

## Leçon 30

# Peut-on être sûr d'avoir raison ?

F. Burbage

## Introduction

On a raison lorsque ce qu'on dit est vrai, ou lorsque ce qu'on fait est juste. La vérité a souvent été définie comme l'adéquation de ce qu'on pense et de ce qui est. On serait sûr d'avoir raison s'il n'y avait en nous aucun doute à propos de cette adéquation.

Il importe de bien prendre la mesure de la question posée : on ne demande pas si l'on peut *avoir* raison, et quels sont les moyens dont on dispose pour cela, mais si l'on peut *être sûr* d'avoir raison. La question ne porte pas seulement sur le fait – donnée objective – qu'on ait ou non raison, mais aussi sur ses modalités subjectives : peut-on ou non en être assuré ?

Ce dont on peut d'abord s'étonner, c'est qu'une telle question soit simplement posée. Il ne fait aucun doute en effet qu'il nous arrive d'être sûr d'avoir raison. Le fanatisme en témoigne, d'une manière tellement paroxystique qu'on pourrait voir dans cette assurance un fait extraordinaire. Mais il est assez banal d'être comme on dit, « sûr et certain » du bien-fondé de ce qu'on fait, ou de ce qu'on dit. La difficulté qu'on éprouve à détromper ceux qui sont dans l'erreur l'indique immédiatement.

Si question il y a, c'est donc sous une certaine hypothèse : que l'assurance d'avoir raison ait été ébranlée, qu'on la soupçonne de n'être pas aussi bien fondée qu'on croyait. Qui pose cette question ? C'est un homme inquiet : y a-t-il une assurance véritable et durable d'avoir raison, et pas seulement une assurance hâtive, destinée à disparaître au moindre examen sérieux ? L'inquiétude, ce serait que l'assurance puisse se dérober, et qu'on s'aperçoive qu'elle est, en réalité, chose impossible ou illusoire. Pourquoi serait-on conduit à une telle situation ? Quel est ici le problème ?

On en prend une première mesure en considérant l'oscillation suivante :

- la vérité est tellement difficile à établir qu'elle semble parfois échapper : les tribunaux les plus intègres commettent des erreurs, les savants les plus scrupuleux se trompent. Les progrès de la science supposent qu'on identifie les erreurs des prédécesseurs, qu'on travaille patiemment à les rectifier... jusqu'au jour où l'on sera soi-même critiqué et peut-être réfuté. Qui pourrait dans ces conditions être « sûr » d'avoir raison ? Ne serait-ce pas surestimer les capacités humaines à connaître, et prendre, naïvement, le simplement probable pour le vrai ?
- mais il est difficile de nier qu'il y a des vérités : il est vrai que «  $3 + 3 = 6$  », et j'ai raison lorsque j'adhère à un tel énoncé. Celui qui en douterait passerait pour bien farfelu, d'autant plus que des preuves existent, et qu'un tel énoncé est tout sauf arbitraire. On peut faire et refaire les opérations, croiser les résultats, retourner aux règles fondamentales de l'arithmétique... Les cahiers des jeunes écoliers sont remplis de ces vérités « élémentaires », et ils vont à l'école justement pour en prendre connaissance, pour pouvoir ensuite faire fond sur elles, dans des analyses plus sophistiquées et plus délicates. Comment de telles vérités pourraient-elles ne pas donner lieu à certitude ? Ne serait-il pas déraisonnable de douter qu'on ait alors raison ?

Qu'est-ce qui est ici indiqué : que certains objets sont plus difficiles à connaître que d'autres ? Que certaines méthodes sont moins performantes que d'autres ? Le problème serait alors celui de la délimitation des lieux et des moyens de la vérité.

Mais, et peut-être plus profondément, la difficulté est ailleurs : qu'advient-il à la vérité, dès lors qu'on l'inscrit dans l'ordre de la raison, et non plus simplement dans

l'ordre de la révélation ou de l'autorité ? On a le souci de montrer que ce qui est donné comme vrai peut aussi être déduit, ou retrouvé par expérience : il s'agit de vérifier, d'apporter la preuve – la raison d'être – de ce qu'on avance, en considérant que la vérité consiste moins dans la conformité d'un énoncé à la réalité des choses (qui pourrait être due au hasard) que dans le mouvement de pensée qui permet de l'établir. Aurait-on raison sans ce travail du raisonnement, de l'observation, souvent associés ? L'efficacité de ce travail, c'est d'arracher la vérité au dogmatisme : au lieu qu'elle soit ce qui précède la pensée et qui la commande, elle en sera le produit. N'est-ce pas ce travail de la vérification qui est incompatible avec l'assurance d'avoir raison ? En a-t-on jamais fini avec le travail d'identification des faits, de détermination des valeurs ?

