

Mises en perspective critique de la valeur cartésienne du vrai

Christian Talin

Volume 12, numéro 2, printemps 2002

Valeurs et modernité

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801205ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801205ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Talin, C. (2002). Mises en perspective critique de la valeur cartésienne du vrai. *Horizons philosophiques*, 12(2), 1–31. <https://doi.org/10.7202/801205ar>

MISES EN PERSPECTIVE CRITIQUE DE LA VALEUR CARTÉSIENNE DU VRAI

Introduction

Qu'est-ce qu'une valeur? La réponse pléonastique serait : «en tant que "valeur", (elle) est ce qui vaut; seul ce qui vaut constitue une valeur». Martin Heidegger poursuit la diérèse :

Mais que signifie «valoir»? Telle chose vaut qui par son importance sert de mesure. La question demeure : une valeur vaut-elle du fait qu'elle sert de mesure, ou ne sert-elle de mesure que parce qu'elle vaut? Dans ce dernier cas, nous demanderons derechef : que signifie la valeur vaut? Est-ce que quelque chose vaut parce que c'est une valeur ou est-ce une valeur parce que cela vaut? Qu'est-ce que la valeur elle-même pour qu'elle vaille? Le «valoir» n'est tout de même pas rien, mais plutôt le genre et la manière d'être d'une valeur en tant que *valeur*. Valoir est un mode de l'*Être*. Il n'y a de valeur que dans un être-valeur¹.

Ici, le terme de «valeur» sera pris au sens absolu défini par l'universalité et par l'unicité. Dans un premier temps, nous interrogerons l'«être-valeur» de la vérité chez René Descartes, car sa philosophie représente une phase cruciale de la métaphysique occidentale. Le cartésianisme concerne en effet le pouvoir d'application et le pouvoir d'extension de la raison. Nous n'en connaissons point qui ait eu depuis une telle influence.

Le choix de deux critiques majeures portera sur la valeur objective du vrai dans la rationalité cartésienne à travers la *valeur de critique* de Pierre-Daniel Huet et la *valeur d'emprise* dénoncée par Friedrich Nietzsche; en conclusion, nous verrons la *valeur ontologique* qui prend congé de l'ajustement objectivant du vrai, lequel, paradoxalement, nous barre l'accès au monde des choses. L'illumination heideggerienne du rapport sujet-objet balaie la vérité-adéquation du modèle thomiste.

1. Martin Heidegger, *Nietzsche* (1940; Günther Neske Verlag, 1961), traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie», 1971, tome II, p. 43.

Tout d'abord, Huet et Nietzsche examineront les présupposés du raisonnement cartésien et leurs aboutissements. La critique sceptique et sensualiste du premier s'élargira ensuite avec celle du second pour se radicaliser dans son questionnement généalogique de la vérité constituant presque un impensé philosophique. La métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance assurera un approfondissement nécessaire pour expliquer la toute-puissance de cette valeur tant logique que métaphysique. Enfin, la compréhension heideggerienne assurera la cohérence de cette mise en perspective critique qui inclut en le dépassant l'ordre des controverses critiques pour renouveler le questionnement sur l'être-valeur de la vérité. En d'autres termes, l'être-valeur de la vérité s'inscrira dans le dévoilement d'«un bout du chemin de la métaphysique (propice à la manifestation de la vérité) que la destination de l'être s'est frayé sur l'étant²».

Valeur de vérité chez Descartes (rappel)

L'affirmation de Friedrich Hegel selon laquelle «la vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de celle-ci³» s'applique à la valeur rationnelle de la vérité dans le «système scientifique» de la philosophie première classique, autrement dit dans l'action réfléchie, normalisante de la méthode cartésienne qui considère la pensée comme origine absolue de la connaissance et de l'action.

La méthode de René Descartes permet d'augmenter par degrés la connaissance certaine. Elle ouvre aux cartésiens de larges espérances au moyen de l'évidence intellectuelle. Tout d'abord l'intuition simple et claire des termes puis de leurs rapports perçus directement par l'esprit, ensuite la continuité des intuitions par une déduction indubitable sont les opérations fondamentales «d'un esprit pur et attentif»⁴. Cette double démarche est valorisée dès les règles III et IV

2. Martin Heidegger, «Le mot de Nietzsche : "Dieu est mort"», dans *Chemins qui ne mènent nulle part* («Nietzsches Wort : "Gott ist tot"», *Holzwege*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1949), traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, nouvelle édition, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Idées», n° 424, 1962, réimpression 1980, p. 254.
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit (Phänomenologie des Geistes)*, à Bamberg et Würzburg, chez Jos. Ant. Göbhardt, 1^{re} éd. 1807), traduction par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Éditions Aubier, coll. «Bibliothèque philosophique», 1991, préface, p. 30.
4. Il faut redécouvrir la beauté du texte cartésien et l'enthousiasme du projet qui se sont estompés en devenant au fil du temps un morceau d'anthologie : «Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la

des *Regulae ad directionem ingenii* – ces *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, d'après la traduction de Jean-Luc Marion, constituent le premier discours de la méthode. Descartes énonce ainsi une première certitude redevable à la seule clarté de l'idée intellectuelle.

Rappelons brièvement la nature et la fonction de l'idée innée chez René Descartes. Cette dernière présente un double aspect : le mode ou la façon de la pensée et la représentation des choses dans la «raison naturelle». L'idée, logée en nous, est, dans le langage des objectivistes, une *réalité* mentale, donc une pensée : «(...) il semble que nous soyons avertis que tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de chercher ailleurs que dans nous-même, et que notre esprit seul est capable de nous fournir⁵».

Par conséquent, l'idée n'est ni une image (contrairement aux allégations de Huet) ni un reflet du monde physique ni une élaboration abstraite de l'esprit au contact de la réalité, comme le professait la scolastique. En somme, l'idée en tant que la modalité de la pensée à fonction représentative est intellectuelle et correspond à la vérité objective. L'auteur l'explique pédagogiquement : «(...) l'idée du soleil et le soleil même existant dans l'entendement, non pas à la vérité formellement, comme il est au ciel, mais objectivement, c'est-à-dire en la manière que les objets ont coutume d'exister dans l'entendement (...)»⁶. L'idée possède un contenu, ou réalité objective, qui présente la réalité à la façon d'un tableau. L'esprit ni ne voit ni ne devient la chose. Car l'idée possède la propriété de représenter par sa réalité objective la réalité formelle semblable à un tableau, avons-nous dit. La *Troisième Méditation* démontre que l'idée est créée en nous par un acte de la volonté divine. Quant au rapport idée-jugement, il s'ajoute à

connaissance des hommes s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre» («Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences» [Leyde, Jean Maire, 1637], dans Descartes, *Œuvres et Lettres*, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1953, deuxième partie, p. 138).

5. Voir «À Messieurs les doyens et docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris», Préface aux «Méditations touchant la première philosophie» («Meditationes de prima philosophia», 1^{re} éd. Paris, M. Soly, 1641 ; 2^e éd. Amsterdam, L. Elzevier, 1642), dans Descartes, *Œuvres et Lettres*, ouvrage cité, p. 258.
6. Voir «Objections faites par des personnes très doctes contre les précédentes Méditations», dans Descartes, *Œuvres et Lettres*, ouvrage cité, p. 344.

l'idée telle une forme. Le jugement constitue l'acte d'affirmation ou de négation d'où découle la possibilité d'erreur⁷. René Descartes fonde la règle célèbre de tenir pour vrai ce qui est clairement contenu dans l'idée qu'on a d'une chose et ajoute de ne tenir pour vrai que ce qui est clair. Cette propriété, fondant la vérité et les vraies sciences, accrédite les concepts méthodologiques présents depuis les *Règles pour la direction de l'esprit* jusqu'aux articles 43 à 50 de la première partie des *Principes de la philosophie*, dans lesquels Descartes identifie la possession de l'idée claire et distincte à la perception claire et distincte. Cette perception se situe au-delà des images des objets.

Pierre-Daniel Huet questionne cette règle qui nécessitait au préalable l'exposition du concept d'idée. La thèse cartésienne de la représentation pose qu'une idée distincte est intégralement claire. Voyons pourquoi l'évidence fondée sur la valeur intrinsèque des idées claires et distinctes, innées et indépendantes de toute expérience est, pour Huet, fort critiquable.

Objections de Huet adressées à la certitude rationnelle

À la fin du XVII^e siècle, le cartésianisme rencontre l'un de ses plus radicaux détracteurs. Mais, avant tout, de quel cartésianisme s'agit-il? Ici, du cartésianisme méthodologique qui consiste à ne se fier qu'à l'évidence rationnelle et du cartésianisme métaphysique qui tient l'existence de notre pensée pour notre première certitude (*ego cogito, ergo sum*). Nous délaïsserons le cartésianisme scientifique qui se confond avec le mécanisme.

Académicien (1674), prêtre (1676), évêque de Soissons (1685), puis d'Avranches (1689-1699), Pierre-Daniel Huet⁸ est connu en philosophie pour être une figure passionnée de l'anticartésianisme. L'auteur de *Censura philosophiae cartesianae*⁹ met en garde contre le

7. Voir «Méditation troisième», dans «Méditations touchant la première philosophie», dans Descartes, *Œuvres et Lettres*, ouvrage cité, p. 286-287.
8. Voir la communication du médecin Michel de Pontville : «Pierre-Daniel Huet, homme de sciences», *Mémoires de l'Académie nationale des sciences, arts et belles-lettres de Caen*, Caen, Éditions Académie nationale de Caen, séance du 20 novembre 1993, tome XXXII, 1994, p. 93-114.
9. Petri-Danielis Huetii, Episcopi suessionensis designati, *Censura philosophiae cartesianae (Censure de la philosophie cartésienne)*, Lutetiae Parisiorum, apud Danielem Horthemels, 1^{re} éd. 1689, in-12, index, 224 p.; 4^e éd. revue, 1694, in-12, 266 p. (Voir annexe) 1^{re} remarque : la *Censura philosophiae cartesianae* ne fut jamais traduite. Toutefois, P.-D. Huet avait commencé à l'écrire en français comme l'atteste son manuscrit, «Le projet français», déposé à la Bibliothèque nationale de Paris. 2^e remarque : nous mentionnons le fac-similé disponible aux éditions Georg Olms (voir traduction du latin en annexe). 3^e remarque : un défenseur du cartésianisme, Pierre-Sylvain Régis, répliquera à la *Censura* dans *Réponse au livre qui a*

danger d'un certain rationalisme en problématisant et en critiquant les fondements de la détermination de l'essence de la vérité, plus précisément les prémisses aux assertions de vérité. Pour ce faire, P.-D. Huet interroge la valeur de l'évidence dans la métaphysique de Descartes, c'est-à-dire la nature et la fonction de l'idée immanente à la pensée. À partir d'un scepticisme influencé par Pierre Gassendi, il stigmatise la confiance placée dans l'évidence intellectuelle, c'est-à-dire la clarté qui présente la vérité à l'esprit (*perspicuitas*). En effet, la valeur du raisonnement cartésien s'objective dans la clarté et la distinction de l'intuition et la déduction, qui possèdent le pouvoir (que rien ne saurait limiter) d'éclairer, d'illuminer l'esprit. Ainsi, le «grand livre du monde» se donne à lire à proportion des qualités de la raison attentive. Autrement dit, la clarté rationnelle substantifiée dans la res cogitans et exprimée dans les idées innées est la condition nécessaire à toute explication rationnelle. Toutefois, l'intelligibilité chez Descartes passe par la divinité. Ces idées ne sont pas garanties par leur logique interne mais en vertu de la volonté de Dieu.

