



**HAL**  
open science

## Les vertus de la vérité

Karsten Lehmkuhler

► **To cite this version:**

Karsten Lehmkuhler. Les vertus de la vérité. Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 2019, 1, pp.129-146. <10.15122/isbn.978-2-406-09199-8.p.0129>. <hal-03104473>

**HAL Id: hal-03104473**

**<https://hal.science/hal-03104473v1>**

Submitted on 8 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

## Les vertus de la vérité

Karsten Lehmkuhler

*Les numéros correspondant à la pagination de la version imprimée sont placés entre crochets dans le texte et composés en gras.*

<129> A côté de la question sceptique de Pilate, « Qu'est-ce que la vérité ? » (Jn 18,38), l'évangile de Jean nous présente cette autre parole sur la vérité, plus existentielle, dans la bouche du Christ, « La vérité vous rendra libres » (Jn 8,31). De même, dans les épîtres de Jean, nous trouvons à plusieurs reprises l'affirmation que l'on peut « marcher dans la vérité »<sup>1</sup>. Il semble que la vérité ne soit pas seulement un sujet théorique, une question de correspondance entre un énoncé et un état de fait, mais qu'elle soit avant tout un mode de vie, une manière d'être qui s'avère libératrice : on peut vivre dans la vérité. Mais que signifie « vivre dans la vérité » ? Comment y arriver ? Peut-on choisir la vérité comme *modus vivendi* ?

Parler d'une « manière de vivre », c'est parler des vertus, compris comme des dispositions, des habitus qui nous permettent, dans une situation donnée, d'agir d'une certaine manière, donc par exemple d'agir de façon véridique. Nous essayerons, par la suite, de répondre aux questions précitées dans le cadre d'une éthique de la vertu<sup>2</sup>, en soulignant quatre vertus essentielles pour une vie dans la vérité : *l'exactitude, la sincérité, le courage et la prudence*. Pour les deux premières, nous nous inspirerons de l'ouvrage impressionnant *Vérité et véracité* du philosophe britannique Bernard <130> Williams<sup>3</sup>. Avant de présenter ces quatre vertus, l'une après l'autre, il convient de préciser davantage la notion de la vérité en tant que *modus vivendi*.

Avant l'apparition de la foi chrétienne, Aristote avait déjà traité la question de la véracité, en l'insérant dans une réflexion sur les caractéristiques et les habitudes des êtres humains, ou dit autrement, en les intégrant dans un discours sur les vertus. Dans cette perspective, il dit à propos de l'homme « porté à la vérité » (ἀληθευτικὸς) qu'il tient le juste milieu entre la vantardise (ἀλαζονεία) et l'ironie ou la réticence (εἰρωνεία). Cette idée de la vertu comme juste milieu se marie à celle d'une disposition stable qui fonde les paroles et les actes de la personne en question, et Aristote définit :

Il semble donc que le vantard soit celui qui prétend volontiers à des titres de gloire qu'il n'a pas ou à des plus grands titres que les siens. Celui qui se dénigre, lui, semble bien, à l'inverse, nier ceux qu'il a ou les diminuer. Quant à celui qui tient le milieu, c'est quelqu'un qui reste en quelque sorte lui-même, porté à la vérité tant dans l'existence que dans son discours, reconnaissant les avantages qui sont les siens sans les majorer ni les diminuer<sup>4</sup>.

---

\* Karsten Lehmkuhler, « Les vertus de la vérité », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 99, 2019, p. 129-146.

<sup>1</sup> 2 Jn 4 ; 3 Jn 3 et 4.

<sup>2</sup> Cet essai s'inscrit donc dans la perspective de la redécouverte des vertus dans l'éthique théologique, cf. notamment Hauerwas, 1987 ; Dumas, 1989. Pour les vertus de la vérité, cf. aussi Jeanmart, 2012.

<sup>3</sup> Williams, 2006.

<sup>4</sup> *Éthique à Nicomaque*, 1127 a ; cf. Aristote, 2004, p. 214.

La vie véridique s'incarne ici dans une *correspondance* entre les qualités d'une personne et sa manière d'en témoigner. Aristote souligne particulièrement que cette véracité concerne tout un style de vie, et que « l'intéressé tient à dire la vérité et à laisser voir son existence sous son vrai jour parce que tel est son état ». Cette sincérité est devenue, pour lui, une sorte de deuxième nature : « (C)elui qui aime la vérité, jusqu'à dire vrai dans les circonstances où cela n'a pas d'importance, dira aussi la vérité dans les circonstances où cela compte. À plus forte raison, car si le mensonge est alors une vilénie, il l'évitera d'autant plus qu'il l'évitait déjà en lui-même »<sup>5</sup>.