N'y a-t-il d'assurance que dogmatique ? Y a-t-il, et à quelles conditions, une assurance instruite, compatible avec les réquisits<sup>1</sup> d'une détermination rationnelle du vrai et du faux ?

**I.** L'assurance pourrait n'être qu'une forme de la crédulité. On croit avoir raison, parce qu'on ne raisonne pas assez. Si l'on raisonnait davantage, on s'apercevrait qu'il y a toujours quelque raison de douter de la vérité de ce qu'on avance. Non pas parce que ce qu'on soutient demande à être prouvé (la perspective d'une preuve à venir pourrait encore nous rassurer). Mais parce que la preuve effectuée appelle elle-même une preuve, et ainsi de suite... De sorte qu'on est renvoyé à l'infini, dans un mouvement qui interdit l'assurance. On paye l'entrée en raison par la perte de l'assurance.

« Quoi de plus fiable que le sens ? » (Lucrèce, *De la nature*, IV, v. 482). L'évidence sensible est incontestable. Et c'est d'elle que nous vient la notion de la vérité. Nous réfutons immédiatement par les sens les opinions erronées, mais surtout nous apprenons par là ce que réfutation veut dire, et qu'il y a une distinction possible entre le vrai et le faux, le certain et le douteux. Il suffit de sentir que les choses ne sont pas comme on dit qu'elles sont pour mettre à distance les opinions fausses.

Quoi de plus assuré qu'un raisonnement bien construit, lorsqu'on a vérifié le contenu des propositions et la rigueur de leur articulation ? L'invraisemblable peut s'établir par voie de raisonnement, et emporter la conviction de celui qui n'est pas étranger – mais qui le serait ? – aux règles et aux opérations de la logique.

Il y a là deux sources de connaissance et aussi d'assurance.

Mais c'est une assurance qu'un examen minutieux pourrait bien emporter :

- L'assurance que donnent les sens est dans l'instant ; elle est pour un sujet singulier ; elle est très indéterminée. Cela ne suffit pas pour avoir raison : la vérité requiert la conformité, la conformation durable de ce qu'on pense et de ce qui est<sup>2</sup> ; elle est partagée par un ensemble d'esprits soucieux du commun accord ; elle est pensée déterminée et non pas impression vague.
- Le raisonnement n'est pas sans requérir des principes et des règles sur lesquels il prend appui. L'habitude les fait passer pour nécessaires. Mais le sont-ils vraiment ? Ne faudrait-il pas s'assurer des principes sur lesquels on s'assure ? Le statut des règles les plus élémentaires fait bien problème<sup>3</sup>.

1. note du CNED : réquisits ou exigences.

2. On a un signe de cette difficulté dans la doctrine lucrécienne du simulacre : pour que la perception ne reste pas simple apparence, pour qu'on puisse dire quelque chose de ce qui apparaît, il faut faire l'hypothèse d'un « envoi », d'une continuation physique de l'objet jusque dans le sujet.

3. Ainsi Kant définit au début de la *Logique* celle-ci comme la « science des lois nécessaires de l'entendement et de la raison en général ». Il insiste sur la différence entre logique et psychologie : les règles logiques ne décrivent pas un ensemble de faits, mais un système de normes, les « lois nécessaires de la pensée ». Mais toutes les incertitudes ne sont pas pour autant levées ici : les normes nécessaires le sont-elles absolument, ou relativement à la pensée des hommes ? Suffit-il de distinguer le fait et le droit pour être débarrassé de la psychologie ? Et pour en avoir fini avec la relativisation ?

- À quoi pourrait s'ajouter le fait que le témoignage des sens et les conclusions du raisonnement sont loin de toujours converger : nous ne sentons pas la Terre se mouvoir... et pourtant elle tourne.

La certitude se payerait d'un certain renoncement à la raison. Se laisser prendre par ces embarras – ne pas se voiler la face – c'est justement raisonner. La raison est embarrassée et embarrassante, ses recherches s'accompagnent d'incertitude<sup>4</sup>.

Autant il ne serait pas raisonnable de contester le senti ou le perçu – « on accorde l'apparence » (Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, 10-19), autant la possibilité de se porter au-delà, de juger de la réalité et de la nature de la chose perçue font problème. De cela dit Sextus, on peut et on doit « continuer à chercher », c'est-à-dire justement, à ne pas être assuré.