Plus qu'une interrogation sur la nature de la vérité, il s'agit d'une critique des moyens de l'atteindre et donc d'une remise en cause de l'échelle cartésienne des valeurs métaphysiques. *Censura philosophiae cartesianae* dévalorise les critères cartésiens, donc la ratio de la métaphysique, en particulier celle des Modernes. *Censura*, «censure» (Huet, censeur de Descartes)¹⁰, peut se traduire également par «examen, jugement, critique». Partons donc des trois degrés de la connaissance interrogés dans son *Examen critique de la philosophie cartésienne*¹¹ :

pour titre P. Danielis Huetii... : Censura philosophiae cartesianae, servant d'éclaircissement à toutes les parties de la philosophie, surtout à la métaphysique, Paris, J. Cusson, 1691, in-12, 331 p. Toutefois, aucun cartésien ne fut d'accord avec la théorie de l'évidence. Les propagateurs même du cartésianisme transformèrent la théorie de la connaissance; propagateurs au nombre desquels P.-S. Régis, qui revint à une théorie scolastique : les idées sont des images. L'âme ne dispose pas d'idées innées, éternelles, immuables. Ainsi, les vérités éternelles et l'innéisme de Descartes s'écroulent.

10. Huet pose des bornes aux opérations cartésiennes de la raison, tandis que la critique kantienne définira des *limites* au pouvoir de la raison ; Huet censure des opérations de la raison là où le criticisme établira le droit.

11. *Censura philosophiae cartesianae*, ouvrage cité, chap. II, § 7 (voir annexe).

Remarque — Pour rétablir la vérité de la philosophie de Descartes, relevons rapidement une série de différences. Première différence — René Descartes n'a jamais soutenu de telles affirmations. Le jugement n'est pas une comparaison d'idées, mais un acte d'affirmation ou de négation qui fait appel à la volonté. La raison diffère de l'entendement, elle est une puissance d'évaluation*. Elle entre en jeu lorsque la méditation naît. En somme, elle se fait l'instrument de la connaissance de l'âme et de Dieu. La connaissance rationnelle dépasse la connaissance d'enten-

- l'appréhension des images correspond à l'idée;
- la comparaison des images définit le jugement;
- la comparaison de la comparaison se rapporte au raisonnement.

Le premier argument repose sur une affirmation de René Descartes : la clarté n'est pas signe de la présence d'une idée mais devient un signe et un critère de la vérité digne de créance. Huet s'inscrit en faux contre cette affirmation. L'idée claire est insuffisante (attaque radicale de l'évidence).

Le deuxième argument concerne la distinction, l'affirmation selon laquelle les idées sont séparables les unes des autres donc des idées finies et limitées pour l'entendement. Pour les sceptiques, parmi lesquels on range Pierre-Daniel Huet, partisan d'un scepticisme chrétien caractérisé par l'accord entre raison et foi, clarté et distinction sont vagues : il n'y a pas d'accord entre les hommes. (Rappelons que, pour les rationalistes, la vérité se donne dans la logique, non dans la vision.)

Le troisième argument associe les deux précédents : l'évidence est un fait, nullement un indice sûr. Huet n'accepte pas la clarté et la distinction. Le critère cartésien qui implique le support de la thèse métaphysique, à savoir les idées instituées en nous garanties par Dieu, se révèle être un critère faible.

dement. Car la raison s'identifie à la possession de l'idée claire qui guide la méditation. Deuxième différence – Les *Regulae* permettent d'étendre la connaissance par intuition, relayée par la déduction ou chaînes d'intuitions. P.-D. Huet appelle les trois degrés de la connaissance (idée, jugement et raisonnement) «les opérations de l'esprit»**. Or il se trompe puisqu'il s'agit d'une vision claire et distincte. Troisième différence – L'évidence, c'est-à-dire l'éclat du vrai, est surajoutée à la perception d'une chose par Dieu. L'évidence ne peut pas être intérieure, car la lumière naturelle vient de Dieu non trompeur, par essence ou par nature***. D'où l'inégalité des hommes à user de leur lumière naturelle : beaucoup ne savent point l'utiliser. C'est la raison pour laquelle la «Troisième» *Méditation métaphysique* cherche un critère de vérité. En effet, le critère d'évidence ne constitue pas une garantie par lui-même : il faut en référer à Dieu. Ce dernier est l'auteur des essences («Quatrième» *Méditation métaphysique*).

* La raison a un rôle d'évaluation dont l'étymologie renvoie à *ualorem*, accusatif de *ualor*, «valeur». Valeurs et non-valeurs sont soumises à la «puissance de bien juger», de «distinguer le vrai d'avec le faux» de la raison, voir lettre au père Marin Mersenne du 15 avril 1630, dans Descartes, *Œuvres et Lettres*, ouvrage cité, p. 927-935, spécialement p. 932-934.

** *Censura philosophiae cartesianae*, ouvrage cité, chap. II, § 7, p. 54-55 (en annexe).

*** Voir «Les principes de la philosophie» («Principia philosophiae»), dans Descartes, *Œuvres et Lettres*, ouvrage cité, première partie, § 30, p. 584-585; lettre au père Marin Mersenne du 16 octobre 1639, dans Descartes, *Œuvres et Lettres*, ouvrage cité, p. 1058-1061; etc.

Le premier intérêt de la contradiction de Huet tient au psychologisme. La garantie cartésienne n'est qu'une impression de la conscience, c'est-à-dire des impressions vécues. D'où les tautologies entre *impressions* et *évidence*. En logique, nous dirons que ces deux formules sont identiquement vraies. Huet suggère que le fondement du raisonnement cartésien est vide, suivant l'énoncé de la logique formelle : *praedicatum inest subiecto* (prédicat = sujet). Nous partons du formalisme de cette loi logique, à savoir les présentes tautologies dénoncées par Huet, pour aboutir à la vacuité. En effet, certains trouveront des idées claires, tandis que d'autres les trouveront obscures¹². Nous sommes en présence de l'incertitude des faits de conscience : c'est le plus bas degré de la connaissance! Voilà une critique typique de la psychologie empirique ou psychologisme. La plupart des hommes vivent dans l'ignorance et dans l'obscurité. Donc la valeur universelle de la vérité propre à l'évidence cartésienne se révèle être contingente et arbitraire. Il n'y a aucune garantie réelle de commune objectivité. Huet récuse les chaînes cartésiennes des raisons qui, risquons l'hyperbole, semblent n'être que chaînes de prétentions vides. En définitive, l'effacement de la valeur de l'objectivité de l'idée ou l'intuition ne fait place qu'à une valeur obscure, vaine et incertaine.

Certes, la bonté divine subordonne les évidences géométriques et intellectuelles. Si la raison soumet tout, elle-même se soumet à la puissance de Dieu. La hiérarchie des évidences est reconnue par René Descartes en raison des préjugés et des opinions propres à chacun. Il y a bien une inégalité des hommes face à l'évidence intellectuelle¹³. Par conséquent, ici non plus il n'existe pas d'universalité. On peut toujours lire dans Descartes l'aveu selon lequel certaines évidences en subordonnent d'autres : l'évidence du *Cogito*, celle de Dieu, celle des mathématiques, etc. Or, pour Huet, on devrait pouvoir expliquer les axiomes, les idées simples, l'idée de Dieu... La faiblesse de la raison conduit au rejet de l'évidence par les sceptiques. Nous y reviendrons. (Mais que la raison soit absolue, c'est alors le rejet par les rationalistes.)

Le deuxième intérêt de la «censure» vient de l'emprise du géométrisme, présent jusque dans la présentation géométrique des *Réponses aux objections faites par des personnes très doctes contre les précédentes méditations*. René Descartes aurait été trop fidèle au

12. *Censura philosophiae cartesianae*, ouvrage cité, chap. II, fin du § 9 (en annexe).

13. Voir «Les principes de la philosophie», dans Descartes, *Œuvres et Lettres*, ouvrage cité, première partie, § 50 : «Que toutes ces vérités peuvent être clairement aperçues, mais non pas de tous, à cause des préjugés», p. 593.

modèle géométrique. Son explication des phénomènes physiques se ramène à l'espace (*res extensa*)¹⁴, plus précisément à la mesure de l'espace qui en épuise la nature. Pour Huet, il s'agit là d'un modèle bloqué. Car la géométrie écarte l'esprit du monde naturel. Elle heurte le sensualisme de Huet, d'après lequel l'acte de l'esprit s'applique au monde naturel.

L'initiateur de cette attitude est à chercher auprès de Galilée, pour qui les lois de la nature sont connues par l'intelligence pure et *a priori* : seules les mathématiques donnent accès à la vérité. Si les mathématiques sont le modèle de sciences fondamentales, la démonstration de la géométrie est pour R. Descartes évoquée comme un type d'évidence supérieur à l'arithmétique, car elle se compose d'un enchaînement d'évidences exposé dès les règles III et XIV des *Regulae*, et l'innéité des idées dès la règle IV. Retenons que la vérité est une intuition d'idées simples et pures qui fixe l'évidence.

