

13 gique, qu'elles ne peuvent pas être résorbées dans de la conceptualité, non pas qu'une métaphore ne puisse pas être remplacée ou plutôt représentée ou corrigée | par une autre métaphore, plus précise. Par conséquent, les métaphores absolues ont elles aussi une *histoire*. Elles ont de l'histoire dans un sens encore plus radical que les concepts, parce que la mutation historique d'une métaphore fait apparaître la *métacinétique des horizons de sens* et des manières de voir historiquement déterminées à l'intérieur desquels les concepts connaissent des modifications. Par ce rapport d'implication, la relation de la métaphorologie à l'histoire des concepts se définit (au sens terminologique étroit) comme une relation d'auxiliarité: la métaphorologie cherche à atteindre le soubassement de la pensée, le bouillon de culture des cristallisations systématiques, mais elle entend également faire prendre conscience avec quelle « audace » l'esprit s'anticipe lui-même dans ses images et comment dans l'audace de la conjecture s'ébauche son histoire.

## | I

14

## LA MÉTAPHORIQUE DE LA VÉRITÉ « PUISSANTE »

Celui qui voudrait écrire une histoire du concept de vérité dans un sens strictement terminologique, c'est-à-dire avec l'objectif d'élaborer des définitions, obtiendrait de bien maigres résultats. La définition la plus fréquemment utilisée, que la scolastique a prétendument empruntée au livre des définitions d'Isaac ben Salomon Israeli, définition selon laquelle *veritas est adaequatio rei et intellectus*<sup>1</sup>, n'offre que dans un seul, qui plus est le plus infime de ses éléments, une marge de manœuvre pour des modifications, à savoir dans la neutralité du « et ». Alors qu'en vertu de son origine aristotélicienne, la définition devait être interprétée dans le sens d'une *adaequatio intellectus ad rem*, le Moyen Âge y découvre une

1. La définition est citée ainsi, accompagnée d'un *Isaac dicit in libro De definitionibus*, chez Thomas d'Aquin, *Summa theologica* I q. 16, a. 2 ad 2m et dans *De veritate* q. I a. 1. Or, le paragraphe en question du livre des définitions d'Isaac, à savoir le paragraphe 24, ne contient pas cette formule. Cf. A. Altmann-S. M. Stern, *Isaac Israeli. A Neoplatonic philosopher of the early tenth century. His works translated with comments and an outline of his philosophy*. Oxford 1958, p. 58 : « Definition of "true" (*haqq*) : That which the thing is. » D. H. Pouillon (*Revue Néoscholastique de Philosophie*, 1939, p. 57 sq.) a enquêté sur l'émergence de cette attribution erronée de la définition. Il a montré que la formule vient d'Avicenne et que dans un premier temps elle a été reprise par Guillaume d'Auxerre, Philippe le Chancelier, Alexandre de Halès et d'autres sans qu'en soit mentionnée l'origine. Mais Philippe le Chancelier cite également la formule d'Isaac qu'il emprunte cependant aux *Soliloques* d'Augustin (II 5, 8 : *quidquid est, verum est* < tout ce qui est, est vrai >, tout en attribuant également par erreur le *Livre des définitions* à Augustin : *Item Augustinus in Libro Soliloquiorum "verum est", inquit, "id quod est". Item Augustinus in libro De definitionum collectione idem dicit* < De la même manière Augustin dit dans ses *Soliloques* : "Est vrai ce qui est". De la même manière, il dit la même chose dans son *Livre des définitions* >. Albert le Grand a ensuite cité nommément Isaac avec sa définition authentique : *Secundum Isaac et secundum Augustinum verum est id quod est*, mais désormais il était facile d'associer un faux nom à une formule qui jusque-là était restée anonyme.

