

Collection Ouverture philosophique
dirigée par Dominique Chateau et Bruno Péquignot

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.

Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions qu'elles soient le fait de philosophes "professionnels" ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique ; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou... polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

Dernières parutions

- Gérard NAMER, *Le contretemps démocratique*, 2002.
Arnaud DEWALQUE, *Heidegger et la question de la chose*, 2002.
Howard HAIR, *Pourquoi l'éthique ? La voie du bonheur selon Aristote*, 2003.
Pascal DAVID et Bernard MABILLE (sous la dir.), *Une pensée singulière – Hommage à Jean-François Marquet*, 2003.
Vanessa ROUSSEAU, *L'Alimentation et la différenciation des sexes*, 2003.
Zoran JANKOVIC, *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein ?*, 2003.
Salomon OFMAN, *Pensée et rationnel*, 2003.
Robert FOREST, *Critique de la raison linguistique*, 2003.
Dominique MASSONAUD, *Courbet scandale, Mythe de la rupture et modernité*, 2003.
Essam SAFTY, *La Psyché humaine*, 2003.
Jean BARDY, *Regard sur « l'évolution créatrice »*, 2003.
Pierre Taminiaux, « *Surmodernités : entre rêve et technique* », 2003.
Andrée CATRYSSSE, *Les Grecs et la vieillesse, d'Homère à Épicure*, 2003.
Régine KAMINSKI, *Genèse du logique dans la Phénoménologie transcendantale de Husserl*, 2003.
Thomas PAINE, *Le siècle de la raison*, 2003.
Romain LAUFER, Armand Hatchuel (coordonné par), *Le libéralisme : l'innovation et la question des limites*, 2003.
Philippe RIVIALE, *Proudhon, la justice contre le souverain*, 2003.
Christophe LAUDOU, *L'esprit des systèmes*, 2003.
Ivan BROISSON, *Nietzsche et la vie plurielle*, 2003.
Mahamadé SAVADOGO, *Philosophie et histoire*, 2003.
Roland ERNOULD, *Quatre approches de la magie*, 2003.
Philippe MENGUE, *Deleuze et la question de la démocratie*, 2003.

XAVIER ZUBIRI

L'HOMME ET LA VÉRITÉ

Suivi de
LA THÉORIE ZUBIRIENNE DE LA VÉRITÉ
par Juan A. Nicolás

Traduit de l'espagnol par
Philibert Secretan

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Hongrie
Hargita u. 3
1026 Budapest
HONGRIE

L'Harmattan Italia
Via Bava, 37
10214 Torino
ITALIE

PRÉSENTATION

L'intérêt que présente aujourd'hui la philosophie de Zubiri procède fondamentalement de sa capacité à apporter des réponses nouvelles aux problèmes qui marquent les orientations intellectuelles de notre temps. L'environnement philosophique et culturel le plus significatif de notre époque est la crise ouverte que traverse la modernité née des Lumières. Les paradigmes de la rationalité, de la conception de l'homme et du savoir, de l'organisation sociopolitique, etc., qui ont prédominé dans notre culture européenne durant les deux derniers siècles exigent aujourd'hui une révision ample et profonde. L'éventail de cette révision est fort large. Il s'étend de ceux qui insistent à poursuivre et à radicaliser la trajectoire suivie jusqu'ici (rationalisme critique) jusqu'à ceux – postmodernes – qui admettent que la situation actuelle est une impasse et qui préconisent par conséquent l'abandon de ce qui est issu des Lumières. Entre les deux se situent ceux qui considèrent ces Lumières comme partie intégrante d'un héritage culturel auquel on ne saurait renoncer, et qui proposent une transformation soit conservatrice soit progressiste des acquis de la modernité capitaliste et libérale.

Au milieu de ces courants de pensée, l'herméneutique apparaît comme l'alternative philosophique la plus large, la plus élaborée et la plus influente. Suivant les impulsions de Husserl et de Nietzsche, Heidegger met en mouvement une critique et une reconstruction de la philosophie première. Il transforme les notions les plus fondamentales de l'intellection « éclairée » du

monde et du savoir : rationalité, connaissance, vérité, être, essence, temps, existence, sujet, Je, histoire, liberté, fondement, etc. Les vertus et les limites de cet ébranlement de l'esprit, non seulement des Lumières mais de toute notre culture depuis ses origines grecques, se manifestent aujourd'hui chez des auteurs tels que G. Vattimo, M. Foucault, R. Rorty, H. G. Gadamer ou J. Derrida.

Parallèlement à cette progression de l'herméneutique naît et se développe le propos philosophique, difficile et risqué, de Xavier Zubiri. D'une part, il assume et enrichit la critique de la modernité que l'on doit à Husserl et, avant tout, à Heidegger. D'autre part, Zubiri assume le projet heideggérien (projet, en ultime instance, nietzschéen) de réorienter la réflexion philosophique vers la facticité, la corporéité, la sensibilité et la mondanité. L'un et l'autre ratifient et réalisent, chacun à sa manière, le programme husserlien du retour « aux choses mêmes ».

Par ailleurs, Zubiri a su retravailler les analyses classiques portant sur les racines gréco-judaïques de notre culture et a suivi, à partir de là, une trajectoire qui lui était propre, quitte à parvenir à des résultats sensiblement différents de ceux auxquels était parvenue l'herméneutique la plus récente. Ils se laissent résumer en six points :

- Partant d'une analyse de la sensibilité, il n'aboutit ni à un phénoménisme ni à un rationalisme ni non plus à un hédonisme, mais à une théorie de l'intelligence sentante, qui est à la fois gnoséologique, volitive et affective.

- Partant d'une analyse de la réalité humaine, il n'aboutit ni à une dissolution de la notion de sujet ni à une théorie de l'être livré à son destin, mais à une conception substantive – et non pas substantielle – du sujet qui se donne pour tâche de se construire, lui-même et sa propre histoire, moyennant une appropriation des possibilités.

- Partant de l'analyse des « choses elles-mêmes », il ne tombe ni dans un essentialisme ni dans un relativisme ni dans une

philosophie de l'être, mais élabore une théorie de la réalité comme formalité du « de soi » (*de suyo*).

- Partant d'une analyse de notre outillage gnoséologique, il n'aboutit ni à un logicisme ni à un a-fondamentalisme a-critique, pas non plus à un esthétisme ou à un relativisme interprétatif, mais à un fondement conçu comme formalité de la réalité et comme terme d'une relation essentielle (*religación*).

- Partant d'une analyse de notre être-au-monde, il n'aboutit ni à un subjectivisme ni à un *apriorisme* du sens ni à un réalisme pré-kantien ou critique (de style néo-thomiste), mais à une théorie du « pouvoir d'imposition » du réel et de la co-originarité de la réalité et de l'intellection.

- Partant de l'analyse du mécanisme de notre savoir, il n'aboutit ni à un méthodologisme ni à une dissolution de la vérité dans des contextes culturels, des symptômes ou des traces, ni non plus à un scientisme, mais à une théorie de la vérité qui, à son niveau le plus radical, se caractérise comme ratification du réel dans l'acte d'intellection.

Voilà donc, dans un raccourci synthétique, quelques traits significatifs par quoi se manifeste la puissance de la philosophie de Zubiri face au futur. Au moment où la modernité éclairée requiert de profondes transformations et où son alternative la plus puissante montre des limitations internes à chaque fois indépassables, le propos de Zubiri prend une valeur toute particulière. Pour s'être forgée au feu même de la critique la plus radicale de la modernité, mais en même temps en discussion avec l'herméneutique naissante, sa philosophie constitue un chemin possible pour résoudre quelques-unes des difficultés que l'une et l'autre rencontrent.