Par conséquent, Descartes, aprioriste comme Galilée, étudie la nature par la seule raison, non par l'expérience. Ni établie ni démontrée, la vérité se donne d'elle-même. Le modèle géométrique privilégie l'intuition : connaître, c'est voir (intellection). Or, les sceptiques rejettent l'évidence cartésienne en raison de la faiblesse de la raison, elle-même définie comme «la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux¹⁵». Monseigneur Huet frappe de nullité la confiance de Descartes dans la clarté rationnelle, instrument du doute radical et fin de l'explication métaphysique. Ces trois paragraphes de la *Censura philosophiae cartesianae* rejettent l'identification de la vérité à l'évidence – celle de la simplicité intellectuelle indécomposable de la règle IX. Finalement, ses arguments philosophiques refusent toute prétention universelle aux idées «claires et distinctes» en tant que critères de la vérité. Elles sont indûment valorisées par la confiance placée dans les pouvoirs de la lumière naturelle d'un Descartes intuitionniste. Il ne s'agit que de valeurs rationnelles faussement universelles puisque, pour le scepticisme, il n'existe pas d'universalité. Pour Huet, Descartes aurait certainement eu intérêt à emprunter son modèle à la logique.

14. Dans la lettre du 27 juillet 1638, n'écrit-il pas au père Marin Mersenne : «(...) toute ma physique n'est autre chose que géométrie» (Descartes, *Lettres. Textes choisis*, Paris, Éditions Presses universitaires de France, coll. «Les grands textes. Bibliothèque classique de philosophie», 1964, p. 44).

15. «Discours de la méthode», dans Descartes, *Œuvres et Lettres*, ouvrage cité, première partie, p. 126. Et «Quatrième» *Méditation métaphysique* des «Méditations sur la philosophie première», dans Descartes, *Œuvres et Lettres*, ouvrage cité, p. 301-309.

Le troisième intérêt, non le moindre, vient du crypto-scepticisme de Huet (scepticisme plus ou moins caché car officiellement inavouable). Si tout est psychologique, le désaveu de la métaphysique est attendu. Pierre-Daniel Huet est un religieux sceptique. Plus on croit en Dieu et plus on doute, nous l'avons vu suffisamment, du pouvoir de la raison humaine. La raison n'a d'elle-même nul moyen de parvenir à la connaissance d'aucune vérité. Le thème de la faiblesse de l'esprit humain constitue l'un des arguments directs de sa critique. Elle fera d'ailleurs l'objet d'un ouvrage l'année suivante¹⁶. Le sceptique n'est que l'envers de l'apologiste : la foi est seule infaillible, comme exposé dix ans auparavant dans la *Demonstratio evangelica*¹⁷. Pour concevoir une idée intuitive véritablement adéquate et indubitable encore faut-il en avoir poussé la décomposition à un point impossible à l'humaine condition. Ainsi, l'impuissance de l'esprit nie toute valeur au critère d'évidence cartésien qui ne pourra jamais s'imposer à tous.

Subordination de l'homme à une valeur absolue

À défaut de produire des concepts et des philosophèmes, le scepticisme de la *Censura philosophiae cartesianae* s'insurge contre l'intuitionnisme et l'origine du sens et de la valeur qui se manifestent dans la fausse évidence cartésienne. P.-D. Huet a discrédité la théorie cartésienne de l'évidence censée éclairer le sujet connaissant. Avec Friedrich Nietzsche, ce qui constituera le deuxième temps de notre réflexion, nous dépassons la prise de conscience de la nature peu assurée des opérations cognitives menées du point de vue d'un relativisme psychologique, corollaire du scepticisme, contre la métaphysique et le réductionnisme géométrique de René Descartes.

En effet, la philosophie généalogique décrypte les mobiles cachés

16. Publié à Amsterdam, in-8, en 1723, par l'abbé Joseph Thoulier d'Olivet, ami de l'auteur, l'ouvrage posthume *Traité de la faiblesse de l'esprit humain* fut composé en 1690.

17. *Demonstratio evangelica (Démonstration évangélique)*, Parisii, apud S. Michallet, in-fol., 1679, 726 p.

Remarque – Dans son article, «Descartes censuré par Huet», Germain Malbreil reconnaît le bien-fondé de la critique (parfois chargée) de la *Censura philosophiae cartesianae*. Nous suivons l'auteur lorsqu'il juge que Huet «touche, à notre avis, juste, quand il incrimine le critère d'évidence, car implicitement elle force l'adhésion de tout le monde, ce que Huet préconise aussi bien, mais explicitement; or, comment savoir si une chose est admise de tout le monde? Le fond pessimiste du scepticisme pulvérise les naïvetés du rationaliste inconscient de ses propres croyances» (*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, Éditions Presses universitaires de France, n° 3, juillet-septembre 1991, p. 324).

de la volonté et juge de la valeur de toute chose. Sans doute, sous l'œuvre officielle se tient l'œuvre implicite et l'indicible sous l'affirmation. Nietzsche objecterait au scepticisme de Huet ce qu'il reproche psychologiquement aux sceptiques : leur peur de la vérité, leur absence de courage de porter des jugements de valeur. Ils se limitent au monde ordonné des phénomènes par crainte d'aborder une *terra incognita*. La philosophie réduite à une simple théorie de la connaissance est pour Nietzsche «une timide théorie du "doute méthodique" *Epochistik* et une doctrine de l'abstention systématique». Ce scepticisme équivaut à «une philosophie expirante, une fin, une agonie¹⁸». Sociologiquement, il correspond à l'homme timoré des périodes troubles et instables, celles de la confusion «des normes et des valeurs diverses» qui conduit à la «paralysie de la volonté», à l'«infirmité», c'est-à-dire à l'impossibilité de créer de nouvelles valeurs¹⁹. Face aux mérites et hauteurs de vue de Descartes, la volonté de puissance de l'érudit polygraphe, anticartésien acharné, prendrait-elle les traits de l'homme du ressentiment?

La notion de valeur implique un renversement critique. *Par-delà le bien et le mal*²⁰ s'ouvre sur la dénonciation de la croyance en un monde suprasensible, celui de la Vérité à laquelle s'attelle toute quête des essences, par exemple l'être du Même et de l'Un pensé comme $\Lambda\delta\gamma\omicron\varsigma$ (Héraclite), Moira (Parménide), Ιδ\epsilon\alpha (Platon), $\epsilon\pi\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ (Aristote), jusqu'aux spéculations des contemporains de Nietzsche. Celui-ci sonde les motifs cachés de la conscience et la tension de la volonté en dénonçant les valeurs absolues, simples productions (artefacts?) de la raison. Il s'attaque à la vérité ou *aeterna ueritas* qui, pour René Descartes, s'impose à nous comme nécessaire mais est instituée par le libre arbitre divin, et dont la nécessité n'est qu'une suite de la constance des décrets divins.

Les vérités éternelles (évidences logiques, théorèmes mathématiques, lois physiques et essences des choses) s'imposent à l'entendement humain comme des valeurs religieuses ou laïques rationnelles qui conditionnent la pensée comme l'action, en particulier

18. Friedrich-Wilhelm Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal (Jenseits von Gut und Böse, 1886)*, traduction de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Éditions Union générale d'éditions, coll. «10/18», n° 46, 1970, sixième partie : «Nous, les savants», § 204, p. 135.

19. *Par-delà le bien et le mal*, ouvrage cité, sixième partie, § 208, p. 142.

20. *Par-delà le bien et le mal*, ouvrage cité, première partie : «Des préjugés des philosophes», § 1, p. 23-24.

la moralité²¹ ou la réflexion, telles les méditations de René Descartes. La solitude et le silence des passions durant ses quartiers d'hiver en Allemagne puis sa retraite aux Pays-Bas lui permettent de réaliser son désir de fondation de vérités posées dans leur absoluité et, accessoirement, d'illustrer le solipsisme en acte, si j'ose dire.

La philosophie du soupçon – méfiante à l'égard de tout présupposé, de tout fondement prétendument assuré et déclaré universel, de toute ontologie et cosmologie – dénonce les prétentions universalisantes et affirmatives de la métaphysique classique et, méthodologiquement, de la mainmise de la *mathesis uniuersalis*. Des «préjugés des philosophes» à «la superstition des logiciens» et à celle des grammairiens, le «philosophe au marteau» s'emploie à casser les significations. Ici, l'interprétation va mettre en évidence le destin qui anime la valeur de vérité. Désormais, cette dernière fait problème : chercher ce qui se cache derrière la quête passionnée de vérité fait appel aux concepts de sens et de valeur. Autrement dit, que vaut ce qui semble valoir tant qu'on n'osait pas l'examiner?

Le premier paragraphe de Par-delà le bien et le mal présente deux idées directrices : la critique de la Vérité en tant que l'une des plus anciennes «croyances» de la philosophia perennis et le questionnement au sujet de l'orientation du vouloir : qu'est-ce qui parle chez le métaphysicien classique? Quel instinct l'anime à persévérer dans la quête des essences?

Renversement de la valeur de vérité

Symbole mythique et exemplaire de l'intelligibilité et de la vérité, la sphinge²² traduit la volonté de transmettre un sens. D'après la tradition mythologique, seul l'esprit humain habile à surmonter les

21. On peut penser à l'exigeante valeur morale d'un acte chez Emmanuel Kant. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), l'impératif catégorique énonce la vérité de la loi du devoir à laquelle doit tendre la raison pratique. La seconde formule de l'impératif catégorique pratique pose l'idée de valeur *a priori*, c'est-à-dire nécessaire et universelle, fondant la «dignité» de tout être raisonnable. Suivant la téléologie kantienne, la personne, fin en soi et «autonome», possède *une valeur absolue* par rapport au «prix» d'une chose qui constitue sa *valeur d'échange* ou sa «valeur affective».
22. Nous adoptons la version féminine du sphinx, c'est-à-dire la sphinge : en allemand, die *Sphinx*. Genre féminin attesté également par Sophocle («Œdipe roi», dans *Tragédies*, traduction par Paul Mazon, Paris, Éditions «Les Belles Lettres», 1962; réédition Paris, Éditions Le livre de poche, n° 1369-1370, 1970, p. 210) et par Pausanias (*Voyage historique, pittoresque et philosophique de la Grèce*, traduit du grec en français par l'abbé Nicolas Gédoyne, nouvelle édition revue et corrigée, à Paris, chez Debarle, imprimeur-libraire, 1797, tome IV, livre IX, chap. XXXVI, p. 85-86).

épreuves est capable de résoudre les énigmes, ici la question vitale posée par la chimère. Ainsi un certain voyageur devint roi de Thèbes.

