Platon ou la vocation de la vérité

Guillaume Tonnaing

La vérité représentait à l'époque archaïque une puissance religieuse et apparaissait comme le privilège de quelques-uns. La laïcisation de la notion a eu pour première conséquence le remplacement de ces « maîtres de vérité » par des « maîtres de l'opinion ». Fallait-il alors se détourner de la notion, et prendre en haine les discours au prétexte qu'ils peuvent dire le faux ? L'effort de Platon consiste plutôt à rétablir la conformité de la parole et de la vérité en s'assurant que seuls soient écoutés les véridiques. L'essentiel de l'héritage socratique réside dans la méthode d'un sévère examen dénonçant l'imposture des faux savoirs. Cette épreuve mène certes le plus souvent à une complète désorientation mais a le mérite de relancer la précieuse exigence de vérité. S'engage alors une progressive libération de l'âme, qu'il s'agit de purifier. C'est là ce que vise le programme éducatif de la *République* : apprendre à penser sans le corps et s'élancer jusqu'aux Formes qui sont seules pleinement réelles et fondent des choses sensibles qui y participent. La dialectique, comme science véritable, permet alors une remontée jusqu'aux plaines d'*Aléthéia* une première fois contemplées par l'âme avant son incarnation, de telle sorte que toute connaissance apparaît pour finir comme une réminiscence.

Introduction : pour l'amour de la vérité

Est-il auteur plus amoureux du vrai que Platon ? Ou qui place autant que lui l'amour au cœur du rapport à la vérité ? Chaque page du texte platonicien, chaque ligne témoignent d'une telle passion et invitent le lecteur à s'y laisser prendre. Ces envoûtantes œuvres d'art que sont les dialogues résonnent à cet égard comme le torse archaïque d'Apollon qui, du fond des âges, adresse à celui qui le questionne aujourd'hui du regard un ordre sans réplique : « *il faut changer ta vie* » (Rainer Maria Rilke, *Sonnets à Orphée*).

Les intimes de Socrate et les lecteurs actuels partagent ainsi un même bouleversement philosophique. Ce choc n'est autre que le celui de la vérité, dont Platon assure par-delà Socrate le triomphe laïc. Aussi convient-il de partir des premiers temps de la Grèce, où Vérité avait valeur religieuse, pour suivre ensuite les pas de Socrate, le producteur d'aporie, et rejoindre enfin un Platon sans masque (ou presque), celui de la célèbre théorie des Formes qui scelle de destin occidental de la notion de vérité. N'est-ce pas *in fine* du destin de l'homme lui-même que nous parle Platon en partant à l'aventure du vrai ?

I. Les promesses de l'aube

En une remarque célèbre, Alfred North Whitehead réduit l'histoire de la philosophie à une série de notes apportées au texte platonicien. Mais **en quoi Platon représente-t-il une aurore** ? De quelle supposée « nuit » émerge-t-il au juste ? Loin d'être impensée jusqu'à lui, la vérité, comme le souligne Marcel Detienne, est omniprésente « *dans la Grèce des premières statues en marche* » :

« Il est des chemins qui débouchent soudain sur la "prairie de la Vérité", ou découvrent les contours d'une plaine dite d'Aléthéia [...]. Au cours du VI^e siècle avant notre ère, Aléthéia-Vérité fait partie des intimes de la Déesse qui accueille Parménide et le guide jusqu'au "Cœur inébranlable de la Vérité bien circulaire" ».

Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque.

Les maîtres de vérité

Renouons un instant avec la pensée archaïque. La vérité y entretient un tel rapport à la parole que la question de savoir ce qu'elle est demeure indissociable de deux autres : qui la dit, et comment la dit-il ? D'abord conçue comme **puissance religieuse, elle est le privilège de quelques fonctionnaires, les maîtres de vérité** (le poète, le voyant, le roi) dont la parole ne se discute pas. Ce qu'ils perçoivent et énoncent n'est-il pas révélé qu'à eux seuls ? Comment et au nom de quoi d'autres disconviendraient-ils de ce qui leur demeure hors d'atteinte ? Située dans un au-delà pénétré par quelques initiés, la vérité ne se partage donc pas mais se délivre. Religieuse, elle diffère radicalement de la vérité moderne découverte dans et par le dialogue, fût-ce celui platonicien de l'âme avec elle-même en quoi consiste la pensée.

