La raison et le réel

Dans la *Lettre VII*, Platon explique l'échec de son engagement politique au cœur de la tyrannie de Syracuse. Il y décrit la violence dont l'univers des hommes est imprégné. La parole de Socrate s'oppose à cette brutalité. Comme le remarque François Châtelet, le projet philosophique s'éclaire peut-être en ce point. D'un côté, il y a la contingence d'un monde où les désirs insatiables, les passions et la force brute engendrent le chaos et la souffrance. De l'autre, il y a le **langage** permettant à chacun de signifier quelque chose à l'autre. C'est sur le langage que le philosophe prend appui pour conduire sa recherche. Mais le discours peut être, lui aussi, un instrument du pouvoir. N'est-il pas, pour les sophistes, un moyen raffiné de dominer autrui ? C'est pourquoi le philosophe aspire à l'universalité du discours. Cette universalité est nécessaire afin que chacun, en droit, puisse s'y accorder. Cela suppose une légitimation. Il faut pouvoir *rendre raison* de ce que l'on avance. Justifier la suite de ses énoncés. Maîtriser l'art de la **démonstration.** Aussi bien le dialogue est-il la forme privilégiée du discours philosophique. L'homme ne possède-t-il pas une puissance de le faire ? Ne détient-il pas **la raison,** la faculté de raisonner discursivement en combinant logiquement concepts et propositions ? N'est-il pas raisonnable ?

Une telle entreprise ne va évidemment pas de soi. L'universalité de droit du discours, l'harmonie possible entre les esprits, suppose un double accord. L'accord de la pensée avec elle-même, la cohérence que la raison permet. Et puis l'accord de la pensée avec la **réalité.** Sans cette adéquation, tous les discours ne se valent-ils pas ? Ce dernier accord définit la **vérité.** Avec elle **le réel** s'impose comme seul objet digne d'intérêt pour le discours philosophique. Mais quelle est cette réalité ?

Le réel n'est pas seulement le possible. Penser le réel, c'est parvenir à saisir ce qui est effectivement. En d'autres termes, la vérité du discours ne doit pas être seulement formelle. Nos représentations doivent s'accorder avec une réalité effective. *Le réel n'est pas l'imaginaire.* Il faut éviter de s'égarer dans la fiction ou l'utopie. La parole philosophique ne doit pas être un délire bien organisé. Dans le but de saisir le réel commun à tous les hommes, elle met en œuvre le concept – la représentation générale et abstraite – et non l'image – la représentation singulière et concrète. Par conséquent, et paradoxalement, *le réel pourrait donc ne pas être le sensible.* Ce qui est perçu par le moyen du corps est subjectif, particulier. Or le réel n'est-il pas commun à tous les hommes ? Ne peut-il pas faire l'objet d'un discours communicable ? Dire le contraire, c'est basculer dans le relativisme. Renoncer à l'universel. Une mise en question de la **perception** est ici nécessaire. Elle conduit Platon à écarter le monde de l'expérience, qui est soumis au changement, et qui ne peut, par conséquent, être l'objet d'une pensée universelle. Pour le théoricien des Idées, le réel est un monde supra-sensible stable et ordonné. Intelligible. Un tel monde est opposé au monde sensible. Comme l'extérieur d'une caverne s'oppose aux ombres qui se déploient en elle !

Le projet philosophique enclenche une logique. D'abord, il faut que l'être soit rationnel. Il doit être accessible à une connaissance claire. Intelligible et explicable. Il doit être intrinsèquement conforme à la raison. Ensuite, il faut que la rationalité corresponde à la réalité. Dans ses procédures, la raison doit être assurée de « coller » aux choses. Ainsi Spinoza soutient-il que « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion

des choses ». On voit comment le projet philosophique en est venu à soutenir que la réalité tout entière est rationnelle afin de satisfaire au désir de la raison d'appréhender la réalité dans sa totalité. À chaque réponse surgit une nouvelle question. Et plus elle comprend, plus notre intelligence cherche à comprendre. La raison est donc amenée à considérer que l'irrationnel n'est qu'une apparence voilant la rationalité profonde des choses. Leibniz, par exemple, assume pleinement ce projet. Pour l'auteur de la *Théodicée*, le monde réel est le meilleur des mondes possibles. Il est régi par un plan divin. Hegel poursuit cette logique en la radicalisant. Selon le penseur d'Iéna, le réel est rationnel : l**'histoire** et **l'art** eux-mêmes obéissent à une logique rigoureuse. Une ruse de la Raison est à l'œuvre au cœur de la réalité historique. Et les œuvres d'art manifestent une vérité de l'Esprit. Freud, quant à lui, affirme que même nos rêves sont rationnels ! De ce point de vue, l'imaginaire est perçu comme la manifestation d'une logique cachée, **inconsciente**.

