**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 51 (1992)

**Artikel:** La raison, proche et lontaine

**Autor:** Leyvraz, Jean-Pierre

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-883028

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 06.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

Studia Philosophica 51/92

JEAN-PIERRE LEYVRAZ

# La raison, proche et lointaine

Pour commencer, j'aimerais délimiter tant soit peu les frontières de mon sujet. Puis, je voudrais proposer une hypothèse concernant la distinction entre raison et déraison, sous la forme d'un syllogisme dont je m'efforcerai de défendre les prémisses, pour obéir à Socrate et ne pas laisser mon discours vous affronter sans tenter de le protéger.

Enfin, je conclurai en laissant entrevoir les conséquences que pourrait avoir l'acceptation de mes prémisses.

L'Antiquité nous a légué la fameuse définition de l'homme comme animal rationnel, ou raisonnable, ou possédant la raison, le logos. Avant de tenter d'éclairer un peu cette raison que l'homme est dit posséder, je voudrais m'attacher au terme «animal», zôion. L'homme est dit faire partie du genre «animal»; il *est* un animal. Je crois que les Anciens et même parmi eux Platon et les ennemis les plus déclarés de ce qu'on appelle le corps par opposition à l'âme immortelle, sont toujours partis, dans leur réflexion sur l'homme et le monde, de l'homme comme animal, de la donnée première indiscutable de la réalité humaine comme partie de la réalité tout court. En ce sens, je crois que les Anciens n'ont jamais envisagé l'idée que l'homme puisse ne pas faire partie essentiellement d'une nature dans laquelle il est contenu. En d'autres termes, jamais l'existence de l'homme comme espèce animale n'a été liée par les Anciens à un drame historico-cosmique total où l'histoire s'oppose à la nature, et ils n'auraient pas compris la démarche de Descartes par laquelle l'esprit humain, détaché de sa condition animale, ne se découvre existant que par sa liaison immédiate à un Dieu, dans une doctrine où l'animalité humaine est comprise comme un mécanisme divinement ordonné, mystérieusement lié à l'esprit. Ils n'auraient pas compris le dramatique face-à-face de l'esprit humain dépouillé de tout avec un Dieu incompréhensible. En ce sens, les Anglo-Saxons sont restés très antiques, et je n'en connais pas un seul qui ne juge le Cogito cartésien comme, au mieux, un exercice de gymnastique mentale.

Mais si nous envisageons, fût-ce très rapidement, le sens du terme «logos» dans la définition antique de l'homme, nous y trouverons que la différence

spécifique caractérisant l'animal humain ne se manifeste jamais comme une puissance que l'homme posséderait de dominer la nature. La raison humaine n'est jamais envisagée comme instrument de maîtrise de la nature, comme, en un sens, négation du monde naturel, comme autonomie d'un esprit dont la liberté se mesure au sang qu'elle fait couler, au sacrifice de l'animal humain sur l'autel d'une Raison qui ne peut plus être distinguée de la déraison. Je pense ici aux leçons de Fichte sur la philosophie de l'histoire qui, à mon sens, illustrent le délire de la Raison.

La raison, pour les Anciens, élève l'homme au-dessus des autres animaux, par une capacité de calcul, par la possibilité qui lui est donnée de s'élever de la perception du monde à la pensée. C'est le sens du voyage de Parménide, conduit par les Filles du Soleil vers le lieu qui comble le désir de son coeur, lieu du Jour et de la Nuit. Là, il doit apprendre à connaître «le coeur intrépide de la Vérité bien arrondie», la voie impraticable du Néant, et le cheminement désorienté des mortels, têtes doubles perdues dans une indéfinie disjonction.

Père de la métaphysique aussi bien que du matérialisme, Parménide, loin de nous prêcher, en niant le mouvement, l'immobilisme de la mort, nous situe d'emblée, d'un coup, au bout de la raison humaine. Ce n'est pas le mouvement réel qui est nié, c'est l'apparence qui trompe les mortels, qui fait miroiter à leurs yeux des biens qui s'avèrent, à chaque tournant de leur vie, illusoires. Ils ne se comprennent pas eux-mêmes.