* * *

Dans ce contexte, le thème de la vérité constitue un noyau philosophique autour duquel s'articulent les aspects essentiels tant de la philosophie de la connaissance et de l'intellection que

de la théorie de la réalité. Aussi, Zubiri a-t-il consacré plusieurs essais, ou certaines parties d'essais, à l'analyse de ce thème. Il s'en est préoccupé selon deux perspectives : pour une part dans celle d'une révision critico-historique des principales conceptions de la vérité reçues dans notre culture ; mais également avec le propos, systématiquement soutenu, d'élaborer une théorie de la vérité capable d'assumer les derniers acquis de la modernité en la matière et d'intégrer tout ce que la réalité est peu à peu parvenue à mettre en lumière.

Zubiri s'est débattu avec ce thème pratiquement tout au long de sa vie philosophique, car il était convaincu que c'est là « une composante essentielle de l'homme, et que toute tentative – théorique ou pratique – d'écraser la vérité serait la tentative – théorique et pratique – d'écraser l'homme ». Cette conviction, sur laquelle se clôt *El hombre y la verdad*, a accompagné Zubiri tant dans ses recherches philosophiques que dans sa vie personnelle.

Ainsi, il aborde ce thème dès *Qué es saber ?* (1935) et *Nuestra situación intelectual* (1942) jusqu'à la trilogie *Inteligencia sentiente* (1980-1983), où sa théorie de la vérité s'épanouit selon les trois dimensions de la vérité réelle, de la vérité duelle et de la vérité rationnelle. Et c'est précisément sur le trajet intellectuel vers l'élaboration finale de sa théorie de la vérité que l'essai *El hombre y la verdad* marque sa place.

Cette œuvre doit ainsi son importance à deux facteurs. D'une part au fait qu'il s'agit d'un des rares travaux qui porte exclusivement sur le problème de la vérité, dans sa double dimension cognitive et anthropologique, dialogale et sociale, et selon ce réalisme fondamental qui faisait dire à Zubiri que « l'homme, aussi nihiliste soit-il, vit complètement rempli de réalité ». D'autre part, et avant tout, au fait qu'il est un prélude, à l'âge de la maturité (écrit à soixante-huit ans), de ce que sera la doctrine de la trilogie finale. En ce sens *El hombre y la verdad* représente une manière d'« archéologie » de *Inteligencia sentiente*. On y repère les étapes parcourues par Zubiri dans l'élaboration

de ses concepts fondamentaux, alors que dans la trilogie ils apparaissent comme des catégories définies et comme des raisonnements aboutis.

Quant à la question de l'apport de cet ouvrage, et plus généralement de Zubiri, à une théorie philosophique de la vérité, nous la développons plus amplement dans une annexe que les éditeurs de l'édition française nous ont proposé de joindre à *L'Homme et la Vérité*.

* * *

Du point de vue chronologique, *El hombre y la verdad* (1966) se situe à l'époque de *Sobre la esencia* (1962), de *Sobre el sentimiento y la volición* (1961, 1964), de *Estructura dinámica de la realidad* (1968) et de *Estructura de la metafísica* (1969). À cette époque, Zubiri s'achemine vers sa grande œuvre philosophique, la théorie de l'intelligence sentante. Les divers travaux mentionnés l'y préparent, mais ces antécédents sont encore insuffisamment développés.

Le texte de *El hombre y la verdad* correspond à un cours dicté par Zubiri durant les mois de février et mars de l'année 1966. Il comprenait cinq conférences dont le texte, révisé ensuite par l'auteur, est resté longtemps inédit. Il ne fut publié qu'en 1999, moyennant une réorganisation du contenu en une introduction et trois chapitres. Cette organisation correspond à la structure que l'auteur avait donnée au contenu de ses conférences. Il en résulte une présentation cohérente de tous les aspects de l'ouvrage.

Il fallut procéder à quelques corrections mineures sur le texte original, car il s'agissait de convertir un texte parlé en un texte de style écrit. Pour ce faire, on a éliminé les propos de circonstance et des remarques relatives au déroulement du cours, on a évité les répétitions et les tournures expressément orales, on a supprimé des phrases ou des mots biffés par Zubiri lui-même, on a complété des phrases inachevées mais que le

contexte permettait de comprendre, on a introduit des phrases et des paragraphes ajoutés ensuite par l'auteur lui-même et on a corrigé en même temps des erreurs évidentes de transcription, avant tout de caractère typographique. Enfin, on a ajouté toutes les notes, car Zubiri citait souvent de mémoire et sans donner de référence précise. Pratiquement toutes les allusions aux passages de divers auteurs purent être localisées. Tout cela a donné un texte lisible, correct et fidèle à l'esprit de l'auteur.

Pour terminer, je voudrais remercier tout particulièrement Diego Gracia pour la confiance qu'il m'a faite en me chargeant de la préparation du manuscrit en vue de sa publication. Je salue également la traduction française de Philibert Secretan, que j'ai revue attentivement et dont j'atteste la précision et la fidélité.

Juan A. NICOLAS

Introduction

L'HOMME ET LA VÉRITÉ

Notre propos est de parler de l'homme et de la vérité. C'est un thème qui, bien évidemment, présente de très nombreuses possibilités d'approche, car on n'y traite pas uniquement de la vérité en tant que vérité, ni de toutes les structures humaines – ce serait une autre question – mais de cette sorte de connexion interne qui existe entre l'homme et ce que, d'une manière ou d'une autre, nous désignons du terme de « vérité ».

Il ne vient naturellement à l'esprit de personne que l'homme n'aurait rien à voir avec la vérité. Cela serait impossible à penser ou à concevoir. Il y a pourtant des idées qui ne se pensent ni ne se conçoivent, et qui ne s'expriment pas, mais qui travaillent néanmoins dans les structures de l'homme. Et effectivement, bien que personne n'ose penser que l'homme n'a rien à voir avec la vérité, on traite pourtant, récemment, de la vérité comme si c'était quelque chose de surajouté à l'homme. On pense qu'effectivement l'homme connaît la vérité, qu'il possède des vérités – cela ne fait aucun doute – mais on procède intellectuellement comme si la vérité était ajoutée à l'homme. Et cela d'une manière assez précise et patente : c'est une *agression contre la vérité*.

Peu d'époques de l'histoire ont connu, comme la nôtre, une telle agression contre la vérité. Bien évidemment, la vérité,

d'accomplissement constituent la structure de la vérité en tant que raison.

Cette vérité, comme acte de l'intelligence sentante, dégage dans le sujet des structures déterminées. D'abord, à la faveur de l'acte intellectif qui fait de l'homme un sujet réflexif et subjectif, ordonné à la vérité. Puis la vérité affecte ce sujet qualitativement, elle l'installe dans ce qui est établi, remodèle l'esprit en une mentalité déterminée et lui donne la possibilité de découvrir une nouvelle vérité.

En ce sens, je pense que la vérité est une composante essentielle de l'homme, et que toute tentative – théorique ou pratique – de détruire la vérité serait au fond la tentative – théorique et pratique – de détruire l'homme. De telles tentatives sont un homicide ; à long ou à court terme elles coûtent la vie à l'homme lui-même.

