

– RAISONNER –

R. Kuntz

Rendre raison de quelque chose, c'est en donner l'explication par la justification. Lorsque je *rends raison* à quelqu'un de ce que j'ai fait, je lui explique les procédures que j'ai mises en place pour en venir à la décision sur laquelle j'ai conclu. Je *déplie* devant lui l'enchaînement de mes raisons, afin qu'il *se* rende compte de celles-ci. *Se rendre compte* par soi-même de quelque chose, dans ce sens, c'est donc prendre avec soi ce que l'on est tenu de *comprendre* dans le mouvement d'élaboration, de constitution de la chose. C'est donc saisir pour soi les raisons donnant lieu à la chose ; c'est *embrasser* le sens des réflexions menant à une certaine conclusion, ou saisir par la pensée les causes successives donnant lieu à l'événement auquel on assiste. Afin de *rendre raison*, il faut d'abord *comprendre*.

Pour que l'on puisse comprendre quelque chose, saisir ce qui la constitue, il faut donc que l'on puisse en embrasser les raisons (pour un raisonnement) ou les causes (pour un événement) ; il faut qu'une enquête soit menée, *rendant compte* de ces causes ou de ces raisons. Pour que je comprenne quelque chose, il faut donc que *l'on* m'en rende compte (quelqu'un d'autre, ou ma raison) ; et que *je* m'en rende compte dépendra par suite des comptes que l'on me rendra quant à l'origine expliquée de la présence de cette chose. Car faire ses comptes, c'est établir un rapport de succession des fluctuations d'argent dont on dispose ; c'est énumérer les valeurs successives par lesquelles la somme d'argent que nous avons eu à disposition est passée jusqu'à arriver à un état particulier. Faire ses comptes, c'est compter les ajouts ou les retraits successifs déterminant ce dont on dispose à un moment où à un autre.

Mais quel est l'intérêt de faire ainsi le compte des opérations passées ? Si faire ses comptes explique l'historique d'une valeur, cela ne change en rien la valeur sur laquelle se termine l'historique. Autrement dit, lorsque l'on transpose à nouveau ce mouvement de *rendre compte* à l'exercice moins sonnant et trébuchant de la raison ; en quoi rendre raison de quelque chose, en quoi expliquer la chose permet-il plus que de ne pas l'expliquer ? Car si la chose est toujours déjà donnée ou définie dans un état particulier, pourquoi rendre compte de ce qui est déjà donné ? Pour le préciser d'une autre manière encore ; pourquoi *comprendre* une chose par le raisonnement alors que l'on pourrait se contenter de la constater ? La réponse semble évidente : pour anticiper sur les états succédant à celui d'un instant de la chose. Mais dès le constat de cette temporalité du raisonnement, nos deux formes d'action (actes et événements) — malgré un premier effet de clarification —, présentent différentes implications problématiques concernant les *temps* et *objets* de la raison.

Ce qui distingue les raisons d'un acte des causes d'un événement, c'est précisément ce rapport à l'anticipation qu'il s'agit de retracer au moment où l'on doit se rendre compte de ce qu'il s'est passé : car ce que l'on cherche à définir dans la compréhension, c'est l'intentionnalité dans le cas où l'on cherche les raisons de l'acte, mais c'est la succession causale dans le cas de l'événement. Alors que l'acte volontaire manifeste une intention cherchant à mettre en œuvre les événements à venir en vue d'une certaine fin, le simple enchaînement causal ne manifeste que la succession immotivée des mouvements naturels et de leurs conséquences imprévues. Ce que cherche le mouvement immotivé contrairement à l'acte volontaire, c'est donc seulement son propre achèvement, le repos, et non l'émergence de quelque *chose*, quelque état de *finalité* particulier des choses que l'on vise en vue duquel, tout au long du cheminement vers ce but, il s'agira d'orienter, de réorienter, de *façonner* les mouvements *afin* qu'ils tendent vers lui. La différence entre l'acte (ou seulement le mouvement) volontaire et le mouvement immotivé, c'est donc bien que le premier conduit à la *constitution* d'un état déterminé d'une chose, tandis que le second ne *fait* rien et se laisse conduire, se laisse essouffler par son propre mouvement jusqu'à ce qu'il ne soit plus ; le mouvement immotivé d'une pierre qui roule ne vise rien d'autre qu'à s'arrêter (à se conclure), tandis que mon mouvement roulant sur mon vélo, tournant le

guidon, pressant les pédales de manière à pouvoir continuer de rouler, cet autre mouvement volontaire vise, précisément, ce point d'arrivée que je me suis fixé comme but vers lequel tendre, comme destination où arrêter mon action qui serait alors achevée (au sens cette fois-ci de finalisée, accomplie, et non seulement de terminée).

