

Entretien avec Pascal Engel

Lionel Fouré, Claude Obadia

DANS **LE PHILOSOPHOIRE** 2007/1 n° 28 , PAGES 27 À 46
ÉDITIONS **ASSOCIATION LE LISIBLE ET L'ILLISIBLE**

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380305

DOI 10.3917/phoir.028.0027

Date de mise en ligne : 01/01/2012

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-le-philosophoire-2007-1-page-27?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Association Le Lisible et l'illisible.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Entretien avec Pascal Engel

Propos recueillis par Lionel Fouré et Claude Obadia

*N*é en 1954, Pascal Engel est professeur de philosophie moderne et contemporaine à l'Université de Genève. Docteur d'État, agrégé de philosophie, ancien élève de l'E.N.S. Ulm, il a enseigné dans de nombreuses universités, aussi bien en France (Grenoble, Caen, Paris IV-Sorbonne) qu'à l'étranger en qualité de professeur invité (Danemark, Québec, Australie, Hong-Kong, Tunisie, Grèce notamment). Ses travaux ont évolué de la philosophie analytique à la philosophie de l'esprit et des sciences cognitives, et ont porté notamment sur la philosophie de la logique et la philosophie du langage. Parmi ses principales publications, nous citerons *Identité et référence*, la théorie des noms propres chez Frege et Kripke, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1985 ; *La Norme du vrai*, philosophie de la logique, Paris, Gallimard, 1989 ; *Donald Davidson et la philosophie du langage*, Paris, PUF, 1994 ; *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard, 1996 ; *La dispute*, une introduction à la philosophie analytique, Paris, Minuit, 1997 ; (avec Jérôme Dokic), *Ramsey* ; *Vérité et succès*, Paris, PUF, 2001. Il vient de publier chez Hermann *Va savoir : de la connaissance en général, où sont notamment abordés les thèmes de la raison et de l'a priori*".

Le lecteur trouvera sur la page personnelle de Pascal Engel de nombreuses informations sur ses publications et ses recherches :

<http://www.unige.ch/lettres/philo/enseignants/pe/>

Le Philosophe : Monsieur Engel, vos recherches vous ont conduit progressivement sur la voie d'une théorie de la raison, et nous souhaitons à ce titre vous interroger sur quelques problèmes qui y affèrent. Commençons par des questions d'ordre général, si vous le voulez bien. Le *logos* est chez Platon ce qui supprime le *muthos*. Il est en outre fréquent qu'on l'associe à la rationalité et que, conjointement, on associe le mythe à l'irrationnel. Pourtant, la diversité des usages et des significations du « *logos* » montre que ce mot, souvent traduit par « raison », l'est aussi par « langage », « discursivité » et même « science ». De sorte que nous aimerions vous

poser deux questions. Premièrement, la polysémie du *logos* ne reflète-t-elle pas la complexité des usages philosophiques de la notion de « raison » ? Deuxièmement, les survivances du *muthos* dans le *logos* et le caractère rationnel de certains mythes peuvent-ils, selon vous, nous apprendre quelque chose de la raison ?

Pascal Engel : *Logos* veut dire en effet plusieurs choses : langage, discours, argument, raison. Bien qu'il soit courant de situer l'origine du rationalisme chez Platon, et d'insister comme vous le faites sur l'entrelacs entre *logos* et *muthos*, je pense que c'est avec Aristote que l'idée grecque de *logos* prend toute sa force. Certes chez Platon le *logos* s'oppose à la fois au mythe et au discours sophistique, et a avec eux des liens complexes (bien que je ne sache pas trop ce que vous voulez dire quand vous dites que les mythes ont « un caractère rationnel »), mais je pense que c'est avec Aristote que la notion de *logos* comme raison prend tout son sens. Aristote à la suite de Platon, mais bien plus systématiquement que lui, montre, notamment dans le livre Γ de la *Métaphysique*, combien la raison implique l'existence de principes, tels que le principe de non contradiction, sans lesquels le discours (celui des sophistes) est incohérent. Aristote veut montrer que la raison ne peut pas être relative ni conventionnelle et que tout ne se vaut pas. L'élément absolutiste et universaliste de la raison apparaît bien plus chez lui que chez Platon. Il fonde la logique, comme théorie formelle de l'argument rationnel. A l'origine de la raison grecque il n'y a pas que le mythe, il y a aussi les mathématiques, l'axiomatique. La raison n'est pas que le *logos* et le discours, mais elle est aussi théorie des principes. Ici le fondateur, ce n'est ni Platon ni Aristote, mais Euclide. La philosophie est entre mythe et axiomatique, elle est avant tout dialectique et repose sur les *endoxa*. Je me sens bien plus proche de la raison aristotélicienne, réaliste, appuyée sur la logique, soucieuse de science empirique et argumentatrice, que de la raison platonicienne qui en effet est encore toute tressée de mythe, d'histoires, et de questionnements. Cela ne veut pas dire évidemment que la raison soit pure de toute intrusion de la fiction et des images, comme le voyait Platon. Mais que l'on songe par exemple aux expériences de pensée et au recours aux fictions en philosophie classique et contemporaine : il y a bien des images, des métaphores, des histoires, mais elles sont au service d'un argument, elles visent à établir la validité et les limites d'un concept ou d'un argument. Elles ne sont pas le mythe sauvage et brut, mais le mythe contrôlé.

Le Ph. : On considère communément Descartes comme le fondateur du rationalisme moderne. Or, l'étude de sa théorie de la connaissance fait apparaître que le statut de la raison n'y est pas si clair et distinct. « Faculté de connaître », « puissance de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le

faux », écrit Descartes dans le *Discours de la Méthode*, la raison est, dans les *Méditations métaphysiques*, apparemment congédiée tant il est vrai qu'ici « l'entendement propose [et] la volonté dispose », ce qui revient à dire que la source de nos erreurs n'est pas tant la déficience de l'usage de la raison que celle qui touche l'exercice de la volonté. Comment comprendre et interpréter cette difficulté ? Et si la raison n'est pas une « faculté de l'esprit », que signifie vraiment qu'on puisse la considérer, comme c'est le cas ici, comme une « faculté » ?