Pour la foi chrétienne également, la vérité ne se réduit pas à la rectitude des énoncés (bien que celle-ci soit très importante, pour les énoncés de foi par exemple), mais elle concerne la vie humaine entière : l'homme peut, comme nous l'avons mentionné, « marcher dans la vérité ». En dernière ligne, la vérité est comprise <131> comme une réalité personnelle, le Christ (cf. Jn 14,6), et « marcher dans la vérité » est donc une vie dans une relation vivante au Christ. L'être humain est décrit comme un être qui, de par sa nature, est orienté vers cette vérité. Augustin par exemple nous a laissé non seulement deux ouvrages sur le mensonge<sup>6</sup>, mais aussi, dans ses célèbres *Confessions*, des réflexions sur le lien entre la vérité et la condition humaine ; l'homme, dit-il, est un être qui cherche la vérité et qui ne peut devenir heureux sans elle :

La vérité, ils l'aiment telle qu'elle est, puisqu'ils ne veulent pas se tromper, et quand ils aiment de vivre heureux, chose identique à la joie qui a sa source dans la vérité, c'est la vérité encore qu'ils aiment...<sup>7</sup>

Si l'homme est destiné à une vie enracinée dans la vérité, celle-ci doit s'incarner dans son mode de vie, dans ses habitudes et ses caractéristiques. Pour comprendre la notion de la vérité et celle d'une vie dans la vérité, il semble donc prometteur, aussi pour la théologie chrétienne, de s'intéresser aux vertus qui pourraient incarner, dans une vie humaine, la quête de la vérité et une vie véridique. Cet éclaircissement du concept de la « vérité » par celui des « vertus de la vérité » est important : il permet de réfléchir non seulement sur un concept abstrait, mais sur des caractéristiques et des actions concrètes, et d'expliquer pourquoi elles peuvent avoir une valeur fondamentale pour l'être humain et pour les sociétés humaines.

Le célèbre philosophe Bernard Williams définit les « vertus de la vérité » comme des qualités des individus humains « qui se manifestent dans le désir de connaître la vérité, dans sa découverte, dans la communication qu'ils en font à autrui »<sup>8</sup>. Williams déduit deux vertus cardinales de la vérité, et il les applique, de façon exemplaire, à la recherche universitaire. Il y a en effet

... deux vertus cardinales de la vérité, je veux dire l'exactitude et la sincérité : on fait de son mieux pour acquérir ces certitudes et ce qu'on communique correspond à ce dont on est certain. L'autorité des universitaires doit <132> s'enraciner dans leur véracité, qui prend les deux formes suivantes : ils s'appliquent et ils ne mentent pas<sup>9</sup>.

Regardons de plus près chacune des deux vertus mentionnées par le philosophe britannique, avant d'y ajouter des réflexions sur le courage et sur la prudence.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1127 b, cf. Aristote, 2004, p. 215s.

<sup>6</sup> Il s'agit de *De mendacio* et *Contre mendacium*. Cf. les éditions modernes : Augustin, 1948 et Augustin, 2010. – Pour la pensée d'Augustin sur le mensonge, cf. notamment Griffiths, 2010.

<sup>7</sup> Augustin, 1982, p. 274 (*Confessions* X, 23 (33)).

<sup>8</sup> Williams, 2006, p. 20.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 25.

## 1. L'exactitude : s'appliquer sans se leurrer soi-même

Dans tous les domaines de la vie humaine, la quête de la vérité demande avant tout un certain engagement, un zèle, une disposition à se donner de la peine et à endosser le labeur de trouver la vérité. Pensons au travail d'un juge qui cherche à connaître la vérité à propos d'un crime pour pouvoir prononcer un jugement droit ; pensons au scientifique qui ne cesse de vérifier, voire de falsifier une théorie pour savoir si elle correspond ou non aux faits ; pensons au théologien engagé dans les dialogues œcuméniques qui étudie scrupuleusement les textes des différentes confessions pour savoir si les interprétations qu'on en donne habituellement s'avèrent justes ou s'il faut les corriger : la quête de la vérité a un coût, et c'est la vertu de *l'exactitude* qui nous fait endosser ce coût. D'une certaine manière, la vertu de l'exactitude nous aide ainsi à dépasser l'inertie, en incitant en nous l'élan et la passion de chercher la vérité. Il en va de même pour la quête de la vérité dans les relations personnelles : il est facile de se forger une opinion superflue sur les motifs d'autrui, il est bien plus laborieux d'essayer de le comprendre, de l'écouter, de connaître sa situation particulière qui l'a fait agir d'une certaine manière.

L'exactitude est aussi d'une importance capitale pour la quête d'une réponse véridique sur le plan de l'éthique : la pertinence d'une réponse éthique face à une question concrète dépend de la connaissance exacte de la situation des personnes en cause. Il est facile d'émettre un jugement général à propos d'une question d'éthique appliquée, que ce soit, par exemple, la gestation pour autrui ou encore le suicide assisté, mais il est beaucoup plus <133> laborieux de s'intéresser à la diversité des situations concrètes dans lesquelles une telle question peut apparaître, y compris les données médicales, psychologiques et sociales. La notion de l'exactitude est ici proche de celle de la « conformité aux faits », chère à Dietrich Bonhoeffer qui en fait une condition d'une vie responsable. « (C)haque chose, dit-il, obéit à une loi ontologique [*Wesensgesetz*] qui lui est inhérente. (...) Pour être conforme à la réalité, l'action responsable doit découvrir et observer ces lois »<sup>10</sup>. La personne responsable a donc comme tâche d'étudier le fonctionnement et les principes inhérents d'une réalité donnée, dans le but de les comprendre et de forger ainsi une réponse éthique qui ne passe pas à côté de cette réalité mais qui y correspond.