Mais si la vérité n'est donnée ni par la raison ni par le langage dialogique, de quelle nature est la parole qui la porte ? Elle semble en premier lieu faire couple avec la mémoire, dont les muses inspiratrices sont les filles : la geste des dieux ou les exploits héroïques ont besoin, pour ne pas sombrer dans l'oubli, que l'aède les éternise. Pour autant, le chant ne consigne pas seulement l'action. **Le non-oubli représente la structure même de la vérité**, cette fameuse *Aléthéia* qu'il traduit littéralement. Tirer de l'oubli, c'est donc faire être, conférer de l'être à ce qui est porté par le verbe. **Aussi la parole a-t-elle une fonction performative et véritative** – elle est action et fait la vérité de ce qu'elle dit.

Vérité et persuasion

Au moment où Platon engage son effort philosophique, les choses ont cependant changé. Le triomphe de la parole-dialogue a eu raison du privilège des anciens « maîtres ». **Laïcisée, la vérité résulte désormais de l'effort de la raison** : son domaine n'est plus quelque au-delà mais l'ici-bas de la pensée argumentative. Dès lors, bien que les auteurs ésotériques en fassent encore au ^{vi} siècle le privilège du sage capable de dé-voiler le caché (Héraclite) ou de cheminer patiemment vers l'Être (Parménide), chacun peut prétendre accéder au vrai, et le risque se fait jour d'une confusion de la vérité avec la *doxa*. Comment ne pas craindre en effet le remplacement des « maîtres de vérité » par des « maîtres de l'opinion » ? La persuasion, *peithô*, consiste en un charme dont la séduction peut masquer une tromperie, *apaté*, d'autant plus que **c'est par la même compétence que l'on convainc du vrai et du faux**.

Comment dans ces conditions distinguer entre véracité et mensonge ? Comment s'assurer de la sincérité du parleur ? Platon expose dans *l'Hippias mineur* l'étrange éminence du menteur :

« Les hommes faux sont ceux qui ont à la fois un savoir et une capacité leur permettant de dire faux. » 366B.

À la différence de l'ignorant qui ignore en premier lieu être dans l'erreur, **le trompeur doit être savant pour disposer d'un véritable pouvoir de tromper**. Sous ce rapport, ne vaut-il pas mieux que l'homme bon ? Son défaut moral s'accompagne du moins d'une excellence et plus encore d'un rapport positif à la vérité qu'il choisit de ne pas dire. Aussi convient-il d'une part de ne pas céder au beau parleur, d'autre part de le confondre. Constante est à cet égard la dénonciation de la rhétorique comme « *art d'avoir de l'influence sur les âmes* » (*Phèdre*, 261A) et de la sophistique comme production de simulacres. Nous reviendrons sur la querelle à propos de l'être à quoi ceci renvoie. Mais il convient d'affronter sans attendre une question cruciale aux yeux des hommes du ^v siècle : ce que parler veut dire, ce que parler peut dire.

Ce que parler veut dire

Où se loge le risque véritable ? Le pire n'est pas que les parleurs nous trompent, mais qu'ils nous dégoûtent de la parole et du raisonnement, nous privant ainsi plus radicalement de la vérité. Le général Lachès expose sur ce point une position

très platonicienne: rendu « philologue » (amoureux du *logos*) par les discours des hommes dignes de parler, il devient « misologue » quand d'autres le font (*Lachès* 188C). Socrate, le héros de *Delion* peut dès lors s'exprimer sans rougir, et ce d'autant plus qu'il s'agit de définir le courage, tandis que les mots d'un imposteur représentent un véritable scandale. Un « parler vrai » se dégage ainsi, dont la vérité vient de l'adéquation entre la parole et la valeur du parleur.