P. E. : Je ne suis pas sûr de bien comprendre la difficulté ici. Chez Descartes, comme pour les classiques, la raison est une faculté de l'esprit, qui implique une certaine puissance de comprendre. Quand il s'agit de juger en effet, l'action de la volonté intervient. Mais cela veut-il dire que la raison est congédiée ? Il ne me semble pas. La volonté ne fait pas, dans le jugement, tout ce qu'elle veut : elle affirme ce que lui présente l'entendement. Certes Descartes dit, dans une lettre fameuse au Père Mesland, que nous pouvons refuser d'assentir à ce que l'entendement nous présente et affirmer par là notre liberté, mais cela ne veut pas dire que nous ayons la liberté de juger n'importe quoi. Mais vous avez raison de dire que le statut de la raison chez Descartes n'est pas clair. La théorie de la création des vérités éternelles, selon laquelle Dieu est libre de faire que 2 et 2 ne fassent pas 4, outre qu'elle implique une conception foncièrement anti-réaliste des modalités (le possible et le nécessaire ne sont pas objectifs mais dépendent de Dieu et ne sont que ce que *nous* concevons comme possible et nécessaire), me semble introduire une forme d'irrationalisme dans la doctrine cartésienne. On fait couramment de Descartes le représentant de la raison et de la clarté, mais cet élément volontariste de sa doctrine se retrouvera dans la philosophie française, de Maine de Biran et Bergson, et bien entendu à Sartre, et bien sûr chez Deleuze. Je me demande même si ce n'est pas ce qui a rendu possibles certaines synthèses – de prime abord surprenantes, de Heidegger et de Descartes – je pense à l'œuvre de mon collègue Jean-Luc Marion. Bref, il y a en effet un fonds irrationnel même dans les pensées françaises qui se présentent comme rationalistes. Il y a quelqu'un qui avait très bien vu cela : Julien Benda. Dans l'un de ses livres il fait remarquer combien les penseurs français du XX^{ème} siècle ont, sous l'influence de Bergson, voulu rendre la raison « plastique », adaptée à la vie et à la contingence. Ravaisson déjà, puis Bergson et l'idéalisme français ont toujours rêvé d'une raison qui soit, en son fond, irrationnelle. Brunschwig et Bachelard sont des représentants typiques de ce rationalisme qui entend imposer à la raison le devenir et l'irrationnel. Cela se retrouve aujourd'hui. Le structuralisme français, qui se prétendait une doctrine rationaliste, a fini dans le relativisme. Et quand vous enlevez les structures, sur quoi tombez-vous ? Sur rien, sur « le corps sans organes ». Derrida, Deleuze, Foucault

s'en sont aperçus. J'ai toujours, pour ma part, défendu une autre tradition rationaliste que la cartésienne. C'est la tradition aristotélicienne et leibnizienne, pour laquelle les vérités logiques et mathématiques sont des vérités objectives, et pour laquelle la raison n'est pas le produit de la seule liberté du sujet pensant, mais impose certaines normes et règles qui ont un statut objectif. Cette tradition est celle de Leibniz, Fries, Herbart, Frege, le premier Husserl, en Allemagne, celle de Bolzano, Brentano et du premier Wittgenstein en Autriche. En France, elle n'est pas totalement absente. Il existe une pensée française rationaliste autre que celle de la tradition cartésienne et spiritualiste et existentialiste : c'est celle de Claude Buffier et de Voltaire au XVIII^{ème} siècle, Cournot et Renouvier au XIX^{ème}, d'auteurs comme Benda, Jean Nicod, Cavaillès, Vuillemin, Bouveresse au XX^{ème}. Tradition rationaliste minoritaire certes, mais vivante.

Le Ph. : L'on doit à Kant une magistrale théorie des limites du pouvoir de la raison pure. Là encore pourtant, la raison semble posséder, dans l'analyse du fait de la connaissance scientifique, un statut singulier. Si la Théorie transcendantale des éléments reconnaît l'exercice conjoint des trois facultés que sont la sensibilité, l'entendement et l'imagination, la raison, à travers les formes pures de l'intuition sensible (sensibilité), l'aperception transcendantale (entendement) et les schèmes transcendants (imagination) se présente moins ici comme une faculté propre à l'esprit que comme une source originelle de notre pouvoir d'élaborer des connaissances. Elle n'est donc pas une faculté qui existerait positivement comme les autres facultés mais qui traverserait et fonderait la possibilité de l'exercice des facultés de l'esprit. Ne retrouve-t-on pas ici une difficulté analogue à celle que nous avons décelée chez Descartes ? Comment rendre compte, selon vous, de cette difficulté ?

P. E. : Pour autant que je sache la raison chez Kant n'*élabore* pas les connaissances. Elle produit ce que Kant appelle des Idées, qui demande une critique parce qu'elle a une tendance irrépressible à aller au-delà de ce qu'elle peut. La division entendement/raison chez Kant est effective. Mais les post-kantiens, Fichte, Hegel et Schelling la rejettent. C'est justement parce qu'ils entendent revenir à la conception non critique de la raison qu'ils finissent par avoir cette conception foncièrement irrationaliste de la raison (je me rappelle là-dessus un bel article d'Henri Joly, « La raison entre le clair et l'obscur », qui expliquait combien il y avait quelque chose de « noir » et de « romantique » dans la conception hégélienne de la raison). Là aussi Benda a vu juste : on a un irrationalisme qui se masque sous les apparences de la raison. J'ai des sympathies pour la conception critique kantienne, mais surtout dans la mesure où elle n'est que le prolongement de la conception humienne. Pour le reste je me sens assez

pré-kantien et même anti-kantien. Je ne vois pas du tout en quoi il serait nécessaire de s'appuyer sur une subjectivité transcendante. Je ne pense pas que la métaphysique soit nécessairement vouée à l'échec et soumise à des illusions. Je ne suis pas partisan d'un usage immodéré de la métaphysique, comme celui que l'on trouve chez David Lewis ou David Armstrong, mais je considère que les questions métaphysiques et les réponses métaphysiques sont bien là. Par quoi j'entends qu'il faut avoir en philosophie une théorie de la prédication et des essences, des universaux et propriétés, et prendre parti sur des questions comme celles de la nature des modalités et du réalisme ou du nominalisme quant aux propriétés. Ce ne sont pas du tout, comme le croient les disciples de Wittgenstein, qui sont en cela des héritiers du kantisme, des questions dénuées de sens. Comme je l'ai expliqué dans *La Dispute*, je crois, comme C. D. Broad, qu'il y a une part critique et une part spéculative dans la philosophie et aucune raison de sacrifier l'une à l'autre. Là où je suis d'accord avec Kant c'est sur l'idée qu'il y a des *a priori* dans la connaissance – bien que je les conçoive de manière très différente de celle de Kant. Je défends l'idée qu'il y a des *a priori* relatifs, dans la perception, dans la connaissance logique. La raison elle-même, en tant que discipline normative, me semble être largement *a priori*.

Le Ph. : L'analyse kantienne des sources de la connaissance, pour autant qu'elle soit ô combien profonde et féconde, est sur un point précis pour le moins paradoxale. En effet, on n'y trouve pas un mot sur le langage qui n'y est jamais reconnu comme condition ou source de la connaissance. De ce point de vue donc, la *Critique de la raison pure* se présente comme la mise en scène d'une étrange éclipse. Platon, Gorgias et Aristote dans l'Antiquité avaient bien aperçu la structure profondément « discursive » ou linguistique du fait de la connaissance. Hegel et Heidegger y reviendront. Mais chez Kant, le langage semble être implicitement éconduit, comme s'il était inconsistant, sans épaisseur, et en un mot, peut-être même sans réalité ! Que faut-il, selon vous, penser de cette mise à l'écart du fait du fait du langage dans l'étude des sources rationnelles de la connaissance ?