Car enfin, il s'agit bien, pour les Anciens, de cette tâche à la fois infiniment difficile et pourtant seule véritable: échapper à l'errance, à la démesure, finalement non pas tant à la fureur poétique qu'à ce qui déçoit, ce qui ment. Il y a bien mélange de folie et de raison en l'homme, animal double qui ne sait où il va, habile à manier lui-même le calcul pour tromper, à dresser des pièges, car le logos peut être au service du pseûdos, de ce qui trompe. La raison, dans ces conditions, est une règle de conduite. Ce n'est pas un impératif; c'est plutôt l'apprentissage difficile d'une sagesse, sagesse d'un animal. Mortel, l'animal humain ne porte pas, comme la personne pour Kant, les stigmates du mal radical, du péché impardonnable. Platon, qui, sur le tard, a une conscience aiguë de ce qu'il y a de mauvais en l'homme, est pourtant à cent lieues du Saint-Augustin de *La Cité de Dieu*, qui, contrairement à Parménide, peuple la Nuit des souffrances des damnés. Pascal se souviendra de cet enfer lorsqu'il écrira: «Ce sera une des confusions des damnés de voir qu'ils seront condamnés par leur propre raison, par laquelle ils ont prétendu condamner la religion chrétienne.» On n'entend que peu, chez les Anciens, de propos si sauvagement vengeurs.

Puisque, pour les Anciens, l'animal humain fait partie de la nature, de la

*physis*, l'homme n'est jamais, pour eux, un être isolé des autres êtres. Comme les autres êtres, il a sa nature à lui, différente et pourtant parente de celle des autres êtres vivants, des dieux, des déesses, des héros, des pierres, de la mer, du ciel. Lucrèce, au début de son poème, exprime de façon insurpassable la parenté de toutes choses, chacune suivant la nature que lui dicte sa semence, chacune libre de tout destin fatal, dans la vibration du mouvement qui, à la vitesse de la pensée, relie les mondes. Mais c'est Lucrèce aussi qui, à la fin du poème, dépeint l'horreur de la peste, inévitable corruption des êtres composés, tandis que nulle pourriture n'affecte les éléments des choses ni les dieux paisibles, dans les intermondes, modèles pour les hommes pieux. Sagesse assez rude. La raison commande au vieillard de quitter la place, sans espoir d'une immortalité personnelle, pour laisser se former d'autres configurations, à la fois régulières et hasardeuses, des atomes.

Rude sagesse, mais pour laquelle rien ne naît de rien et rien ne retourne au néant. Rude, parce qu'elle voit dans la crainte du néant l'illusion que le monde pourrait perdre sa résistance, s'émietter à l'infini, et montrer ainsi la faiblesse et comme l'évanouissement de ce qui est. Cette crainte infantile – la même que Socrate évoque, dans le *Phédon* – en un tout autre contexte – lorsqu'il reprend doucement ses amis qui, dit-il, craignent que, par un jour de grand vent, l'âme s'évanouisse – cette crainte, c'est que le plus précieux en l'homme, dans les choses, parte en fumée ou mène, dans un sombre au-delà, une vie de spectre puni par des dieux malveillants. Certes, l'âme matérielle, pour Epicure, est dispersée à la mort mais, loin d'être anéantie, elle demeure dans l'ensemble des êtres.

«Le don de vivre a passé dans les fleurs», dit le Cimetière Marin.

Si j'ai évoqué ainsi l'Antiquité, ce n'est pas pour prêcher le retour aux Anciens. C'est pour proposer l'hypothèse dont j'ai parlé, et qui concerne l'époque actuelle.

Je propose, sous la forme d'un assez simple syllogisme, une conclusion dont j'entends défendre les prémisses, sachant qu'elles peuvent être attaquées de mille façons. Voici le raisonnement:

Si la raison est l'apanage exclusif de l'homme, alors nous ne pouvons pas distinguer la raison de la déraison.