Qualifions à la suite de F. Nietzsche d'«historiographie iconique»²³ cette iconographie mythologique de la Vérité, autrement dit cette image (εικον) de la vérité incarnée par la sphinge. Suivant la mythologie rationalisante, puis la métaphysique classique, l'homme se trouve placé en position subalterne face à la Vérité posée comme valeur absolue impersonnelle et devenue référence et norme inquestionnables. Quelle est l'attitude des philosophes classiques face au Vrai, en sachant que foi, idéalisme et métaphysique sont liés?

Conservons l'affirmation majeure de René Descartes : la foi subordonne la raison. Bien que dans les *Règles pour la direction de l'esprit* la métaphysique soit absente, dans les traités postérieurs, sa métaphysique hérite de l'augustinisme qui pose la relation vérité-lumière : Dieu illumine. Nietzsche renvoie pour sa part cette «croyance métaphysique» à Platon²⁴. Chez Descartes, l'idée est créée en nous : elle n'est pas *extra intellectum* (référence au thème de la divinité de l'esprit).

La seconde phrase de l'extrait ci-dessous de Jean-François Lyotard assure la correspondance entre valeurs et affects dans une suite d'implications :

(...) si l'on interroge le pathos de l'apathie scientifique, on va découvrir que c'est le même pathos que celui de Platon. La logique de l'exclusivité persiste dans la recherche scientifique moderne, y compris chez les anti-métaphysiciens, les gens sans dieux, les gens qui sont en train de chercher à connaître. On a donc l'équation : exclusivité donc croyance, donc confiance et on a l'essentiel, au niveau de la description des

23. Expression extraite du *Livre du philosophe. Études théorétiques (Das Philosophenbuch. Theoretische studien, 1872)* (traduction par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Éditions Aubier-Flammarion, 1969, § 165, p. 151).

24. Nietzsche soutient : «(...) nous autres qui cherchons aujourd'hui la connaissance, nous autres sans dieu et antimétaphysicien, nous puisons dans notre feu à l'incendie qu'une croyance millénaire a enflammé, cette croyance chrétienne qui était aussi celle de Platon, la croyance que Dieu est la vérité, que la vérité est divine...» (Voir *Le Gai Savoir [Die fröhliche Wissenschaft, «la Gaya Scienza», 1882]*, traduction par Pierre Klossowski, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Œuvres philosophiques complètes», 1967, livre V, § 344, p. 228.)

Remarque – Pour Heidegger, la tradition philosophique a confondu l'Être avec les choses qui sont (les étants). Ce qui explique notamment qu'elle ait cru juste d'identifier l'Être avec Dieu, considéré comme l'Êtant suprême.

affects, de ce qui est en cause dans l'ancien système des valeurs²⁵.

Est-ce bien «l'essentiel», comme l'affirme J.-F. Lyotard? À nos yeux, il omet un affect clef : la valeur de sécurité. S'appliquant à dévoiler les arrière-pensées, par exemple celles de l'ancien système des valeurs de la métaphysique traditionnelle, la passion de la recherche philosophique de l'absolu produit une philosophie sécurisante qui rétrécit le monde. La recherche de tout ce qui nous est familier est, pour Nietzsche, le signe d'une volonté de puissance décadente et le ratage de la vraie vie. Autrement dit, nous nous rassurons au moyen d'identités. Le métaphysicien crée un monde d'idées pures, stables, éternelles, rassurantes, etc., censées exprimer l'essence du réel. Ce monde nous éloigne de tout ce qui nous est étrange, inhabituel, énigmatique, inquiétant, en particulier la tragique réalité du monde (*amor fati*). Son désir de sécurité constitue une valeur qui répond à un besoin vital. Cet arrière-monde illusoire et indirect est la conséquence de la faiblesse du philosophe. La vraie question consiste à savoir pourquoi nous nous rassurons plutôt qu'à chercher le fondement du système de valeurs. Nul n'ignore la réponse nietzschéenne : ce souci de sécurité correspond à un idéal ascétique qui s'oppose au vouloir vital, instinctuel, de Zarathoustra.

Remarque – Les économistes définissent la valeur d'usage par la qualité qu'a un produit de satisfaire un besoin social donné. Nous pourrions qualifier le vrai de «valeur d'usage» ou valeur en soi puisqu'il satisfait un *besoin psychologique* donné dans la communauté philosophique et extra-philosophique. L'indice de la valeur tiendrait alors à la qualité intrinsèque des démonstrations, objectivement dignes d'admiration, qui expliqueraient la portée et la postérité du (post)cartésianisme, par exemple. En effet, les discours des maîtres de vérité possèdent leur propre valeur d'usage, ici une valeur sécurisante.

Reprenons le fil du raisonnement cartésien. Du point de vue de l'être, Descartes découvre des évidences existentielles, comme le *Cogito* ou Dieu, conçus comme des essences claires et distinctes, donc vraies. Mais la garantie de la valeur logique de ces évidences au moyen de l'idée – détermination exclusive de la pensée – renvoie d'une manière apodictique à la divinité. En d'autres mots, ses assertions sur la vérité des idées innées nécessitent la démonstration de la

25. Jean-François Lyotard, «La logique qu'il nous faut.» Nietzsche, les sophistes, l'éternel retour» (cours inédit du 17 avril 1975).

véracité divine. L'auteur des *Méditations métaphysiques* situe en effet le Dieu véracé à la source de la raison. Pensé par Dieu, l'être est ipso facto vrai puisqu'il est pensé par la Vérité absolue. Si nous devons résumer d'une phrase le statut du sujet connaissant, nous dirions : l'homme n'est entendement que parce qu'il est passif vis-à-vis des idées des êtres créés par la volonté divine²⁶.

En conséquence, l'attitude des philosophes face au Vrai se manifeste par le respect. La valeur transcendante de vérité est vénérée comme une manifestation du divin qui illumine l'esprit. On la respecte comme une lumière qui pénètre pour déchirer l'obscurité de la conscience. Ici, le respect, synonyme de culte, interdit toute audace qui serait jugée profanatrice et sacrilège. Le philosophe perd donc tout pouvoir de remettre en question cette valeur tant logique qu'ontologique, théologique, etc. En tant que valeur intrinsèquement vraie, la vérité-sphinx incline l'homme à la soumission. Refusant la servilité, Nietzsche nous engage à nous placer au-delà du vrai et du faux, car il s'agit d'une logique autre que celle du principe de non-contradiction, de la loi du tiers-exclu, etc., c'est-à-dire au-delà du formalisme de la logique de l'entendement. Nietzsche réfute cette logique binaire dépersonnalisée (l'affirmation et la négation conditionnées par les valeurs vrai/faux) qui opère, entre autres, à l'aide de la disjonction exclusive qui garantit l'évidence cartésienne en rejetant le clair-obscur, l'équivoque, etc.

L'évidence s'appuie sur l'évidence de l'existence de Dieu, garant épistémologique, qui valide la théorie des idées innées. Celles-ci même appartiennent aux énoncés d'une doctrine idéaliste, à une édification théorique de concepts métaphysiques jugés illusoire, car idoles pour Nietzsche, et que déjà le Siècle des lumières (Denis Diderot en tête) avait fait voler en éclats. En raison de sa logique de l'existence, Nietzsche refuse donc de limiter le raisonnement à la validité exclusive du principe de bivalence :

Admettre que le non-vrai est la condition de la vie, certes c'est résister dangereusement au sentiment qu'on a habituellement des valeurs, et une philosophie qui se permet cette audace se place déjà, de ce fait, au-delà du bien et du mal²⁷.

26. Voir, par exemple, la lettre du 2 mai 1644 au père Mesland (s.j.), dans Descartes, *Œuvres et Lettres*, ouvrage cité, p. 1162-1169, particulièrement 2^e alinéa, p. 1164.

27. *Par-delà le bien le mal*, ouvrage cité, première partie, § 4, p. 26.

Pourquoi le généalogiste des valeurs parle-t-il du bien et du mal, alors qu'on attendait la locution adverbiale «par-delà»... le vrai et le faux?

Contre la valeur d'emprise du vrai

L'invitation à se situer au-delà du bien et du mal concerne la morale. La foi, les idéalismes et les métaphysiques incluent des discours moraux qui, précisément, disent «non» à la vie, dénie ou nient (*verneinen*) la vie, les instincts, le corps. Plus explicitement, au sujet de l'instinct de la raison qui combat la vie, Nietzsche déclare : «La morale est l'instinct négateur de la vie (instinct de (dé)négation de la vie, *Instinkt der Verneinung des Lebens*). Il faut détruire (anéantir, *vernichten*) la morale pour libérer la vie²⁸».

Le «risque suprême» réside en ce que l'homme impuissant ne s'incline face aux valeurs conditionnées par les déterminations ontologiques de Dieu et les fondements absolus de la pensée en Dieu. Autrement dit, que le sujet ne se plie devant Dieu pensé comme la Vérité suprême idolâtrée, d'où l'esclavage de l'esprit. Un des soucis de Friedrich Nietzsche est que l'homme récupère sa liberté, sa responsabilité, voire sa respectabilité. Qu'il ne soit plus pétrifié par ceux qui ont la prétention à l'exclusivité des énoncés «vrais». Il doit se placer par-delà ce monde de valeurs proclamées supérieures, valorisées par une quelconque philosophie. Ajoutons que la souveraineté normative du vrai, la Vérité constituée, dégénère en un système de valeurs. Ces valeurs hiérarchisées produisent la rhétorique de la vérité officielle. Ce catéchisme idéologique, laïc ou religieux, garanti par l'argument d'autorité, trouve chez certains de zélés serviteurs de l'orthodoxie, lesquels au nom de la Vérité se transforment en hommes d'institution et de pouvoir. Oublieux de la critique et du doute systématique, sans même parler du doute hyperbolique, ils deviennent les gardiens du culte de valeurs sacrées. Ce bras séculier de vérités dogmatiques et de rites engendre des effets de pouvoir. La menace présente en arrière-plan est l'éviction de toute originalité et du génie créatif. Une énorme masse de jugements de valeurs constituée «d'anciennes fixations de valeurs, d'anciennes créations de valeurs, devenues prépondérantes et appelées vérités», menace la création de valeurs nouvelles²⁹.

28. *Volonté de puissance* (titre apocryphe), traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Tel», n° 259, 1995, en 2 tomes; années 1883-1888, cahier XV, fragment 343; tome I, livre II, chap. III, 6 : «De la nocivité et de l'utilité de la morale pour la vie», § 299, p. 137.

29. *Par-delà le bien et le mal*, ouvrage cité, sixième partie, § 211, p. 148.