P. E. : Je ne suis pas convaincu autant que vous du caractère « fécond et profond » de l'analyse kantienne des sources de la connaissance. Il s'appuie sur une théorie des facultés qui est semi-psychologique tout en se revendiquant « transcendante », et comme le disait Cavaillès, le début de son cours de logique rappelle fâcheusement celui d'Arnauld. Je ne suis pas contre une analyse naturaliste des facultés de l'esprit, bien au contraire, et je l'ai défendue dans plusieurs ouvrages où j'essaie de caractériser ce que serait un naturalisme raisonnable. A l'époque de Kant, les analyses de Locke, Condillac ou Hume me paraissent bien plus fines sur le plan

psychologique que celles de Königsberg. Malgré des analyses souvent intéressantes dans l'*Anthropologie*, tout ce qu'il y a de descriptif chez Kant me paraît assez mauvais. Quant à la question du langage, Kant l'a mise aussi de côté. Il avait eu la dessus toute une discussion avec Lambert, le fondateur de la sémiotique, mais il ne l'a pas écouté. Alors que Locke, Berkeley et Hume considéraient la question du sens des mots comme essentielle, Kant ne s'y intéresse pas. Il parle bien du symbolisme dans la *Troisième Critique*. Mais la théorie de la signification linguistique est en effet la grande absente du kantisme. Combien différente est là encore la tradition de Bolzano, le principal adversaire de Kant à la fin du XVIII^{ème} siècle, et tout ce qu'Alberto Coffa a appelé « la tradition sémantique », qui va de Bolzano à Carnap et au-delà. Cette tradition ne caractérise pas les jugements analytiques de la manière obscure dont le fait Kant quand il dit que le prédicat y est « contenu » dans le sujet : elle essaie de donner des critères objectifs de l'analytique et du synthétique. Et surtout elle considère les vérités logiques comme *objectives*. C'est une tradition réaliste, contrairement à celle de l'idéalisme kantien. C'est la toute la fracture entre une bonne partie de la tradition analytique et la tradition kantienne et post-kantienne, qui est toujours présente en France, mais aussi en Allemagne avec Habermas, et dont on a bien du mal ici à se débarrasser. Mais n'oublions pas aussi qu'il y a, au sein de la philosophie analytique contemporaine, également des bases kantienues, et même un renouveau kantien et « hégélien » aujourd'hui, notamment chez des auteurs comme Strawson, McDowell et Brandom. Le combat continue.

Il est courant d'associer la philosophie analytique à la philosophie qui met la philosophie du langage en position, comme le dit Dummett, de « philosophie première », avant l'ontologie et l'épistémologie. J'ai moi-même été intéressé par la philosophie analytique, quand j'étais étudiant dans les années 1970, précisément pour cette raison que le « tournant linguistique » semblait apporter un renouveau important des problèmes de la philosophie en général. Quand j'écrivais ma thèse sur Kripke à la fin des années 70, je pensais que la théorie de la référence et la sémantique formelle aillaient bouleverser l'ontologie et l'épistémologie. Je croyais que l'analyse du langage était la clef de tout. Et j'étais donc tenté, comme nombre de philosophes analytiques, par exemple Strawson, par l'idée que le langage et la structure de la signification linguistique pourraient être le fondement des *a priori* que le kantisme cherchait dans la subjectivité transcendente. Mais je me suis rendu compte que le langage n'était pas tout, et que même si une philosophie qui, comme celle de Kant, ignore les problèmes sémantiques, était vouée à l'échec, la philosophie du langage n'est pas la philosophie première. Je suis revenu à une conception plus classique, qui met l'être et la connaissance au premier plan. C'est pourquoi je n'identifierai pas, comme le font Habermas et Apel, la raison

avec la communicabilité linguistique. Il y a des structures objectives de la connaissance qui sont indépendantes des structures linguistiques. Ce que m'a appris aussi l'étude de la psychologie cognitive, c'est qu'il y a de la pensée indépendamment du langage. Par conséquent, ce que je reprocherais à Kant n'est pas uniquement d'avoir mis le langage de côté.

Le Ph. : L'humanisme moderne s'est développé sur le principe de l'universalité de la raison, principe en l'occurrence à la source même de la modernité politique. Or, que dit-on au juste de la raison en la déclarant universelle ? Qu'elle est un pouvoir qui définit l'homme quel qu'il soit ? Qu'elle est indifférente aux relativismes culturels et aux déterminismes historiques ? Le cas échéant, cette universalité est-elle ou non si flagrante ?

P. E. : Est-ce que la raison n'était pas universelle avant l'avènement de l'humanisme moderne ? Il y avait les Grecs avant, quand même. Sans doute la démocratie athénienne était-elle réservée aux citoyens athéniens et pas aux métèques ni aux esclaves, mais il a fallu attendre la décolonisation pour que d'autres que les mâles et les citoyens de la métropole accèdent au droit de vote. Il y a plusieurs « tempos » de la raison. Quand Aristote et Platon montrent, contre le relativisme et le conventionnalisme sophistiques, qu'il y a des lois de la pensée et du discours, quand Euclide fonde les mathématiques, quand la philosophie médiévale construit un système d'intelligibilité dont la Renaissance tirera profit, quand Galilée fonde la physique mathématique, il y a un tempo de la raison qui se met en place, et qui est simplement son tempo éternel, pour parler comme Benda. J'ajouterai aussi que le christianisme a construit une figure de l'universalité qui est encore toute l'héritage du rationalisme. Le second tempo de la raison, c'est celui qui se construit dans le domaine politique. La communion des saints, ce n'est pas rien. Ce n'est pas tout à fait de la même universalité qu'il s'agit quand on parle du domaine politique, même si elles ont des liens profonds. On ne peut pas à la fois dire la raison identique dans ses principes dans le domaine de la connaissance et refuser qu'elle le soit quand il s'agit d'éthique et de philosophie politique. Autrement dit, la raison est une ou rien. Cela la rend parfaitement indifférente et même opposée à toute thèse relativiste au sens métaphysique du terme. Autrement dit, pour un rationaliste comme je tente de l'être, l'anti-relativisme et l'absolutisme en matière de logique, de connaissance et de métaphysique est une affaire de principe. Le relativisme est tout simplement une doctrine incohérente.

Mais cela ne veut pas dire que l'on doit ignorer les différences culturelles et les déterminismes historiques. Leur existence n'implique en rien que les principes rationnels cessent de valoir. En d'autres termes, l'universalisme et l'absolutisme qui définissent le rationalisme n'impliquent en rien que l'on doit ignorer les différences culturelles et

sociales. On reproche au rationalisme universaliste d'être intolérant, et on croit que pour pouvoir être tolérant il faut nécessairement être relativiste. Je n'ai jamais compris pourquoi. Au contraire il me semble que c'est en cherchant à enfermer les individus et les groupes dans leurs « vérités relatives », dans leurs « justifications relatives » etc., que l'on sème le grain de l'intolérance. Qu'il faille comprendre les différences n'implique pas qu'il faille renoncer à une aspiration à l'universalité. Cela me semble vrai aussi en philosophie politique. J'ai jadis traduit le livre de Michael Walzer, *Sphères de justice* (qui a beaucoup inspiré Boltanski et Thévenot dans leur livre *De la justification*) parce que je voulais voir jusqu'où pouvaient aller les critiques relativistes de l'universalisme de Rawls. J'ai été très déçu. Walzer ne parvient pas à me convaincre que la justice est relative à des « sphères ». Qu'il y ait des sphères est évident : la justice ne s'exerce pas dans le domaine religieux, dans le domaine de l'éducation, dans le domaine économique, etc., de la même manière. Cela veut dire qu'il y a des choses dont il faut tenir compte dans une sphère dont il faut moins tenir compte, ou pas, dans une autre. Mais cela ne veut pas dire que le concept de justice doive cesser d'être le même (ie. répondre aux deux principes de Rawls si l'on est rawlsien). Il y a quelques années Alain Renaut a aussi voulu opposer identité et différences culturelles et essayer de concilier un certain universalisme kantien avec l'idée de différence culturelle en proposant des droits spécifiques aux communautés. J'approuve le projet, mais je ne vois pourquoi on devrait, comme il le propose *réviser* la notion d'universalité des droits. Un universalisme bien compris n'ignore pas les différences.