Après avoir recommandé de « *ne pas nous mettre à hair les raisonnements comme certains se prennent à hair les hommes* », Socrate fait un pas de plus en proposant dans le *Phédon* une éclairante généalogie de la misologie: qui accorde à la légère sa confiance à la parole d'un ami sera meurtri d'être trompé, prenant en horreur les discours par déception et ressentiment. **La misologie apparaît dès lors comme une véritable maladie**, une méfiance pathologique qui conduit de l'amour au rejet et à la haine. Ce ne sont donc jamais les raisonnements et les discours qui sont par eux-mêmes malsains, mais toujours les hommes, aussi bien les trompeurs, foncièrement corrompus, que leurs victimes à la vulnérabilité coupable.

À l'évidence, l'excellence et la beauté de la parole supposent donc, en plus de la connaissance de la vérité (qui peut être le fait du trompeur), une attitude véridique. Dès lors la rhétorique, dont nous avons souligné la dimension psychagogique (dans la conduite des âmes), doit être repensée de fond en comble. À la maîtrise d'un ensemble de recettes visant la seule efficacité, Platon oppose dans le *Phèdre* une véritable méthode consistant à produire d'abord une définition précise de la chose discutée, ensuite un découpage rigoureux du réel en autant de parties qu'il en comporte naturellement. Ces règles, qui sont celles de la dialectique, reposent sur une vue d'ensemble de la réalité, sur une pré-vision de la vérité. En ceci, elles sont aussi bien les règles de la pensée que celles de la parole: parler n'est jamais qu'exprimer une pensée, si l'on entend par « pensée » d'une part un commerce avec la vérité (tout avis n'est pas une pensée), d'autre part une activité et non un résultat (parler consiste moins à dire une chose qu'à la penser de façon sonore). Dans ces conditions seulement, « *pensée et discours sont en réalité une même chose* » (263E) **dont la vérité apparaît *in fine* comme le principe unificateur.**

Tout se passe donc comme s'il fallait, avant même que d'entreprendre de la dire, être *dans* et *de* la vérité. La célèbre anagramme qui permet de répondre à la question de Pilate, « *Quid est veritas?* » (qu'est-ce que la vérité?), « *est vir qui adest* » (c'est l'homme qui est ici), trouve donc à s'employer: nous ne pourrions trouver celle que nous cherchons qu'en nous disposant à en être l'ici, le fidèle lieu-tenant.

II. L'appel du large

Servir la vérité n'implique cependant pas que nous la puissions dire ni même parfaitement contempler. *L'apologie de Socrate* suggère qu'**aux dieux seuls s'offre la « pleine vérité »**, c'est-à-dire la vérité dévoilée sans réserve, comme la pleine mer désigne la mer pleinement ouverte. Condamnés à rester sur le rivage, les hommes ne peuvent que lancer leurs regards vers le large dont ils ressentent l'appel.

L'héritage négatif de Socrate

S'il est parfois malaisé de distinguer Platon de son maître Socrate, ou de prétendre reconnaître le second sous le masque du premier, l'héritage semble, sur la question centrale de la vérité, avant tout négatif. **Socrate n'a de cesse en effet de rappeler la nullité de son savoir** : jamais il ne se dit plus avancé que ses interlocuteurs sur les sujets dont ils s'entretiennent. Du reste, rappelle-t-il, « *le savoir humain n'est pas grand-chose* », de telle sorte que l'oracle qui assura jadis à Chéréphon que nul n'était plus savant que Socrate pourrait n'avoir rien voulu dire d'autre que ceci :

« le plus savant d'entre vous, hommes, c'est celui qui a reconnu comme Socrate qu'il ne vaut rien quant au savoir. » *Apologie de Socrate.*

Voilà qui résonne amèrement pour ceux qui, imbus d'eux-mêmes, voient leur réputation flatteuse contestée ! Rien de plus cruel à cet égard que l'ironie socratique, qui consiste à produire un **contraste éloquent entre la sagesse modeste de Socrate et l'ignorance infatuée de ses interlocuteurs...**