Par conséquent, l'homme doit prendre ses distances vis-à-vis des dangers représentés par cette valeur logique. Cette distanciation salutaire face à la Vérité permet à l'homme volontaire et courageux, c'est-à-dire doté d'une volonté de puissance saine, de se dégager de la servitude. F. Nietzsche reprend parmi ses derniers textes les mêmes termes clefs qu'au début de *Par-delà le bien et le mal* :

L'histoire cachée de la philosophie, la psychologie des grands noms qui l'ont illustrée se sont révélées à moi. Le degré de vérité que *supporte* un esprit, la dose de vérité qu'un esprit peut oser, c'est ce qui m'a servi de plus en plus à donner la véritable mesure de la valeur³⁰.

Dévalorisation de la valeur du vrai et anthropocentrisme

Suite au renversement critique, toute valeur suppose des évaluations : il n'y a plus désormais de valeurs sacrées ni taboues qui ne souffrent d'être remises en cause. Il s'agit du *Crépuscule des idoles*, ouvrage dans lequel l'auteur démasque les valeurs auxquelles s'est attachée la crédulité des philosophes ou des non-philosophes. Ces valeurs vont tomber dans les ténèbres et perdre leur importance. Ainsi, la valeur mythique de la vérité, enjeu de vie face à la sphinge, sera renversée – de dépit, le monstre se jettera du haut d'une montagne. Nietzsche refuse de se laisser questionner : l'homme nouveau pliera la sphinge à son questionnement :

Nous nous sommes interrogés sur la valeur de ce vouloir. En admettant que nous voulions le vrai, *pourquoi pas plutôt le non-vrai*? Ou l'incertitude? Ou même l'ignorance? Est-ce le problème de la valeur du vrai qui s'est présenté à nous, ou bien est-ce nous qui nous sommes offerts à lui? Qui est Œdipe ici? Et qui est le Sphinx?³¹

Les évaluations entraînent de nouveaux points de vue d'appréciation. De la « perspective de grenouille » (du bas vers le haut) au perspectivisme qui s'interroge à propos de la finalité du vouloir, parlons d'un vouloir orienté, finalisé vers le vrai. Or, F. Nietzsche a précédemment démasqué la croyance en cette valeur. Pourquoi ce

30. *Ecce homo. Comment on devient ce qu'on est (Ecce homo, wie man wird, was man ist, 1888)*, traduction par Henri Albert, Paris, Éditions Mercure de France, 1909, réédition Paris, Denoël-Gonthier, coll. «Bibliothèque Médiations», n° 78, 1971, préface, § 3, p. 9.

31. Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, ouvrage cité, première partie, § 1, p. 23.

vouloir ne viserait-il pas le non-vrai³², l'ignorance, l'incertitude, l'incertain, l'indécidable, l'indéterminé ou l'indéterminable...? Autrement dit, pourquoi le vrai demeurerait-il la valeur suprême? Pourquoi bénéficierait-il d'une telle reconnaissance, voire d'une telle popularité, d'un tel unanimité qu'il confine au conformisme? Doit-on en appeler à l'orgueil des métaphysiciens ou au besoin de certitude, ou encore à «l'esprit démocratique», l'accord des consciences pouvant se sceller autour de cette valeur fédératrice?

Nietzsche se rit de l'extraordinaire prétention de l'optimisme logique représenté, par exemple, par la maïeutique de Socrate, qui aspirait à atteindre l'être qui nécessite la substantialité du réel, ou la dialectique ascendante de Platon se hissant au monde des Idées (la triade Vérité-Justice-Beauté subsumée sous le Bien, valeur transcendante) ou l'en-soi du Vrai. En revanche, si le vrai abandonne sa place d'absolu, la pensée ne sera plus polarisée par ces valeurs hypostasiées. Autrement dit, la finalité du vouloir doit se dégager du piège du logocentrisme puisque, sémantiquement, Λογος renvoie au Verbe divin puis à la «raison», synonyme de la ratio de la métaphysique ou de l'onto-théologie. Il est associé à πους.

Abandonnant sa prétention, le vrai ne devient qu'un moyen; l'auteur de *Par-delà le bien et le mal* ne lui reconnaît qu'une place relative : la pureté de cet être-valeur est du coup dévalorisée, effet de contre-mouvement de Nietzsche : le suprasensible se voit déchu de sa souveraineté. Ces valeurs deviennent vides, formelles; quant au but assigné à la Vérité, il devient caduc.

Que cache la conception cartésienne de l'évidence rationnelle? Que veut véritablement la volonté de Descartes (question généalogique)? Peut-être³³ qu'au-delà du motif métaphysique et méthodologique du cartésianisme, nous pourrions soupçonner

32. Réfléchissant à la valeur de l'irrationalité, Nietzsche écrivait déjà : «L'illogique tient si solidement au fond des passions, du langage, de l'art, de la religion, et généralement de tout ce qui confère quelque valeur à la vie, que l'on ne saurait l'en arracher sans par là même gâter ces belles choses irréparablement. Ce sont les hommes par trop naïfs qui peuvent seuls croire à la possibilité de transformer la nature humaine en nature purement logique; mais s'il devait y avoir des degrés pour approcher ce but, que ne faudrait-il pas laisser perdre chemin faisant! Même l'être le plus raisonnable a de temps en temps besoin de retrouver la nature, c'est-à-dire le fond illogique de sa relation avec toutes choses» (*Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres*, 1^{re} éd. 1878, traduit par Robert Rovini, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Œuvres philosophiques complètes», 1968, volume I, première partie, § 31 : «Nécessité de l'illogique», p. 46).

33. Nietzsche s'exclame : «Peut-être ! Mais qui se soucierait de ces dangereux "peut-être" ?» (*Par-delà le bien et le mal*, ouvrage cité, première partie, § 2, p. 25).

d'autres intentions. Descartes présenterait cette théorie de la certitude des idées innées par pur intérêt théologique. Au XVII^e siècle, la lutte contre l'athéisme, contre la libre pensée, contre les libertins... le conduirait à s'appuyer sur l'évidence immédiate en fondant la certitude sur l'existence de Dieu qui cautionne l'innéisme. Celui-ci enchante par exemple le père Guillaume Gibieuf, oratorien et néoplatonicien, et plus largement l'Église catholique, héritière du néoplatonisme.

Une hypothèse malveillante (?) interpréterait la valeur de vérité ancrée dans la théologie (dont le thème de la création continuée) comme une habileté manœuvrière de Descartes en butte au pouvoir ecclésiastique. Bien que celui-ci se soit dispensé de cette autorité intellectuelle et se soit préoccupé de conserver sa liberté de penser, ses gages à l'Église auraient protégé l'exilé des blâmes ou des poursuites du tribunal de l'Inquisition. Nul n'ignore qu'il connut de nombreuses cabales de théologiens et fut accusé d'être un blasphémateur, un impie, un pélagien.

Poursuivons notre interrogation au sujet de la présupposition de la valeur de vérité. Est-ce que le critère est en dehors ou dans le vrai? Soit le vrai est une valeur logique objective, dans ce cas il dominera (cas des traditions métaphysiques), soit cette relation de soumission à la Vérité se renverse (subversion nietzschéenne). Dans cette seconde éventualité, l'homme subordonne le vrai, qui se plie dorénavant à ce que l'homme est.

Les valeurs, comme chacun sait, dérivent des points de vue d'appréciation. Élaboré par F. Nietzsche, le perspectivisme soutient que les concepts n'expriment qu'un *point de vue arbitraire sur le monde*. Le renversement nietzschéen des valeurs conduit à la reconnaissance selon laquelle l'homme devient juge des valeurs qui lui importent le plus, c'est-à-dire évalue et choisit sa valeur suprême. Toutes les valeurs seront centrées sur l'homme qui, désormais, prendra la place centrale. Déclarer que c'est à l'idéal de se plier à l'homme, voilà une manifestation antisocratique, antiplatonicienne, anticartésienne. Friedrich Nietzsche marque la phase anthropocentrique de la philosophie : le monde des valeurs dépendant de l'homme entraîne le relativisme des valeurs – mais dans un sens différent de l'anticartésianisme sceptique et réducteur de Pierre-Daniel Huet, jugé par Nietzsche sans vigueur. L'homme est sur la voie de prendre la place réservée à Dieu, réalité suprême. L'auteur parle de «risque». Il faut en effet de l'audace pour sacrifier le Dieu chimère ou, en termes mythologiques, tuer la sphinge (icône de la vérité) qui supprimait notre

pouvoir de penser hors normes, qui limitait notre liberté de transmettre, voire d'errer, l'errance³⁴ étant un crime pour la philosophie classique. Nietzsche tue Dieu et la sphinge pour établir l'homme. Ainsi s'écroulent les traditions métaphysiques dans lesquelles Dieu fut la valeur suprême et le support des systèmes philosophiques. Le nihilisme et la misologie de Nietzsche ainsi que sa philosophie nomade ouvrent de nouveaux horizons. À ce propos, Martin Heidegger souligne :

Que pendant ce temps les buts et les valeurs qui avaient prévalu jusqu'alors disparaissent et se dévalorisent n'est plus éprouvé comme un simple anéantissement ni déploré comme une déficience et une perte, mais salué comme une délivrance, encouragé comme un gain décisif et reconnu comme achèvement.

Le nihilisme constitue l'avènement souverain de cette vérité que tous les buts assignés à l'état jusqu'alors sont devenus caducs³⁵.

Logique et valeurs fixes de l'ancienne métaphysique

Le deuxième paragraphe de *Par-delà le bien et le mal* abjure de renoncer aux préjugés aveuglants de l'ancienne logique des valeurs :

La croyance fondamentale des métaphysiciens, c'est la croyance à l'antinomie des valeurs. Même les plus prudents n'ont pas songé à douter, sur ce seuil où le doute était le plus nécessaire, même lorsqu'ils s'étaient juré de douter de tout de *omnibus dubitandum*. (...) Malgré la valeur qu'on doit reconnaître d'attribuer au vrai, à la véricité, au désintéressement, il se pourrait qu'on dût attribuer à l'apparence, à la volonté de tromper, à l'égoïsme et à la convoitise une valeur supérieure et plus essentielle pour toute vie; il se pourrait même que la

34. En revanche, Martin Heidegger attribuera à l'errance un sens positif en tant que mensonge ontologique. Le détour de l'errance exprime la ruse (*listig*) de l'Être qui se retire dans son néant. La Vérité et l'errance se combattent sans cesse. Il ne revient pas à la liberté le privilège de trancher ce conflit, mais celui de l'orienter. Ce combat est l'expression historique de celui qui se joue à l'intérieur du Destin (*geschichtlich*) de l'Être. Voir, par exemple, «De l'essence de la vérité» (*Vom Wesen der Wahrheit*, Éditions Vittorio Klostermann, 1943), dans Questions I, traduit par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Éditions Gallimard, 1968; réimpression coll. «Tel», n° 156, 1990, chap. VII : «La non-vérité en tant qu'errance», p. 186-189.