15 possibilité supplémentaire, celle de définir la vérité absolue dans l'intellect divin comme *adaequatio rei ad intellectum*. Au fond, | tous les systèmes philosophiques se sont contentés de cette marge de manœuvre offerte par le concept de vérité. Mais cela répond-il pour autant à l'exigence formulée dans cette vieille question : « Qu'est-ce que la vérité ? » Le matériel terminologique ne nous donne que peu d'informations sur la pleine teneur de cette question. Mais si en revanche, nous suivons l'histoire de la métaphore qui entretient les liens les plus étroits avec la question de la vérité, à savoir la métaphore de la *lumière*, alors la question se présente dans sa densité occultée, que les systèmes n'ont jamais osé déployer<sup>1</sup>. La métaphorique de la lumière n'est pas reconvertible; l'analyse porte sur l'accès à des questions auxquelles on cherche et risque des réponses, des questions d'un caractère présystématique dont la densité intentionnelle a pour ainsi dire « provoqué » l'apparition des métaphores. Même si elles ne devaient jamais être explicitement formulées, il ne faut pas redouter la prétendue naïveté qu'il y a à formuler ces questions fondatrices. Dans quelle mesure l'homme participe-t-il à la totalité de la vérité? Dans quelle situation se trouve celui qui cherche la vérité : peut-il se fier à ce que l'étant se découvre à lui ou bien la connaissance est-elle essentiellement un coup de force, une ruse, une extorsion, un interrogatoire très serré de l'objet? La part de vérité dévolue à l'homme est-elle dosée de manière sensée, par exemple par l'économie de ses besoins ou bien par son aptitude au bonheur de la surabondance selon l'idée d'une *visio beatifica*. Ce sont là des questions auxquelles pratiquement aucune école philosophique n'a tenté de répondre sur le plan théorique par des moyens systématiques; pourtant, nous affirmons qu'il se trouve partout dans le discours philosophique des *indices* que dans des strates souterraines de la pensée, ces questions ont toujours reçu des réponses, des réponses qui certes ne sont pas formulées comme telles par les systèmes mais qui, en revanche, les déterminent et les colorent de manière implicite, et qui ont une présence et une efficacité structurantes. Il s'en faut de beaucoup que nous ayons élaboré et rendu méthodiquement

16 | disponibles les catégories destinées à saisir et à décrire de tels indices; si par exemple, nous qualifions des « attitudes » philosophiques d'optimistes ou de pessimistes, nous ne nous en tenons au fond qu'à la lassitude ou à l'allégresse d'une physionomie sans atteindre les *orientations* à partir

1. Voir mon étude : « Licht als Metapher der Wahrheit », in *Studium Generale* X (1957), p. 432-447. [Étude reprise in *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Francfort, Suhrkamp, 2001, p. 139-172, sélection et postface par Anselm Haverkamp].

desquelles se constituent ces signes, qui semblent être tout d'abord de l'ordre de l'émotion et qui se constituent en étant « recopiés » sur des *représentations modèles* très élémentaires qui accèdent à la sphère de l'expression sous la forme de métaphores.

Pour donner une couleur à ces indices, nous aimerions présenter ici sous forme de paradigmes une série de métaphores de la vérité qui prêtent à la vérité un certain type de « comportement », une qualité énergétique. Une telle opinion fondamentale peut également se présenter sous des habits théologiques, bien qu'elle ne soit pas un objet théologique légitime. Comparons deux exemples. Chez Milton, on peut lire : « God himself is truth. [...] We cannot suppose the Deity envious of truth, or unwilling that it should be freely communicated to mankind »<sup>1</sup>. À propos de la même question, Goethe dit dans les *Maximen und Reflexionen*<sup>2</sup> :

Si Dieu avait été préoccupé de faire vivre et agir les hommes dans la vérité, il aurait dû s'y prendre autrement [1059].

Ces énoncés font du moins une allusion à ce qu'il faut en réalité entendre par « la vérité » dans les questions naïves que nous venons de formuler : une certaine transparence de la structure du monde, une publicité, en dernière analyse simple, de la volonté créatrice, l'absence de réserves dans la façon dont l'étant se communique, « l'intensité » de la *veritas ontologica*. Mais quant à savoir à présent si la bonté de Dieu se manifeste dans une telle publicité de l'être, cela dépend à son tour | du 17 présumé sous lequel on conçoit le rapport entre le bonheur humain et la possession de la vérité. S'il est plus salutaire pour l'homme que la connaissance des choses lui soit seulement dispensée selon un dosage acceptable, alors la bonté de Dieu se manifeste précisément dans l'économie avec laquelle il communique la vérité aux hommes : « ... Cette portion de vérité qu'il [le Père des Lumières] a mise à la portée de leurs facultés naturelles »<sup>3</sup>. Ces prémisses, qui revêtent ici un aspect théologique, peuvent

1. *Second Defence*, cité chez B. Willey, *The Seventeenth Century Background. Studies in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion*. Londres 1953, p. 243. « Dieu lui-même est Vérité. [...] Nous ne pouvons pas supposer que Dieu soit jaloux de la vérité, ou refuse qu'elle soit librement communiquée à l'humanité ».