Mais comment celui qui se compare lui-même à un taon aux douloureuses piqûres (30C) s'y prend-il pour sinon confondre les imposteurs du moins briser le cercle de l'ignorance ignorante d'elle-même ? Par contagion d'abord : le taon importun qui interdit toute tranquillité est aussi bien **une « torpille »**, selon une métaphore du *Ménon*, **paralysant ses interlocuteurs et leur communiquant sa propre fièvre de la vérité**. Chacun devient donc « socratique » par la fréquentation de Socrate, c'est-à-dire simplement amoureux d'un vrai irréductible à la trop humaine connaissance. Par l'examen critique ensuite : nul n'est en effet besoin d'être savant pour le mener, dans la mesure où ses règles sont sans rapport avec la question disputée. Socrate, comme le remarque Nicias dans le *Lachès*, retourne celui qui l'approche « *continuellement dans tous les sens, jusqu'à ce qu'il s'offre enfin à répondre à des questions sur lui-même* » (187E). Plus généralement, **l'élegkhos socratique représente une véritable épreuve de vérité**, révélatrice de ce que sont les hommes et leur prétendu savoir.

Le chemin de l'aporie

La dimension négative de l'héritage signifie-t-elle que la méthode socratique, à la façon des célèbres « chemins » de Heidegger, ne mène nulle part ? Rappelons tout d'abord à quel point l'éminence des « *Holzwege* » heideggériens, ces chemins forestiers encombrés de broussailles, tient précisément au fait qu'ils se perdent dans la forêt profonde et en découvrent ainsi la profondeur... Sans même avoir à remarquer que la forêt, comme « sylvie de l'être », est chez Heidegger lieu privilégié de la vérité, soulignons que **ne pas trouver ce que l'on cherchait représente une véritable avancée**. Ainsi l'échec par lequel se soldent les premiers dialogues platoniciens, dits aporétiques, n'est-il qu'apparent. Car l'aporie, littéralement privation de chemin (*poros* désigne le chemin maritime ou fluvial), n'est pas seulement une impasse, une voie sans issue : elle représente, comme l'examen (dont elle est la conséquence), une épreuve nécessaire par laquelle nous devons passer pour rejoindre la vérité, et même l'unique passage, fût-il le moins praticable. Malgré la totale désorientation qu'elle

provoque, elle brise les faux savoirs pour nous laisser certes démunis mais disposés par notre nudité même à suivre le « droit » chemin – c'est-à-dire celui de la rectitude.

Jusqu'où nous mène au juste ce chemin ? Il semble naturel de chercher la réponse dans le *Théétète*, qui examine ce qu'est la science. Le lecteur de ce dialogue décisif sera peut-être déçu de le découvrir, lui aussi, aporétique. Car si nous apprenons ce que la science n'est pas (ni la sensation, dont la « vérité » ne suffit pas à constituer un savoir, ni l'opinion droite), nous ignorerons finalement en quoi elle consiste. Un rapide détour par la *République*, qui la présente comme connaissance des réalités en soi, suffirait certes à nous renseigner. Ce n'est cependant pas ce que vise Platon. Travaillant au niveau du langage, il prend d'abord les sophistes à leur propre jeu (Protagoras en particulier) en contestant la validité de leurs énoncés. Portant plus loin l'exigence philosophique, il ne se satisfait pas d'une définition de la science par son objet mais interroge l'activité de l'âme savante. Au fil du dialogue, nombre d'images inadéquates se succèdent, faisant de l'âme tantôt une cire recevant l'empreinte des sensations, tantôt une volière retenant les connaissances comme autant d'oiseaux. Mais aucune ne rend compte du dynamisme de notre rapport à la vérité. Les déclarations amoureuses de Socrate nous mettent sur la voie : désirable, le vrai suscite l'amour des hommes qui sont arrachés à eux-mêmes et à l'ignorance humaine. **La connaissance apparaît alors comme tension érotique vers ce qui la dépasse : loin d'être la mesure de l'intelligible qu'elle poursuit, elle reçoit de lui sa mesure**, comme le chasseur Actéon se transforme en gibier lorsqu'il découvre la divine nudité d'Artémis au bain.