Annexe

LA THÉORIE ZUBIRIENNE DE LA VÉRITÉ

I. LA CONCEPTION DE LA VÉRITÉ DE ZUBIRI DANS LE CONTEXTE DE LA POST-MODERNITÉ

Il faut situer la théorie zubirienne de la vérité, ainsi que l'ensemble de sa philosophie, dans le cadre de la crise de la modernité ouverte par Hegel et qui recouvre tout le XX^e siècle d'un large spectre philosophique. Ce siècle débute philosophiquement en assumant la tâche d'évaluer et au besoin de dépasser la tradition rationaliste de l'*Aufklärung*, qui avait débuté avec Descartes et Kant. Dans cette perspective, l'apport le plus influent fut celui de Husserl et de Heidegger. Ces deux auteurs représentent l'arrière-plan philosophique immédiat (en ce qui concerne tant le choix des problématiques que la manière de les aborder) sur lequel s'établit et se développe toute l'œuvre de Zubiri. Son horizon de fond est constitué par Aristote et Kant³⁶.

Zubiri assume la position critique de Husserl et de Heidegger face à la rationalité des Lumières et cherche à aller au-delà, sans perdre les possibilités qu'offre celle-ci. En

36. Sur ces deux figures de référence, voir en particulier X. Zubiri, *Cinco Lecciones de filosofía*, Madrid, 1963. Une traduction française sera disponible en 2004.

philosophie, il est rare que quelque chose soit établi et accepté une fois pour toutes. C'est ainsi que Zubiri se place au seuil de l'évaluation de la modernité. La perspective qu'ouvre ce « changement de cap » philosophique est celui de la post-modernité. Cela ne doit pas s'entendre uniquement au sens restreint de certains épigones de Heidegger, mais doit concerner tous les courants qui traduisent la conscience que dans la culture moderne « quelque chose va mal » et qui cherchent des alternatives à cette situation. Dans cette optique, les alternatives se multiplient et Zubiri présente l'une d'elles.

Malgré les différences significatives entre Husserl et Heidegger (attitude de base face à la modernité cartésienne, possibilité d'établir un fondement, valeur de la rationalité et du savoir scientifique, rôle de la méthode dans la réflexion philosophique, interprétation de la tradition des Lumières), Zubiri partage avec eux l'« humus » culturel, politique et historique sur lequel se développent ses différents projets philosophiques. Il n'empêche que Zubiri ouvre une voie qui lui est propre, nettement différente (tant dans ses méthodes que dans ses résultats) de celle qu'ont frayé les deux figures éminentes qui lui servent de référence philosophique immédiate.

Sur le terrain concret de la conception de la vérité, Zubiri a élaboré une alternative tant à la théorie husserlienne de la vérité, fondée sur l'évidence, qu'à la théorie heideggerienne de l'*alètheia*. Mais en même temps il incorpore aussi bien le moment véridatif du recours à l'évidence que le moment constitutif de l'autodévoilement de la réalité. Avec le thème de la vérité, Zubiri fait aboutir l'un de ses efforts théoriques les plus constants. Ce thème traverse toute sa production philosophique ; on remarquera que chacun des trois volumes qui constituent la trilogie³⁷ se termine avec un chapitre correspondant sur la

37. La trilogie comprend trois ouvrages sur l'intelligence : *Inteligencia y realidad*, *Inteligencia y logos*, *Inteligencia y razon*. On en trouve un exposé succinct par

vérité. Mais là où se manifeste le véritable apport de Zubiri au problème de la vérité, c'est dans sa relation systématique aux autres théories qui ont cours aujourd'hui. Résumé en une phrase, Zubiri poursuit le projet de dégager une structure de la conception de la vérité et de l'expérience sur laquelle il se fonde, capable d'en englober d'autres et de montrer le caractère partiel de ces derniers.

Les théories de la vérité en honneur au début du XXI^e siècle peuvent être regroupées en sept catégories : les théories de la correspondance (sémantiques ou non sémantiques), les théories déflationnaires (pro-orationalisme et théories de la redondance), les théories phénoménologiques, les théories herméneutiques, les théories cohérentielles, les théories pragmatiques et les théories intersubjectivistes. La puissance de la proposition de Zubiri se manifeste dans le fait qu'elle peut servir de fondement aux diverses théories avancées, et qu'elle permet de les situer systématiquement tant dans leurs relations entre elles que dans leur référence de base à la réalité. À partir de la conception zubirienne, il est possible de discuter, de réinterpréter et d'assumer d'autres conceptions de la vérité qui ont cours aujourd'hui. Ici encore, comme pour d'autres thèmes, Zubiri cherche toujours à intégrer plutôt qu'à exclure.

II. L'INSERTION ANTHROPOLOGIQUE DE LA VÉRITÉ

Pour Zubiri, la vérité n'est pas seulement et principalement un élément théorique ou conceptuel de l'intellect humain. En tant qu'horizon englobant, la vérité constitue l'instance dans laquelle la réalité et l'humanité viennent se fondre. Dans cette perspective, la vérité est en premier lieu un moment anthropologique constitutif de la réalité humaine. Zubiri exprime cela

A. Ferraz Fayos : « La trilogie sur l'intelligence », dans Ph. Secretan, éd., *Introductions à la pensée de Xavier Zubiri*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 81-96.

dans *El hombre y la verdad*, de la manière suivante : « L'homme est un être qui ne peut se déprendre de la vérité, mais pour qui la vérité est un constituant essentiel de sa propre réalité humaine » (HV, p. 139, trad. fr., ci-dessus, p. 132) ; et il achève le même ouvrage sur un ton quelque peu dramatique : « La vérité est une composante essentielle de l'homme, et toute tentative – théorique et pratique – de détruire la vérité serait au fond la tentative – théorique et pratique – de détruire l'homme » (HV, p. 164, trad. fr. p. 156).

Autant dire que la vérité n'est pas quelque chose que l'on choisit, car dans sa dimension la plus radicale elle est si incontournable qu'elle « constitue » l'être humain dans ce qu'il a de plus propre et de plus spécifique. Il ne faudrait pourtant pas comprendre ce trait anthropologique dans un quelconque sens subjectiviste. C'est précisément l'une des principales batailles que Zubiri livre contre la modernité en tant que philosophie de la conscience. Dans l'unité de la vérité viennent se rejoindre deux aspects « congénères », à savoir le réel qui se rend présent et l'intellect humain, en dehors desquels il ne peut pas y avoir de vérité. La « congénérité » de ces deux plans ne les rend pourtant pas symétriques dans tous leurs aspects. Zubiri est précisément intéressé à montrer que le réel ne résulte d'aucune catégorisation de la subjectivité (contre Kant), mais que c'est le réel qui, en se rendant présent, d'une certaine manière module et configure la réalité humaine, lui imprime sa forme et son caractère : « Ce n'est pas que ma raison configure les choses, mais c'est la vérité de celles-ci qui configure ma raison et la rend ainsi mienne » (HV, p. 133, trad. fr. p. 127). Cet énoncé manifeste comment Zubiri assume et critique la modernité cartésiano-kantienne, c'est-à-dire se situe dans la post-modernité.