35. Martin Heidegger, *Nietzsche*, ouvrage cité, tome II, p. 33.

valeur de ces choses bonnes et bien réputées consistât justement dans la façon insidieuse dont elles sont apparentées, liées, enchevêtrées, peut-être même identiques par essence aux choses mauvaises qui leur paraissent opposées³⁶.

Notons tout d'abord le terme de «croyance» en l'antinomie des valeurs qui, par définition, se tient à distance du «savoir». Croire dénote le subjectivisme : opinion, préjugé, imitation et conformisme, approximation, etc., c'est-à-dire les effets de l'idéologie dominante. Croire à la valeur de vérité est paradoxal pour des penseurs cohérents et apparemment si soucieux de la vérité. Cette formule se présente sous la forme d'un oxymoron, en rhétorique, ou d'un paralogisme, voire d'un sophisme, en logique. La démarche généalogique n'a que faire de cette croyance qui vire au culte des préjugés séculaires.

Pour la philosophie première, les valeurs logiques (vrai/faux) ou morales (bien/mal, juste/injuste) ou esthétiques (beau/laid), etc., sont toutes antithétiques. Après le refus de se laisser questionner par la sphinge, Nietzsche se débarrasse maintenant de cette table des valeurs qui repose sur une partition dichotomique et manichéenne du monde. L'erreur de la métaphysique fut de viser un monde d'oppositions de valeurs absolues donc indépassables. Fin de la quête des essences, la «chose même» se voit ceinte de valeurs statiques, immuables, éternelles... qui sont autant de qualificatifs platoniciens. Le monde nietzschéen est dynamique comme la vie : les valeurs opposées sont toutes en mouvement. Ici, la valeur de vérité ne peut être figée comme dans l'idéologie des métaphysiciens d'hier. Car, en logique, la conquête sur l'erreur est toujours première et nécessaire (il n'y a pas de vérités premières mais des erreurs premières) ou, en morale, la genèse du bien suppose une démarche de conquête contre le mal, etc.

Nietzsche se rapproche d'Héraclite, le penseur du retournement des contraires, qui théorisa le jeu des antagonismes³⁷. Cosmos en devenir ou vie, tous deux agents médiateurs, rassemblent des

36. *Par-delà le bien et le mal*, ouvrage cité, première partie, § 2, p. 24-25.

37. Héraclite d'Éphèse : «Les contraires s'accordent, la discordance crée la plus belle harmonie : le devenir tout entier est une lutte» (fragment original n° 9); «le devenir est une lutte de contraires et tout s'écoule comme un fleuve. (...) La métamorphose est une route qui monte et descend, et le Cosmos trouve en elle son devenir» (Compléments, A. Doxographie, n° 8), dans Yves Battistini, *Trois présocratiques. Héraclite, Parménide, Empédocle*, édition revue et augmentée, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Idées», n° 158, 1968, respectivement p. 30 et 57-58.

extrêmes et manifestent le devenir des choses. Dans le couple métaphysique «le même et l'autre», l'identité est tout autant impossible à Héraclite qu'à Nietzsche. On se souvient de la célèbre critique nietzschéenne de la formation des concepts. Enfin, rappelons ici ce que nous avons vu précédemment concernant les menaces de l'intolérance : l'hégémonie, donc l'exclusivisme, d'une valeur s'oppose à leur circulation.

Au-delà du renversement des valeurs, le nihilisme complet et achevé nécessite une «inversion de la valeur de toutes mes valeurs anciennes» et non plus un simple remplacement des anciennes valeurs par de nouvelles. Martin Heidegger précise : «L'inversion de la valeur, c'est le renversement de la façon même de valoriser. L'institution des valeurs a besoin d'un nouveau principe, c'est-à-dire d'un nouveau point de départ, qui soit en même temps son lieu de séjour³⁹».

Libéré de l'emprise des valeurs normatives établies, en tête la valeur hypertrophiée du vrai, l'«esprit libre» parcourra le cycle entier des valeurs et des jugements humains. Il ne s'agit plus d'invalider les opérations rationnelles de Descartes suivant le scepticisme de monsieur Huet mais d'être généalogiste. Celui-ci a la rude tâche de résoudre le problème de l'évaluation à la fois critique et créatrice, c'est-à-dire de déterminer l'origine et la hiérarchie des valeurs morales⁴⁰, ici de la valeur logique et métaphysique de la vérité présente à l'arrière-plan de toute déduction, dont procèdent toutes les valeurs (évaluation de la valeur des valeurs). Ainsi se trouve posé le problème de leur *création*.

Remarque : art, valeurs et subjectivité – La volonté de puissance nietzschéenne ne serait-elle pas la forme «érotique» de la subjectivité cartésienne qui, du coup, pour Heidegger, est l'expression mécon-

38. «Tout concept naît de l'identification du non-identique.» Voir *Le livre du philosophe*, ouvrage cité, p. 177-181. À la question : qu'est-ce que la vérité ?, Nietzsche répond : «(...) une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref, une somme de relations humaines qui ont été poétiquement et rhétoriquement haussées, transportées, ornées (...)» (p. 181-183).

39. Martin Heidegger, «Le mot de Nietzsche : "Dieu est mort"», dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, ouvrage cité, p. 272.

40. Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, ouvrage cité, sixième partie, § 211, p. 147 et remarque à la «Première dissertation» de la *Contribution à la généalogie de la morale* (1887, traduction par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Éditions Union générale d'éditions, coll. «10/18», n° 886, 1974, p. 162).

Remarque – Nietzsche nous rend sensible à l'absence de fondement absolu dont une des conséquences est qu'on n'atteint jamais une origine première : tout est déjà interprétation et susceptible d'être interprété à l'infini.

naissable de l'Être : *l'étant est englouti, comme objectif, dans l'immanence de la subjectivité*. Le jugement heideggerien ne se vérifie-t-il pas dans l'art – activité énergétique, voire violente –, valeur suprême pour Nietzsche, qui prévaut sur la valeur vérité? En clair, l'être désirant se réalise à travers des valeurs, conditions de la volonté posées par elle-même. Le désir est l'accession à la puissance et son accroissement. Selon la définition spinoziste, «l'effort (conatus) par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être⁴¹» nous pousse à accomplir les nécessités de notre propre nature. Comme expression de l'effort qui déploie notre *force d'exister*, la création artistique accomplit notre propre, φυσικς c'est-à-dire le paroxysme de la volonté de puissance, car :

Par rapport à la valeur «vérité», l'art est une valeur supérieure. (...) Les deux valeurs déterminent, dans leurs rapports de valeurs, l'essence unie de cette volonté de puissance qui, en elle-même, pose des valeurs. Or, la volonté de puissance est la réalité du réel, ou bien, ce mot pris en un sens plus large que celui où Nietzsche l'emploie habituellement, l'être de l'étant. S'il incombe à la Métaphysique de dire l'étant quant à son être et si, ce faisant, elle nomme, selon sa manière traditionnelle, le fondement de l'étant, alors la thèse fondamentale de la métaphysique de la volonté de puissance doit énoncer le fondement. Elle dit quelles valeurs sont essentiellement posées et en quelle hiérarchie elles sont posées à l'intérieur de l'essence institutrice de valeurs de la volonté de puissance en tant qu'«essence» (*Essenz*) de l'étant. Cette thèse est conçue en ces termes : «L'art a plus de valeur que la vérité» (Volonté de puissance, aphorisme 853, année 1887-1888).

La thèse fondamentale de la métaphysique de la volonté de puissance est un jugement de valeur⁴².

Situation des enjeux heideggeriens

Après Pierre-Daniel Huet, qui se place au cœur de la problématique cartésienne de l'être et de la représentation de la vérité (théorie

41. Baruch de Spinoza, *L'Éthique* (1677) (*Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, 2 vol., La Haye, 1882-1883 ; 2^e éd., 3 vol., 1895), traduction par Roland Callois, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Folio. Essais», n° 235, 1954, réimpression 1993, troisième partie, proposition VII, p. 190.

42. Martin Heidegger, «Le mot de Nietzsche : "Dieu est mort"», dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, ouvrage cité, p. 292.

des idées claires et distinctes destinées à fonder la certitude absolue de la métaphysique et de la science), la valeur de vérité s'identifie à la prédication validant l'intellection; pour Friedrich Nietzsche, qui se situe dans l'opposition être/représentation, la valeur de vérité s'identifie à la forme de l'être compris comme pure fluidité et engendrement différenciateur du devenir opposée à la forme de la représentation substantielle de la métaphysique de Platon à Descartes (pour faire bref). Celle-ci identifie le réel à la stabilité, à l'identité des Idées et des idéaux; ce troisième et dernier temps fait appel à un nouveau niveau de conceptualisation.

Si nous sommes «*inter-esse*»⁴³ par la réflexion sur l'Être, en particulier sensibles à la différence ontologique⁴⁴ – puisque l'histoire de la pensée occidentale n'est autre chose que la «tra-duction» (passage de l'Être à l'étant ou dévoilement dans la vérité) de la tradition de l'Être –, mentionnons au moins cinq motifs justifiant ce choix :

– dans l'histoire de l'ontologie, Heidegger rencontre Descartes qui ouvre la période moderne de la métaphysique et Nietzsche qui l'achève;

– Heidegger tente un procès au projet cartésien en critiquant en particulier le doute méthodique et la certitude rationnelle, supports de la valeur de vérité arrimée à la science⁴⁵. La pensée doit «se garder libre de l'obstination à raisonner sur la *ratio*»;

43. Jeu de mots heideggerien. «Inter-esse veut dire : être parmi et entre les choses, se tenir au cœur d'une chose et demeurer auprès d'elle» (Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser? (Was heisst denken?)*, Éditions Niemeyer, 1954), traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, Éditions Presses universitaires de France, coll. «Épiméthée», 1973, première partie : «Cours du semestre d'hiver 1951-1952», p. 23). La suite du propos sur le sens toujours contemporain de l'adjectif «intéressant» mérite d'être lue.