De façon inattendue, la réflexion sur l'exactitude implique aussi celle sur le rapport à soi. Selon Bernard Williams, l'exactitude nous aide à nous défendre « contre le désir et contre l'un des effets du désir qui est de se leurrer soi-même »<sup>11</sup>. Le but de l'exactitude est donc aussi une sorte de lutte contre soi-même, en évitant au maximum des perceptions du monde et des affirmations qui ne relèvent pas de l'observation, mais d'un désir, peut-être inconscient, que le monde corresponde à nos souhaits et rêves. Se cache donc ici une déontologie qui concerne, certes, tout être humain, mais aussi, de façon particulière, les représentants de la recherche scientifique (y compris la théologie). L'exactitude nous protège contre nous-mêmes, dans la mesure où la quête zélée de la vérité pose des limites à notre désir de trouver la réponse qui nous plairait : « La recherche de la vérité devient, dans ces conditions, un bien intrinsèque »<sup>12</sup>.

Dans cette même veine, la vertu de l'exactitude protège contre le risque de se leurrer par une terminologie imprécise. La théologie n'est pas exempte de ce risque. Prenons l'exemple du théologien qui, lorsqu'on lui pose la question de savoir s'il y a vraiment des miracles, répond par la positive, affirmant que chaque grain qui germe et qui devient une plante en est une preuve. Tandis que l'auteur de la question visait le miracle comme interruption des lois

<sup>10</sup> Bonhoeffer, 1997, p. 192s.

<sup>11</sup> Williams, 2006, p. 153.

<sup>12</sup> Williams, 2006, p. 172. – Dans ce contexte, Williams renvoie d'ailleurs à l'article célèbre de Max Weber, *Le métier et la vocation de savant*, un texte qui traite de la déontologie du chercheur et qui reste tout à fait d'actualité. Cf. Weber, 1969.

naturelles, le théologien qualifie de miracle des processus qui, précisément, sont régis par ces lois. La vertu <134> de l'exactitude nous fait refuser de tels faux-fuyants de concepts flous ; elle nous aide à chercher, avec passion et patience, la plus grande clarté terminologique.

## 2. La sincérité : ne pas tromper

Si la vertu de l'exactitude nous aide à *trouver* la vérité, la vertu de *la sincérité* assure sa *transmission* à autrui : elle est donc « une disposition à s'assurer que ce qu'on exprime correspond à ce qu'on pense vraiment »<sup>13</sup>. Si le vis-à-vis peut compter sur une telle transmission véridique, la confiance peut s'installer parmi les humains. La sincérité est une vertu qui incarne une certaine fiabilité de la personne ; de cette manière, sincérité et confiance vont de pair. Cette observation correspond d'ailleurs à une spécificité de la langue hébraïque et, par conséquent, aussi de la pensée hébraïque : *emeth*, la vérité, dérive de la racine *aman* qui exprime l'idée d'une stabilité et d'une fidélité. Pour la pensée vétérotestamentaire, les notions de fidélité, de fiabilité et de vérité sont ainsi inséparablement liées.

La sincérité est le contraire de la « duplicité ». Dans son ouvrage sur le mensonge chez Augustin<sup>14</sup>, le théologien Paul J. Griffiths explique que cette notion de la duplicité se trouve au centre de la définition augustinienne du mensonge. A en croire l'évêque d'Hippone, le mensonge n'est pas d'abord un énoncé qui ne correspond pas à un état de fait. La personne qui affirme quelque chose qui ne correspond pas à un état de fait, tout en étant convaincue que cette affirmation soit juste, ne ment pas mais elle se trompe. Le contenu de l'affirmation est faux, mais sa transmission peut être véridique. Le mensonge est plutôt cette *duplicité* entre une opinion intérieure et une affirmation contraire vis-à-vis de l'autre. Emmanuel Kant reprend cette définition augustinienne, stipulant que le mensonge est le fait d'« avoir une chose de cachée dans le cœur, et une autre de prête sur la langue » (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*)<sup>15</sup>.

<135> A juste titre, Williams stipule qu'il s'agit ici d'une formule qui « s'applique plus largement qu'au seul mensonge »<sup>16</sup> : une telle duplicité ne concerne pas uniquement les phrases exprimées, mais aussi les pensées qu'on espère susciter chez l'interlocuteur. Il y a en effet des phrases qui sont « vraies » sur le plan formel et logique, mais qui essaient néanmoins de tromper le vis-à-vis. Williams donne l'exemple très parlant d'une personne qui ouvre une lettre adressée à son ami. Quand l'ami arrive, elle lui dit, peut-être avec indignation : « Quelqu'un a ouvert ton courrier »<sup>17</sup>. La phrase est « vraie » sur le plan logique, mais il ne s'agit pas d'une affirmation sincère. Ce problème, connu aussi sous le terme technique des « implicatures » de nos affirmations, montre bien que la vertu de la sincérité, comprise comme une disposition à un discours véridique, évite *toute* forme de duplicité et vise la transmission de ce que nous pensons vraiment. Elle implique l'intention, de la part de celui qui parle, de ne pas tromper son vis-à-vis en jouant sur les *non-dits implicites* à l'assertion. Car, « quand on s'appuie sur ce que quelqu'un a dit, on s'appuie inévitablement sur plus qu'il n'en a dit »<sup>18</sup>.