Or, nous pouvons distinguer la raison de la déraison.

Donc, la raison n'est pas l'apanage exclusif de l'homme.

J'aurais pu formuler cette hypothèse comme une proposition contrefactuelle:

Si la raison était l'apanage exclusif de l'homme, alors nous ne pourrions pas distinguer la raison de la déraison.

Mais, sous cette forme, mon hypothèse deviendrait une affirmation trop agressive.Tentons d'examiner l'une après l'autre les deux prémisses. Nier la première revient à soutenir que la raison est l'apanage exclusif de l'homme, et que nous pouvons distinguer la raison de la déraison:

$$\neg[p \rightarrow q] \leftrightarrow p \,\&\, \neg q$$

Il semble (videtur) que la raison est l'apanage exclusif de l'homme dans la Nature.

On dira en effet d'abord que l'époque moderne a remisé au magasin des accessoires les dieux, les anges, les dryades, les fées, les démons et autres êtres capables de parler et de penser. Sartre écrit: «Nous sommes dans un monde où il n'y a que des hommes.» Il ne veut pas nier qu'il y ait des autobus et des maisons, mais il veut dire que, pour ce qui est de la raison, théorique, pratique, évaluative, l'homme n'a de conseil ou d'ordre à attendre que de l'homme. Par soustraction des êtres imaginaires, reste le penseur de Rodin.

Je ne dirai rien ici de la philosophie de Heidegger, dans laquelle les concepts d'«homme» et de «raison» ne se laissent pas vraiment définir.

Si l'on traverse la Manche, puis l'Atlantique, on arrivera dans des territoires où règnent Hume et Darwin. Dans ces contrées qu'habitent des penseurs moins enclins à la spéculation, on tombera d'accord que, jusqu'à plus ample informé, l'évolution biologique n'a produit qu'un seul animal rationnel, l'homo sapiens. Sans doute, on n'y affirmera rien sur l'avenir, mais on dira que nous devons faire comme si l'homme était le seul être raisonnable, car nous n'avons pas encore de nouvelles d'interlocuteurs venant de l'espace. Nous trouverons sans doute, dans ces régions, des gens qui affirmeront que la raison doit être attribuée aux machines pensantes, et cette affirmation rendrait vraie notre conclusion en niant l'antécédent de notre première prémisse. Comme ces gens accepteraient sans doute ma seconde prémisse, il semble qu'ils seraient en accord avec moi. La discussion sur ce point serait très longue, mais j'admettrai pour le moment que la raison des machines est une forme de la raison humaine.

Concluons donc l'examen de l'antécédent de la première prémisse en disant que nous avons, en Occident, une grande inclination à penser que cet antécé-

dent est vrai. Nous trouverons ensuite une majorité de voix, je crois, pour nier le conséquent, c'est-à-dire pour affirmer que nous pouvons distinguer la raison de la déraison, ce qui revient du reste à affirmer notre seconde prémisse. Nier la première prémisse revient ici à nier la conclusion.

Une seconde manière de nier cette conclusion serait de nier la deuxième prémisse, c'est-a-dire d'affirmer que nous ne pouvons pas distinguer la raison de la déraison. Sans doute, cette stratégie risque de ne pas trouver un grand nombre de partisans. Mais enfin, les sceptiques et, parmi eux Hume, ne seraient pas loin de l'adopter. Hume, sans doute, affirme que les vérités de raison et d'intuition ne souffrent pas d'être contredites. En ce sens, celui qui affirme que $2 + 5 = 18$ ou qu'il fait jour en pleine nuit, est déraisonnable. Mais pour l'usage de la raison dans les *matters of fact*, Hume ne fait pas vraiment de différence de nature entre la raison et l'imagination. C'est affaire de degré, de poids subjectif des croyances. Celui qui croit qu'on peut respirer dans l'eau est un naïf ou un original, un esprit hors du commun. Mais il n'a que de faibles chances de survie. Un autre se prendra pour le Pape, et il risquera de dépasser le seuil social de tolérance, et de se faire enfermer. Mais il faut de tout pour faire un monde et, après tout, de quel droit érigeons-nous la coutume en loi de la raison?