La libération de l'âme

Comment répondre à cet appel d'une vérité plus qu'humaine ? À l'évidence, sont requises une disposition et une préparation spécifiques. Chacun connaît l'attitude de Socrate s'appropriant à boire la ciguë : n'éprouvant aucune amertume à quitter la vie, il affirme au contraire que l'âme, qui « *aspire à ce qui est* », doit chercher à se concentrer en elle-même pour raisonner plus parfaitement, c'est-à-dire envoyer « *poliment promener le corps* » (*Phédon*, 65C). Ce dernier, lorsqu'il s'agit de considérer ce qu'il y a de plus vrai dans les choses, entrave l'activité de la réflexion. Les « *philosophes authentiques* » seront donc d'opinion que :

« **tant que nous aurons le corps**, et qu'un mal de cette sorte rester mêlé à la pâte de notre âme, **il est impossible que nous possédions jamais en suffisance ce à quoi nous aspirons ; et [...] ce à quoi nous aspirons, c'est le vrai.** » 66B.

Attention cependant : si le corps nous détourne du vrai, et de même les plaisirs ou les peines qui le clouent à l'âme, ce n'est pas lui qu'il convient de purifier pour accéder aux plaines d'*Aléthéia*, comme dans les rites religieux qui procèdent à des prohibitions alimentaires et sexuelles, mais bien la seule pensée. Aussi est-ce vers elle que doivent se tourner ceux qui prétendent se libérer ou libérer autrui du piège somatique.

Il convient donc de détourner à toute force l'âme des choses sensibles non tant pour mourir que pour vivre et penser en sage. Le **programme éducatif proposé**

dans le septième livre de la *République* est à cet égard instructif. La première partie de l'enseignement conçu pour les futurs chefs de la cité est constituée par une propédeutique d'une dizaine d'années essentiellement tournée vers l'étude de l'arithmétique, la géométrie plane, la géométrie des solides, l'astronomie et la musique. Il s'agit d'**apprendre à penser sans le corps** aussi radicalement que possible, au point qu'apparaît nécessaire non seulement de détourner la science de tout usage pratique mais encore de fuir radicalement l'étude des applications empiriques pour préférer la science des nombres et de leur rapport. Ainsi s'opère par le moyen privilégié de la mathématique une première purification de l'âme détournée du sensible, qui ne représente cependant qu'une étape dont nous avons souligné le caractère propitiatoire. La « vérité » à laquelle parvient, vers l'âge de trente ans, le catéchumène platonicien, demeure pour ainsi dire une coquille vide, dans la mesure où il ne fait encore que « rêver de ce qui est réellement » (533B). **L'âme préparée à la philosophie peut à présent s'éveiller**, et passer, comme Socrate l'assure à Glaucon, du prélude au chant véritable.

Nous voici prêts. Défaite des faux savoirs, tendue vers l'intelligible, détournée du sensible, préparée enfin par l'éducation scientifique, l'âme est en ordre. De la vérité, elle n'a certes encore que le pressentiment. Une évidence s'impose cependant : elle ne peut accomplir son destin et devenir proprement ce qu'elle est qu'en répondant à l'appel de cette étrange déesse.

III. Les plaines d'Aléthéia

Nous avons jusqu'à présent supposé la différence entre sensible et intelligible. Mais à quoi tient-elle ? Ce qui la fonde n'est autre que le plus célèbre apport du platonisme, c'est-à-dire la théorie des Formes – des « Formes » (avec une majuscule pour les distinguer de la forme ou figure sensible d'une chose) plutôt des « idées » comme l'on traduisait jadis. « *Eidos* » désigne en effet l'aspect ou la forme d'une chose et non quelque contenu de l'esprit qui la pense. L'étude du rapport entre l'âme et ces réalités en soi peut seule nous permettre de comprendre la place accordée par Platon à la notion de vérité.