Mais qu'en est-il dans tout cela du *raisonnement* ? De quoi s'est-on rendu compte en distinguant ces deux différentes manières de *rouler* ? Que la recherche des *causes* n'est pas du même ordre que celle des *raisons*. Rendre raison à quelqu'un, cela se fait au terme d'un processus de justification ; lorsqu'on lui demande de se justifier, on *met en cause* ses raisons d'avoir agi de telle ou telle façon, et il doit alors les justifier afin que cette raison qui était en cause lui soit rendue. Les comptes sont faits, on la lui rend : « il a raison » ; c'est ce que l'on conclut à l'écoute de celui qui nous explique comment il a agi en le justifiant par ses différentes raisons — il est raisonnable et raisonné. On dira de la sorte que j'ai eu raison d'être passé à gauche plutôt qu'à droite à vélo si je le justifie en donnant à comprendre la finalité visée par mon intention (je voulais arriver plus vite, ou moins fatigué, ou peut-être les deux), ainsi que le raisonnement ayant conduit au choix menant à cette intention (je savais que la route était moins raide et plus courte à gauche, or une route moins raide et plus courte fatigue moins et fait arriver plus vite ; j'ai donc choisi la route de gauche). Pour autant, que j'aie raison en le disant ne signifie pas que j'aie eu raison de faire ce que j'ai dit — je pourrais seulement convaincre en disant, mais me tromper par mon propre raisonnement en délibérant au moment du choix. Dans ce sens, la meilleure justification — celle qui me donne raison de donner cette même justification — est celle qui intégrera le plus grand nombre de variables dans la détermination du choix au moment de l'action (les principes physiques à l'œuvre dans la situation, le fonctionnement et les mécaniques du vélo, l'état de la route, ma propre santé, la fréquentation des chemins à ce moment de la journée, etc.) — celle que j'ai raison de fournir pour me donner raison d'avoir effectué *ce* choix d'agir, et non un autre.

Alors, on voit intervenir dans notre explication de l'acte volontaire des éléments propres aux mouvements immotivés. Autrement dit, on se rend compte, soulignera-t-on après les stoïciens, que ce qui dépend de nous dépend de choses qui ne dépendent pas de nous. L'action sage, pour le stoïcien, est donc bel et bien celle qui permet d'intégrer dans le choix de notre action volontaire les éléments extérieurs à cette action, ces mouvements immotivés qui croisent notre route — si je roule à vélo en montagne, par exemple, je dois être attentif à ce qu'il se passe à l'entour pour que cette pierre roulante dont nous parlions plus tôt ne rencontre pas ma course ; je dois donc avancer en tenant un œil autour de moi, non pour être seulement attentif aux pierres qui roulent ou qui, pour la plupart, ne rouleraient précisément pas, mais surtout pour me tenir alerte à la potentielle irruption devant moi d'une pierre qui roule, ou à celle de tout autre imprévisible mouvement qui croiserait ma route. De la sorte, il apparaît que la meilleure justification pour notre manière d'agir, celle incluant les variables imprévisibles, peut donc être reformulée comme celle intégrant le plus possible la considération de ce qui ne dépend pas de nous dans la détermination de ce qui dépend de nous.

En ce sens, Cicéron distingue les termes latins de *ratio* et de *causa* : *ratio* signifiant le calcul, les comptes, utilisé pour parler des « livre de compte » jusqu'au XVI<sup>ème</sup> siècle où il a pris le terme plus générique de justification et d'argument justifiant une action (soit le sens de l'accusatif *rationem*, racine du mot « raison »), tandis que *causa* signifie « la cause réelle ». Au sens du latin classique où le terme est pris au sens de *cause juridique* ; la cause n'est pas alors simplement ce qui meut vers une conséquence au sens de principe, comme la cause finale chez Aristote, mais s'applique à l'ensemble des mouvements composant l'événement. Dans notre distinction, la *ratio* est ce qui dépend de nous (ce sur quoi on rationalise ; on *délibère*), tandis que la *causa* est ce qui ne dépend pas de nous, l'ensemble indéterminé des mouvements ayant causé l'événement, et au sein desquels, précisément, il s'agit pour notre raison de déterminer la marge de manœuvre déterminante tournée vers l'avenir de notre action.

