

Faut-il croire à la Raison ?

*Dans la République, Platon nommait « misologie » la défiance à l'égard de la raison. Il y voyait une maladie particulière de ceux qui, exposés trop tôt à la controverse et au débat, en tiraient l'apparence trompeuse que sur chaque question il était toujours possible de soutenir avec autant de vraisemblance le pour et le contre. De là une forme de découragement à l'endroit de la Raison, qui les poussait naturellement à verser dans une posture relativiste : « chacun sa vérité ». Aux yeux de Platon, une telle attitude exprimait davantage une forme de découragement psychologique, similaire à la misanthropie, qu'une position intellectuellement consistante. Comment pourrait-on en effet ne pas faire confiance à la Raison ? Et à quoi d'autre que la Raison pourrions-nous faire confiance ? Énoncer l'universalité du vrai, le vrai sous sa forme universelle, n'est-ce pas en effet ce que la **Raison** seule permet de faire ? Car la Raison n'est pas seulement une faculté de représentation, comme la sensation ou l'imagination. Elle se caractérise comme aptitude à une pensée abstraite, capable d'appréhender des idées. Et les idées sont des représentations qui, contrairement aux images de l'imagination, ne renvoient pas à un être singulier et concret (par exemple cette table) mais à un universel (« la » table). A ce titre, il n'y a que cette faculté qui puisse véritablement nous permettre d'appréhender ce qui vaut partout et toujours, universellement. Sans Raison, ni la science ni la démonstration ne seraient jamais possibles. Confrontés à l'évidence du progrès scientifique, ne sommes-nous pas condamnés à croire à la Raison, c'est-à-dire à faire confiance à sa capacité à nous guider et à nous orienter vers le vrai ? Loin d'être abusive, une telle confiance paraît tout à fait légitime. Devant les succès du savoir scientifique, il est en effet raisonnable d'admettre que la raison est cette faculté qui nous rend capable d'appréhender les lois de l'univers et qu'elle nous libère des préjugés et faux semblants. N'est-ce pas sur une telle confiance que repose l'idéal des Lumières ? Mais en même temps, cela ne revient-il pas à admettre... que nous devons croire à la raison parce que nous avons de bonnes raisons d'y croire ? N'y a-t-il pas là, comme le dénonçaient les sceptiques, une forme de cercle vicieux (de diallèle), dans cette prétention du savoir rationnel à se fonder lui-même ? Si la vérité désigne l'accord de ma représentation avec la réalité (adequatio rei et intellectus), qu'est-ce qui me prouve en effet que ma représentation rationnelle s'accorde avec la réalité, sinon la connaissance que j'ai déjà de cette réalité ? Mais cette connaissance rationnelle que j'ai de la réalité, qu'est-ce qui m'assure qu'elle est elle-même conforme à la réalité ? Ainsi, la Raison elle-même, ne peut pas sans paradoxe, être ce qui nous pousse à « croire » à la Raison. Sur quoi alors devrait se fonder une telle croyance ? S'il s'agit de « croire » en la Raison, ne nous faut-il pas admettre que cette croyance n'est ultimement qu'une simple croyance... et non un savoir ? Un acte de foi, de confiance (fides) qui, comme toute confiance, ne peut revendiquer pour elle-même aucune preuve concluante. Si on savait, on n'aurait pas besoin de croire. Et par conséquent, la confiance que nous accordons à notre raison comme faculté de connaissance, ne serait pas elle-même une connaissance. Il faudrait, dans ce cas, croire à la raison... faute de savoir. Autrement dit, la croyance à la raison n'aurait donc rien de rationnel ! Dans ces conditions, la question « **faut-il** croire à la raison ? » peut s'entendre de deux façons : faut-il y croire, faute de pouvoir savoir, faut-il y croire comme on croit à la providence divine ? Mais aussi : est-il seulement légitime d'y croire, puisque rien de rationnel ne peut justifier une telle croyance ? Si toute croyance n'est légitime que dans la mesure où elle est étayée par la raison, quel statut donner à une croyance qui prendrait pour objet la raison elle-même ? Sur quoi repose la légitimité d'une croyance qui porte sur la raison (son objet) et qui ne peut donc pas elle-même s'appuyer sur la raison ?*