La participation aux Formes

Partons de ce qui s'offre à la perception, c'est-à-dire des choses sensibles qui sont multiples, différentes et changeantes. Comment les connaître sans isoler la qualité commune à chaque ensemble de choses apparentées, la beauté des choses belles pour prendre l'exemple de l'*Hippias majeur* ? Il ne s'agit pas d'affirmer de façon creuse que « la beauté est cause de la beauté d'une belle chose », à la façon dont le bachelier de Molière expliquait par une « vertu dormitive » que l'opium fasse dormir (*Le malade imaginaire*, troisième intermède), mais de souligner la vanité de la définition de la beauté d'un objet depuis l'examen de ses propriétés. Indispensables à la connaissance des choses sensibles, les Formes sont également causes de leur existence.

Non certes causes physiques, comme le sont le cordonnier pour la chaussure ou les parents pour l'enfant de chair, mais causes premières, dans la mesure où **les choses ne seraient pas ce qu'elles sont sans participer aux Formes**. Socrate peut dès lors déclarer dans le *Phédon* :

« Il me semble que si, en dehors du beau en soi, il existe une chose belle, la seule raison pour laquelle cette chose est belle est qu'elle participe à ce beau en soi – et j'en dis autant de tout le reste. » 100C.

Tout n'est pas réglé cependant, et le *Parménide*, dialogue de la maturité, soulève les **nombreuses difficultés que pose la participation (*methexis*)** : comment comprendre que les choses intelligibles se trouvent dans les choses sensibles dont elles sont les modèles ? Ne risquons-nous pas de perdre l'unité des Formes dans la pluralité des choses sensibles qui y participent ? Plus encore, lorsque ces dernières changent, ce qui semble bien être leur loi, comment ne pas supposer un changement solidaire dans le modèle lui-même, pourtant immuable ? Faut-il enfin, au risque d'une régression à l'infini, supposer un troisième terme pour assurer l'unité de la Forme et de la chose sensible ? Un premier malentendu peut être dissipé : les choses sensibles ne doivent pas être conçues comme les éléments d'un ensemble ou d'un genre, et la Forme n'est pas une généralité dont il deviendrait délicat de concevoir la différence de nature avec ses contenus sensibles... Elle demeure au contraire absolument singulière et fonde la singularité des choses qui y participent – tel objet qui se distingue par sa petitesse, sa rougeur, son éclat, etc. **La vérité de chaque chose excède ainsi sa dimension sensible sans jamais l'abolir**. Il n'en demeure pas moins impossible de nous en tenir à la confiance naïve du *Phédon*, où Socrate pensait avoir trouvé avec la participation une vérité suffisante. Posant que les choses sont ce qu'elles sont en participant à leur forme, il assurait alors :

« J'estime que je ne risquerai plus jamais de faux pas. » 100E.

Il faut à présent ajouter : **aucune doctrine, fût-elle la plus assurée, ne peut excéder son statut d'hypothèse pour délivrer une parfaite vérité.**

La dialectique comme science véritable

Mais à quelle vérité pouvons-nous finalement parvenir, et de quelle manière ? Platon distingue deux voies principales permettant une remontée jusqu'aux Formes, qui n'ont pas le même statut : dialectique et réminiscence. La première succède, dans le programme de la *République*, à l'éducation scientifique : pour cinq ans, les apprentis-philosophes (âgés de trente ans...) s'exerceront à remonter par la pensée d'un donné de départ, accepté sans critique par les mathématiciens, jusqu'à ce qui s'impose inconditionnellement, « l'anhypothétique » à lui-même suffisant. La nécessité de la démonstration, simplement logique dans la pensée mathématique, devient proprement réelle. À ce titre **la dialectique, qui libère la connaissance des hypothèses, peut apparaître comme seule science véritable** ou connaissance vraie distincte de la simple opinion (qu'elle soit vraie ou fausse). À l'issue de leur apprentissage, les philosophes parviendront à unifier l'ensemble des enseignements reçus depuis