Le Ph. : Cette universalité de la raison est explicitement la prémisse de John Rawls, puisqu'il appréhende les principes de la justice dans le cadre d'une théorie qui présuppose les hommes raisonnablement égoïstes et capables de faire des choix rationnels. Sa théorie de la justice, en enveloppant la raison (ou la rationalité ?) dans un « voile d'ignorance » ne brise-t-elle pas, dans son pragmatisme implicite, une tradition qui consistait plutôt à « convoquer » la raison comme *ratio essendi* de la loi morale ? De Kant à Rawls, ne s'opère-t-il pas, en définitive, un changement radical de la façon de penser les rapports de la raison et de l'éthique ?

P. E. : J'avoue que je ne vois pas en quoi peut consister le « pragmatisme » de Rawls. Le pragmatisme est la thèse selon laquelle les valeurs de la connaissance et les valeurs éthiques doivent s'aligner sur les valeurs de l'action et le bénéfice pratique. Rawls n'est pas pragmatiste en ce sens. A moins que vous ne vouliez dire qu'il essaie d'inclure des éléments conséquentialistes, comme le montre sa finalement grande proximité avec Sidgwick et l'utilitarisme ? Cela n'est pas niable. Ce qui est vrai est que son kantisme est mêlé à des éléments aristotéliens, puisqu'il fait jouer un rôle

essentiel à l'idée de biens premiers. Peut-être voulez-vous dire que la méthode de l'équilibre réfléchi en éthique, qui est d'inspiration cohérentiste, n'est pas kantienne ? Mais je crois que Kant est très proche d'une forme de cohérentisme en éthique, malgré ce que semble avoir d'absolu et de rigide la loi morale. Peut-être voulez-vous dire que la différence entre Kant et Rawls viendrait du fait que Kant est plus soucieux de poser des principes que des appliquer (le fameux mot de Péguy sur les mains perdues de la morale kantienne ?). Mais au contraire, il me semble que Kant se soucie de l'application. Le problème que j'ai avec Kant (et avec Rawls) vient de ce que je suis moins sûr qu'eux qu'on doive en éthique suivre un chemin déontologiste. Je suis plus proche d'une conception fondée sur la notion de valeur, même si je ne prône pas, comme certains théoriciens contemporains, un retour à l'aristotélisme.

Vous me posez des questions sur le statut de la raison chez Kant et chez Descartes, et vous me demandez s'il n'y a pas un statut un peu bizarre de la raison, puisqu'elle cesse d'être une faculté de connaissance pour devenir une faculté mystérieuse d'exercice de la volonté. Je n'ai jamais été un hégélien, mais j'ai connu Hegel par l'intermédiaire de Blanchot et de Bataille, quand j'étais étudiant, et j'ai lu Hegel à travers Kojève, comme beaucoup de gens de ma génération. J'avais très apprécié comment Henri Joly avait montré qu'au fond, la raison hégélienne est quelque chose de très obscur. A partir du moment où les post-kantiens comme Fichte, Schelling et Hegel renoncent à la division entre entendement et raison, ils reviennent à une conception de la raison qui est absolutiste, qui est une espèce de savoir absolu. Cette idée d'une raison qui sait tout, qui peut saisir l'ensemble du réel me paraît en fait irrationaliste. L'un des premiers malentendus de la philosophie française a été d'assimiler le rationalisme à une philosophie nécessairement kantienne ou nécessairement hégélienne. Une seconde incarnation de la raison est l'incarnation cartésienne et bergsonienne, de façon plus subtile. Du côté cartésien, ça a donné les philosophies de la subjectivité, de la conscience, du sujet, tandis que du côté bergsonien, la raison est supposée se mouler sur la vie, sur l'élément plastique de l'existence. Résultat : la raison au sens le plus bête et le plus *Aufklärung* du terme a disparu ! Il me semble qu'une conception "RMI" de la raison – une sorte de revenu minimum de la raison – implique que l'on admette un certain nombre de principes tels que l'examen critique des idées, la conscience des limites de la connaissance, une certaine forme de réalisme dans le domaine cognitif. Toutes ces idées-là que vous avez dans l'*Aufklärung* et en partie chez Kant mais que vous avez aussi chez des philosophes comme Locke, les empiristes et une certaine tradition allemande, ont complètement disparu du circuit en France. Les Français n'ont jamais eu l'idée de principes logiques objectifs ! Peu d'étudiants savent ce qu'est le principe de non-contradiction et de tiers-exclu, par

exemple. Combien savent dans le système d'enseignement français, la différence dans un raisonnement, entre une prémisse et une conclusion ? Très peu ! C'est le résultat d'une mentalité anti-rationaliste ! On a hélas oublié ces principes de base. Ce qui a ma faveur, c'est ce que les anglais appellent le *critical thinking*.

Il y a un volontarisme cartésien qui me paraît assez typique de la tradition française : c'est l'idée qu'il n'y a pas un ordre de vérité objective dans la connaissance et que le sujet, l'individu, est dans une certaine mesure maître de l'ordre cognitif. C'est une idée qui n'a pas cours dans la tradition leibnizienne : les leibniziens souscrivent à l'idée d'une vérité mathématique et logique objective. Lorsque chez Descartes vous avez cette idée que Dieu lui-même crée les vérités éternelles, et qu'il pourrait par conséquent faire que $2 + 2$ fasse 5, ça introduit – dans la mesure où on est quand même malgré tout supposé être plus ou moins à l'image de Dieu – un élément volontariste. Cet élément, vous le retrouvez dans la tradition française chez Maine de Biran, dans l'idéalisme français chez Bergson, et ça s'épanouit chez Sartre. Lorsqu'il écrit son fameux article sur la liberté cartésienne où il écrit que s'il en a l'envie, il peut affirmer que $2 + 2 = 5$, c'est une manière de dire que la volonté infinie impose sa loi à l'entendement. Vous retrouvez ce même genre d'idée dans la synthèse proposée par Jean-Luc Marion de Heidegger et Descartes. Je pense donc qu'en son fond, il y a un rationalisme français qui se dépeint comme rationaliste, qui se réclame de la raison, mais qui est en réalité un réalisme à face obscure, pour reprendre l'expression d'Henri Joly.

Le Ph. : Ce qui interpelle chez Descartes, c'est cette espèce de représentation consensuelle de la raison qui se double d'une difficulté de circonscrire ce qu'on peut appeler un objet. Quel est au juste cet objet que désigne ce qu'on appelle « la raison » en tant que sujet de la connaissance ?