Or philosopher, c'est s'inquiéter. C'est mettre en question ce que l'on tient pour vrai afin d'éviter l'illusion qui éloigne de la vérité. Le philosophe doit donc mettre en question le projet philosophique. Après tout, la raison pourrait bien engendrer des illusions ! Cette inquiétude ouvre *un champ de problèmes, un espace de questionnement qui doit être exposé en quatre temps.*

I- Le problème portant sur la possibilité du savoir

À un dogmatisme désireux de saisir le réel en soi, tel qu'il est en dehors de notre **perception** sensible, ne faut-il pas opposer un scepticisme abolissant la prétention de la raison à établir une vérité certaine ? Après l'avènement des sciences expérimentales, le problème n'est évidemment pas de savoir si une science est possible ! La science est un fait de la raison. Comme le remarque Kant, la vraie question qui nous est posée est dorénavant de savoir comment le savoir est possible.

Les sciences expérimentales nous conduisent à reconsidérer la relation de la raison au réel. C'est ici le couple **théorie et expérience** qui doit être interrogé. Comme le remarque Bachelard, il n'est plus possible de poser un réel préexistant à l'activité de notre esprit. Le fond de la caverne n'est-il pas une région de la vérité ? Certes, il s'agit toujours de construire un discours adapté au réel. Mais la méthode expérimentale établit une adaptation offensive avec le réel. Les sciences ne produisent-elles pas les phénomènes qu'elles expliquent ? « Les faits, écrit Canguilhem, c'est ce que la science fait en se faisant. » En outre, les sciences rendent possible la **technique** comme science appliquée. Ne faut-il pas dès lors distinguer le réel qui est objet de la connaissance, c'est-à-dire précédant l'exercice de la raison, et le réel qui succède à cet exercice, c'est-à-dire l'univers technique ?

II- Le problème portant sur la réalité humaine

En latin, *res* signifie la *chose*. Étymologiquement, le réel c'est le monde des choses. Toutefois, la réalité comprend aussi le monde humain : **la société**, **l'histoire**, **autrui**. Certes, l'homme appartient au monde parce qu'il est un corps **vivant**, biologique. N'est-il pas aussi au monde en tant qu'être **conscient** inscrit dans une société ? Sans l'existence sociale, l'individu ne serait qu'un être perfectible. Un « animal stupide et borné », selon les termes de Rousseau. Or il y a bien une objectivité de la vie sociale. La société est une réalité extérieure à

mon être. Elle s'impose à moi. Au principe de plaisir s'oppose le principe de réalité. Mes désirs se heurtent à un réel qui résiste, à des contraintes émanant d'une existence sociale.

Une première question se pose aussitôt : comment comprendre cette réalité humaine ?