Il est finalement important de comprendre que la transmission sincère de la pensée se base sur un amour *intrinsèque* de la vérité : la vertu de la sincérité s'enracine dans le désir d'être une personne véridique. Elle s'apparente ainsi à l'estime de soi, voire à l'honneur : personne n'aime

<sup>13</sup> Williams, 2006, p. 120.

<sup>14</sup> Griffiths, 2010.

<sup>15</sup> Cité et traduit chez Williams, 2006, p. 133. Cf. chez Kant, 1968, p. 103 (*Doctrine de la vertu*, § 9).

<sup>16</sup> Williams, 2006, p. 133.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, p. 121.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 125.

passer pour un menteur, ni dans le jugement des autres, ni devant sa propre conscience. C'est pourquoi l'éthicien Traugott Koch affirme, dans une réflexion sur le commandement interdisant le faux témoignage, que le discours véridique nécessite un attachement personnel à la vérité :

Dire la vérité et prononcer du réel, dans une relation de confiance réciproque, a comme condition que celui qui parle veuille être sincère en *lui-même*, ceci dit qu'il soit profondément intéressé à la vérité de ce qu'il veut dire, *et* à la vérité de la communion avec l'autre. La vérité (...) a son lieu dans la véracité et donc dans le plus profond d'un être humain : dans son intérêt personnel. Sans (...) ce vouloir être vrai, la vérité n'émerge pas parmi les hommes<sup>19</sup>.

<136> L'attachement personnel à la vérité implique aussi le souci d'être sincère avec soi-même et d'éviter de *se mentir*. André Comte-Sponville le précise bien, en parlant de la vertu de la bonne foi : « La bonne foi est une sincérité à la fois transitive et réflexive. Elle règle (...) nos rapports à autrui aussi bien qu'à nous-même »<sup>20</sup>. Le phénomène paradoxal du mensonge à soi-même – être à la fois le menteur et la personne trompée – est bien connu et discuté en philosophie. Emmanuel Kant en parle dans sa doctrine de la vertu<sup>21</sup>, et Jean-Paul Sartre le discute dans un chapitre de son ouvrage *L'être et le néant*, intitulé « La mauvaise foi »<sup>22</sup>. Sartre y affirme que l'on « peut *vivre* dans la mauvaise foi »<sup>23</sup>, comprise ici comme mensonge à soi-même<sup>24</sup>, et il explique :

On *se met* de mauvaise foi comme on s'endort et on est de mauvaise foi comme on rêve. Une fois ce mode d'être réalisé, il est aussi difficile d'en sortir que de se réveiller : c'est que la mauvaise foi est un type d'être dans le monde, comme la veille ou le rêve, qui tend par lui-même à se perpétuer<sup>25</sup>.

Pour le philosophe existentialiste, une personne ne peut d'ailleurs « se réveiller » et quitter ce *modus vivendi* qu'en passant par une conversion radicale, un éveil radical à l'authenticité<sup>26</sup>.

Dans la théologie chrétienne, le problème de la sincérité vis-à-vis de soi-même est étroitement lié à la sincérité devant Dieu : c'est *coram Deo* que l'homme se reconnaît vraiment et peut commencer une vie véridique. Le savoir (et la consolation) d'« être connu » (comme Paul <137> le formule en 1. Co 13,12) donne à l'homme la liberté et la franchise de faire face à son existence propre. C'est sur ce fondement d'une connaissance et d'une acceptation divine sans réserve que peut s'installer, chez l'homme, une sincérité vis-à-vis de lui-même. L'auto-connaissance restera toujours partielle, comme aussi la sincérité vis-à-vis de soi-même : personne ne peut prétendre d'être totalement sincère dans son rapport à soi. Face à ce constat, la spécificité de l'approche chrétienne, et plus généralement, de toute approche religieuse de la

<sup>19</sup> Koch, 1995, p. 15 (nous traduisons).

<sup>20</sup> Comte-Sponville, 1995, p. 257.

<sup>21</sup> Cf. Kant, 1968, p. 104 (*Doctrine de la vertu*, § 9) : « Il est facile de prouver la réalité de beaucoup de mensonges intérieurs dont les hommes se rendent coupables », et Kant de citer des exemples tirés de la religion, comme celui-ci (*ibid.*) : « Par exemple il se ment à lui-même lorsqu'il feint de croire à un futur juge du monde, tandis qu'il ne découvre point cette croyance en lui-même, mais se persuade qu'il ne saurait lui être nuisible, mais tout au contraire avantageux de la professer en se plaçant par la pensée devant celui qui sonde les cœurs, afin d'obtenir en tout cas sa faveur. »

<sup>22</sup> Sartre, 1943, p. 85-111.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 88. – Déjà le prophète Ésaïe dénonçait ceux qui affirment (Es 28,15) : « ... nous nous sommes fait du mensonge un refuge et dans la duplicité nous avons notre abri ».