P. E. : Chez Aristote l'homme est animal rationnel, et la raison est l'exercice du jugement dans le domaine du connaître, et c'est aussi l'exercice du jugement délibératif. Donc il y a l'idée qu'on agit à la lumière informée du bien que l'on voit, et on agit en fonction de ce bien. Il y a un exercice de la délibération. Chez Descartes au contraire, la volonté devient une sorte de faculté mystérieuse, puissante, et la raison elle-même, vous avez raison, n'a en quelque sorte plus d'objet. Pourquoi ? Je pense que ce péché mignon français dont Descartes est dans une très large mesure l'inventeur est celui de l'idéalisme : c'est l'idée que le possible et le nécessaire n'est le possible et le nécessaire *que pour nous*. Ce qui est possible est ce que je peux concevoir, ce qui est nécessaire est ce qu'il est possible de concevoir, et il n'y a donc pas l'idée qu'il y a un ordre de nécessité absolue. C'est pourquoi Descartes n'a pas d'estime pour la

logique ou les vérités aristotéliennes : il ne souscrit pas à l'idée d'un ordre ontologique servant de référence à la pensée. Du coup, nous avons un rationalisme qui est constructiviste, et non pas réaliste. Pour ma part, je me situe dans la tradition aristotélo-leibnizo-autrichienne, et je considère que l'exercice de la raison n'est pas l'exercice d'une raison toute-puissante qui fait n'importe quoi à partir du moment où elle l'a décidé. Il y a un ordre objectif des choses dans le domaine mathématique, dans le domaine logique, et peut-être même dans le domaine des valeurs éthiques !

En philosophie des mathématiques, les français sont des intuitionnistes. Ils vous disent qu'un théorème n'existe pas si vous n'en avez pas donné vous-mêmes constructivement la preuve, si ce n'est pas vous, avec votre crayon et votre compas, puis avec vos preuves, qui construisez le théorème. C'est certainement un sens très important de la raison ; il ne s'agit pas, évidemment, de prétendre qu'on a une espèce de Pythagorisme qui vous donne les essences mathématiques. D'un autre côté, si vous faites complètement abstraction de l'idée qu'il peut y avoir un ordre objectif réel auquel vous vous opposez, que vous devez reconnaître à un moment donné, il y a un risque d'irrationnel. Je ne dis pas que Descartes est un irrationaliste, mais je dis qu'il y a un fond irrationaliste dans ce genre de conception. C'est une tradition à laquelle je m'oppose.

Ce qui m'a attiré initialement vers la philosophie analytique, c'est un aspect non kantien qui était qu'au lieu de partir de la subjectivité, les philosophes analytiques partaient d'un ordre objectif de signification dans le langage. Aujourd'hui, pour ma part, je suis beaucoup moins convaincu que la philosophie du langage est le pivot autour duquel tout tourne, et qu'à partir du moment où on possède une bonne grammaire, une bonne sémantique, une bonne syntaxe, tout le reste prendra soin de lui-même ! A Kant s'est opposée une tradition leibnizienne : Bolzano, le premier Husserl, Frege, sont des philosophes qui ont tous soutenu un rationalisme pour lequel il y a des vérités objectives. Les empiristes ont toujours l'idée qu'il y a « le bon sens ». Mais Descartes ne l'entend pas vraiment de la même manière ; au début du *Discours de la méthode* il nous dit : tout le monde prétend en avoir, mais le mien est supérieur aux vôtres ! Chez les empiristes, vous avez l'idée qu'une pensée objective qui n'est pas la mienne peut servir d'étalon quand un problème se pose : c'est ce que les empiristes appellent le *common sense*, c'est-à-dire le bon sens, l'idée qu'il y a un certain noyau auquel personne ne peut véritablement renoncer.

Chez Kant, c'est un peu ambigu, car comme c'est un *Aufklärer*, il admet également cette idée. Il y a chez lui cette influence écossaise, et tout ce que j'aime chez Kant relève de cet empirisme britannique ! Il me semble pour ma part qu'il ne peut pas exister une conception de la raison si l'on n'est pas un minimum réaliste. Etre réaliste, c'est pouvoir admettre qu'il y a des choses qu'on ignore, qu'on ne sait pas. Est-ce que ce sont des choses

qu'on ne saura jamais ? Je n'en sais rien ! Je me sens proche d'une conception réaliste-objectiviste, ce qui ne signifie pas que je crois comme de Bonald, Joseph de Maistre, ou Burke que des lois de la nature ont été imposées par Dieu ! Je m'inscris dans une tradition qui n'est pas française, qui est une tradition rationaliste. Ça ne veut pas dire non plus que cette tradition n'existe pas en France.

Le Ph. : Précisément. Une chaire du collège de France vient d'être attribuée à Jon Elster, sur la rationalité et les sciences sociales. N'est-ce pas le signe que les choses sont en train de changer ?

P. E. : La grosse erreur à ne pas faire sur le rationalisme, c'est l'image qu'on m'a très souvent renvoyée, qui est celle du stoïcien qui tait ses passions. Il me semble au contraire que les plus grands rationalistes sont des gens attentifs à ce que peuvent être les sentiments et les émotions, mais qui simplement veulent savoir où on va. La meilleure définition de l'*Aufklärung* est celle de Lichtenberg : « une théorie de nos besoins réels ». Quels sont parmi nos besoins, ceux qui sont réels, et ceux qui sont fictifs ? Je le tiens de l'enseignement de Bouveresse. De même, on ne peut pas trouver plus rationaliste que Musil ! Il évoque pourtant les émotions, les *Gefühlen*, les sentiments. Elster est de la même veine : il s'intéresse aux dérapages de la raison. C'est par lui que j'ai connu Donald Davidson, à travers les séminaires qu'il organisait en 1984 sur la rationalité et les travaux des sociologues, des économistes, et des psychologues comme Tverski. C'est grâce à Elster que j'ai commencé à m'intéresser à des questions relevant de l'*akrasia*, du *wishfull thinking*.

Le Ph. : Il y aurait donc un irrationalisme du rationalisme qui consisterait en ce qu'on pourrait appeler une sorte de réductionnisme idéaliste. Comme par ailleurs vous avez évoqué la pensée de Pythagore, et comme vous-même avez évoqué la figure de Dieu, osons cette question provocatrice : rompre avec ce réductionnisme idéaliste implique-t-il que penser la raison, construire une théorie de la raison revienne à penser cette raison comme quelque chose qui existerait substantiellement ? Quel est le palliatif à ce réductionnisme idéaliste ?

P. E. : Le meilleur palliatif à ce réductionnisme idéaliste consiste simplement à admettre dans le domaine éthique une conception de la morale qu'en méta-éthique on appelle le cognitivisme : c'est l'idée que les énoncés moraux font l'objet d'une connaissance. Ça consiste à admettre qu'il y a certaines valeurs réelles qui ne sont pas la pure expression de nos sentiments et de notre subjectivité, dans le domaine pratique, dans le domaine de l'action. Ça consiste à admettre qu'il existe un ordre objectif de

vérité dans le domaine logique, ce qui implique de défendre une certaine forme d'absolutisme quant à la vérité. Idem dans le domaine de la connaissance : je soutiens avec la tradition de la philosophie du sens commun, celle qui commence avec Thomas Reid et se poursuit avec des auteurs comme G. E. Moore qui a infusé une bonne partie de la philosophie analytique de la connaissance, qu'il y a des choses que nous savons. Par exemple, nous avons des connaissances perceptives. Est-ce que ça implique qu'il faille reconnaître aussi, dans le domaine des vérités religieuses, l'existence de Dieu ? Ou des vérités transcendantes ? Non. Il est vrai qu'il y a eu là-dessus une discussion dans la philosophie morale britannique entre E. Anscombe et ses collègues à Oxford. Elle soutenait que s'ils voulaient respecter à la loi morale, ils avaient autant intérêt à croire en Dieu, car sinon c'est une simple fiction, incapable de mouvoir. Mais pourquoi ? Je ne vois vraiment pas pourquoi on ne reconnaîtrait pas qu'il y a des vérités objectives sans qu'il faille les ancrer dans une quelconque transcendance divine !