2. *Werke*, éd. E. Beutler IX, 611. [*Maximes et Réflexions*, trad. P. Deshusses, Paris, Éditions Payot-Rivages, 2001, p. 19].

3. Locke, *Essay concerning human understanding* IV 19, 4. [trad. P. Coste, reprint Paris, Vrin, 1989, p. 583]. Voir *ibid.* Introduction 6 (éd. Frazer I, p. 31) : [« Notre tâche ici n'est pas de tout connaître, mais seulement ce qui intéresse notre conduite », trad. fr. J.-M. Vienne, *Essai sur l'entendement humain*, Livres I et II, Paris, Vrin, 2001, p. 63].

également se présenter comme les attributs de la vérité hypostasiée elle-même qui se dérobe et se cache ou bien qui s'impose et triomphe, qui est caractérisée comme puissante ou impuissante, qui s'impose à l'homme à son corps défendant ou qui veut à son tour être maîtrisée.

Aristote, pour qui l'histoire de ses prédécesseurs philosophiques converge et aboutit téléologiquement à ses propres thèses, voit dans ce cheminement et cette orientation la poussée inexprimée de la « chose même » : αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὁδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκαζε ζητεῖν<sup>1</sup>. Le mobile de la recherche n'est pas recherché dans le sujet; tout se passe ici comme si c'était la vérité elle-même qui se mettait en valeur et se manifestait déjà très tôt dans des formules, qui semblent anticiper la connaissance sans la posséder : ὥσπερ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκασθέντες<sup>2</sup>. Dans le stoïcisme, on ne présuppose pas une situation de connaissance composée de pressentiments et d'allusions anciens, mais plutôt une lassitude tardive ressentie pour les doctrines académiques et l'offre de dogmes; c'est toute la force de l'évidence qui est requise pour contraindre le sujet stoïcien, figé de manière méfiante dans l'attitude fondamentale de l'ἐποχή, à l'assentiment au représenté, à la συγκατάθεσις. Cette contrainte est décrite par la notion de « représentation saisissante », de la | καταληπτικὴ φαντασία; mais ici, il n'est pas du tout évident de savoir qui saisit quoi. L'idée, originairement de facture zénonienne, est que la représentation *cataleptique* est celle qui étreint véritablement l'objet « lui-même », qui le maîtrise entièrement, qui l'amène à la présence dans la plénitude de ses propriétés concrètes. Il semble que par la suite l'ambiguïté de la « représentation cataleptique » se soit dissipée : c'est l'entendement étreint et subjugué par l'évidence de la représentation, qui est l'objet de la κατάληψις. Pour notre propos, il est à présent très instructif de constater que ce changement de concept se soit manifestement effectué suivant le fil directeur de représentations métaphoriques. La *métaphore* classique de la *lumière*, qui intervient en raison de l'étymologie stoïcienne – φαντασία venant de φῶς<sup>3</sup> – est indifférente à la « direction de l'action » de la contrainte cataleptique et d'une manière générale, elle est davantage attribuée à la θεωρία de

1. *Métaphysique* 984 a 18; b 8-11 : « [Mais à ce point de leur marche], la réalité elle-même leur traça la voie et les obligea à une recherche plus approfondie », trad. J. Tricot].

2. *Physique* 188 b 29 sq. « [...] comme forcés par la vérité elle-même », trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 1999]. Cf. *De part. an.* : 642 a, 18-20.

3. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. Arnim (= SVF) II, fr. 54. Cf. Sextus Empiricus, *adv. math.* VII, 442.

l'époque classique, qui, jouissante et sereine, s'épanouit emplie de confiance dans la contemplation :

« de même que la lumière fait voir, tout ensemble, elle-même et les objets qu'elle enveloppe, de même la représentation fait voir, tout ensemble, elle-même et l'objet qui l'a produite ».

Un tel « montrer » ne suffit plus aux exigences que les stoïciens adressent à la force de l'évidence; à la métaphore de la lumière vient se substituer la *métaphore du sceau*; dès lors, il n'est plus possible d'interpréter la « représentation cataleptique » autrement que comme un modelage de l'organe cognitif, comme τύπωσις ἐν ψυχῇ <marque dans l'âme>, comme l'empreinte d'un sceau<sup>1</sup>. L'effet coercitif et percutant de la densité la plus extrême de la représentation est exprimé de manière encore plus forte dans l'exposé de Sextus Empiricus (VII, 257), pour qui la « représentation compréhensive » nous prend par les cheveux et nous contraint à l'assentiment. De telles métaphores ne sont pas seulement instructives pour les représentations qui président à l'élaboration de cette doctrine de la connaissance mais également pour l'attitude de résignation théorique | de l'hellénisme, qui croit être tenue d'exiger beaucoup d'une vérité à laquelle elle doit se trouver prête à donner son assentiment.

La métaphore aristotélicienne d'une vérité qui se fraie son chemin d'elle-même devient une expression très appréciée par la *Patristique* pour désigner la doctrine chrétienne censée avoir été pré-parée et esquissée chez les Anciens. Comme preuve du monothéisme, on peut citer des poètes et des philosophes antiques, non pas parce qu'ils auraient déjà possédé cette vérité à titre de connaissance mais parce que la force de la vérité elle-même est si grande que personne ne peut entièrement se soustraire à son irruption et à sa clarté<sup>2</sup>. Ici, il est également très caractéristique que l'on présuppose une *résistance* du sujet à la vérité, qui va encore au-delà de l'indifférence et

1. SVF II, fragment 55. L'évidence massive de la « représentation cataleptique » est également très prégnante dans l'exposé de Sextus Empiricus, *adv. Math.* VII, 248 : elle est ἐναπομεμαγνένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη <elle est scellée et imprimée>; [Long-Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, II, *Les Stoïciens*, trad. fr. J. Brunschwig-P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 191].

2. Lactance, *Divinae Institutiones* 15, 2 : « ... non quod illi habuerint cognitam veritatem, sed quod veritatis ipsius tanta vis est, ut nemo possit esse tam caecus, qui non videat ingerentem se oculis divinam claritatem ». <Non parce qu'ils ont possédé une connaissance de la vérité mais parce que le pouvoir de la vérité est si grand que personne ne peut être si aveugle au point de ne pas voir que la clarté divine l'oriente ou l'inspire avec sa lumière>. [trad. fr. livres II-II, IV-V, par P. Monat, « Sources Chrétiennes », Paris, Le Cerf, 1986-2000].

de la retenue helléniques. Relevant les incohérences du matérialisme des stoïciens, Plotin en fait les témoins involontaires – poussés par la vérité – du fait que l'essence de l'âme est quelque chose qui doit être supérieur au corps<sup>1</sup>. Le *se ingerere* caractéristique du passage de Lactance, cité à l'instant, se retrouve dans le récit typique qu'Anselme de Canterbury fait dans le *Prooemium* de son *Proslogion*, livre qui décrit la découverte de la preuve de Dieu, restée attachée à son nom : Anselme invoque son *Monologion* où il montre comment l'on doit s'efforcer, par un *tacite secum ratiocinando* <une réflexion intérieure silencieuse>, d'obtenir la *ratio fidei*. Il a recherché avec zèle et en investissant beaucoup de temps un *argumentum quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigere*<sup>2</sup>, mais lorsque la démarche a échoué, il s'est résigné (*tandem desperans volui cessare*); et c'est au moment où | ses propres efforts se sont relâchés, voire au moment où l'esprit se tournait vers d'autres préoccupations, que la lumière a soudain fait irruption :

Sed cum illam cogitationem, ne mentem meam frustra occupando ab aliis in quibus proficere possem impediret, penitus a me vellem excludere : tunc magis ac magis nolenti et defendenti se coepit cum importunitate quadam ingerere<sup>3</sup>.