<sup>24</sup> Plus particulièrement, la mauvaise foi est ici « un certain art de former des concepts contradictoires » (*ibid.*, p. 95), dans le but de se voiler la condition humaine, oscillant entre facticité et transcendance.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>26</sup> Sartre mentionne cette conversion brièvement dans une note de bas de page, cf. *ibid.*, p. 484 ; il en parlera plus amplement dans ses *Cahiers pour une morale*, cf. Sartre, 1983.

sincérité avec soi-même consiste en ceci : tout en cherchant un rapport véridique avec soi-même, le croyant se fondera ultimement sur le fait d'être connu et aimé par Dieu. C'est pourquoi le psalmiste prie (Ps 139,23) : « Dieu ! scrute-moi et connais mon cœur », est c'est également pourquoi Dietrich Bonhoeffer s'exclame, dans un poème touchant, rédigé en prison : « Qui suis-je ? Dérision que ce monologue. Qui que je sois, tu me connais, je suis tien, ô Dieu<sup>27</sup> ! »

### 3. Le courage : oser parler vrai

Dans tous les domaines de la vie humaine, il y a des situations où la transmission de la vérité nécessite du courage et où la vérité a un prix. Un des exemples les plus dramatiques est sans doute la situation d'un dissident dans une dictature, et Vaclav Havel nous en a laissé un témoignage touchant, dans son essai *Le pouvoir des sans-pouvoirs*<sup>28</sup> qui expose la possibilité et les risques d'un « vivre dans la vérité » dans un tel contexte. Mais le courage de la vérité est également nécessaire dans des situations moins dangereuses, dans la vie quotidienne et professionnelle en général, vis-à-vis d'un ami, d'un collègue, d'un supérieur. Il en va de même pour la recherche scientifique, et peut-être particulièrement dans le domaine des sciences humaines (y compris la théologie), où par exemple l'exposition d'une connaissance, d'une théorie, d'une position qui s'impose au chercheur mais qui ne s'inscrit pas dans le paradigme dominant peut demander du courage. Dans des telles situations, les <138> vertus de l'exactitude et de la sincérité ne peuvent générer des actes concrets qu'à l'aide d'une autre vertu de la vérité : *le courage*.

Ce courage de la vérité est connu, en philosophie comme en théologie, sous le terme grec de la *parrhesia*. Le dernier cours de Michel Foucault, donné au Collège de France en 1984, quelques semaines avant sa mort, en parle abondamment<sup>29</sup>. La théologie chrétienne s'est toujours intéressé à ce concept parce qu'il apparaît, sous forme de substantif ou de verbe, quarante fois dans le Nouveau Testament<sup>30</sup> et y joue un rôle important dans la compréhension du message chrétien. Selon Heinrich Schlier, ancien professeur du Nouveau Testament à l'université de Bonn, le terme *parrhesia* « dérive de la sphère politique » et désigne « une caractéristique essentielle de la démocratie grecque »<sup>31</sup>. Le citoyen de la *polis* a le droit de « tout dire » (*parrhesia* dérivant de πᾶν, tout, et ῥῆσις, discours). On pourrait donc, dans un premier temps, traduire *parrhesia* par « liberté de parole ». Cette liberté implique le *droit*, mais aussi le *courage* de tout dire. Le terme peut ainsi désigner également la franchise qui, notamment entre des amis, permet une véracité des paroles même lorsqu'on est amené à critiquer ou à réprimander le vis-à-vis. Mais aussi face à des autorités, un roi par exemple, certaines personnes peuvent être autorisées à parler en toute franchise, avec une *parrhesia* qui ne doit pas craindre la colère ou le jugement.

Dans le Nouveau Testament, la *parrhesia* désigne, tout d'abord, la liberté et le courage du croyant vis-à-vis de Dieu : dans la foi, il est permis de tout dire, et la relation entre l'homme et Dieu est marquée par ce courage qui s'enracine dans la confiance. Ainsi l'auteur de l'épître aux Ephésiens affirme que les chrétiens ont, par la foi en Christ, « la liberté [*parrhesia*] de nous approcher [à Dieu] en toute confiance » (Ep 3,12)<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Bonhoeffer, 2006, p. 415.

<sup>28</sup> Havel, 1989.

<sup>29</sup> Foucault, 2009.

<sup>30</sup> Cf. *Computer-Konkordanz*, 1980, col. 1471s.

<sup>31</sup> Schlier, 1954, p. 869 (nous traduisons).

<sup>32</sup> Des affirmations proches se trouvent en He 4,16 et en He 10,19.

La *parrhesia* concerne aussi les relations humaines et, dans le contexte néotestamentaire, avant tout la prédication chrétienne qui se fait dans une grande « assurance » et de façon courageuse, même face aux menaces des autorités publiques. Ainsi, l'auteur des *Actes des apôtres* raconte que, lorsque Paul et Jean parlent du Christ devant le Sanhédrin, les autorités juives « constataient l'assurance <139> [la *parrhesia*] de Pierre et de Jean et, se rendant compte qu'il s'agissait d'hommes sans instruction et de gens quelconques, ils en étaient étonnés » (Ac 4,13). Cette *parrhesia* est liée au don de l'Esprit, comme on peut lire quelques versets plus tard (Ac 4,31) : « ...ils furent tous remplis du Saint Esprit et disaient avec assurance [*parrhesia*] la parole de Dieu ». On ne s'étonne pas, face à de telles affirmations, que Martin Luther traduit le terme *parrhesia* parfois par le mot allemand *Freimut*, donc un courage libre ou libéré.