44. Martin Heidegger considère l'histoire de la philosophie comme l'histoire de l'oubli de la différence entre *l'être* – qui n'est «rien d'étant» – et les étants, tel le sophiste Hippias dans *Hippias majeur*. Platon met en scène Socrate, amoureux du vrai, et Hippias, amoureux de la représentation. Ce dernier se contente de donner des exemples empiriques de beauté à Socrate, en quête du Beau en soi. Dans le dialogue, le sophiste ne cesse de confondre l'essence de la beauté avec ce qui est jugé beau, tandis que, pour Heidegger, «la beauté est un destin de l'être de la vérité, où vérité signifie le dévoilement de ce qui se voile» (*Qu'appelle-t-on penser?*, ouvrage cité, première partie, p. 31).

45. Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude (Die grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit)*, cours professé à l'université de Fribourg-en-Brisgau pendant le semestre d'hiver 1929-1930; Francfort-sur-le-Main, Éditions Vittorio Klostermann, 1983), traduit de l'allemand par Daniel Panis, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie. Œuvres de Martin Heidegger», 1992, chap. II, § 6, p. 43.

– Nietzsche nous rend sensible à l'abîme, à ce sol qui se dérobe sous nos pieds lorsque nous tirons les conséquences de «la mort de Dieu» donc des absolus. Il a déjà montré qu'il n'y a pas d'«arrière-monde» (*Hinterwelt*) et donc qu'il n'y a pas de conflit au sein de l'être même. Depuis Nietzsche, la vérité revient à son fondement qui est le «dé-voilement» (en allemand, *Un-Verborgenheit* équivaut au grec $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ – le préfixe privatif a détaché pour souligner la signification d'«ouvert sans retrait») : l'être se donne à lui-même en tant que volonté de puissance. Le concept nietzschéen de monde, qui affirme la prépondérance de l'être⁴⁶, renverrait au concept heideggerien de «monde» en tant qu'«ouverture de l'Être»;

– sa métaphysique est une pensée inclusive dans laquelle chaque concept conçoit «l'entier» (l'entièreté) et saisit «de part en part l'existence»;

– Heidegger rompt avec la tradition rationaliste liée, au plan gnoséologique, à une philosophie du sujet et de la représentation. Nous saisissons la valeur de vérité si nous nous défaisons radicalement de son essence traditionnelle. La vérité n'est plus comprise comme *conuenientia*⁴⁷ mais comme $\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. Quant à «penser la vérité de l'Être, c'est en même temps penser l'*humanitas* de l'*homo humanus*. Ce qui compte, c'est l'*humanitas* au service de la vérité de l'Être, mais sans l'humanisme au sens métaphysique⁴⁸».

Valeur et «destination de l'être»

Dépassons donc l'ontologie, c'est-à-dire la représentation de l'étant en tant qu'étant, pour nous orienter vers l'être. D'après Heidegger, la synthèse ne se réalise pas dans le *Cogito*, mais au contraire sur le terrain de l'existence. Bien plus, la synthèse est cette existence, c'est-à-dire l'*In-der-Welt-sein*. La métaphysique a abordé ce problème à l'envers, en supposant disjoint ce qui est déjà conjoint,

46. Chez Nietzsche, la passion de la connaissance nouvelle incorpore les passions et les erreurs fondamentales. Elle annonce la promesse d'une métamorphose de l'humanité. Dès lors, l'homme ne vivra que pour une connaissance d'un type nouveau, la plus dangereuse pour la vie physique et la plus explosive pour les savoirs : la connaissance qui affirme la vie ontologique – mode d'être spécifique sur fond de la compréhension de toute chose comme devenir.

47. *Conuenientia*, ae : n. f. (*conueniens*) 1. accord parfait, harmonie, sympathie; 2. (absolu) convenance ($\delta\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\alpha$). (Voir Félix Gaffiot, *Le Grand Gaffiot, Dictionnaire latin-français*, nouvelle édition revue et augmentée sous la direction de Pierre Flobert, Paris, Éditions Hachette-Livre, 2000, 3^e colonne, p. 427.)

48. Voir *Lettre sur l'humanisme* (*Über den Humanismus*, Berne, Verlag A. Francke, 1946), traduction par Roger Munier, nouvelle édition revue, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1964, p. 139.

en s'interrogeant d'une façon artificieuse sur la possibilité de trouver une connexion entre sujet et objet, Moi et monde, *être et vérité*, par exemple, de simples définitions de l'idée élaborées dans les limites du concept cartésien de raison, considérés comme des «étants en soi». L'essence de la vérité, sous couvert de l'évidence intellectuelle, excède l'évidence cartésienne. Pour Heidegger, la métaphysique n'a cessé depuis Platon d'entériner l'«oubli de l'être», préférant penser la vérité de l'étant (de ce qui est) plutôt que celle de l'être. Dans sa grammaire de l'être, la forme, la syntaxe, la grammaire du *Dasein* visent à une conception non catégorielle et non substantive de l'être. En clair, la valeur n'est plus contenue dans des définitions extrinsèques de la philosophie médiévale et moderne qui rate l'être⁴⁹. S'il existe un dépassement du nihilisme et une réappropriation possible de l'oubli de l'être, alors ces voies relativiseront ce à quoi nous tenons le plus : notre représentation du monde qui a tendance à s'ériger en norme positiviste et en valeur dogmatique ou sectaire de vérité, en dépit des efforts de Nietzsche...

Martin Heidegger repense la valeur logique et métaphysique du vrai en nous invitant à emprunter des chemins perdus, apparemment sans issue. Jadis ouverts par les bûcherons pour charroyer le bois coupé, ces *Holzwege* conduisent au cœur de la forêt. Ici, il s'agit de retour à la «chose même» (E. Husserl), pas directement – contrairement à la phénoménologie husserlienne – mais par des détours, en évitant les chemins battus de la philosophie première. Encore doit-on se dégager des présupposés aporétiques des systèmes métaphysiques, autrement dit dépasser la notion traditionnelle de la valeur de vérité :

La liberté ainsi comprise, comme laisser-être de l'étant, accomplit et effectue l'essence de la vérité sous la forme du dévoilement de l'étant. La «vérité» n'est pas une caractéristique d'une proposition conforme énoncée par un «sujet» relativement à un «objet», laquelle alors «aurait valeur» sans qu'on sache dans quel domaine ; la vérité est le dévoilement de l'étant grâce auquel une ouverture se réalise⁵⁰.

La non-vérité et la vérité ne se réduisent pas aux seules démonstrations de la logique des propositions, à savoir l'opérateur non-qui

49. Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, ouvrage cité, seconde partie : «Cours du semestre d'été 1952», IX, p. 194-195.

50. Martin Heidegger, «De l'essence de la vérité», dans *Questions I*, ouvrage cité, p. 178.

affecte en modifiant la valeur de vérité d'une proposition. Pour la logique, en effet, la négation d'une assertion vraie est fausse et celle d'une assertion fausse est vraie. Laissons de côté cette relation logique et la négation, foncteur de vérité, qui garantissent la validité formelle liant sujet et objet «objectivés» au sein d'EBF. Car le concept de valeur ne se ramène pas à une détermination logique. Martin Heidegger se place par-delà l'identité propositionnelle assurée par la prédication *S est P*. Il s'agit de l'au-delà de la validité formelle du raisonnement. La relation Être et étant fait éclater la structure sujet-prédicat. Par conséquent, concentrons-nous sur *la relation ontologique de possibilité* entre non-vérité et vérité qui définira son être-valeur. Le philosophe résume finalement sa problématique de la valeur :

Dans le concept de valeur se cache un concept de l'Être qui implique une interprétation de la totalité de l'étant en tant que tel. Dans la notion de valeur se pense – à l'insu de qui la pense – l'essence de l'Être sous un rapport déterminé et nécessaire, à savoir l'Être dans sa non-essence⁵¹.

Sous l'action de la liberté, la non-vérité devient la possibilité de toute apparition de la vérité, l'absence fondamentale condition de toute présence. Sont remises la valorisation de l'évidence (*perspicuitas*) de la *ratio cognoscendi* chez Descartes⁵² et sa dévalorisation par le scepticisme de Huet ou encore la dévalorisation des valeurs suprêmes de la *ratio essendi* par Nietzsche. Son nihilisme ruine les délimitations des essences posées par les métaphysiciens qui furent les maîtres de cérémonie de l'univers abstrait où, en termes heideggeriens, l'étant a perdu sa propre valeur et son propre sens.

51. Martin Heidegger, *Nietzsche*, ouvrage cité, tome II, chap. V : «Le nihilisme européen», p. 49.

52. Heidegger se situe au-delà du *subiectum*, «sujet-objet» en latin médiéval (la question de l'être prend place ailleurs que dans cette relation) tandis que Descartes se place du côté de l'*ego*. La subjectivité résulte de la tentative par laquelle la pensée s'exclut de la sphère ontologique pour poser l'être devant elle comme ob-jet – la préposition *ob* renvoie à la frontalité de la présence, c'est-à-dire au donné-là de G.W.F. Hegel. Aussi la philosophie du *cogito* correspond-elle à l'oubli de l'Être. Descartes n'a pas élucidé l'être du sujet, le *sum* du *cogito*. Il n'a pas vu que la pensée était déjà orientée vers le monde et qu'il était par conséquent inutile de faire le détour par la transcendance divine pour y rechercher la source de la relation entre l'*ego* et la réalité extérieure. Dans *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger détruit d'un même geste la métaphysique de la subjectivité et l'interprétation de l'être comme valeur. (Voir Jean-Luc Marion, «L'*ego* et le *Dasein*, Heidegger et la "destruction" de Descartes dans *Sein und Zeit*», *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Éditions Armand Colin, n° 1, janvier-mars 1987, p. 25-53.)

Valeur du vrai et ouverture ontologique

Dans la relation non-vérité/vérité, l'obscur clarté envahit le monde et les choses. Elle manifeste dans l'histoire le reflet du mystère de l'Être qui possède l'homme. En tant que «mode de la subjectivité», la Vérité s'exprime dans l'ek-sistence historique qui se déploie dans la pensée. En définitive, la valeur cartésienne du vrai ou vérité-représentation s'avère n'être qu'un thème ontique. Autrement dit, le cartésianisme est une expression du vrai en situation. Cette théorisation est elle-même en devenir.

Quel est donc, selon Heidegger, le sens ontologique de la valeur de vérité? La liberté permet à la pensée de prendre le recul nécessaire vis-à-vis de l'objectivation. Cette dernière s'intégrera dans une nouvelle manière de voir accordée aux possibilités d'avenir.