Mais quel statut faut-il accorder à un tel scepticisme ? Il s'autorise de la raison, mais est-il bien raisonnable ? Plusieurs difficultés sont engagées ici :

- que les fondement du savoir puissent être en question, objets d'une recherche et non d'une assurance, cela invalide-t-il l'ensemble des connaissances qui sont les nôtres ? N'est-on pas en train de confondre deux temps et deux ordres ? Pour le dire avec Descartes : confondre le temps (exceptionnel) de la métaphysique (recherche des fondements ultimes), avec le temps ordinaire mais bien effectif des sciences ? Pour le dire avec Leibniz : confondre l'étude du détail des phénomènes avec la définition des principes<sup>5</sup>.

Concessions faites à l'incertitude ? Renvoi de la connaissance du côté de l'hypothétique ? Non. Mais reconnaissance de la différence entre les « racines » et le « tronc ». Il ne suffit pas de distinguer entre ce qui n'est pas absolument assuré (dans la rigueur métaphysique) et ce qui est incertain ; il faut concevoir différents degrés de l'assurance.

- n'est-ce pas parce qu'on reste en dehors du savoir qu'on finit ainsi par douter de la possibilité même de savoir ? La suspension du jugement conduit à un cercle vicieux : renonçant à toute prédication, on ne prend plus le risque de se tromper, on se prive des moyens d'une pratique de la vérité qui pourrait, par son propre mouvement, produire de l'assurance. C'est bien le souci de la quiétude qui meut le sceptique, là où c'est l'inquiétude qui serait propice à la construction des connaissances. Faut-il opposer la recherche et l'affirmation, ou pratiquer un mode d'affirmation en harmonie avec la recherche ?
- c'est le concept même de la vérité qui fait ici problème : pensons à celui qui chercherait à attraper un rayon lumineux, qui échouerait, et qui finirait par douter de l'existence de la lumière... Toute réalité n'épouse pas la forme des « objets » qui se laissent percevoir et saisir. À quel genre de réalité a-t-on affaire avec le vrai : s'il ne se laisse pas « saisir », est-ce parce qu'il n'est pas pour nous disponible, ou parce qu'il s'agit de le connaître sous une autre forme ? Il y a de l'immédiat dans la perception ou dans la saisie d'un objet. La vérité n'existe-t-elle pas plutôt sur un mode médiat, qui n'annule pas la possibilité d'une assurance, mais qui en transforme les motifs ? Ce n'est pas une présence et un constat qui pourra nous assurer, mais le mouvement même de la raison.

4. Examinant l'exemple classique de la tour ronde vue de loin et carrée vue de près, Lucrèce décrit les embarras de la raison (*De la nature*, IV, v. 500-510) : « si la raison ne peut expliquer pourquoi », mieux vaut fournir une explication incorrecte que de laisser échapper l'évidence (sensible), trahir notre « foi première » et « ruiner toute l'assise de notre vie et de notre salut ». On choisit donc bien ici : l'assurance plutôt que la recherche de la vérité, l'assise plutôt que la recherche. Et c'est l'ordre pragmatique (l'utilité des informations sensibles) qui fonde finalement la confiance dans le sensible.

5. Cf *Discours de métaphysique*, § 10 : « un géomètre n'a pas besoin de s'embarrasser l'esprit du fameux labyrinthe de la composition du continu (...), aucun philosophe moral et encore moins un jurisconsulte ou un politique n'a besoin de se mettre en peine des grandes difficultés qui se trouvent dans la conciliation du libre-arbitre et de la Providence de Dieu, puisque le géomètre peut achever toutes ses démonstrations, et le politique peut terminer toutes ses délibérations sans entrer dans ces discussions, qui ne laissent pas d'être nécessaires et importantes dans la philosophie et dans la théologie ».

**II.** C'est donc au sein de la science, dans ses modalités d'abord particulières (des disciplines) mais aussi dans le réseau qui les relie (une encyclopédie ?) qu'il faudrait se situer pour être sûr d'avoir raison.