Dans son essai sur *Le courage de la vérité*, Foucault s'inspire, entre autre, de ces textes néotestamentaires. En comparant la *parrhesia* des philosophes cyniques et celle des chrétiens, Foucault constate que le christianisme pense « l'idée d'un accès à l'autre monde comme accès à la vérité », et que cette vérité transcendante « fonde la vérité de cette vie vraie que l'on mène dans ce monde-ci »<sup>33</sup>. Foucault semble voir, dans cette interaction, le croisement d'un au-delà comme un monde autre et d'une existence terrestre, *hic et nunc*, dans laquelle le chrétien ose exprimer des paroles vraies. La *parrhesia* chrétienne est tout d'abord une « modalité du rapport à Dieu, modalité pleine et positive » : c'est « quelque chose comme l'ouverture de cœur, la transparence de l'âme qui s'offre au regard de Dieu »<sup>34</sup>. Le philosophe précise que la *parrhesia* devant Dieu reste un « dire vrai », mais « ce n'est même plus un 'dire' : c'est l'ouverture de l'âme qui se manifeste dans sa vérité à Dieu et porte cette vérité jusqu'à Lui »<sup>35</sup>. Cette *parrhesia coram Deo* donne ensuite naissance à l'attitude courageuse dans la vie ici-bas ; elle se manifeste dans le courage de la prédication. Et Foucault d'attirer l'attention aussi sur le temps des martyrs et de constater : « Le martyr, c'est le parrésiasite par excellence »<sup>36</sup>. Dans le cadre de l'éthique théologique, on ne peut que confirmer cette relation entre *parrhesia coram Deo* et *parrhesia coram hominibus* : c'est la relation confiante et véridique à Dieu qui permet le courage de la vérité auprès des hommes.

#### <140> 4. La prudence : pondérer les biens en cause

Il ne pas possible de parler des « vertus de la vérité » sans mentionner la question importante et difficile de la forme concrète que l'on donne à la transmission d'une vérité, notamment lorsqu'il s'agit d'une vérité difficilement supportable, comme par exemple, dans le cadre de l'éthique médicale, l'annonce d'une maladie grave. Que signifie, dans des tels cas, de « dire la vérité dans l'amour » (Ep 4,15) ?

Une deuxième question, voisine, s'ajoute : peut-il y avoir des situations dans lesquelles il faut contourner la vérité, voire y renoncer en utilisant un mensonge ? On ne peut pas s'empêcher de songer d'emblée à la position rigide d'Emmanuel Kant, stipulant que dans aucun cas, le mensonge serait préférable à la vérité<sup>37</sup>. Cette position se trouve en effet déjà chez Augustin<sup>38</sup>. Kant argumente avec la nature même du langage, don précieux des humains : il représente la capacité unique de transmettre ce que nous pensons. Le mensonge serait donc une négation

<sup>33</sup> Foucault, 2009, p. 293.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>37</sup> Notamment dans ses *Fondements d'une métaphysique des mœurs* (Kant, 1963, p. 25s) et dans le petit écrit *Sur un prétendu droit de mentir par humanité* (Kant, 1967).

<sup>38</sup> Cf. Augustin, 2010 (*De mendacio*), notamment le chapitre 13, avec l'affirmation, tirée de Sagesse 1,11, que le mensonge « tue l'âme ».

même de cette capacité humaine et, en dernière ligne, une négation de notre humanité. Que pourrait-on dire concernant cette position radicale, dans le cadre d'une réflexion sur les vertus de la vérité ?

Si notre réflexion se limitait aux vertus de la sincérité et du courage, on pourrait en effet défendre un comportement qui consiste à dire la vérité, toujours et dans toute situation, de façon brute et sans aucun regard pour la situation concrète des interlocuteurs – une sorte d'excès de véracité et de franchise qui, à vrai dire, détournerait le sens salutaire d'une vie en vérité. Mais comme nous l'avons constaté, déjà la vertu de l'exactitude implique, pour le débat éthique tout au moins, une prise en compte méticuleuse de la situation concrète dans laquelle un problème éthique s'inscrit. Mais comment évaluer le poids de cette situation concrète ? Comment pondérer, le cas échéant, le courage de la vérité et le souci pour les personnes dont le destin dépendra de nos paroles ?

<141> Face à de telles questions, c'est la vertu de *la prudence* (φρόνησις, lat. : *prudentia*), si chère à la philosophie grecque, qu'il faut nommer ici en dernier, en parlant plus spécifiquement d'une prudence dans la transmission de la vérité. La prudence est, dans ce contexte, la vertu qui en même temps, pondère et tient ensemble deux biens : la quête d'une vie véridique et la responsabilité, pour soi-même et les autres, dans une situation concrète. Elle permet ainsi de prendre la bonne décision dans une situation concrète et individuelle – comme Aristote l'a déjà décrit<sup>39</sup>, précisant qu'il s'agit d'une capacité qui dépend de l'expérience et qui se développe donc avec l'âge.