La fusion entre intellect et réalité dessine un arc de cercle qui part de la simple présentation du réel dans l'intellect et qui s'étend jusqu'à la compréhension de ce qu'est le réel, c'est-à-dire jusqu'à la connaissance. Cette unique trajectoire détermine le mode d'implantation de l'homme dans le réel au point d'ouvrir

une voie alternative au nihilisme. Zubiri le dit ouvertement : « Qu'il le veuille ou non, aussi nihiliste qu'il puisse se déclarer, l'homme vit rempli de réalité. Dans tous les actes qu'il exécute au long de sa vie, dans toutes les dimensions de ces actes – aussi intellectuels qu'ils puissent être – il y a toujours un élément de réalité, ce qui donne à l'acte humain son caractère spécifiquement humain » (HV, p. 38, trad. fr. p. 40). Tant le nihilisme ontologique que le nihilisme épistémologique perdent ainsi leur sens propre, pour le moins selon la version la plus radicale d'une pure négation du réel et de son intellection. C'est bien l'humanité même de l'homme qui y est en jeu. Cela ne signifie pourtant pas que le nihilisme soit inénonçable ; mais l'énoncer et en discuter présuppose déjà l'appréhension primordiale de la réalité. Seuls des être profondément enracinés (au sens le plus élémentaire) dans le réel peuvent poser (rationnellement et expérimentalement) le problème du nihilisme. Cela présuppose à son tour un certain type de vérité.

La conjonction unitaire de la réalité et de l'intellect, Zubiri l'analyse à trois niveaux : la vérité en tant que simple et compacte actualisation du réel (vérité réelle), et la vérité duelle, dédoublée à partir du moment où l'intelligence se met à expliquer ce que sont les choses réelles. La vérité duelle peut à son tour être une vérité logique ou une vérité rationnelle. Nous passons à l'analyse de ces trois niveaux.

III. LA VERITE REELLE : PERSPECTIVE GENETICO-ETYMOLOGIQUE ET PERSPECTIVE STRUCTURALE

Le niveau le plus radical est celui de la vérité réelle. L'analyse de ce niveau de vérité peut se faire selon deux perspectives : une analyse génético-épistémologique ou une analyse structurale. La première est développée dans *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD) mais se poursuit dans *Inteligencia y realidad*

(IRE). La seconde se déroule fondamentalement et définitivement dans la trilogie sur l'intelligence (IRE, IL, IRA). Mais dans l'un et l'autre cas, il s'agit de la vérité réelle.

1. La constitution historique et individuelle de l'expérience de la vérité

Zubiri entreprend une analyse de la vérité qui est censée conjuguer divers points de vue : étymologique, historique, individuel, collectif synchronique et diachronique. Il risque l'hypothèse selon laquelle, dans son analyse, ces diverses perspectives coïncident et contribuent à la constitution de tout le conglomérat théorico-pratique de ce que nous entendons par vérité.

Selon Zubiri, une analyse linguistico-étymologique du terme « vérité » fait apparaître les éléments qui, historiquement, se sont superposés dans la tradition culturelle européenne. C'est pourquoi la perspective linguistique et la perspective historique coïncident. Mais encore, ce complexe historique se reproduit dans notre expérience individuelle lorsqu'on analyse ce que l'on croit véridique. En ce sens, les points de vue synchronique et diachronique entrent en correspondance.

Dans son analyse, Zubiri repère au moins trois éléments qui, au cours de l'histoire, se sont intégrés à la conception de la vérité et qui représentent des aspects constitutifs de notre expérience de celle-ci ; chacun relève d'un contexte terminologique et culturel spécifique (NHD, p. 38-39 ; HV, p. 34-37, trad. fr. p. 36-39 ; IRE, p. 243-246). Il s'agit des éléments suivants :

En premier lieu nous appelons vrai ce qui est réellement présent, par opposition à imaginaire ou illusoire. Cette composante de la vérité est liée au contexte culturel grec et étymologiquement au terme *alêtheia*. C'est la dimension de la vérité comme *patence*. Le vrai est alors connecté à ce qui est, au réel.

Ensuite, nous considérons quelque chose comme vrai lorsque c'est fiable, quand on peut faire confiance. C'est dans

cette dimension que la vérité revient à l'*authenticité*, à la sûreté et à la solidité. Dans ce sens, est vrai ce qui est si authentique que cela mérite la confiance. Cela peut s'entendre en deux sens : soit comme confiance faite aux choses, soit comme confiance faite aux personnes. La fiabilité des choses se relie à la racine latine (*veritas*), qui justement exprime ce qui est digne de confiance, et qui, étant ferme et sûr, est authentique. Mais la confiance peut également aller à des personnes. Celui en qui on peut avoir confiance présente un trait de vérité, au sens de l'authenticité. La confiance prend la nuance de la fidélité, qui à son tour ramène à la sûreté et à la fermeté. Quelqu'un à qui on peut se confier est quelqu'un qui est fidèle à ses amis, à ses devoirs d'intellectuel, à ses croyances, à ses promesses, etc. Dans cette dimension de la vérité se retrouve l'un des traits dont la tradition juive a marqué notre culture. Étymologiquement cela correspond au terme *emunah*.

Enfin on parle de vérité quand quelque chose coïncide avec ce que les choses sont. Ici, *vrai* a également un sens de sûreté, de solidité, mais issus méthodologiquement de l'ajustement à la réalité des choses. Il peut s'agir d'une représentation adéquate, d'une expression correcte de ce qui est. Il se produit en quelque sorte une « juridification » ou une « méthodologisation » de la compréhension de la vérité. On a là l'adéquation, la correction, la correspondance, que l'on retrouve dans la plupart des théories de la vérité. Du point de vue étymologique, ces caractéristiques correspondent aux termes *adaequatio* et *orthotès*.

Tout le complexe que constituent ces racines et ces dimensions de la vérité sont patentées ou latentes dans l'expérience, tant individuelle que collective, et tant synchronique qu'historique, des sociétés enracinées dans notre tradition. « L'unité radicale de ces trois dimensions est précisément la vérité réelle » (IRE, p. 244). D'où le fait, comme on le verra plus loin, qu'elles vont coïncider fondamentalement avec les modalités de la ratification de la vérité réelle.

2. La vérité du réel dans l'intellect

Poursuivons l'analyse de la vérité, mais maintenant dans une perspective structurale. Pour Zubiri, le niveau le plus radical de la vérité n'est lié ni à l'affirmation ni à la conscience ni à l'objectivité. La vérité est une qualité de l'intellect (IL, p. 253) en tant que le réel se présente à elle (IRE, p. 234). Cette présence n'est pas une *représentation*, mais une authentique *présentation*, qui consiste formellement en un être présent. L'appréhension primordiale est donc une présentation actuelle de la réalité (IL, p. 258). La vérité est liée à l'*actualisation* du réel dans l'intellect. Intelliger, c'est formellement appréhender quelque chose en tant que réel. On peut parler d'une intellection vraie lorsqu'on sait ce que la chose est réellement. En vertu de cela, Zubiri appelle *vérité réelle* le simple fait que le réel soit intelligé, c'est-à-dire actualisé. Ce type de vérité a pour structure l'« être actualisé dans l'intellect ». Dans ce fait, aucun caractère physique du réel ne se modifie, bien que l'actualité soit un moment physique du réel (IRE, p. 229). Ce qui change, c'est que le réel soit présent dans l'intellect.

Tel est le ressort ultime de la connexion entre réalité et vérité. Elles ne coïncident pas, car ce n'est pas toute la réalité qui sera actualisée ; toute vérité inclut la réalité, mais toute réalité n'inclut pas la vérité (IRE, p. 231). Dans l'intellect, la vérité ne procède pas de l'appareil cognitif humain (catégorial, logique, synthétiseur), mais elle est proportionnée à la réalité. Il s'agit de la vérité *du* réel, car c'est alors la réalité qui montre sa vérité. Or cette vérité a lieu *dans* l'intellect. L'actualisation peut être vraie parce qu'elle actualise le réel. La vérité réelle est donc le moment de la réelle présence intellectuelle de la réalité.