Qu'en est-il de la rationalité du réel en ce domaine ? Faut-il s'engager dans un positivisme et considérer, avec Auguste Comte, que la sociologie est une physique sociale ? Faut-il, avec Durkheim, assimiler les faits sociaux à des choses ? **L'histoire** est-elle une science explicative portant sur des faits objectifs ? En un mot, peut-on faire de l'homme un objet de science ? Si oui, les sciences de l'homme peuvent-elles s'inspirer dans leur méthode des sciences de la nature ? Ne faut-il pas distinguer **la matière et l'esprit** ? Les sciences humaines ne sont-elles pas, comme on les qualifiait jadis, des sciences de l'esprit ? N'y a-t-il pas une irrationalité propre aux phénomènes humains ? En effet, les actions humaines ne sont-elles pas, en droit, imprévisibles ? Ne sommes-nous pas préoccupés par l'insécurité que représente la vie sociale ? En **politique**, notamment, on fait des calculs, des prévisions. Et puis, en définitive, rien ne se passe comme prévu ! Si l'homme est un **sujet** libre, et si sa **liberté** peut à tout moment se phénoménaliser, on voit mal comment la personne humaine pourrait être un objet de science. Faut-il alors privilégier une approche **interprétative** des phénomènes humains ? Faut-il distinguer l'explication de ces phénomènes (la recherche de lois), et leur compréhension (la recherche de leur sens) ? Dans un élan nietzschéen, soutiendra-t-on qu'en ce domaine il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations ? Parlera-t-on, avec Aron, d'une « dissolution de l'objet » à propos des faits historiques ? Mais en ce cas, qu'en est-il de l'objectivité du discours ? Renoncera-t-on à la recherche de la vérité ?

Une deuxième question, portant sur la réalité humaine, ici : comment vivre dans la ***culture*** *?*

Cette réalité est marquée par les rapports de force, la guerre que l'**État** rend toujours possible. À ce titre, le réel n'est pas désirable. Toutefois, le **désir** est lui-même irréalisable. Le libre cours donné à nos désirs n'est-il pas justement une source de violence, d'affrontements ? La raison commande de renoncer à ses désirs au nom de la paix. Hobbes et Freud, par exemple, s'accordent pour considérer que l'interdit, la loi, humanisent l'homme. Le conflit intérieur qu'impose le renoncement à ses désirs n'est-il pas préférable à la violence ouverte entre les hommes ? Cela ne va pas sans tourment. Ou à tout le moins sans malaise. Se pose ici la question du sens de notre **existence**. Pourquoi se déploie-t-elle au cœur d'une réalité **temporelle** qui nous fait souffrir ?

III- Le problème portant sur le sens du réel

Le progrès des sciences ne saurait se substituer au projet philosophique. Le philosophe ne cherche pas des lois permettant d'expliquer les phénomènes. Il cherche l'essence des choses. Et le sens de la réalité. Une exigence d'ordre accompagne l'exercice de sa raison.

Certes, les sciences mettent au jour un ordre. Cependant, l'entendement qui est à l'œuvre dans leur démarche propose seulement des vérités partielles, des théories au champ d'application limité. De ce point de vue, le réel semble insensé. La mécanique ne saurait suffire pour dégager une signification et une orientation. La raison, quant à elle, exige de l'universalité. Une systématicité totale. Et du sens. Une signification et une orientation. Une

finalité. En un mot, la raison aspire au savoir absolu. L'inquiétude qui doit retenir l'attention du philosophe porte dès lors sur la finitude de la connaissance. Le savoir est inachevé en fait. L'usage des métaphores indique à quel point le philosophe ne peut se passer de l'image, du sensible pour parvenir à éclairer sa pensée, pour dire l'indicible. Mais peut-on concevoir l'achèvement de droit de la science ?

Faut-il, avec Platon ou Hegel, croire en la réalisation possible d'un savoir absolu par lequel le réel serait résorbé définitivement dans le rationnel ? Ne faut-il pas, au contraire, penser avec Kant que notre finitude est radicale ? En ce cas, peut-on pour autant abandonner l'idée de science achevée ? Cette idée n'est-elle pas requise pour mettre au jour le sens du réel ? N'est-elle pas régulatrice ? Chercher à connaître la réalité, n'est-ce pas faire *comme si* un savoir absolu était réalisable ? Si oui, quel statut accorder à cette idée, à ce *comme si* ? Ne s'agit-il pas de penser le monde *comme si* l'on adoptait le « point de vue » de Dieu ? Ne faut-il pas partir des faits, et puis s'élever à l'idée d'ordre et d'harmonie ? Le jugement porté sur le réel rejoindrait alors le jugement esthétique, celui que nous portons sur les œuvres d'**art**. Ne sommes-nous pas en présence d'une croyance donnant sens à la démarche philosophique ? Ne sommes-nous pas confrontés à une **religion** circonscrite dans les limites de la simple raison ? Ne pouvons-nous pas avoir légitimement foi en la possibilité de rendre raison du réel ?