Dans le contexte de la quête d'une vie véridique, la vertu de la prudence nous protège contre une attitude qui se résumerait dans la phrase *Fiat veritas, pereat mundus* – que la vérité s'installe, même si le monde s'écroule. Elle nous aide à éviter ce que Dietrich Bonhoeffer a pu appeler une « vérité cynique », voire même une « vérité satanique » : dans son célèbre essai *Que signifie 'dire la vérité' ?*<sup>40</sup>, Bonhoeffer souligne en effet que la question de la vérité ne peut pas être déconnectée du contexte des relations au sein desquelles nos paroles sont prononcées. La façon de « dire la vérité » dépend des situations, et plus particulièrement des relations dans lesquelles nous vivons et qui exigent de nous des paroles de vérité. Un acte langagier est à la fois porteur d'un contenu et expression d'une relation spécifique au sein de laquelle cet acte a lieu. Ainsi, il y a toujours une *vérité de contenu* et une *vérité relationnelle* entre le locuteur et son destinataire. Si la réflexion éthique ne porte que sur l'exigence de transmettre des contenus vrais, sans aucun intérêt pour la situation concrète, elle débouche nécessairement sur une vérité cynique. Celle-ci est certes une proposition vraie, mais une vérité qui fait abstraction de la vulnérabilité des humains, de la situation concrète et des relations qui sont ici en cause. « Le cynique qui prétend 'dire la vérité' de la même manière partout, en tout temps et à chaque homme, n'affiche qu'un simulacre de vérité »<sup>41</sup>.

Bonhoeffer donne l'exemple d'un professeur qui demande à un élève, devant la classe, « s'il est vrai que son père rentre souvent <142> ivre à la maison. C'est vrai, mais l'enfant le conteste »<sup>42</sup>. L'enfant se voit ici contraint à choisir entre la vérité du contenu (il est vrai que son père est alcoolique) et la vérité relationnelle : instinctivement, il sait qu'il faut protéger la famille, et que la relation entre le professeur et les élèves ne permet pas, notamment devant la classe, le dévoilement d'une vérité intime et personnelle. Vouloir ici exiger une prépondérance absolue de la vérité propositionnelle, c'est devenir un cynique qui, en « se donnant le prestige d'un fanatique de la vérité qui ne veut avoir d'égards pour les faiblesses humaines, (...) détruit

<sup>39</sup> Cf. le sixième livre de l'*Éthique à Nicomaque*, notamment 1140 a1 et b1 (Aristote, 2004, p. 289-344, et particulièrement 302-308).

<sup>40</sup> Ce texte est publié, en traduction française, dans l'éthique de Bonhoeffer, cf. Bonhoeffer, 1997, p. 308-316.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 312.

la vérité vivante entre les hommes. Il porte atteinte à la pudeur, profane le mystère, viole la confiance, trahit la communauté dans laquelle il vit, et sourit avec suffisance des ruines qu'il a causées et de la faiblesse humaine 'incapable de supporter la vérité' »<sup>43</sup>.

Selon Bonhoeffer, une vie dans la vérité implique donc, de façon nécessaire, une sensibilité pour le mode concret de la transmission de la vérité, et même, dans certains cas extrêmes, un renoncement à la vérité propositionnelle. Sur le plan théologique, son plaidoyer pour une vérité « située » s'adosse à la christologie : dans l'incarnation, Dieu a assumé et honoré l'existence *concrète* des humains. A la lumière de cette kénose divine, l'éthique chrétienne ne peut plus jamais faire abstraction de la concrétude des situations qui exigent une décision. « Qui dit Dieu n'a pas le droit de rayer simplement le monde donné dans lequel il vit ; car il ne parlerait pas alors de Dieu qui, en Jésus-Christ, est entré dans ce monde, mais d'une quelconque idole métaphysique »<sup>44</sup>.

La prudence est particulièrement nécessaire dans des situations où celui qui souhaite dire la vérité porte des responsabilités pour d'autres personnes. Vaclav Havel en donne un autre exemple touchant, à propos de la dissidence dans le système totalitaire communiste. Il décrit la situation d'un gérant d'un magasin de légumes qui, dans le but de vivre dans la vérité, ne souhaite plus afficher, dans son magasin, la banderole « Prolétaires de tous pays, unissez-vous ! »<sup>45</sup>. Mais le gérant sait que cette « tentative de 'vie dans la vérité' » sera bientôt sanctionnée : **<143>** « Les repréailles suivront rapidement : on le privera de sa place de gérant, il sera déplacé chez les manutentionnaires ; son salaire baissera ; l'espoir de passer ses vacances en Bulgarie s'évaporerait ; ses enfants verront la poursuite de leurs études compromises. Ses supérieurs le chicaneront et ses collègues s'étonneront »<sup>46</sup>. Il se peut donc que le marchand hésite, même s'il est prêt à lutter pour la vérité. Il se peut qu'il pondère les arguments pour et contre un tel refus d'obéissance, sachant notamment que d'autres personnes dépendent de lui, et sachant aussi qu'il faut éventuellement réserver ses forces et sa liberté pour des moments plus importants de résistance.

Dans de telles situations, personne ne peut donner des règles générales ; c'est dans la situation elle-même que la personne est amenée de mesurer, avec prudence, le poids des différents biens en cause. Mais il est important d'y ajouter ceci : dans de telles réflexions prudentielles, le but du « dire vrai » n'est jamais perdu de vue : la personne prudente ne cesse pas d'être, en même temps, la personne sincère, et sa visée restera toujours la vie véridique, même s'il faut peut-être, dans un cas extrême, renoncer à la vérité propositionnelle. De cette manière, la prudence n'a de sens que sur le fondement de la sincérité et de l'exactitude, et toutes les trois ont besoin du courage pour que, dans une vie entière comme dans le *kairos* particulier, nous puissions « vivre dans la vérité ».