Mais c'est d'un autre côté encore que viennent les attaques philosophiques contre la raison. De ce côté-là, la raison est plus ou moins assimilée à la technique, et celle-ci décrite comme une malédiction qui fait oublier à l'homme ses racines, son être même. Ici, ce n'est pas le sceptique qui parle, mais le prophète. Il vaticine contre la raison technicienne et voit dans son triomphe la nécessaire aberration de notre époque. Ces attaques sont dirigées contre l'Aufklärung et confondent dans un même refus l'usage de la raison et le culte de la raison. Lorsqu'on a cru, comme Fichte, que la raison, telle une Providence, guide l'espèce humaine vers ses fins dernières, où la liberté accomplit l'Histoire, dans le règne rationnel de l'Etat parfait, de l'art et du savoir, il n'y a pas grand chemin à faire, à partir de la raison divinisée, jusqu'à la raison diabolisée.

Je passe maintenant à une tentative de défense de mon syllogisme.

Nous partons de la supposition (que nous voulons nier) que la raison est l'apanage exclusif de l'homme. Si elle est vraie, cette supposition entraîne une conséquence dont nous voulons montrer, par la deuxième prémisse, qu'elle est inacceptable. Par une contraposition et un usage très répandu de l'élimination d'une double négation, nous concluons de cette inacceptabilité à la fausseté de la supposition initiale.

Pour défendre la première prémisse, il est nécessaire de montrer que l'antécédent est incompatible avec la négation du conséquent. Nous affirmons donc que, si la raison humaine est ainsi isolée dans la Nature, ce concept de raison en est rendu self-contradictoire par l'impossibilité de distinguer ce concept de son contraire. (On ne peut avoir l'antécédent vrai: ‹la raison est l'apanage exclusif de l'homme› et le conséquent faux, soit: ‹nous pouvons distinguer la raison de la déraison›.)

Il y a ici deux questions:

(i) La conséquence inacceptable s'ensuit-elle vraiment?
(ii) En quoi consiste la signification d'une impossibilité de définir la raison?

(i) Nous voulons affirmer cette conséquence parce que nous entendons soutenir que le propre d'un concept adéquat de la raison, c'est d'être conçu comme ouvert a priori à sa propre transformation, à sa correction. On peut aussi dire, si l'on pense au rapport entre la raison et la réalité, que n'importe quel système de signes rationnel ou raisonnable sous-détermine la réalité à laquelle il s'applique. En d'autres termes, la réalité dépasse toujours la détermination par un système rationnel quel qu'il soit, de sorte que jamais la réalité n'implique telle forme exclusive de rationalité. La formule de Hegel: tout ce qui est réel est rationnel, en ce sens, est fausse : la réalité n'est, dans son ensemble, équivalente à aucun de ses modèles. L'autre moitié: que tout ce qui est rationnel est réel, peut être dit vrai au moins dans le sens où un système rationnel donné est une condition suffisante, non nécessaire, pour impliquer une atteinte ou une expression de la réalité.

On peut aussi formuler cela en disant que si un système se donne comme épuisant les déterminations de la réalité et prétend être la loi du réel, alors ce système est aberrant. On pourrait ajouter qu'un système formel répond trivialement à la condition d'impliquer la réalité dans la mesure où il n'y a pas lieu, à son propos, de poser la question de son rapport à la réalité. Ce serait, en tout cas, la position de Wittgenstein dans le *Tractatus*, et celle de Russell pour qui la logique est une science au même titre que la zoologie.

Affirmer que la raison est ouverte, corrigible, que la réalité est toujours plus riche que toute explication qu'on en donne, qu'il n'existe pas un modèle unique de comportement rationnel, que la raison ne fournit jamais une évaluation des fins dernières qui ne puisse être contestée par un regard neuf sur la vie et l'éthique, tout cela est encore loin de signifier que la raison n'est pas l'apanage exclusif de l'homme.