Dans l'actualisation impressive, certaines notes sont appréhendées comme étant « de soi » (*de suyo*), c'est-à-dire comme étant antérieures à leur appréhension (le fait que l'appréhension du « de soi » ait lieu dans le contexte de l'intellection sépare Zubiri de toute gnoséologie antérieure à la

révolution copernicienne réalisée par Kant [cf. IL, p. 305-306]). Ce qui est appréhendé comme « de soi », en tant qu'antérieur à l'appréhension, est la réalité, mais ce même donné appréhendé, en tant que présent à l'appréhension, est la vérité (IRE, p. 233). C'est en cela que consiste la vérité réelle.

Ce type de vérité est réel, car dans cette vérité réelle, c'est la réalité elle-même qui est présente – d'une présence qui est le mode formel du « de soi » –, c'est-à-dire la réalité de la chose appréhendée elle-même, telle qu'elle est et en tant qu'elle est appréhendée (IRE, p. 234). Il ne s'agit donc pas de la réalité du « de soi » en tant qu'elle serait antérieure à l'appréhension. Il s'agit de la vérité en tant que le réel est ratifié comme tel dans l'intellect, en tant qu'il y est réellement présent. Zubiri appelle *ratification* la manière dont la réalité est reçue comme réalité dans l'intellect. La ratification est le fait que le réel soit présent *dans* l'intellect. Cette présence a lieu en s'imposant avec force. Avec la force même de la réalité qui s'impose à l'intellect, donc avec la force d'imposition de l'impression de réalité (IRE, p. 241). Telle est la ratification, la composante noergique de la structure de l'impression, qui est le trait le plus caractéristique du processus du sentir, tel que l'analyse Zubiri.

Pourtant, la ratification n'est aucunement un acte rédupli-catif, en ce sens que ce qui a déjà été donné se répèterait, ou se confirmerait, une seconde fois ; il s'agit d'une auto-affirmation (d'auto-installation, d'auto-position) du réel dans l'intellection impressive. Dans *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri dit que « les choses sont proposées à l'homme et [que] la vérité consiste en ce que l'intelligence revoit la forme même de celles-ci » (NHD, p. 27). C'est peut-être pour éviter des confusions que Zubiri a changé de terme pour désigner ce moment de la vérité réelle. En 1966, dans *El hombre y la verdad*, il utilise le terme de « réactualisation », qui exprime littéralement et précisément la structure interne de cette formalité de la vérité : son actualité propre et sa propre ratification (avec la dénomination de *Inteligencia sentiente*, p. 235). « Réactualisation » semble pourtant indiquer

une « seconde actualisation ». De fait, ce terme est réservé dans la trilogie au niveau du *logos* et à la vérité duelle (IL, p. 259, 261, 278-279). Dans l'appréhension primordiale, il s'agit bien de deux moments d'un terme unique, qui est la chose réelle. Peut-être la tentative d'éviter cette confusion (alors que l'idée continue d'être la même) conduisit-elle Zubiri à choisir définitivement le terme de « ratification ».

L'unité du ratifié a des racines et des répercussions bien plus profondes. La portée gnoséologique la plus spectaculaire de cette conception de la vérité réelle est l'impossibilité de l'erreur dans l'appréhension primordiale de la réalité (IRE, p. 236). Cette caractéristique ne dépend pas d'une quelconque infailibilité, mais du fait suivant : la vérité réelle est la ratification de l'actualisé *en tant qu'actualisé*. Du moment qu'il n'y a là ni comparaison ni référence aucune à une instance extérieure, l'appréhendé en tant que tel est formellement et constitutivement vrai (vérité réelle). Ce qui signifie simplement que l'appréhendé est effectivement, indiscutablement, appréhendé, et que ce qui est en soi appréhendé comme « de soi » est la réalité *dans* l'appréhension, et uniquement en elle. Cela ne veut pourtant pas dire qu'il n'existe aucune correspondance (identité, ressemblance, corrélation...) avec ce que l'actualisé pourrait être au-delà de sa propre actualisation (IL, p. 256, 258, 289-949). Mais si une telle correspondance – de distinction et de comparaison – devait apparaître, cela n'appartiendrait pas au niveau originaire, où rien n'est conçu ni affirmé ; où il y a seulement des notes physiquement appréhendées en elles-mêmes, actualisées « en propre ».

Dans cette perspective, on peut comprendre l'affirmation de Zubiri selon laquelle le gris que voit un daltonien n'est pas moins réel que le rouge que voit l'homme normal (IRE, p. 236). L'erreur n'est possible que lorsqu'on compare le réel appréhendé (le gris dans le cas du daltonien) avec le réel au-delà de l'appréhension et qu'on les identifie. L'appréhendé comme « de soi » ne peut pas être irréel dans l'appréhension. C'est pourquoi

l'erreur ne peut pas s'entendre comme une appréhension erronée, comme lorsqu'on prend pour réel ce qui est appréhendé comme irréel. On a là la conséquence la plus radicale du caractère compact de la vérité réelle.

C'est la réalité qui est le moteur de la ratification (IRE, p. 235) ; aussi peut-on parler de la ratification comme d'une auto-affirmation ou d'une auto-position. (Là encore est maintenue la distance avec Husserl, pour le moins sous deux aspects. D'abord, cette auto-position n'est pas pour une conscience ni elle n'a un caractère intentionnel, mais elle a lieu dans un acte physique d'appréhension. Ensuite, c'est un côté du problème dont un aspect complémentaire est que l'intelligé a une « indépendance réelle » [IRE, p. 231] ; la trace de ce trait ontologique *dans* l'intellection est l'irréductible altérité constitutive de la formalité de l'impression [sensible].)

Cette présence ratifiante de la réalité qu'est la vérité réelle ne contient aucune dualité, car elle n'est référée à aucune instance extérieure à elle-même. À la différence d'autres conceptions de la vérité où elle est comprise comme une relation, par exemple de conformité, d'adéquation, de figuration, de reflet, etc. (des choses avec les concepts, les affirmations, etc.), dans celle de la vérité réelle il n'y a pas deux pôles originellement étrangers l'un à l'autre ; il n'y a que le réel actualisé en tant que réel, et comme tel ratifié dans sa réalité (IRE, p. 234).

Dans cette perspective, Zubiri, se plaçant au niveau de la vérité réelle, a transformé la relation entre réalité et vérité. La réalité intelligée montre « ce qui est » comme constituant, d'une part, un moment physique de la chose et, d'autre part, la vérité. Ce ne sont pas là deux termes, mais deux aspects d'un terme unique, la chose réelle. Il ne s'agit donc pas d'une relation entre deux éléments indépendants que seraient d'une part l'intelligence et d'autre part ce qui est en dehors d'elle. C'est « précisément parce qu'elles sont *dans* l'intelligence même que la conformité et la non-conformité – en un sens tant logique qu'ontologique – se produisent entre la pensée et les choses »

(HV, p. 35 ; trad. fr. p. 37). Ici se trouvent nettement assumés tant le réalisme ontologique, sous-jacent à la majorité des théories correspondantistes de la vérité, que le virage subjectiviste qu'a pris la modernité dans le cadre philosophique de la phénoménologie. La relation de correspondance, de conformité ou d'adéquation au sens traditionnel, c'est-à-dire rattachée au jugement, se trouve déplacée au niveau du *logos*.

La ratification du réel dans l'intellect a lieu selon diverses modalités qui correspondent aux dimensions ratifiées dans la vérité réelle, qui à leur tour correspondent aux dimensions originaires de la réalité. Toute cette structure est donc déterminée par la structure du réel. Ces dimensions sont strictement de même nature (*congénères*) et elles constituent les moments structuraux de l'actualisation originaire intellectuelle-sensible du réel.