## 5. Conclusion

La quête d'une vie dans la vérité fait partie des caractéristiques fondamentales d'une existence chrétienne. Cette vie dans la vérité se manifestera dans des traits de caractère et dans les paroles et actes qui en découlent. La réflexion sur les « vertus de la vérité » essaie d'éclairer cette manifestation concrète de la vérité dans la vie chrétienne. Elle montre en effet que ces vertus libèrent : l'exactitude libère de l'inertie et de l'illusion, la sincérité libère de la duplicité et de

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>45</sup> Havel, 1989, p. 72, 86.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 86.

la mauvaise foi, le courage libère de la peur des conséquences du dire vrai, la prudence libère de la vérité cynique et ouvre le regard pour la vie responsable.

<144> La théologie protestante ne devrait pas se refuser à une telle intégration de la notion de la vertu dans la compréhension théologique de l'homme gracié : c'est dans le cadre de la doctrine de la sanctification, si chère à Calvin, ou de celle de la justification effective, soutenue par la théologie luthérienne, que la réflexion sur les vertus devrait se déployer. Dans ce cadre, les vertus sont comprises comme un don, une grâce (pourquoi pas, avec Calvin, comme une « deuxième grâce » après celle de la justification) : la grâce de pouvoir évoluer dans la manifestation concrète de la vérité dans une vie humaine ; la grâce de la formation d'un caractère, marqué par des traits qui témoignent d'une vérité qui libère.

Certes, les vertus s'exercent, et les vertus de la vérité n'en font pas exception : cette interaction entre le charisme divin et l'accueil actif de l'homme marque l'existence chrétienne. Il faut retenir, aussi au sein de l'éthique protestante, qu'un caractère se forme tout au long de la vie, et que cette formation demande qu'on s'applique. De cette manière, les vertus de la vérité s'intégreront dans une biographie et témoigneront, à leur façon, du fait que la vérité rend libre.

### Bibliographie

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction et présentation par Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004.

AUGUSTIN, *Confessions*, traduit du latin par Louis de Mondadon, Paris, Éditions Pierre Horay, Collections Points, 1982.

AUGUSTIN, *Contra mendacium*, traduction, introduction et notes de Gustave Combès, in : *Œuvres de saint Augustin 1<sup>re</sup> série, II, Problèmes moraux*, Paris, Desclée De Brouwer, 1937, p. 307-375.

AUGUSTIN, *Le Mensonge*, traduction de Gustave Combès, préface de Jean-Marie Salamito, Paris, Éditions de l'Herne, 2010.

<145> BONHOEFFER, Dietrich, *Éthique*, éd. par Eberhard Bethge, traduction de l'allemand par Lore Jeanneret, préface d'Éric Fuchs et Denis Müller, Genève, Labor et Fides, Le champ éthique 16, 4<sup>e</sup> édition 1997.

BONHOEFFER, Dietrich, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, nouvelle édition, traduit de l'allemand par Bernard Lauret avec la collaboration de Henry Mottu, Genève, Labor et Fides, 2006.

*Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage und zum Greek New Testament, 3<sup>rd</sup> edition*, hg. vom Institut für neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster, Berlin/New York, de Gruyter, 1980.

COMTE-SPONVILLE, André, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1995.

DUMAS, André, *Les vertus... encore*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989.

FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au collège de France 1984*, Paris, Seuil/Gallimard/Hautes études, 2009.

GRIFFITHS, Paul J., *Lying. An Augustinian Theology of Duplicity*, Eugene, Wipf and Stock, 2010 (2004).

HAUERWAS, Stanley, *Virtue and character*, Notre Dame, Notre Dame Univ. Press, 1987.

HAVEL, Vaclav, « Le pouvoir des sans-pouvoirs », in : *Essais politiques*. Textes réunis par R. Errera et J. Vladislav, Paris, Calmann-Lévy, 1989, p. 65–157.

JEANMART, Gaëlle, *Le mensonge et les vertus de la vérité. Une histoire*, Turnhout, Brepols, Monothéismes et philosophie, 2012.

KANT, Emmanuel, *Fondements d'une métaphysique des mœurs*, éd. de J. Costilhes, Paris, Hatier, 1963.

KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs, deuxième partie : doctrine de la vertu*, introduction et traduction par A. Philonenko, Paris, Vrin, Librairie philosophique, 1968.

KANT, Emmanuel, *Sur l'expression courante « il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien », 1793 ; Sur un prétendu droit de mentir par humanité, 1797* traductions par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967.

KOCH, Traugott, *Zehn Gebote für die Freiheit. Eine kleine Ethik*, Tübingen, Mohr, 1995.

SARTRE, Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.

SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

SCHLIER, Heinrich, « παρρησία, παρρησιάζομαι », in : *ThWNT* V, Stuttgart, Kohlhammer, 1954, p. 869–884.

WEBER, Max, *Le savant et le politique*, trad. de Julien Freund, Paris, Plon, 1969.

<146> WILLIAMS, Bernard, *Vérité et véracité. Essai de généalogie*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 2006 (édition anglaise, 2002).