Revenons à ce que peuvent dire les partisans de l'évolution indéfinie. Nous ne pouvons nier, disent-ils, qu'il puisse exister dans l'Univers d'autres êtres rationnels; peut-être même sont-ils innombrables, mais, comme nous n'en savons rien, nous devons admettre, pour le moment, que l'homme est le seul être rationnel.

Cette vue des choses nous permet de préciser en quoi notre hypothèse est plus radicale, et par conséquent plus difficile à défendre, que cette vue prudente d'une évolution inconnue.

Nous voulons en effet affirmer que la raison n'est pas l'apanage exclusif de l'homme, et cela *hic et nunc*, et indépendamment de ce que nous pourrons découvrir ou ne pas découvrir dans l'Univers. Indépendamment aussi, en un sens, des discussions sémantiques où l'on se demande si nos machines intelligentes sont des êtres rationnels.

Nous voulons dire que la raison humaine, telle qu'elle est maintenant, pour pouvoir être distinguée de la déraison, doit être constituée de telle sorte que l'on puisse découvrir, dans son fonctionnement actuel lui-même, des signes indubitables qu'elle n'a jamais été et ne sera jamais isolée dans un espace-temps anthropocentrique.

A première vue, une telle prétention semble injustifiée. Depuis le temps où la nature a cessé pour nous d'offrir les signes d'une présence divine, Kant et Husserl ont bien évoqué d'autres êtres rationnels que l'homme, mais ces êtres ne sont guère plus, pour eux, que des fictions. Du côté de Hume, la société humaine devra s'organiser raisonnablement sans le secours d'autres esprits. Plus près de nous, les champions de la raison contre les idéologies irrationnelles n'ont guère cherché des armes dans une mise en question de l'anthropocentrisme. Wittgenstein, s'il invente des jeux de langage fictifs, considère les jeux de langage réels comme inscrits dans l'histoire naturelle de l'humanité. Dans la pensée de Heidegger, il est impossible de décider si l'horizon de l'historicité est oui ou non anthropocentrique.

Nous pensons avoir répondu ainsi à la première question: si l'on soutient que la raison est l'apanage exclusif de l'homme, on se voit confronté à une conséquence inacceptable, soit l'impossibilité de distinguer la raison de la déraison.

(ii) Nous entendons soutenir qu'une raison anthropocentrique n'en est pas une. Une raison qui serait enfermée dans l'espace et le temps humain, ne pourrait être distinguée de la déraison.

Cette thèse doit bien sûr être distinguée de l'affirmation tautologique disant que, tant que nous, hommes, percevons le monde, ce monde est, en un sens,

centré sur l'homme. Cette affirmation signifie simplement que nous ne pouvons sauter par-dessus notre ombre ni voir le monde du point de vue de Sirius.

Tentons de définir ce qui manquerait à une raison humaine isolée pour répondre à une définition acceptable de la raison. Il lui manquerait, pensons-nous, un point d'appui, une possibilité de comparaison, extérieurs à elle. Il lui manquerait de quoi arrêter un doute indéfini sur sa propre justification. Les droits de la raison sont à ce prix, et le tribunal transcendantal de La Raison kantienne est aussi fictif que le Contrat Social de Rousseau ou de Rawls.

Il ne s'agit pas d'abord de la justification des théories scientifiques. On peut imaginer que la succession des théories scientifiques ne réclame pas autre chose que l'Univers tel que l'esprit humain peut le connaître. La sous-détermination par la réalité permet d'envisager un développement des sciences qui rendrait compte de mieux en mieux de la nature de l'Univers.

Le doute indéfini, un doute impraticable, est autre chose. Un tel doute nie que ce développement du savoir humain ait un sens. Il nie à la fois le sujet humain qui connaît et l'objet de la connaissance. Une raison isolée serait une raison dont l'exercice n'aurait aucun sens. Pour le dire autrement: une raison anthropocentrique en ce sens radical est telle que le concept même de sujet humain rationnel (sujet épistémique, sujet pratique, sujet vivant) n'y a ni sens ni référence.