IV- Le problème portant sur la fonction pratique de la raison

La confrontation au réel pose enfin le problème de la valeur des choses. Pour être conforme aux exigences de la raison, l'ordre doit être bon. Un ordre est une organisation rationnelle d'éléments. Je mets de l'ordre chez moi lorsque je dispose les objets d'une manière qui puisse satisfaire mon esprit. Or un ordre, c'est aussi une prescription. Un commandement. Donner un ordre, c'est prescrire. C'est dire « tu dois ! ». Ainsi Platon pose-t-il l'Idée du Bien comme la réalité la plus haute à partir de laquelle toute réalité est éclairée.

Faut-il alors distinguer l'être et le devoir-être, le réel empirique et l'idéal ? Faut-il s'engager dans la voie de la philosophie politique ? En effet, celle-ci est prescriptive. Elle n'est pas descriptive. Cependant, une science du bien est-elle possible ? Peut-on, avec Platon, subordonner la pratique (la **morale,** la **justice** et **le droit,** la **politique**) au modèle fondateur de la science ? Ne faut-il pas admettre, avec Pascal, que la raison a beau crier mais que seule l'imagination est capable de mettre le prix aux choses ? Pourtant, la raison n'a-t-elle qu'une fonction théorique ? Ne faut-il pas, avec Kant, soutenir qu'elle possède aussi une fonction pratique ? N'y a-t-il pas un fait de la raison pratique ? La raison n'ordonne-t-elle pas ? Elle met de l'ordre dans la pensée. Ne commande-t-elle pas également sur le plan de l'action ? En ce cas, la morale et la politique ne sauraient être subordonnées à une science théorique. Mais l'action morale elle-même pourrait-elle avoir un sens si le réel est insensé ?

L'unité des différents moments de notre problématique (de notre champ de problèmes) apparaît ici :

D'abord, les sciences rendent possible l'explication d'un réel construit par l'esprit selon ses lois. Ensuite, la raison dégage du sens en produisant des Idées régulatrices. Enfin, ce sens permet de justifier l'action morale comme obéissance à la raison pratique. La fin dernière de la raison s'éclaire peut-être en ce point : le fait de la raison nous invite à penser la destination de l'homme. En définitive, il est peu doué pour le **bonheur.** C'est d'ailleurs –

ainsi commençais-je mon propos – dans le malheur qu'il trouve les raisons de se tourner vers la raison et la philosophie. Pourtant, en dernière instance, la raison lui révèle qu'il est fait pour **travailler** à sa **liberté**, pour l'autonomie morale comme soumission aux lois qu'il se donne en tant qu'être raisonnable. Souvent, en cherchant quelque chose on découvre autre chose. N'est-ce pas ce qui arrive lorsque l'on s'engage dans une démarche philosophique ? C'est le bonheur que l'on souhaite. Et puis, en définitive, on découvre la liberté !

L'homme est confronté à une réalité inquiétante. Cette inquiétude ne doit pas le conduire à renoncer à la liberté. Un tel abandon lui ferait violence. « Renoncer à sa liberté, écrit Rousseau, c'est renoncer à sa qualité d'homme. » Certes, la recherche d'une vie heureuse ne saurait raisonnablement être négligée. La raison ne permet-elle pas d'espérer une réconciliation du bonheur et de la liberté ? Il reste que la félicité ne peut justifier l'aliénation. Une soumission rassurante à des tuteurs qui orientent la pensée de l'extérieur, une adaptation pure et simple au réel empirique, un conformisme confortable, un désir réactionnaire de retrouver une vie naturelle synonyme d'animalité, une aspiration à refuser la raison et la loi, une nostalgie combattant les Lumières au nom d'un retour au sol, aux racines : il y a là autant de voies qui ne sauraient satisfaire un esprit libre. « Si dans un être doué de raison et de volonté, écrit Kant, la nature avait pour but spécial sa *conservation*, son *bien-être*, en un mot son *bonheur*, elle aurait bien mal pris sa mesure en choisissant la raison de la créature comme exécutrice de son intention. Car toutes les actions que cet être doit accomplir dans cette intention [...] lui auraient été indiquées bien plus exactement par l'instinct. »

Jean-Marie FREY