Selon Zubiri, la réalité présente trois dimensions : la totalité, la cohérence et la durée. Ces trois dimensions sont ratifiées dans l'intellect, où elles constituent trois dimensions de la vérité réelle. La *totalité* représente le caractère systématique du réel en tant que système de notes. Cette totalité est ratifiée dans l'intellect et ainsi se constitue dans la vérité réelle comme diversité, pluralité, *richesse* de l'appréhendé. La richesse n'est pas la totalité des notes du réel, mais la totalité en tant que ratifiée dans l'intelligence sentante (IRE, p. 239). Le mode précis de ratification de la totalité comme richesse est la *manifestation*. La chose manifeste la richesse de ses notes. Mais cette richesse est inépuisable ; c'est pourquoi l'homme ne pourra jamais dominer le réel d'une manière effective. Toujours surgit la nouveauté, l'inespéré, le contradictoire, l'inconnu. L'homme se meut dans un monde toujours en partie inconnu ; c'est pourquoi cette dimension de la ratification du réel exprime l'incertaine aventure de l'être humain enquêtant sans fin dans le monde (IRE, p. 245).

Une seconde dimension de la réalité est donnée avec la cohérence formelle du système de notes qui constituent la

chose. La ratification de cette cohérence comme vérité réelle constitue le *quoi* de quelque chose, sa consistance, et la façon dont cette ratification a lieu est la *fermeté*. Le réel montre avec fermeté ce qu'il est. Cette caractéristique et sa ratification se relie au besoin de sûreté de l'être humain. Si la richesse est inépuisable, on ne peut renoncer à un certain degré de sécurité. Le prix de la sécurité, de la clarté et de la certitude se mesure au degré correspondant des pertes de richesse, de liberté et d'aventure. Aucun de ces deux pôles ne peut être totalement supprimé et l'équilibre entre les deux détermine le profil psychologique et personnel de chaque individu.

Enfin, la troisième dimension de la réalité est la *dureté*, qui est un constitutif nécessaire de la réalité puisqu'elle exprime ce que celle-ci est en étant (IRE, p. 240). Cette dimension se ratifie dans la vérité réelle comme *stabilité*. Le réel est ratifié comme stable parce qu'il est « dur », et cela permet d'en faire le *constat*, ce qui est le mode sous lequel a lieu la ratification de la dureté comme stabilité. La constatation est l'appréhension précise et rigoureuse de ce que les choses sont en étant, et le nom habituel donné à ce fait est celui de la « connaissance ». Dans cette dimension, l'équilibre entre richesse et certitude se précise dans le projet de délimitation, de saisie, de contrôle et d'exploitation du réel. La fixation claire et certaine de la réalité se fait au prix de la perte d'une certaine amplitude d'horizon, c'est-à-dire au prix d'une perte de richesse. C'est l'intellection comme connaissance (IRE, p. 246). Les trois modes de ratification de la vérité réelle coïncident avec les trois composantes de la vérité découvertes dans l'analyse linguistico-historique.

À la lumière de cette analyse structurale, et dans le cadre de la conception générale de la vérité, on peut comprendre ce que Zubiri veut dire lorsqu'il affirme que la vérité réelle nous possède, nous entraîne, nous tient en main (IRE, p. 242). À ce premier niveau, il n'y a pas à chercher accès, d'aucune manière, à la vérité, car en tant que nous sommes des êtres doués d'intelligence sensible nous sommes déjà installés dans la vérité réelle,

selon toutes ses dimensions et ses ratifications correspondantes. Cela exprime la structure formelle de base de notre intellection. Le réel, en tant que ratifié comme vrai, nous entraîne vers de nouveaux modes d'intellection. Son absolue nécessité procède justement de là. À ce niveau, nous ne pouvons pas cesser d'être des enquêteurs implantés dans le réel. Nous ne pouvons pas renoncer à scruter ce que sont les choses, quelles relations elles entretiennent entre elles, quelles possibilités elles nous offrent, dans quelles relations nous avons à entrer avec elles pour nous assurer une auto-réalisation individuelle et collective, etc. L'implantation dans le réel et son analyse (aussi nécessaires soient-elles) ne suffisent pas, sauf s'il s'agit de *savoir que nous sommes dans la réalité*. C'est pourquoi nous devons compter sur tous les recours dont nous disposons, certains de ceux-ci étant constitutifs de notre propre appareil intellectif. Il nous faut explorer d'autres types d'intellection, qui fondés dans l'appréhension primordiale de la réalité (et dans sa ratification comme vérité réelle) restent par conséquent déterminés par elle.

IV. MODALISATIONS DERIVEES DE LA VERITE : VERITE DUELLE ET VERITE RATIONNELLE

Étant donné que la vérité est une actualisation dans l'intellect et que toute intellection est un acte d'appréhension, sa structure et son dynamisme ont pour cadre une théorie de l'appréhension intellectuelle. Les modalités de l'intellection déterminent les modalisations de la vérité (IL, p. 257). Dans l'appréhension intellectuelle, ce qui est appréhendé dans une impression sensible est actualisé selon une formalité déterminée. La formalité propre de l'intellection humaine consiste à appréhender ce qui est senti en impression comme [quelque chose de présent] *en propre* ou *de soi*. Lorsque l'appréhension prend cette forme, l'appréhendé constitue la réalité. Celle-ci se rend présente dans l'appréhension, mais comme étant antérieure à l'appréhendé.

« Réalité » ne signifie donc pas ici quelque chose qui serait extérieur à l'impression ; il s'agit d'une formalité présente dans l'appréhension elle-même (IL, p. 13). Dans ce contexte, il faut comprendre l'antériorité (*prius*) du *de soi* par rapport à l'appréhension elle-même. La dite antériorité est l'un des traits mis en évidence par l'analyse de l'actualisation impressive. C'est pourquoi Zubiri peut dire que le réel appréhendé en appréhension primordiale est toujours réel : « Bien qu'il ne le soit pas plus que dans l'appréhension elle-même, il y est effectivement réel » (IL, p. 258). Cela signifie que la présence du réel dans l'impression n'est pas seulement intentionnelle (Husserl), mais qu'elle est physique, noergique.

Le trait d'altérité est un moment physique de l'appréhendé, qui de lui-même se dédouble en présentant dans l'acte d'appréhension une autre face, tournée non pas vers l'intellection mais vers l'intelligé, vers le réel lui-même (IL, p. 14, 255).

Du point de vue intellectif, la formalité de réalité est structurellement ouverte tant sur ses contenus que sur d'autres réalités. Cette ouverture est transcendantale, non pas au sens d'une universalité maximale (Kant), mais au sens d'une communauté physique de réalité (IL, p. 14 ; IRA, p. 11-12). En vertu de cette ouverture transcendantale, toute réalité est réelle *en relation* à d'autres réalités. Chaque chose ouvre donc un champ de réalités et rend possible la mise en route de tout le processus intellectif orienté vers la compréhension et la connaissance du monde. Il s'agit de déterminer ce qu'est et comment est la chose intelligée en appréhension primordiale. Cette dynamique s'effectue sous l'impulsion de la propre réalité intelligée (IL, p. 16).