Une telle raison isolée n'a pas en son centre l'homme réel, mais une image de l'homme, l'homme «arrêté sur image», l'homme mort. On peut en effet se représenter cet isolement comme la projection de l'anéantissement de l'humanité, la vision pascalienne d'un Univers infini habité par l'absence d'esprit. L'homme est l'absent de cet horizon que plus personne ne pense, et où les nébuleuses figurent des espaces d'éternel silence. Cette projection est une façon de dire que le monde, la Nature, mourrait de la mort de l'homme; elle illustre la nullité de l'esprit, le fantasme d'un non-sens absolu. Elle nie l'axiome spinoziste: l'homme pense.

Certes, on dira qu'une telle projection est relativement inoffensive, et que seuls les philosophes, Husserl ou Wittgenstein, furent hantés par le non-sens de l'esprit. Le commun des mortels se satisfait d'une raison humaine étrangère au vertige métaphysique.

Je pense pourtant que la hantise du non-sens, l'angoisse devant l'avenir de l'humanité, est liée à l'exploration de l'esprit humain par lui-même, et à la crainte de voir cet esprit disparaître. L'homme isolé se voit lui-même habité par une raison déraisonnable: il craint une raison qui, insensiblement, puisse s'altérer en déraison, et que le critère de la rationalité lui échappe, ce qui donne sens au langage, à la logique, au fonctionnement de la pensée. Wittgen-

stein écrivait dans les *Remarques Philosophiques*: «Si l'on ôte du langage l'élément de l'intention, on le détruit.»

Nous répondons ainsi à la seconde question: l'impossibilité de définir la raison revient à admettre une raison isolée, soit une raison dont l'exercice n'a aucun sens et dont la définition même se situe dans le non-sens.

Venons-en à notre seconde prémisse, à l'affirmation que nous pouvons distinguer raison et déraison, que nous disposons d'un ou de plusieurs critères pour les différencier.

Il ne s'agit pas – nous l'avons dit – pour nier l'isolement de la raison, de faire appel à de problématiques êtres raisonnables, que l'avenir nous révélerait ou ne nous révélerait pas. Le critère du non-isolement doit être applicable *hic et nunc*. Dire que la réalité est sous-déterminée par un système de pensée rationnelle, ce n'est pas seulement envisager les découvertes futures qui vont modifier ce système, le rendre plus adéquat à la nature des choses. Il faut aller jusqu'à dire qu'un système rationnel, loin de seulement *annoncer* sa transformation, l'implique. En d'autres termes, il est dans la nature de la raison d'impliquer dans son exercice actuel d'autres formes de la raison. Le sens même de la rationalité implique sa transformation. On peut dire la chose autrement: une raison aberrante est une raison qui, *hic et nunc*, nie le hasard, la chance, c'est-à-dire une transformation réelle qui, parce que réelle, n'entraîne aucune pseudo-fidélité à ce qu'elle a laissé derrière elle. La chance, c'est ici, non pas un désordre fatal, mais la délivrance de l'esprit d'une caricature de la rigueur, d'une crispation sur un ordre, sur une identité que l'on croit perdus. C'est une façon de retrouver la raison sous une forme inattendue d'elle-même, l'ordre naturel véritable derrière la tyrannie d'un ordre absurde. Le hasard est la possibilité même, l'espace de respiration, de l'esprit. La nullité de l'esprit, sa contingence coupable, ce seront là toujours les armes du despotisme. La chance est la découverte que la vraie permanence de la raison contredit la fixité de son image; la chance est la permission même que la réalité nous donne de penser rationnellement, c'est-à-dire, en dehors d'une figure trompeuse de cette raison, qui se réclame d'une autorité absolue, d'une loi de l'esprit. Permission, par la réalité, de penser. La réalité révèle la nouveauté comme inhérente à la réalité même, comme ce qui, en elle, rejoint des formes inconnues ou oubliées de la raison. La chance dissipe le doute radical, non en imposant quelque certitude, mais en faisant voir ce qui, dans le réel, donne sens à l'intention, à l'attente, dans le temps même de l'attente.