*

A première vue, nous pourrions être tentés de conclure ainsi : puisque rien ne peut justifier pareille croyance à la raison, alors une telle croyance n'a aucune légitimité. La Raison ne peut se fonder elle-même ; elle repose sur une confiance aveugle qui n'a rien de rationnel. Sans doute la démonstration nous permet-elle de parvenir à certaines convictions. Ainsi en mathématiques. Mais comme le montre Descartes, nous parvenir à des certitudes au moyen de la raison, mais nous ne

pouvons pas être certain que ces certitudes ont la moindre valeur de vérité si nous ne faisons pas en même temps l'hypothèse métaphysique d'un Dieu vérac. Sans une telle hypothèse, toute la confiance que nous mettons dans la Raison risque belle et bien de s'écrouler. Einstein disait qu'il n'y avait qu'une seule chose inexplicable à ses yeux : le fait que le monde soit si curieusement explicable par la Raison. Comment en effet expliquer cette possibilité que la Raison aurait de connaître la vérité, à moins de supposer que la vérité elle-même est providentiellement taillée à la mesure de la Raison humaine ? Le réel est rationnel, tel est ce fait bizarre qui ne laisse de surprendre comme si une harmonie préétablie réglait le rapport de l'objet pensé et du sujet pensant, rendant toujours possible l'accord de l'un et de l'autre. Pour notre Raison, il ne fait aucun doute que 3 et 2 font 5. Mais cette certitude n'est pas encore la garantie d'une vérité, si l'on ne suppose pas un accord miraculeux entre ce que je connais clairement et distinctement par le moyen de ma seule Raison et ce qu'est la réalité hors de moi. Preuve que cet accord ne va nullement de soi: on pourrait faire l'hypothèse contraire d'un dieu trompeur (un « malin génie ») qui se plairait à nous égarer toutes les fois que nous additionnons 3 et 2. Ce qui veut dire : si nous ne postulons pas une providence (une harmonie préétablie entre ma raison et le monde, voulue par Dieu), plus rien ne nous permet d'être vraiment assuré que notre confiance en la raison est fondée.

Est-ce à dire nécessairement que nous n'avons alors aucune raison légitime de croire à la Raison ? Et qu'il ne faudrait donc, par conséquent, cesser d'y croire ? Mais une telle conclusion serait assez paradoxale : elle reviendrait à admettre que si nous n'avons pas de solide raison de croire à la Raison, alors il faut tout simplement renoncer à y croire. C'est donc une exigence de Raison qui nous conduirait à exiger des raisons de croire à la Raison et, à défaut de telles raisons, qui nous condamnerait à devoir douter de la Raison. Par conséquent, la décision de ne plus croire à la Raison est-elle même une décision parfaitement rationnelle : si je n'ai pas de bonnes raisons d'y croire, alors je ne dois pas y croire. Ce scepticisme radical est inconsistant, parce qu'il n'échappe pas finalement au cercle vicieux qu'il dénonce chez ses adversaires. Sans doute celui qui croit à la raison ne peut motiver rationnellement sa croyance. Mais réciproquement, celui qui ne croit pas à la raison se contredit lui-même en justifiant rationnellement pourquoi nous ne devons pas y croire. Si l'argument du diable fonctionne, c'est parce qu'il énonce un « cercle vicieux » qui est inacceptable au jugement de notre Raison ! Le scepticisme est donc aussi incohérent que la position qu'il prétend dénoncer. L'erreur étant que, dans les deux cas, c'est toujours la Raison qui est supposée porter témoignage en faveur de la Raison (en énonçant des raisons de croire à la Raison) ou en défaveur de la Raison (en énonçant qu'il n'y a aucune bonne raison d'y croire).