Dans le commentaire du *De anima* de Thomas d'Aquin (I 4, 43), nous retrouvons la formule aristotélicienne quand il est dit d'Empédocle et de Platon qu'ils ont été amenés à leurs doctrines relatives à l'âme, parce que

1. *Ennéade* IV 7, 4: Μαρτυροῦσι δὲ καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῆς ἀληθείας ἀγόμενοι, ὡς δεῖ τι πρὸ τῶν σωμάτων εἶναι κρείττον αὐτῶν ψυχῆς εἶδος <Les stoïciens eux-mêmes, conduits par la vérité, témoignent qu'il faut avant les corps une forme d'âme supérieure à eux...>, [trad. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres].

2. « J'ai commencé à chercher, à part moi, s'il se pouvait trouver, par hasard, un argument unique qui n'eût besoin que de lui seul... » *L'Œuvre de saint Anselme*, I, *Monologion*, *Proslogion*, trad. M. Corbin, Paris, Le Cerf, 1986, p. 229.]

3. *Opera*, éd. F. S. Schmitt I, p. 93. « Mais alors que je voulais absolument exclure de moi cette pensée, de peur qu'en occupant vainement mon esprit elle n'empêchât d'autres occupations où je pusse progresser, voilà qu'elle commença d'une importunité certaine, à s'imposer de plus en plus à moi, malgré mon refus et ma défense » [éd. cit., trad. M. Corbin, p. 229]. Le récit poursuit : « *Cum igitur quadam die vehementer eius importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit, quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam* » <Et, certain jour, tandis que je me fatiguais à résister avec véhémence à son importunité, s'offrit si bien, dans le conflit même de mes pensées, ce dont j'avais désespéré que j'embrassais avec ardeur la pensée que, troublé, je repoussais>.

*quasi ab ipsa veritate coacti, somniabant quodammodo veritatem*<sup>1</sup>. Ici, l'ambiguïté de « vérité » n'est absolument pas un jeu de mot. Thomas peut faire de la vérité la cause efficiente (non pas la cause formelle!) de la connaissance quand il dit dans le *De veritate* I, 1: *Cognitio est quidam veritatis effectus*. Cela ressemble à un énoncé dénué d'images, purement terminologique, à de la « scolastique pure » donc, mais en y regardant de plus près on se rend compte que cet énoncé s'oriente clairement selon un arrière-plan métaphorique que nous proposons d'appeler « modèle implicatif ». Cela signifie que dans leur fonction évoquée ici, il n'est pas nécessaire que les métaphores se manifestent dans la sphère d'expression du langage; mais un ensemble d'énoncés forme soudain une unité de sens si l'on peut hypothétiquement accéder à la représentation métaphorique directrice sur laquelle ces affirmations sont susceptibles d'avoir été « relevées » <*abgelesen*>.

Encore tard dans la modernité, la métaphore d'un pouvoir spontané de la vérité demeure vivante. Dans l'avant-propos au cinquième livre de sa *Weltharmonik*, Kepler décrit son étonnement que dans son harmonique Ptolémée ait déjà réalisé ce sur quoi Kepler était tombé indépendamment de lui et en suivant sa propre voie :

Se trahissant elle-même |, la nature est venue à la rencontre de l'homme et se laissa découvrir par des interprètes que plusieurs siècles séparaient. Le même concept de la construction de l'univers a germé dans l'esprit de deux êtres qui s'étaient entièrement consacrés à l'observation de la nature, alors qu'aucun n'a été le guide de l'autre dans cette voie.