Cette notion de chance, ou de hasard, ou d'aléa, que nous qualifions, paradoxalement du reste, de condition nécessaire de la rationalité, suffit-elle à

justifier notre conclusion: que la raison n'est pas l'apanage exclusif de l'homme?

Elle peut, pensons-nous, y suffire, si nous distinguons la chance comme possibilité actuelle, de la pure contingence comme possibilité indéfinie de non-sens.

Esquissons cette distinction. La contingence – possibilité que non – n'est bien sûr rien d'autre en elle-même qu'un terme de logique modale. Mais nous voudrions l'utiliser pour illustrer la projection illusoire de la possibilité que rien n'existe, ou la possibilité indéfinie du non-sens. Projection de nos intentions, de nos finalités dans un horizon où nous sommes, par ailleurs, convaincus que toute intention fait défaut. Nous projetons notre image dans un horizon dépeuplé afin de remplir ce vide insupportable. Cette image stérile est la négation de toute transformation réelle. La psychanalyse dirait que cette image paralyse en nous le travail du deuil du passé, masque une transformation refusée, perpétue la figure d'une humanité maîtresse absolue de la nature et prétendue donatrice du sens à ce qui n'en a pas.

Or, le hasard peut nous apprendre que pour découvrir ce que le lointain dérobe à nos yeux, il faut cesser d'y projeter nos craintes, et comprendre qu'il n'y a pas à chercher des intentions derrière l'horizon naturel. Scruter le lointain pour y chercher un interlocuteur est inutile. Ce sont les aléas inhérents à la nature même qui constituent notre propre esprit. Notre esprit, s'il est le champ où jamais un système total n'abolit le hasard, la chance, le choix, implique une réalité qui toujours crée, produit, *hic et nunc*, une diversité irréductible. C'est cette diversité, territoire non classé, non foulé encore qui constitue le signe de l'actualité d'une raison lointaine, hors de nos prises et présente pourtant dans l'exercice effectif de la nôtre.

C'est que notre vie n'a pas besoin d'une garantie contre le doute radical. Notre existence est le champ de la possibilité, l'espace d'un choix, à la façon dont on parle d'un choix de fruits à l'étalage. Même dans ce que Jaspers a appelé les situations-limite, la réalité comme choix nie le fantasme comme néant.

Possibilité actuelle, avons-nous dit. Le choix c'est nous-mêmes comme existence possible, corps et âme. Le champ du possible en ce sens trouve en lui-même la raison lointaine dans l'indubitable proximité d'une raison que nous exerçons *hic et nunc*.

En ce sens, il n'y a pas à nous altérer pour, au loin, soupçonner le non-sens, la déraison de notre raison. C'est ici, maintenant, que les défis réels posés à la raison humaine, les aléas et les limites de notre condition, impliquent une

raison lointaine. A qui nous demande: A quels signes reconnaissez-vous cette raison lointaine, à quelle trace dans le sable de nos déserts, il faut répondre, comme Spinoza, que l'on cherchera en vain ce signe. Il est nous-mêmes. Nous avons ou nous sommes ce signe dans la mesure où nous existons réellement, dans la mesure où nos possibilités ne se découpent pas sur un fond de non-sens, mais sont déjà, depuis toujours, les possibles d'une raison lointaine, que la chance soustrait à notre délire de possession.

Nous pouvons donc distinguer la raison de la déraison: celle-ci coïncide avec la croyance erronée en l'isolement absolu de la raison humaine.

*

Comme je l'ai dit au début, je voudrais, en conclusion, esquisser au moins l'une parmi les conséquences qui, à mon sens, s'ensuivraient de mon hypothèse.

Cette conséquence concerne les rapports entre la vie et la société, ou, si l'on veut, entre le domaine biologique et le domaine social.

L'anthropocentrisme des temps modernes a rendu presque incompréhensible l'être social de l'homme. Par «être social», j'entends la nature sociale considérée comme irréductible à d'autres aspects de l'être humain.