Si nous voulons sortir d'un tel cercle, il n'y a pas d'autre option que d'accepter de faire reposer notre confiance en la Raison sur une simple croyance. Une croyance qui, n'étant pas rationnelle, est injustifiable devant la Raison. Tel est précisément la définition de la foi, qui est un acte de confiance. Et si nous avons des preuves, nous n'aurions assurément aucun besoin de faire confiance. Si nous savions par exemple que celui à qui nous avons prêté de l'argent nous le remboursera, alors il n'y aurait aucun besoin de « le croire sur parole ». Nous saurions, nous n'aurions aucun besoin de le croire. Il faut donc croire, faute de savoir. Et notre façon de croire à la Raison n'a pas d'autre statut. Elle n'est qu'une façon d'avoir foi en la Raison, sans preuve et sans garantie. Ce pourquoi, contrairement aux apparences, la Raison n'est pas l'ennemi de la foi, pas plus que savoir ne s'oppose à croire. Et pour cause : la Raison repose tout entière sur un acte de foi, injustifiable par la Raison elle-même. Il faut croire pour savoir, ainsi que le préconise Augustin : « *Credo ut intellego* ». Il faut d'abord croire à la Raison pour entreprendre ensuite de se laisser guider par elle, comme si elle était un guide fiable. C'est ce point de départ parfaitement irrationnel qui rend seul possible l'entreprise de la Raison. Ce qui peut sembler assez étonnant : placer notre confiance dans la Raison, pour combattre les impasses du préjugé, les illusions de l'imagination et les mensonges de la superstition, n'est possible que sur la base d'un choix qui, lui-même, est complètement injustifiable.

*

Jusqu'ici, nous nous sommes seulement demandés ce qui pourrait justifier une telle croyance à la Raison. Nous n'avons pas interrogé le contenu de cette croyance, ce à quoi cette croyance nous engage de croire. Nous avons fait comme si « croire à la Raison » signifiait : croire que la Raison a la capacité de refléter fidèlement la réalité. Et c'est pour expliquer une telle croyance que nous avons été finalement obligés d'invoquer l'assurance de la foi. Mais est-ce vraiment à cela qu'il s'agit de croire lorsque nous croyons à la Raison ? Le scientifique qui fait œuvre de Raison doit-il vraiment croire que sa théorie est vraie au sens où elle refléterait fidèlement la réalité ? C'est peut-être là l'erreur de Einstein, qui feint de croire que la science mathématique rend compte fidèlement de la réalité, pour s'en étonner ensuite en se demandant : comment se fait-il que le réel soit si rationnel ? Un tel étonnement n'aurait pas lieu d'être s'il acceptait de prêter à la Raison un rôle beaucoup plus humble : non pas celui de refléter la réalité telle qu'elle est vraiment, mais de refléter la réalité telle qu'elle nous apparaît. Alors, le mystère se dissiperait de lui-même : nous n'aurions pas besoin d'expliquer par quel miracle le réel est rationnel, c'est-à-dire configuré de telle sorte que la Raison puisse le saisir et le comprendre... parce que ce ne serait pas le réel qui est rationnel, mais seulement notre Raison qui plaque sur le réel ses normes d'intelligibilité. « Nous ne trouvons jamais dans les choses, dit Kant, que ce que nous y avons mis nous-mêmes auparavant ».

De sorte que nous ne devons pas croire à la Raison comme capable de refléter fidèlement la réalité, mais comme capable uniquement de nous la rendre compréhensible par un travail de traduction et d'interprétation. Autrement dit, nous n'avons pas forcément à croire que la Raison nous permet d'accéder à la réalité telle qu'elle est en soi (le « noumène ») ; il suffit qu'elle nous permette d'accéder à la réalité telle qu'elle est pour nous (le « phénomène »), c'est-à-dire pour un être rationnel. Ce qui, pour le sceptique, amène à désespérer de la Raison devrait bien plutôt être un motif supplémentaire d'y croire. En effet, d'après le sceptique, le fait que la Raison ne peut garantir qu'elle accède bel et bien à la réalité telle qu'elle est en soi devrait nous forcer à douter légitimement d'elle. Mais c'est l'inverse qui est vrai : si la Raison n'était pas capable de traduire cette réalité pour en faire quelque chose d'intelligible, nous ne pourrions jamais rien connaître. Le processus de déformation que notre Raison impose à la réalité en lui imposant ses propres normes logiques n'est pas un obstacle à la connaissance véritable, mais son unique condition. Si nous n'imposons pas à la réalité les catégories de notre entendement, cette réalité demeurerait incompréhensible pour nous et il n'y aurait pas du tout de connaissance. La réalité procède à une mise en forme de la réalité qui la rend connaissable. Ce pourquoi Kant écrit qu'il n'y a de science que des « phénomènes », c'est-à-dire des choses telles qu'elles nous apparaissent. Par conséquent, l'argument sceptique qui consiste à reconnaître que la connaissance ne peut être confirmée que par la connaissance ne constitue aucunement un motif de douter de la Raison. C'est au contraire l'énoncé même de ce qu'est une authentique connaissance : quand un scientifique veut prouver une théorie, il ne fait pas autre chose que s'appuyer sur d'autres connaissances qui lui permettent d'étayer sa théorie.