Le Ph. : Peut-on reconnaître l'existence de vérités objectives sans pour autant avoir recours à des anhypothétiques ?

P. E. : Reconnaître l'existence de vérités objectives est une chose. Admettre des principes anhypothétiques en est une autre. L'absolutisme quant à la vérité implique en particulier de formuler un certain nombre d'arguments contre le relativisme, visant à montrer que le relativisme est une incohérence qui s'effondre d'elle-même. Il y a bien un principe anhypothétique à la base de cette démarche, qui est que si quelqu'un veut défendre un rationalisme sur la base de principes contradictoires ou illogiques, je n'ai rien à lui répondre, je peux juste siffler ou chanter avec lui. Il faut donc déjà reconnaître des vérités objectives. Pour les fonder, plusieurs modèles sont en concurrence. Le problème est celui de la nature de la justification. On peut en avoir différentes conceptions. Il y a des philosophes qui soutiennent que la justification est une affaire de fondation, consistant à trouver des vérités ultimes, des axiomes anhypothétiques. Mais on peut justifier au moyen de conceptions cohérentistes. Vous pouvez soutenir une conception de la raison d'après laquelle c'est une cohérence globale, holistique, entre un ensemble de principes. Ce sont des solutions qu'admettent par exemple certains hégéliens, mais aussi Habermas et Quine. C'est l'idée en quelque sorte que c'est l'ensemble du savoir qui tel un pilotis soutient le tout. Vous pouvez avoir une conception des fondations plus modeste et à laquelle je me rattache, qui consiste à dire qu'il y a un certain nombre de vérités *a priori*, de prime abord, qui sont peut-être relatives, mais qui sont néanmoins les meilleures que nous ayons, celles en lesquelles nous pouvons avoir confiance. C'est la tradition de la

philosophie du sens commun, la tradition selon laquelle il y a un droit épistémique d'une certaine vérité qui est inaliénable. Prenez l'exemple du domaine politique : certains philosophes cherchent à fonder les principes de la souveraineté politique dans des principes divins, mais d'autres comme John Rawls pensent que les principes politiques sont une affaire d'équilibres mutuels entre des intuitions, des règles. Pour lui, la démocratie est finalement le meilleur équilibre possible. Je respecte ce genre de positions. J'ai personnellement tendance à défendre ce qu'on pourrait appeler une forme de fondationnalisme faible. Cela signifie que c'est une figure de la raison qui se revendique de l'absolutisme, c'est vrai, mais qui ne cède pas, je crois, à l'illusion selon laquelle il faudrait se réclamer d'anhypothétiques. C'est sur cette base que vous pouvez soutenir que si Dieu est mort, tout n'est pas permis. Il n'est pas vrai, parce qu'on ne dispose pas d'une fondation absolue de la connaissance, que tout se vaut.

Ce que j'admets dans la tradition du sens commun mais aussi dans une certaine tradition holistique, celle de Rawls, c'est l'idée que nous avons certaines intuitions, certains jugements préthéoriques que nous acceptons, et qu'un certain nombre de ces jugements sont corrects bien que nous puissions les réviser. Je crois qu'il y a toutes sortes de manières, de stratégies de justifier le rationalisme. Il y a une vision très radicale, française, dualiste, binaire, d'après laquelle ou bien c'est la raison, ou bien c'est l'irraison. Non, le problème ne se pose pas dans ces termes-là. Un professeur que j'aimais bien disait souvent qu'il n'y a jamais deux solutions, qu'il peut très bien y en avoir trois ou quatre. Le débat sur la rationalité est très clos par des conceptions très dualistes. Etudiant, les philosophes qui me fascinaient étaient Bataille et Blanchot, pour qui tout se résumait à l'opposition Nietzsche/Hegel. On retrouve ça chez Foucault, qui est finalement un élève de Blanchot. En philosophie politique, ça s'est un peu amélioré : on a redécouvert tout un ensemble de possibilités. Mais dans le domaine de la théorie de la connaissance, dans le domaine de l'ontologie, on en est encore à une vision assez frustrée. On continue à être dans une situation où il faudrait choisir entre Heidegger ou Habermas !

Le Ph. : Qu'en est-il selon vous des rapports du raisonnable et du rationnel ? Comment, de même, articuler le concept de raison à celui de rationalité ? Sont-ils coextensifs ?

P. E. : Tel que je la comprends, l'opposition du raisonnable et du rationnel revient à dire que le raisonnable relève de la raison bien comprise mais en particulier dans le domaine pratique, tandis que le rationnel s'assimilerait à la logique et au domaine de la connaissance. On pourrait être rationnel au sens où on a bien calculé, mais pas raisonnable au sens où il vous manque le petit quelque chose qui vous fait juger convenablement. Pour ma part,

je ne vois pas de différence entre les deux. Il me semble qu'une conception bien faite de la rationalité est aussi par définition une conception bien faite de la raison. Je ne vois pas d'opposition entre la raison et la rationalité. C'est une vision assez étroite qui est imposée par une conception un peu mal informée de ce que c'est que la rationalité, notamment dans les sciences sociales, qui nous donne l'impression qu'à partir du moment où on parle de rationalité, on doit nécessairement adopter des modèles idéaux : l'idée qu'un des principes de la raison serait forcément de ne pas se contredire, ou qu'un des principes dans le domaine de l'action serait de maximiser l'utilité espérée, ou d'avoir des préférences bien ordonnées. Mais la rationalité n'a jamais uniquement consisté en principes. Elle a également toujours été une théorie de leur application. Il y a toujours eu dans une théorie de la raison la part du jugement qui est la part de l'appréciation, et c'est pourquoi je ne conçois pas d'opposition entre ces deux notions.

Vous parliez de Elster tout à l'heure. Il a beaucoup travaillé sur les ratés de la rationalité, c'est-à-dire sur ce qui se produit lorsque les gens ne sont pas suffisamment rationnels, lorsqu'ils ignorent des choses qu'ils devraient savoir sur leurs choix, leurs préférences, leurs croyances, leurs jugements. Depuis très longtemps les théoriciens de la rationalité ont développé des modèles de ce que Herbert Simon appelle la rationalité limitée. C'est-à-dire qu'ils ont envisagé des modèles qu'on appelle optimalistes, par lesquels on essaie de garder quelque chose du modèle initial, mais où néanmoins on essaie de s'adapter au réel. Par conséquent, pour moi, la rationalité bien comprise est la même chose que la raison.