Mis à part le fait qu'ici la « nature » soit venue se substituer à la « vérité » hypostasiée, il ne faut pas manquer de voir que l'élément subjectif, le dévouement à la contemplation de la nature, est venu s'ajouter à part égale, voire de manière déterminante, à la complaisance et au se-trahir de la nature. Chez Vico, il est significatif de constater que la métaphore de la *vis veri* <force du vrai> est incorporée dans une théorie de l'erreur<sup>2</sup>. L'entendement humain est essentiellement affecté par la puissance de la vérité : *mens enim semper a vero urgetur* <car l'esprit est toujours pressé par le vrai>, mais la volonté vient contrecarrer cette force et la neutralise, et ce à l'aide du langage dénué de sens, vide, qui séjourne dans la simple

1. [« [...] comme contraints par la vérité, ils atteignait cette dernière comme en songe », Thomas d'Aquin, *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*, trad. fr. J.-M. Vernier, Paris, Vrin, 1999, p. 46].

2. *Opere*, éd. Ferrari<sup>2</sup> II, p. 96; III, p. 110.

« opinion » : *verba autem saepissime veri vim voluntate mentientis eludunt ac mentem deserunt* <mais très souvent les mots perdent la force du vrai par la volonté mensongère et abandonnent l'esprit>. Le « destin » de la vérité se voit de plus en plus livré au jeu immanent des facultés du sujet, même si le *Dictionnaire de l'Académie* de 1694 en reste encore à un langage très médiéval : « La force de la vérité, pour dire le pouvoir que la vérité a sur l'esprit des hommes ». Même si dans le vocabulaire des Lumières « la force invincible de la vérité » joue un rôle, c'est davantage une formule de modestie derrière laquelle se dissimule la conscience de soi de l'esprit qui éclaire de sa propre lumière<sup>1</sup>.

- 22 | Il est à présent intéressant de voir comment chez un sceptique de l'espèce d'un David Hume, le rapport entre « vérité » et « force » se modifie, voire se pervertit. Alors que la version traditionnelle de la métaphore présente la « force » comme un attribut légitime de la vérité, accentuant la façon dont un droit métaphysique originel « s'impose de lui-même », la force est devenue chez Hume l'unique « substance » de la vérité. La « Vérité » n'est que le nom dont on se sert pour désigner le fait qu'en raison de la quantité d'énergie qu'elles contiennent, certaines représentations « s'imposent » à l'esprit humain plutôt que d'autres, constituant ainsi le statut de la croyance <*belief*>; ainsi, le critère discriminatoire destiné à faire la distinction entre les idées vraies et les idées fausses, c'est la force supérieure <*superior force*> des idées vraies, mieux, de cette catégorie d'idées qui peuvent ainsi être appelées « vraies »<sup>2</sup>. « When I am convinc'd of any principle, 'tis only an idea, which strikes more strongly upon me »<sup>3</sup>. Ici, ce n'est plus la vérité qui a un pouvoir, mais ce qui exerce un pouvoir sur nous, nous le légitimons dans la théorie comme étant le vrai. Mais cela n'est nullement aussi positiviste que cela en a l'air, car derrière cette conception se tient en réserve une secrète implication téléologique : en exerçant sur nous un pouvoir que nous interprétons comme étant la

1. Que l'on nous permette de citer à l'appui de cette analyse l'avant-propos à l'œuvre de Joachim de Flore écrit par François Armand Gervaise, *Histoire de l'Abbé Joachim, surnommé le prophète*, Paris, 1745. I, p. 4 : « [...] Je tâcherai de mettre jour dans tout son génie, son caractère, ses inclinations, ses vues, ses pensées, ses écrits, sa conduite : par-là j'espère que l'Abbé Joachim ne sera plus un problème et que les sentiments du public, jusqu'à présent si partagé à son sujet, se réuniront dans un seul. Telle est la force invincible de la vérité : elle se fait jour à travers les ténèbres les plus épaisses ».

2. *Treatise of human nature* (1739) I, III, V, 60, éd. D. F. Norton et Mary J. Norton, [trad. fr., Ph. Baranger et Ph. Salter, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 147].

3. [I, III, VIII : « Lorsque je suis convaincu d'un principe, ce n'est qu'une idée qui me frappe plus fortement », trad. fr., cit., p. 168].

« vérité », « la nature » se manifeste comme l'instance qui prend soin de nous et dont nous réinterprétons cependant « théoriquement » les attentions « pratiques » sous le titre de vérité. Ici, la métaphore a cessé d'être métaphore ; elle est « prise au pied de la lettre », naturalisée et devenue indiscernable d'un énoncé physique.