articulé, mais coïncidant nonobstant avec la vérité de la proposition mentale, ce qui interdit catégoriquement toute sortie hors du langage pour aborder la vérité.

Là se situe donc de façon prégnante la distinction que nous pouvons trouver non entre Aristote et Occam, mais entre Occam et une école réaliste dont l'interprétation

traverse l'histoire de la philosophie, de Duns Scot à Heidegger. Ainsi, au lieu de considérer la vérité comme une propriété émergente et sémantique, réduite à une fonction symbolique, elle sera considérée comme « faire-voir », ou comme « être découvrant », mettant en jeu beaucoup plus que la simple validité de la connaissance qu'elle permet, puisque qu'engageant l'être de celui qui connaît lui-même. Bien qu'antithétiques, cette voie et la voie occamista se caractérisent pourtant toutes deux par le refus de comprendre la vérité en termes de simple adéquation ou accord, cherchant à y mettre beaucoup plus ou beaucoup moins. C'est donc toujours dans ce que l'on va placer avant la vérité apophantique, qui en elle-même ne pose que peu ou pas de problèmes, que les compréhensions de la vérité, mais surtout et de façon plus fondamentale, les compréhensions de ce qui permet de fonder tout énoncé vrai vont diverger, Occam ayant donc fait le choix d'y placer à nouveau du langage et de la signification en comprenant l'acte de connaissance comme un signe mental.

Notes

- [1] Métaphysique, E, 4, 1027b, l. 20, trad. Tricot.
- [2] De l'interprétation, 9, 19a, l. 33.
- [3] De l'âme, III, 3, 427b 12, trad. Bodéüs.
- [4] Occam, Somme de Logique, I, c. 43, l. 241-243, trad. J. Biard.
- [5] Met. E, 4, 1027b25.
- [6] Ibid. 1027b 20.
- [7] De Interpretatione, ch ; 1, 16a, l. 14.
- [8] Ibid., Θ 10, 1051b, 6.
- [9] E, 4, 1027b, l. 30.
- [10] Mét. Δ 29, 1024 b, l. 16.
- [11] Mét., Θ 10, 1051 b.
- [12] De Anima, 430b 28.
- [13] Ibid.
- [14] De l'âme, III, 3, 427b 12, trad. Bodéüs.
- [15] Ibid.
- [16] Thomas, Somme Théologique, I a, qu. XVI, art. 1.
- [17] Somme de Logique, I, ch. 43, l. 241-245, trad. J. Biard.
- [18] Ibid., l. 230-232.
- [19] Ibid., l. 205-206.
- [20] Quodl. III, 12.
- [21] Quodl. V, 16.
- [22] Quodl. V, 15.
- [23] Aristote, De Anima, III, 6, 430b 26.
- [24] Quodl. III, 12.
- [25] Quodl. V, 8.
- [26] Ordinatio, Prologue, Q. 1. Ici Occam nous dit que la connaissance intuitive n'est pas la vérité mais en permet la saisie. Et en effet, en tant qu'acte in complexe, l'intuition n'est, au sens strict, ni vraie ni fausse, contrairement à l'assentiment qu'elle engendre, c'est-à-dire à la connaissance évidente elle-même, qui ne saurait jamais être fausse.
- [27] Aristote, Seconds Analytiques, I, 2, 71b, l. 20-25, trad. Tricot.