Je dirais la même chose à propos de la logique. Suivre à la lettre les règles de la logique ne vous rend pas nécessairement rationnel dans vos raisonnements, notamment parce que le raisonnement implique un changement de croyances qui n'obéit pas à des règles de logique déductive stricte. Cela a à voir avec la question de la relation entre la raison pratique et la raison théorique. Dans « raison » il y a d'abord « raisonnement ». Je suis très intéressé en ce moment dans mon travail philosophique par les relations qui peuvent exister entre les théories du raisonnement pratique et les théories du raisonnement théorique. Je me suis toujours intéressé à ce que c'est que la logique sous cet angle, plutôt que sous l'angle strictement formel, et je suis frappé des analogies entre le raisonnement que vous faites quand vous prenez la décision d'aller faire vos courses plutôt qu'une promenade, et puis le raisonnement que vous faites lorsque vous jugez les conclusions sans suite de certaines prémisses. Les plus grands rationalistes de la tradition française, comme Cournot par exemple, n'ont jamais cessé de s'intéresser à ces questions-là. Leurs héritiers aujourd'hui sont des auteurs comme Gilles Granger (qui cependant est plutôt kantien) et Bertrand Saint-Sernin ; récemment paru, *Le rationalisme qui vient*, éclaire

ce qu'il en est de la tradition rationaliste. Il me semble qu'il montre qu'une vraie conception de la raison ne fait ni la division entre le rationnel et le raisonnable, ni entre le rationnel et la raison.

La raison est toutes sortes de choses. Elle est à la fois *logos* et discours : c'est la base, le minimum qu'on puisse dire d'elle. Elle est également faculté de l'esprit, et de ce point de vue il n'y a pas lieu de se priver d'une psychologie de la raison ni de chercher quelles sont ses origines naturelles. La raison est également par ailleurs quelque chose qui est plus vaste qu'une faculté ou un discours, c'est une saisie des principes.

Le Ph. : Une saisie des inconditionnés, comme le dit Kant !

P. E. : Si par *inconditionné* on entend le fait qu'il y a des normes de la pensée, des normes de la croyance, des normes du jugement, alors oui. Mais tout dépend comment on conçoit les dits principes. Je parlerais plutôt de *normes* au sens suivant : que sont les normes minimales de la pensée, du jugement, de la croyance ? A quoi devez-vous minimalement obéir lorsque vous avez une croyance ? Vous avez tout d'abord intérêt à ce que ce que vous croyez soit vrai. Deuxièmement : vous avez intérêt à disposer de données solides qui étayent votre croyance. Tercio, il faut aussi que vos croyances soient cohérentes entre elles. Quatro : il faut que vous ayez une conception de la relation qu'il y a entre vos principes et vos normes, et la manière dont, dans votre enquête, vous allez être guidé par vos principes et vos normes : il faut avoir une certaine conception de la régulation de ses propres normes. Enfin il faut avoir une certaine conception de la relation entre croyance et assertion. Il y a diverses manières de concevoir ces relations. Ce type d'enquête fait partie de l'héritage de la pensée classique, mais il est aussi au cœur des travaux contemporains en épistémologie et en théorie de la connaissance. L'objet de mes recherches, c'est en quelque sorte le *tool kit* du rationaliste. Que doit-il avoir de façon minimale ? Appelez ça « inconditionné » si vous voulez ! Personnellement, je n'ai pas besoin d'aller le chercher dans quelque métaphysique que ce soit !

Le Ph. : N'est-ce pas là ce que Kant appelle « les maximes du sens commun » ?

P. E. : Certes. Bien comprises, et réfléchies de manière critique, ce sont les maximes du sens commun, les maximes de l'*Aufklärung*. C'est ce que je désigne par « *tool kit* de la raison. Cependant je ne voudrais pas suggérer que l'on pourrait changer de *tool kit*. Il est fixe.

Le Ph. : Que deviennent dès lors dans cette perspective les paradoxes de l'irrationalité tels que l'*akrasia*, le *wishfull thinking* ? Comment les intégrez-vous à votre conception ?

P. E. : Aussi basique soit le *tool kit* dont je vous parle, il est le fait d'être qui ne sont pas rationnels, pour qui la raison n'est ni un don du ciel ni un idéal inaccessible. Si on les comprend bien, c'est ce que Descartes et Kant disent dans une certaine mesure : la raison se met en pratique, et se heurte donc à de l'irrationnel, elle se heurte à ce qui peut la mettre en difficulté. Un rationaliste est certes engagé à soutenir qu'il est meilleur, toutes choses égales par ailleurs, d'être rationnel ou raisonnable que de ne pas l'être. Mais cela ne fait pas de lui, contrairement au préjugé nietzschéen courant, une espèce de prêtre ou clergyman de la raison. La théorie des émotions, des instincts, des sentiments a toujours été une sorte de partie qu'on joue entre la raison et les sentiments. Mais finalement, c'est comme en théorie des jeux : la bonne technique est la coopération.

Bien sûr, tout ceci apparaîtra, notamment à ceux, et ils sont nombreux en France, pour qui la philosophie doit être un « Etonnez-moi Benoît » permanent, un peu fade. Il y a un problème quand on est rationaliste : on donne l'impression de dire des choses banales. Mais je le revendique. J'ai lu une fois que ma philosophie n'était pas très originale. Je prends cela pour un compliment, car un rationaliste est un « fonctionnaire de la raison ». Dans la tradition française, et malgré l'irrationalisme latent ou ouvert qui l'anime, cette tradition rationaliste est présente : au XVIII^{ème} chez des auteurs comme Claude Buffier – un précurseur de Reid dans la philosophie du sens commun – Voltaire bien sûr, et au XIX^{ème} Cournot, Renouvier, et au XX^{ème} siècle, des philosophes tels que Jean Nicod, Cavaillès, et Julien Benda. Benda revendiquait la figure du Clerc. C'est aussi pourquoi le rationalisme ne peut pas se marier avec les caractéristiques de la vie intellectuelle qui est celle d'aujourd'hui. Benda développait une sorte de culte de la Raison Eternelle qui nous apparaît aujourd'hui totalement passée de mode. Pire, je crois que nous n'avons plus les moyens de la comprendre. Même le récent livre de Antoine Compagnon, qui range Benda dans les « anti-modernes » ne me paraît pas vraiment comprendre cela.

Le Ph. : Et il ne s'est pas trompé au moment de l'affaire Dreyfus !

P. E. : C'est tout à fait vrai, même si, à 86 ans, il a approuvé l'invasion de la Hongrie par l'Union Soviétique. A mon avis il était plus pardonnable que d'autres intellectuels de l'époque, même si, dans l'empyrée rationaliste où il se trouve à présent, il doit sans doute se condamner lui-même violemment.

Le Ph. : Le rationalisme est parfois perçu comme une forme d'affirmation de la toute-puissance de la raison. Ce que vous nous dites, c'est qu'il faut défendre les valeurs de la raison !

P. E. : La conception contemporaine de la raison a pris le pas sur la conception de l'*Aufklärung* qui n'était pas une conception triomphante, contrairement à ce que l'on dit, mais au contraire une conception très modeste. La conception de la raison sur laquelle nous vivons encore en France est la conception hégélienne, celle dont Henri Joly disait qu'elle était « mâtinée d'obscurité ». C'est l'idée d'une raison toute-puissante qui sait tout, qui fait tout, qui peut tout. Vous vous souvenez de cette phrase inoubliable – parmi tant d'autres *ejusdem farinae* – de Bernard-Henri Levy : « Lénine disait que le socialisme c'est les soviets et l'électricité, et comme l'électricité c'est la lumière, par conséquent la raison, c'est les soviets, et donc le bolchevisme et le totalitarisme ! ». Ce syllogisme-là, qui est dénoncé par Bentham, appelait une *sweeping comparison*, une comparaison à tout-va, et trouve son origine chez Adorno et Horkheimer. Dans leur livre la *Dialectique de la raison*, ils assimilent la raison au totalitarisme, et expliquent que la raison est nécessairement toute-puissante. C'est archi-faux. Aucun des grands rationalistes de l'âge classique n'a affirmé cela, ni ne l'a impliqué.