La vérité-dévoilement fait sortir l'Être de l'Oubli (ληθη). Au plan de l'étant, l'oubli de l'Être est le signe positif de la nature de l'Être qui se dispense comme Oubli. L'Être est néant en un double sens :

– premièrement, dans l'angoisse, l'Être apparaît comme le non-étant (ne-ens) qui est au-delà de l'étant. L'être-au-monde angoissé découvre que cette négativité de l'Être est au principe même de son être;

– secondement, ce néant qui engendre en lui la terreur est le signe de l'ouverture de l'étant à l'Être. Ainsi, au regard de l'étant, l'Être-néant est néant en un sens absolu puisqu'il ne cesse de se retirer à l'intérieur d'une différence qui le constitue. Cet anéantissement radical est identique à la non-vérité ou au mystère. Ek-sister signifie se tenir toujours, par-delà l'étant, dans l'ex-tase de l'Être, mais aussi être entraîné vers un mystère qui échappe à toute prise. *Car la vérité est le processus même de son dévoilement* : la liberté ne maîtrise pas l'Être mais, par elle, se révèle.

Achevons cette compréhension ontique-ontologique de la valeur de la vérité existentielle (dans la constitution ontique du *Dasein*) et de la valeur philosophique du concept de vérité. La première s'incarne toujours dans des situations concrètes qui constituent autant de répliques à l'appel de l'Être. Qu'elle soit théorique, pratique ou poétique, toute attitude ontique du *Dasein* est intégrée de façon structurelle à la Vérité – elle-même n'est qu'une réalisation ontique de la tradition de l'Être. La seconde, la valeur philosophique du concept d'«essence», entraîne la philosophie à penser l'Être. À la fin d'une de ses communications, Heidegger résume la topologie et les enjeux de notre réflexion :

En ramenant la possibilité interne de la conformité d'un jugement à la liberté ek-sistante du laisser-être reconnu comme son «fondement», en situant d'emblée l'origine de l'essence de ce fondement dans la dissimulation et l'errance, nous avons voulu indiquer que l'essence de la vérité n'est point la «généralité» vide d'une universalité «abstraite» mais, au contraire, l'Unique dissimulé de l'histoire, unique elle-même, qui dévoile le «sens» de ce que nous appelons l'Être et de ce que nous sommes accoutumés depuis longtemps à penser comme l'étant dans sa totalité⁵³.

À la question initiale, qu'est-ce qu'une valeur?, la réponse taumatologique : la valeur est ce qui vaut à l'aune du quantième, donc soumise au règne de la mesure, rate l'ouverture ontologique. Parmi les moments clefs choisis dans l'histoire de la métaphysique, ou traductions de la tradition de l'Être, la valeur de vérité échappe à la détermination de la métaphysique cartésienne : la quantification de la pleine clarté rationnelle, c'est-à-dire l'éclat du vrai constitutif de l'évidence cartésienne, permet d'accéder, après la forcerie de la critique généalogique, à la qualité des intensités dans la création ou expression de la volonté de puissance du dionysisme. En suivant le mode de l' α -ληθεια, nous avons questionné la problématique hiérarchie des valeurs intellectuelles et, concrètement, dans la visée de l'Être, nous avons répondu à cette question : dans quelle condition l'être de l'étant (la métaphysique) présente-t-elle l'être-valeur de vérité chez l'homme enraciné dans son milieu et saisi par le mystère de l'existence?

Christian Talin

53. Martin Heidegger, «De l'essence de la vérité», dans *Questions I*, ouvrage cité, p. 191-192.

Annexe

Pierre-Daniel Huet, *Censura philosophiae cartesianae*, Paris, chez J. Anisson, 1694 (4^e éd.), in-12, chap. II, § 7-9, p. 98-103. (Réédition en fac-similé de l'édition de 1690 : Petri Danielis Huetii, Episcopi suessionensis designati, *Censura philosophiae cartesianae*, Campis, typis Caspari Cotii, typographi et bibliopolae, MDCXC; Hildesheim et New York, Georg Olms Verlag, 1971, in-12, caput secundum, VII-IX, S. 53-59 – bibliothèque universitaire des lettres de Nice, cote : S 8614.)

VII. Descartes veut que nous percevions clairement et distinctement une chose lorsque nous avons d'elle une idée claire et distincte dans l'esprit. Bien qu'il se serve souvent du nom d'idée, il n'a jamais expliqué ouvertement ce qu'il entendait par là, bien que beaucoup de gens le lui aient demandé : si bien qu'il semble n'avoir eu qu'une idée peu claire et distincte de l'idée. Les stoïciens appelaient les idées, c'est-à-dire perceptions de notre esprit. Du reste, je laisse ici de côté les Idées platoniciennes. Mais la masse des philosophes désigne du nom d'idée seulement la première perception de l'esprit, qu'on appelle *apprehensio* dans l'École. Cette acception, Descartes la retient parfois, et il veut que l'idée soit l'action de l'esprit par laquelle il s'applique aux images des choses, c'est-à-dire qu'elle soit un certain mode de penser; parfois aussi, il dit que l'idée est l'image de la chose même, fixée non pas dans l'imagination mais dans l'esprit, et que c'est à cette image que convient en propre le nom d'idée. Quant aux idées ou images des choses, il en distingue trois sortes : les unes sont adventives, comme l'idée du soleil qui, lorsqu'on a vu le soleil, a été introduite dans l'esprit; d'autres factices, comme l'idée de la sirène, du centaure, de la chimère; d'autres innées ou naturelles, comme l'idée de Dieu, de l'esprit, de la pensée, de la vérité, du triangle, du nombre, et d'autres choses du même genre. Mais ailleurs, ce ne sont pas seulement les images de choses singulières, mais aussi la comparaison de ces images, qui est la deuxième opération de l'esprit et qu'on appelle vulgairement le jugement, c'est cela qu'on appelle idée. Parfois même, il déclare qu'il attribue ce vocable à tout que nous pouvons avoir dans l'esprit; et par là même également au raisonnement, qui est la troisième opération de l'esprit. De plus, il appelle idée claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif de sorte que nous disons voir clairement celles qui sont devant l'œil qui regarde comme il faut et qu'elles touchent fortement et manifestement; il appelle distincte celle qui est séparée de toute autre chose de façon

qu'elle ne contienne en elle rien de plus que ce qui y est perçu clairement. Donc, sous le nom d'idée, Descartes veut signifier non pas seulement les images des choses imprimées dans l'esprit, ni la perception de ces images, en quoi consiste la première opération de l'esprit, mais la comparaison de ces images qui constitue la deuxième, et même le rassemblement de ces comparaisons d'images ou raisonnement, qui est la troisième; son opinion pour finir revient à ceci que toute opération de l'esprit est norme de vérité tout comme les images des choses imprimées dans l'esprit, pourvu seulement que leur soit ajoutée la *perspicuitas** et que les idées de toutes les choses autres que l'idée de la chose qui est dans l'esprit en soient séparées. Il dit que cette norme est si certaine et si digne de foi que tout ce qui est en accord avec elle ne peut être faux en aucune façon et qu'il est absolument impossible que cela ne soit pas vrai.

[* *Perspicuitas, atis* : n. f. (*perspicuus*) 1. transparence; (sens figuré) clarté [de style]; 2. (philosophie) évidence (voir Félix Gaffiot, *Le Grand Gaffiot, Dictionnaire latin-français*, ouvrage cité, 3^e colonne, p. 1176). 3. Ici, possibilité d'appréhender.]

VIII. Si tu veux savoir avec quels arguments il le prouve, tu trouveras la même démarche que celle par laquelle il a essayé de donner créance à la lumière naturelle, c'est-à-dire que la *perspicuitas* et l'éclat ont été ajoutés à l'idée de Dieu; si ces qualités induisaient en erreur, Dieu serait trompeur. Il est superflu de démontrer à nouveau la futilité tant de fois dénoncée de cet argument. Il lui en adjoint un autre, c'est qu'il y a une loi de nature imprimée dans les esprits de tous qui fait que nous donnons spontanément notre assentiment à ce que nous percevons clairement et que nous ne doutons en aucune façon que cela soit vrai. Ainsi, c'est par la lumière naturelle qu'il donne créance à la perception claire et distincte, c'est-à-dire bien évidemment à l'incertain par l'incertain. D'autre part, dans la dissertation sur la méthode, après avoir énuméré les degrés par lesquels il parvient à la connaissance de cet argument, *je pense, donc je suis*, il ajoute qu'il a observé que cela lui paraît vrai pour la seule raison que cela lui apparaît très clairement être vrai. Et que partant de là, il a élaboré cette règle certaine, constante et générale qu'est vrai tout ce qui est perçu clairement et distinctement par lui. Quant à nous, à partir de là, nous pouvons élaborer une règle tout autre et bien plus certaine, à savoir qu'il ne faut pas donner à la légère son assentiment aux choses qu'il nous semble percevoir clairement et distinctement, puisque nous avons prouvé que l'argument *je pense, donc je suis*,

que le subtil Descartes a cru avoir perçu clairement et distinctement, est néanmoins vain et incertain.

IX. Il est extrêmement facile de démontrer combien d'absurdités découlent de ce critère. D'abord, il est de fait que, parmi les idées vraies, certaines me paraissent plus claires et plus distinctes que d'autres, d'où il s'ensuit que certaines idées, même si elles sont vraies, ont quelque chose d'obscur et de confus. Il leur manque en effet cette clarté et cet éclat, dans la mesure où leur propre clarté et leur propre éclat sont dépassés par l'éclat et la clarté d'autres idées. Or, là où manquent clarté et éclat, il y a nécessairement quelque obscurité et confusion. D'autre part, c'est un fait que, parmi les idées fausses, il en est qui ne sont pas sans quelque *perspicuitas* et éclat. Enfin, c'est un fait que parmi certaines idées qui paraissent douées pour certains hommes d'une clarté et d'un éclat égal, il en est qui ne sont pas perçues par les autres hommes comme étant d'égale clarté, mais que certaines sont perçues plus clairement et plus distinctement par certains hommes, de même que l'un peut voir plus clairement que l'autre – ce qui est une comparaison de Descartes. Et Descartes lui-même ne le contestera pas puisqu'il enseigne que même les axiomes qu'on appelle notions communes ne sont pas également perçus par tous. Donc, puisque la clarté et l'éclat peuvent être trouvés unis à la fausseté, et en revanche l'obscurité et la confusion à la vérité, il s'ensuit que la clarté et l'éclat ne peuvent pas être la norme de la vérité.