Si nous voulons voir dans la Raison une faculté qui nous permet de saisir la Vérité, alors clairement nous n'avons pas d'autre solution que d'accepter que cette croyance est à tout jamais injustifiable et qu'elle est condamnée à le rester. Mais si nous considérons plus humblement la Raison comme une faculté de connaissance, alors nous n'avons aucun besoin de nous appuyer sur une telle croyance injustifiable. Car une connaissance rationnelle n'est aucunement le reflet exact de la réalité. C'est une simple mise en forme de la réalité qui se justifie par les bénéfices pratiques qu'elle apporte. Une théorie scientifique n'est pas vraie, car nous n'avons aucun moyen de savoir si elle l'est. Mais elle est plus ou moins bonne, selon les prédictions qu'elle nous permet de faire et selon l'emprise plus ou moins efficace qu'elle nous permet d'avoir sur le cours des phénomènes. Autrement dit, ce qui justifie de croire à la Raison plutôt qu'à l'imagination, c'est le bénéfice immédiat que nous en retirons. La Raison permet une meilleure prise sur la réalité, parce qu'elle cherche en elle -en faisant abstraction de tout ce qui est singulier -des régularités et des lois qu'elle peut reproduire. La question n'est pas de savoir si ces lois sont vraies, mais si elles fonctionnent, si elles nous

permettent de faire des prédictions efficaces. Aussi l'intérêt de la Raison est-il essentiellement instrumental : elle ne nous dit pas ce qu'est la vérité, mais elle nous permet de nous rendre concrètement comme « maîtres et possesseurs de la nature ». Ne pas croire à la raison serait, de ce point de vue, répudier tous les progrès techniques que la connaissance rationnelle a rendu possible et qu'elle continue encore de rendre possible.

*

Mais cette efficacité de la Raison permet-elle vraiment de croire en elle ? N'est-elle pas tout compte fait un motif de désespérer d'elle, puisqu'elle nous rend plus puissant sans pour autant nous rendre plus sage ? Croire à la Raison n'est pas seulement croire aux progrès de la science. C'est attendre aussi de la Raison qu'elle puisse orienter nos désirs. Résumer la valeur de la Raison à celle d'un simple instrument au service de nos désirs est peut-être la façon la plus évidente de ne plus croire vraiment en elle. Car cela revient à lui refuser le rôle que Socrate lui assignait de nous guider dans l'existence et de commander à nos désirs. Réduite à un instrument efficace, la Raison peut bien rendre nos actions plus efficaces. Mais elle ne les rend pas pour autant « meilleures ». Or, croire à la Raison c'est d'abord croire qu'une vie vécue selon la Raison a le pouvoir de nous rendre meilleurs.

Et assurément, un telle prétention n'a rien d'illégitime. Si la Raison est faculté de concevoir l'universel, elle s'applique aussi bien aux normes que nous suivons en exigeant que ces normes aient une certaine universalité. Parce qu'elle a la faculté de saisir ce qui vaut universellement, et non pas ce qui vaut pour un tel ou pour un tel, la Raison ne peut donner raison à celui qui se permettrait à lui-même un comportement qu'il ne permettrait pas aux autres. Sans doute le voleur a-t-il un intérêt immédiat personnel à voler. Sans doute le tricheur a-t-il un intérêt personnel à tricher. Mais ni le tricheur ni le voleur ne peuvent concevoir la triche ou le vol comme une norme universelle. « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse valoir en même temps comme principe d'une législation universelle ». Cette règle kantienne résume tout le rôle dévolue dans le domaine pratique à la Raison. Elle est l'unique garante de la loi morale, en tant que cette dernière prétend valoir de façon universelle. Dire que la morale vaut de façon universelle ne veut pas signifier que la morale serait reconnue pas tous et toujours. Mais cela signifie simplement que pour qu'une action puisse prétendre à être morale, elle doit passer le test de l'universalisation que lui impose la Raison. Ainsi, par exemple, ne pas mentir est une règle morale parce qu'on peut facilement l'ériger en règle universelle. Le mal est toujours ce qui vaut comme une exception, ce qui n'a de valeur que comme exception. Même le pire des meurtriers ne peut pas souhaiter, sans craindre pour sa propre vie, que le meurtre devienne une règle universelle. Le Bien, à l'inverse, c'est toujours ce qui vaut sous l'allure d'une universalité, une loi qui peut valoir partout, pour tous et en tout temps. Le contenu de la morale peut évoluer, et il évolue effectivement à travers le temps, mais il doit toujours -pour être « moral » -passer avec succès le test d'universalité que lui impose la Raison.