L'être social de l'homme a été, du côté de la vie biologique, réduit à un réseau ou à un ensemble de structures visant à masquer l'animalité de l'homme, une animalité insupportable dans un monde où la naissance et la mort avaient perdu leur nature sociale. Je veux dire que le domaine de la société, du langage, de l'économie, de la politique, des rites, des règles, des expressions sociales telles que la danse, et l'art en général, a été conçu comme un habit recouvrant la violence originelle de l'animal, un peu comme les robes de Fortuny recouvraient le corps d'Albertine, corps mis en cage et n'ayant de cesse qu'il se soit enfui. Les cérémonies accompagnant la naissance sociale et la mort sociale ne parviennent pas à cacher une naissance et une mort de l'animal. L'animalité elle-même, lieu de la matière, du péché, de la négation, demeure, mais effacée par un théâtre social.

D'un autre côté, l'être social est sublimé dans une Histoire imaginaire où l'homme fera régner une nature nouvelle, délivrée par la raison des servitudes ancestrales.

Les totalitarismes ont montré la perversion de l'être social, la vacuité des règles qui constituent la généralité d'une société. Lévi-Strauss a été très sensible à cela, cherchant au lointain des sociétés réglées où s'affirme une réalité irréductible à l'animal, et qui n'a pas *besoin* d'histoire.

Pourtant, je pense qu'il faut éclairer plus nettement le domaine social. Il convient de voir que ce domaine assume et transcende l'animal, mais – et c'est à mes yeux l'important – ce domaine ne trouve pas sa fin dans une histoire mythique de l'homme libre; une telle Histoire est du domaine de l'idéologie. La fin de ce domaine social est dans le sens général, effectif, des actes et des êtres sociaux. On peut penser ici à l'acte de nommer, donné par Dieu à Adam. Il y a un caractère irréductible, et en un sens souverain, dans la généralité. Le sauvage nomme le tigre, la fleur, la couleur. Le tigre nommé s'étend à travers tout l'horizon social, tel le fameux «gavagai» de Quine. Le nom n'est souverain que parce que sa généralité découpe réellement un classement, une attribution dans une nature que d'autres classent autrement, sans que jamais il n'y ait besoin ni possibilité d'un classement définitif et total, projet de haine, selon Empédocle. Il faut que l'amour maintienne le désordre, la sauvagerie du nommable, le mélange, comme le fait l'exogamie. L'homme entre la naissance et la mort est un être social. Il l'est de part en part. Cela veut dire que la notion d'une personne pure, enfermée entre les dates qui vont figurer sur la pierre tombale, est un fantasme. L'être social est, en un sens, substituable. C'est le sens de la notion d'échange, essentielle à une communication non seulement entre les biens, mais entre les êtres. Mais cela veut dire que le trésor intérieur de la personne humaine est toujours ailleurs que dans la projection de sa mort. Ce trésor est don, et le don est obligation sociale réelle, effective. Mais ce don ne s'explique pas vraiment, à la manière de Nietzsche, par le conflit, la cruauté des origines sociales, l'horreur de l'animal humain émergeant de l'instinct aveugle. Ce don est la réalité effective d'un être dont la mort n'a pas lieu dans l'enfer de la réflexion isolée de l'homme, mais a lieu sans reste, dans une société non isolée, une société dont les règles impliquent l'être d'autres sociétés jusqu'au coeur de la nôtre. La mort humaine alors, pas plus que la naissance humaine, n'a besoin d'histoire. Elle n'en manque pas. La raison dans le domaine réel de la société s'étend au lointain. Lorsque Wittgenstein parlait de jeux de langage excluant le doute, c'est de cela, peut-être, qu'il voulait parler: de règles sociales effectives dans un système qui implique une transformation réelle excluant aussi bien le fantasme d'une réduction au comportement que celui d'un surmoi rationnel prêt à détruire le social plutôt que d'accepter le don raisonnable.

Il y a d'autres conséquences, bien sûr, en grand nombre, qui suivraient de mon hypothèse, mais je m'arrête ici, puisqu'elle n'est peut-être, après tout, qu'une fiction.