Deux moments de ce qui est appréhendé comme réel se trouvent ainsi délimités : un moment *individuel* et un moment « *campal* » [c'est-à-dire relatif au « champ » des réalités]. Le mode primaire d'intellection (appréhension primordiale) conjoint ces deux moments (IL, p. 264-5). Il s'agit de l'appréhension du réel en et par lui-même (IL, p. 15, 257), « sans référence à rien qui

« Appréhendé lui-même » (IL, p. 258). Il a
manière propre d'être vrai qui est la vérité réelle.

Mais il y a d'autres modes d'intellection, qui fondés sur le précédent déploient ce qui originairement est un mode unifié et incorporent de nouveaux éléments propres à l'appareil intellectif-conceptuel. L'appréhendé demeure pourtant saisi dans un climat de réalité et se trouve déterminé par rapport aux autres choses. Telle est l'intellection propre du *logos*. Il se produit là une *réactualisation* de ce que la chose est en réalité, et avec elle se rétablit l'unité du moment *campal* et du moment individuel (IL, p. 16), mais alors dans la perspective de l'environnement de réalité. La différence est entre voir que quelque chose est réel, et comprendre ce que cette chose réelle est en réalité.

Puisque dans le *logos* les éléments sont déployés, on peut parler d'une « appréhension duelle » (IL, p. 253). Et le mode spécifique de la vérité n'étant plus alors « direct, immédiat et unitaire » (IRE, p. 237 ; IL, p. 242), il s'agit également d'une vérité duelle (IL, p. 259-329). Mais comme elle est reliée au *logos*, on peut l'appeler une *vérité logique*, proprement et en un sens large.

La structure intellectuelle présente encore une troisième mode d'intellection. L'ouverture transcendantale du réel sur sa propre réalité (contenu) et sur la réalité des autres choses, également senties en appréhension, est de même une ouverture sur la pure et simple réalité, sur le réel en tant que réel (IRA, p. 12). C'est le mode d'intellection de la *raison*, qui ne constitue pas une troisième voie surajoutée, que l'intellection pourrait emprunter ou non, mais où il s'agit d'une structure unique dans laquelle l'intellection rationnelle s'appuie sur l'appréhension primordiale et sur l'appréhension propre au *logos*. C'est pourquoi on peut l'appeler une *raison sentante*, dont le mode de vérité spécifique est la *vérité rationnelle*.

1. Affirmation et coïncidence : la vérité duelle

L'ouverture transcendantale dans l'intellection de chaque chose engendre une dualité et ainsi une distance entre le caractère individuel de chaque chose (appréhendée en elle-même) et le fait que chaque chose se réfère à d'autres choses. Ainsi se configure d'une part le caractère *campal* de chaque chose, et d'autre part l'environnement de réalité que détermine chaque chose. L'unité du *campal* et de l'individuel constitue ce que la chose est en réalité (IL, p. 260). C'est l'actualisation propre au *logos*.

L'intellection de ce qu'est la chose par rapport à d'autres choses est une actualisation médiée et distancée puisqu'elle a lieu dans [le milieu] de médiation qu'est le champ de la réalité. La *vérité duelle* consiste dans la réalité que la chose appréhendée est primordialement, mais qui se manifeste maintenant dans la médiateté et la respectivité. La dualité réside en ceci qu'il y a la chose réelle et cette autre chose, respectivement à laquelle la chose réelle est intelligée (IRA, p. 260).

La vérité duelle a une nature ou un caractère propre et une structure à elle. Le *caractère* propre de la vérité duelle réside dans une intellection distante portant sur ce qu'une chose est au milieu d'autres choses et à partir de celles-ci. Cette intellection distante marque la séparation entre l'intelligence et l'intelligé. Si le propre de l'intelligence est d'opérer en mouvement, dynamiquement (IL, p. 261), le propre de la chose intelligée dans ce mouvement est d'être nouvellement actualisée alors qu'elle avait déjà été actualisée dans l'intellection primordiale. Il s'agit donc d'une *réactualisation*, dans laquelle se constitue la vérité duelle. Le propre de celle-ci est d'être une actualisation *en coïncidence* (IL, p. 261), où s'effectue la co-incidence intellectuelle entre l'intelligence et la réalité, entre la vérité réelle de la chose et l'intellection de cette chose à partir d'autres choses (IRA, p. 260). Ainsi, la vérité duelle se produit dynamiquement dans l'acte coïncidentielle.

Le processus de coïncidence s'effectue avec succès lorsque est comblé (« colmaté », IL, p. 262) l'écart entre l'intellection affirmative et ce que la chose déjà appréhendée primordialement est en réalité. Mais ce processus peut ne pas aboutir. Aussi avons-nous affaire à un type de vérité qualitativement distinct du précédent. « La vérité réelle est ou n'est pas. Mais la vérité duelle parvient ou ne parvient pas à la coïncidence » (IL, p. 262 et 277). Le dynamisme intellectif de cet aboutissement a une *structure* propre.

La structure dynamique de la vérité duelle présente trois traits constitutifs :

a) Elle est médiane (*medial*), car elle parcourt un milieu qui est le fondement de possibilité de la coïncidence : il ne s'agit pas d'un « pont », mais du « fond » sur lequel se situent déjà l'intelligence et le réel (« la réalité », IL, p. 267).

b) Elle est directionnelle, car le mouvement intellectif vers la coïncidence requiert une direction qui n'est pas prédéterminée. Bien plus, elle comprend un moment de retrait, qui implique que l'on se dispose à considérer, à la lumière des autres, ce qu'une chose *pourrait* être. La trajectoire intellectuelle des autres choses *vers* ce que la chose intelligible est en réalité peut suivre des voies fort différentes. Le choix dépend en fait d'une *option* fondée sur la richesse de ce qui est intelligible (IL, p. 276-277). Alors se « ferme » (si c'est le cas) la coïncidence entre la direction choisie et l'exigence (force d'imposition, IL, p. 274) de la chose (IL, p. 273). Elle prend forme dans l'affirmation (passage du *serait* à l'*est*).

c) Elle est « phasique » et formelle, car le mouvement traverse diverses phases que déterminent différentes formes de coïncidence dans la vérité duelle. Ces trois phases de la dynamique de coïncidence sont : l'authenticité, la conformité et l'accomplissement. Selon les différentes modalités dans lesquelles le réel fait vérité, ces trois phases donnent lieu à trois types de

vérité duelle : l'authentification, la véridiction³⁸ et la vérification (IL, p. 315-316 ; IRA, p. 260-261).

De ces trois types de vérité duelle, seuls les deux premiers relèvent en propre du mode de coïncidence qu'est l'affirmation. La phase de l'accomplissement, qui se manifeste comme vérité sous la forme de la vérification, appartient – comme on le verra encore – au niveau intellectif qu'est la raison (IRA, p. 316-317).

La dynamique de la coïncidence affirmative va de la conformité vers une pleine adéquation (en tant que but du mouvement « vers », IL, p. 322). Cet objectif final ne peut jamais être atteint dans un mouvement de l'intelligence, car la richesse de ce qui est appréhendé porte ce mouvement toujours plus loin. Pourtant, elle est donnée d'une manière adéquate et compacte dans l'appréhension primordiale (IL, p. 324).

En ce sens, « la vérité duelle est une approche de la vérité réelle » (IL, p. 328), et en même temps elle la comprend en son sein puisqu'elle se fonde en elle (IL, p. 331). L'un et l'autre type de vérité conservent l'unité que leur confère le fait d'être une vérité, c'est-à-dire une actualisation intellectuelle du réel (IL, p. 329-331), transcendentalement et « campalement » ouverte sur l'adéquation totale (IL, p. 335).