Le Ph. : Seriez-vous d'accord pour dire que le dix-neuvième siècle positiviste a trahi le rationalisme des Lumières ?

P. E. : Le positivisme, c'est ce que Hegel appelait la « pensée d'entendement ». Le positivisme admet qu'il y a tout un domaine sur lequel on ne sait rien. Je sais bien que Auguste Comte voulait établir un culte de la femme à travers Clotilde de Vaux, et qu'il existe dans le positivisme comtien un aspect spiritualiste. Il est vrai que dans la tradition française, il y a eu une alliance entre le positivisme et le spiritualisme, dont Ravaisson est le héraut, et qui était motivée en partie par des objectifs politiques qu'on retrouve ensuite chez Jean Jaurès. Mais n'oubliez pas que le positivisme, c'est Hume et Mach également. C'est : si vous voyez des livres de métaphysique qui ne viennent pas de l'expérience, jetez-les au feu ! Le positivisme, c'est Georg Lichtenberg, et dans une certaine mesure Cournot, mais à ma connaissance, Comte n'a jamais soutenu que les pouvoirs de la raison s'étendaient partout !

La vision d'une raison absolutiste n'est exemplifiée que chez Adorno et Horkheimer. C'est la faute de base. Evidemment, les post-structuralistes tels que Foucault et Deleuze vous racontent que la raison est l'image faussée de la pensée, et vous obtenez ces conceptions sur lesquelles

on a vécu pendant des années, et pour lesquelles la logique est une espèce de Torquemada ou de Gestapo de la pensée qui va vous torturer par on ne sait quels supplices dont Barbie n'aurait même pas eu idée. Pour aggraver son cas, la logique a souvent été faite par des prêtres. Certains d'entre eux pouvaient penser qu'ils ne faisaient en quelque sorte que prolonger les *dictamina* de Dieu. Mais souvent, il s'agissait d'hommes des Lumières. Ce n'est quand même pas un hasard si en Angleterre beaucoup d'évêques ont fait de la logique. Ces gens-là étaient capables de séparer les deux domaines. En France au contraire, y compris dans une certaine pensée catholique, on croit que la raison est totalitaire. On est heideggérien. Ça me paraît une erreur complète sur la raison, une erreur de catégorie. Jean Paul II et Benoît XVI me semblent avoir suivi un chemin plus sensé, qui par certains côtés, renoue avec les Lumières. Mais je ne vais quand même pas aller jusqu'à dire non plus que l'Eglise est une institution au service des Lumières !

Le Ph. : Dans quelle mesure la théorie des jeux de l'économie expérimentale, dont on sait l'importance dans le monde anglo-saxon, éclaire-t-elle une théorie proprement philosophique de la raison ? Autrement dit, comment articuler théorie descriptive du choix rationnel et conception normative de la rationalité ?

P. E. : La raison s'affronte toujours à des paradoxes. J'aime beaucoup la pensée du sens commun, mais il est vrai que la raison ne nous apprend dans une telle perspective que des banalités. Ce n'est pas très excitant. Mais il y a des paradoxes. En philosophie analytique on passe notre temps à cela, ainsi qu'en théorie des jeux. Il y a des espèces de nœuds conceptuels qui font que la raison, le jugement immédiat est trompé, et demande une réponse qui soit un compromis permettant de rendre compte de l'apparence. La théorie des jeux, la théorie de la décision, du choix rationnel, en politique, explique par exemple qu'à partir d'un certain moment, en démocratie, vous élisez un dictateur ! Pierre Bourdieu et les sociologues ont critiqué la théorie des jeux en économie en faisant valoir qu'il s'agissait là d'une espèce d'*homo oeconomicus* intenable. Il est évident qu'il ne s'agit pas de prendre ces modèles pour argent comptant ! Néanmoins, je trouve ça personnellement éminemment fécond, malgré l'aspect quelque peu scolastique de la chose, je vous l'avoue.

Ceci dit, dans une certaine mesure, il m'est arrivé de défendre une certaine scolastique. Pourquoi ? Je la défends contre les excès de ce qu'on pourrait appeler la libre pensée cartésienne, qui est l'idée qu'on pourrait raisonner dans le vide, sans aucun frein. Les paradoxes logiques, les petits problèmes qui peuvent apparaître comme ridicules aux yeux des gens qui souhaiteraient faire de la philosophie une espèce de gros machin

transcendental, sont au contraire très intéressants en tant qu'exercices. Je suis très frappé du fait que certains étudiants, aujourd'hui encore, trouvent que les paradoxes logiques sont vains et inutiles alors même qu'ils sont très utiles pour s'exercer au raisonnement.

Le Ph. : C'est ce dont témoignent les situations pédagogiques, où l'on voit bien les difficultés rencontrées par les étudiants pour identifier la structure logique d'un texte.

P. E. : C'est un grave problème qui est lié au langage dont ils font usage. On ne peut pas ne pas s'apercevoir qu'il leur est difficile de simplement lire un texte de façon continue. Je ne suis pas convaincu, de ce point de vue, que l'enseignement de la philosophie puisse se poursuivre comme avant. Quand le *logos* au sens le plus ordinaire de « parler » manque, que faire ? Mais on a bien toujours affaire à des êtres parlants. Zazie pouvait philosopher et elle ne faisait que cela. Mais on n'a plus affaire à Zazie, ni au Dimanche de la vie.

Le Ph. : Selon vous, quelle place la raison doit-elle occuper dans notre vie ? La raison est-elle une condition de la vie bonne et de la vie morale ?

P. E. : Je ne crois pas être original en disant qu'effectivement, la raison doit occuper une grande place dans notre existence, et qu'il convient d'en faire un idéal vivant. Notez que Derrida, à la fin de sa vie, lorsqu'on lui faisait remarquer qu'il avait critiqué le *logos*, répondait qu'il était très rationaliste ! Je dirai donc un peu comme Descartes, que le fait de mettre la raison au fronton de son existence est un peu la chose du monde la mieux partagée. Tout le problème me semble-t-il, est qu'il faut avoir une conception de la raison un peu différente de celle que les gens ont habituellement. C'est une notion bien souvent mythologique. Un hyperrationaliste qui dirait que la raison doit gouverner absolument tous les aspects de l'existence serait complètement ridicule. Une conception de la raison qui en ferait l'ennemie à abattre parce qu'elle incarnerait dans le domaine politique et social le totalitarisme me paraît radicalement fausse. Les philosophes ont travaillé la plupart du temps avec des conceptions extrêmement partielles et réductrices de la raison, mais ils en ont oublié un certain nombre de conceptions extrêmement banales, qui sont celles, quand même, malgré tout, des Lumières. C'est là ma position, et je ne sais pas très bien comment aller plus loin. Mais même si on s'en tient là, il y a énormément de choses à faire.

Le Ph. : Merci infiniment, monsieur Engel, au nom du *Philosophoire*.