Il serait instructif de suivre ici la définition cartésienne de la science, dans son rapport mais aussi dans sa différence avec la métaphysique, notamment :

- pour distinguer une assurance hâtive (celle qui précède le doute) et une assurance bien fondée (celle qui succède au doute) : c'est de ce qui se présente comme assuré qu'on va douter, pour permettre à cette assurance de s'approfondir. C'est le statut de l'évidence qui est ici en question ;
- pour déterminer la raison d'une manière qui ne soit plus seulement formelle, mais relative à un savoir effectivement découvert et visé : des notions claires et distinctes (et leurs relations) qui sont objet de la pensée (inspection de l'esprit), dès lors que celle-ci s'est dégagée des entraves de la perception sensible. Le manque d'assurance serait d'un esprit inattentif à ses propres ressources ;
- pour rapporter l'une à l'autre deux modalités de la raison dont la collaboration conditionne l'assurance de penser vrai : l'intuition et la déduction (*Règles pour la direction de l'esprit*, III). L'intuition : distincte du « témoignage changeant des sens », définie comme « conception d'un esprit pur et attentif », « conception si facile qu'aucun doute ne subsiste sur ce que nous comprenons ». La déduction : « opération par laquelle nous entendons ce qui se conclut nécessairement d'autres choses connues avec certitude ». Mais surtout : l'intuition préparée par un travail préalable de « purification » de l'esprit, et la déduction reprise, autant que possible, en intuition ;
- pour inscrire l'assurance non pas comme le point de départ ou le point d'arrivée de la pensée, mais comme son mouvement même. La méfiance cartésienne à l'égard de la mémoire correspond à l'idée que la vérité n'existe jamais comme quelque chose qui serait acquis, à la manière d'un contenu disponible dans une archive objective : c'est la pensée en acte qui constitue le seul lieu de la vérité, le seul lieu aussi de la certitude ;
- peut-être aussi (mais la question est difficile et fait l'objet d'interprétations divergentes) pour distinguer le mode métaphysique de l'assurance du mode scientifique : avant même de se trouver garantie par la véracité divine, l'intuition des choses « fort simples et fort faciles » procure une connaissance assurée (il y a à distinguer l'assurance des « évidences actuelles » et la garantie ultime qui est trouvée pour elles dans la considération de la bonté et de la constance divine).

On pourrait alors revenir sur l'une des propositions précédentes : « je ne sens pas le mouvement de la terre », « et pourtant elle tourne ». Il n'y a pas lieu d'hésiter, dès lors qu'on est entré en physique. Ces deux propositions n'ont pas le même statut. L'une est en deçà du mouvement de la connaissance, et soutenue par la seule évidence immédiate. L'autre est soutenue par de longues « chaînes de raisons », et par le mouvement de l'esprit qui les parcourt. Il n'y a aucun lieu où l'on pourrait se placer pour apercevoir, immédiatement, la terre tourner. Mais il y a, des hypothèses de Copernic au pendule de Foucault, un long travail alliant le raisonnement à l'expérimentation. On ne sera assuré d'avoir raison qu'à s'engager dans un tel travail.

**III.** Mais si l'assurance procède du mouvement même de la connaissance, est-on conduit à faire de celui-ci une condition *sine qua non* ? Qu'en sera-t-il des lieux, des objets où la connaissance fait, provisoirement ou définitivement, défaut, où les intuitions et les déductions se laissent très difficilement mettre en œuvre ? N'aura-t-on aucune assurance d'avoir raison ?

L'*Antigone* de Sophocle met en scène la déchirure chez ceux qui avaient été un temps unis (dans la famille, dans la cité) : il n'y a pas de concept déterminé de la justice qui soit partagé, et autour duquel une entente puisse se constituer. Mais n'est-ce que d'une telle absence que le chœur se lamente ?

L'intérêt du texte de Sophocle, c'est d'insister sur un défaut peut-être plus grave encore. Car en l'absence d'un concept commun, ce serait raison de ne pas prétendre « être sage tout seul » (*monos phronein*). Or c'est cette prétention qui habite les protagonistes. La démesure n'est pas tant dans la transgression par l'une des lois civiles, par l'autre des lois du sang : elle est dans ce renfermement sur soi d'une pensée et d'une volonté qui ne seraient raison qu'à prendre en compte la diversité des raisons. Ce qui ne signifie pas : trouver le point d'accord, le lieu commun – il n'est pas du tout garanti qu'il existe.

Mais à défaut d'un tel accord, il peut y avoir reconnaissance que participent à la raison des raisons qui ne sont pas les miennes.

### Conclusion

L'assurance d'avoir raison tout seul serait donc, alors même qu'on se situe dans un espace qui n'est pas habité par les concepts et les raisonnements de la science, le signe même de la déraison.

Au contraire, on serait dans la raison, et l'on saurait qu'on y est, grâce à un sens effectif de la pluralité. L'assurance d'avoir raison, ou plutôt de participer à la raison, serait donc à proportion non de la vérité qu'on détient, mais du décentrement dont on est capable. C'est cela peut-être que Kant appelle au paragraphe 40 de la *Critique de la faculté de juger*, « pensée élargie », et qui n'a rien à voir avec l'unanimité.