2. La connaissance du réel : la vérité rationnelle

L'intellection a trois modalités reliées à trois moments d'ouverture : l'ouverture de l'appréhendé à sa propre réalité (appréhension primordiale), l'ouverture à d'autres réalités également appréhendées (transcendentalité, *logos*), et l'ouverture au

38. Zubiri écrit à ce sujet : « Il y a un mode selon lequel le réel lui-même est ce qui, pour ainsi dire, dicte ce que nous devons en affirmer. Souvenons-nous que déjà pour Héraclite le *logos* est quelque chose que le *sophos*, le sage, doit "écouter". Sous cet aspect, j'ai pris l'habitude d'interpréter le *logos* d'Héraclite comme la voix des choses. L'affirmation est une "véridiction" [...] Il n'y a pas de terme adéquat pour exprimer ce que nous appelons "dicter la vérité" » (IL, p. 315-316).

réel en tant que tel. Cette troisième modalité constitue le niveau de la *raison*. Cette triple modalisation n'est pas un processus, mais une structure. Ce n'est qu'à supposer qu'il y ait eu une impression primordiale où s'atteste que quelque chose est réel et que cela est en réalité, que le mouvement intellectuel qu'est la raison est possible. Ce mouvement, Zubiri l'appelle la *démarche*.

La dynamique de la raison, comme démarche, est une quête du fondement (une « méthode ») qui s'adosse à la réalité « campale » comme à un *système de référence*, par rapport auquel l'intelligence esquisse un système de possibilités qu'il s'agit finalement de soumettre, dans cette procédure intellectuelle que constitue l'*expérience*, à un test de réalité physique. Dans l'expérience, l'intellection rationnelle reconnaît que la réalité coïncide ou ne coïncide pas avec l'esquisse des possibilités. Cette coïncidence acquiert le caractère de la découverte (à la différence de la conformité), et cette découverte est la vérité de l'intellection rationnelle. Au niveau de la raison, la vérité a ainsi la forme de la découverte (IRA, p. 258). Elle se réalise dans la *connaissance*.

La connaissance et la vérité rationnelle qui lui correspond font partie de la structure unique de l'intellection, mais elles ont un caractère spécifique. Elles supposent l'appréhension primordiale et l'intellection duelle en authentification et véridiction, mais ont leur centre de gravité dans le moment de l'accomplissement et dans la vérification correspondante (IRA, p. 316-317). Le propre de ce niveau d'intellection est qu'il ne s'agit pas d'un acte d'appréhension ou d'affirmation, mais d'une activité de recherche, d'une *démarche* (IRA, p. 260-261). Aussi culmine-t-elle dans la *découverte*, et ce qui est découvert est le *fondement* (IRA, p. 304). L'issue du processus de recherche (à savoir que ce qui est découvert est effectivement ce qui est recherché) est la connaissance vraie, et sa forme propre et exclusive est la *vérification* (IRA, p. 262).

Il faut alors définir plus clairement ce qu'est la découverte et ce que signifie, dans ce contexte, la vérification. La

recherche rationnelle n'est pas hasardeuse ou indéterminée ; elle est orientée sur la découverte de quelque chose qui, d'une certaine manière, est « pré-fixée ». Ce qui est recherché, c'est le fondement (ultime) du réel « en champ » (*campal*) comme moment du monde, c'est-à-dire de la respectivité du réel en tant que réel. Ce réel est saisi dans une esquisse de possibilités de ce que le réel *pourrait être* en fait de monde. L'esquisse est toujours librement construite (IRA, p. 283), mais elle est tracée à partir d'un *système de référence* qui est le réel saisi « en champ » (IRA, p. 288). En ce sens, la découverte en tant que telle est une *vérification*, est le *remplissement* de l'esquisse, l'accomplissement de ce qui *pourrait être* dans ce qui *est réellement* (IRA, p. 263-264, 292).

Mais une fois de plus l'initiative vient du réel. L'accomplissement et la vérification consistent à donner raison, et ce sont les choses qui nous donnent ou nous refusent raison (dans la mesure où ils remplissent ce qui est esquissé). La connaissance est l'intellection des choses en tant qu'elle nous donnent raison. Tel est l'esprit de la mutation que la philosophie de Zubiri impose à l'idéalisme moderne : la science « n'est pas un système de propositions, mais une activité intellectuelle dans laquelle le réel se présente en vrai (*verdadea*) dans son fondement : elle consiste en ceci, que les choses nous donnent raison » (IRA, p. 265).

La vérification s'impose, car c'est une exigence de la tendance *vers* de l'intellection « en champ », et à son tour celle-ci rend possible le « retour » du monde à l'état de « champ » (IRA, p. 283). Le monde est la respectivité du réel en tant que réel, alors que le champ est seulement le sens du monde, et dans ce sens la richesse du réel en tant que monde est toujours la plus grande (IRA, p. 270, 288). Le double mouvement d'« aller et retour » est la dynamique de la *vérification*, et c'est en cela que consiste l'*expérience* (IRA, p. 269). C'est un processus – par *essais* – de progressive adéquation dialectique au réel (IRA, p. 271), car normalement la vérification (ou le remplissement)

de l'esquisse n'est que « partielle ». On parle toutefois du « raisonnable » (IRA, p. 274-275). Cela peut inclure des esquisses non vérifiables dans l'absolu (IRA, p. 275-276). Lorsqu'il y a vérification sous forme d'une découverte et du remplissement d'une esquisse (même à différents degrés), il y a vérité.

En tant que découverte, la vérification est la confirmation constitutive de l'esquisse, moyennant une actualisation qui inclut des affirmations, c'est-à-dire qui inclut cette actualisation « en champ » du réel qu'est le *logos*. En ce sens, la vérité propre de la raison vérificatrice, puisqu'elle inclut la vérité du *logos*, est une *vérité logique*. En tant qu'accomplissement, la vérification est la réalisation de possibilités, est une *actualisation remplie*, une *conformation* (IRA, p. 303-304). La réalisation de possibilités est le propre de ce qui est historique. C'est pourquoi ce type de vérité, qui inclut la vérification comme accomplissement, est aussi une *vérité historique*.

La vérité propre de la raison, logique et historique, est la *vérité rationnelle*. La vérité de la raison puisque logique et historique mesure la réalité « selon des principes canoniques sentis "en champ" » (IRA, p. 310-311). L'unité du logique et de l'historique dans l'intellection rationnelle est ce qui constitue formellement la connaissance. Celle-ci n'est qu'une modalité déficiente, « un succédané » (IRA, p. 315-316), une intellection « inférieure » du réel, déjà intelligé en appréhension primordiale.

En aucun cas les modalités successives de l'intellection (et les types de vérité correspondants) ne conduisent en dehors ou au-delà du réel ; toutes se meuvent dans la réalité, l'approfondissant à partir de son simple caractère de chose réelle jusqu'à en découvrir le fondement. C'est pourquoi la raison est également sentante. Le réel l'active et la proportionne à sa vérité. Simultanément, chaque type de vérité, lié à chacune des modalités de l'actualisation intellectuelle, doit son caractère véridatif au sceau imprimé par le réel dans l'intellect. En ce sens, Zubiri peut affirmer que « toute vérité est toujours et uniquement une vérité de réalité » (IRA, p. 283). Au milieu de l'énorme

diversité des « théories de la vérité » actuellement en discussion, peut-être l'apport le plus fondamental de Zubiri est-il de montrer que toute conception de la vérité doit intrinsèquement et nécessairement faire référence à la réalité.

Juan A. NICOLAS,
université de Grenade, Espagne, 2001