Il est donc incontestable que la Raison assume un rôle législateur en matière pratique. Elle nous rend plus sage, parce qu'elle nous élève au-dessus des normes singulières de notre société ou de notre culture, en direction de l'universel. Mais il serait en même temps vain d'attendre de la Raison qu'elle fasse davantage et qu'elle nous rende meilleurs. Être capable de concevoir la loi morale est une chose, être capable de respecter cette loi en est une autre. Si la Raison est une faculté de représentation, elle demeure donc purement théorique, y compris dans son usage pratique. Elle peut nous amener à reconnaître qu'il ne faut pas mentir ou qu'il ne faut pas tricher. Elle ne peut aucunement nous amener à ne pas mentir ou à ne pas tricher. De ce point de vue, il serait assez vain d'escompter que la simple Raison suffirait à nous faire agir. Sans le concours actif du désir, l'appel de la Raison demeure impuissant. C'est ce que montre très bien le cas de l'acrasie analysé par Aristote. L'acratique voit clairement le bien mais il ne peut s'empêcher de faire ce qui est mauvais, parce que la puissance de ses désirs personnels le fait pencher inexorablement dans le sens contraire. Ainsi peut-on savoir qu'il est mal de mentir, sans pouvoir nous empêcher de le faire quand

nous sentons que nous avons quelque intérêt à le faire. Il ne faut pas croire à la Raison comme on pourrait croire à une solution miracle. Devenir raisonnable n'est pas une qualité de notre Raison mais une qualité de notre désir, quand il accepte justement de suivre la voix de la Raison.

*

Enfin, il apparaît que Platon avait bien fait de comparer la misologie à la misanthropie. Car la tendance qui nous porte à ne plus croire à la raison s'explique de la même façon. D'où vient la misanthropie ? Elle vient d'une déception ressentie devant la trahison de ceux en qui nous avons confiance. De la même façon, la misologie est la déception devant les promesses non tenues de la Raison. Mais allons encore plus loin : d'où vient cette déception que le misanthrope éprouve ? Ne vient-elle pas du fait qu'il attendait trop de ceux en qui il avait placé sa confiance ? Ne s'estime-t-il pas trahi parce que ses attentes étaient démesurées et qu'elles ne pouvaient être réellement satisfaites ? De la même façon, la misologie n'est-elle pas la haine inévitable qui suit un amour excessif de la Raison ? Croire à la Raison, nous l'avons vu, c'est potentiellement croire beaucoup de choses au sujet de la Raison. C'est croire qu'elle pourrait nous élever au royaume de la Vérité, ou croire plus modestement qu'elle pourrait être un instrument utile au service de nos désirs. C'est croire qu'elle pourrait nous éclairer sur ce qu'il conviendrait de faire, ou croire plus immodestement que sa seule présence suffirait à nous rendre meilleur. Or, croire à la Raison n'exige pas que nous investissions sur elle des espoirs excessifs. La Raison peut beaucoup, mais certainement elle ne peut pas tout. Elle peut nous aider à appréhender le réel, en proposant des interprétations qui « marchent », mais elle ne peut nous promettre d'atteindre à la Vérité. Elle peut nous aider à voir ce qu'il conviendrait de faire, mais elle ne peut pas le faire à notre place. A trop attendre de la Raison, on finit bientôt par n'en plus rien attendre, au risque de tomber dans le relativisme le plus obtus et le sentimentalisme le plus niais. Plus que « croire à la raison », il s'agit de savoir clairement ce que nous pouvons attendre d'elle. Mais un tel savoir est-il réellement possible ? Projeter de définir les limites de la raison, n'est-ce pas le projet de Kant ? Et contre un tel projet, ne faut-il pas invoquer Hegel, qui remarquait qu'il ressemblait à la performance du baron de Münchhausen ? Ce dernier voulait se sortir de l'eau en se tirant par les cheveux. Dans le projet critique, c'est la Raison qui prétend se fixer à elle-même sa propre limite....