Être mis en cause, c'est donc être intégré dans la considération globale proposée comme genèse d'un événement particulier afin de savoir si l'on a pu participer d'une manière ou d'une autre (intentionnelle ou non) à l'événement, à un moment ou un autre de la succession des faits y menant. Cette cause (au sens juridique), ce n'est pas la cause immédiate (le principe) de ce qui provoque une conséquence instantanée, mais plutôt l'événement globalement considéré dans la durée, soit l'enchaînement des différentes causes particulières qu'il s'agit alors de distinguer entre elles afin que l'on détermine quels mouvements de l'événement sont *causés* sans motif, et quels autres sont des orientations rationnelles ; des orientations des causes par la raison, donc des mouvements volontaires — et ainsi, *justifiables*. La cause (au sens juridique) apparaît donc comme la recherche de mise en cohérence des différents principes ayant donné lieu à l'événement, par le regroupement en une *durée* déterminée des *instants* qui la composent.

Parce que l'on peut ainsi distinguer ce qui est justifiable de ce qui ne l'est pas, ce qui dans l'événement est volontaire de ce qui est immotivé, alors on peut demander à quelqu'un qu'il rende des comptes concernant ses actions. Ce qu'on lui demande par là, c'est qu'il apporte une *explication* de son action, soit qu'il retrace le fil de sa volonté au cours de l'événement et qu'il nous montre comment peut se tirer le fil conducteur logique de son acte volontaire dans le cadre de l'événement, le plus souvent afin de montrer qu'il ne doit pas être mis en cause — c'est-à-dire, qu'il ne soit pas envisagé comme raison volontaire menant à cet aboutissement particulier de l'événement. Une fois la chose (ou cause) *comprise*, pour en *rendre raison*, il faut *l'expliquer*.

*Expliquer* ainsi, doit se comprendre comme un dépliage devant soi du sens de l'événement jusqu'alors masqué derrière l'imperméabilité des motifs personnels, des intentions non explicites ou non ouvertement exprimées des différents acteurs. Expliquer, c'est étymologiquement *déployer* devant soi (*ex-plicare* est composé d'un préfixe d'extériorisation et de *plicare*, « plier », soit donc ; « retirer du pli, dé-plier, *dé-ployer* »), déplier ce qui jusqu'alors se tenait dans l'obscurité d'un repli sur soi-même de ce à quoi l'on donne du sens dans le silence de l'action — dans le silence de l'intime décision, l'acte volontaire semble de l'extérieur aussi muet que le mouvement immotivé ; l'expliquer, c'est donc passer par l'*explimer* (*ex-premere*, « presser hors de soi »), décacheter le pli contenant la solution de ce qui a entraîné pour nous la résolution à agir et l'en retirer pour la dévoiler.

Lorsque j'explique mon action sur laquelle quelqu'un d'extérieur m'exprime le besoin d'en comprendre la justification pour se rendre compte de ce que j'ai réellement voulu faire, je *nous* donne donc raison à tous les deux : à moi-même, je rends personnellement raison en justifiant, en rendant justice à mon action passée, c'est-à-dire en *rendant juste* le fait d'avoir agi de telle ou telle façon. À l'autre qui s'enquiert de cette justification, qui me *met en cause*, c'est-à-dire qui me demande de montrer que mon action est juste parce qu'elle est raisonnablement justifiée, je lui rends raison parce qu'en retour de sa demande, je lui donne à prendre connaissance, à comprendre ce qui constitue mes raisons. En rendant des comptes à l'autre (lui apportant des raisons à ma façon d'agir), nous réglons donc nos comptes (sa demande de justification est satisfaite) de sorte qu'il se rend compte (il comprend) ce que j'ai voulu faire.

*Raisonner* apparaît donc comme la distinction entre l'ordre arbitraire des mouvements immotivés et celui de mes actions volontaires que, dans le silence de ma délibération intérieure, l'autre qui s'avèrerait témoin de cette action peut présupposer soit comme ne suivant aucune fin (mon action serait alors immotivée, arbitraire, et donc irresponsable), soit comme visant d'autres fins que celle effectivement obtenue (une action donc ayant des conséquences involontaires, qui me donnerait *tort* d'avoir ainsi agi, car j'aurais alors écarté mon action de mes motifs contre les visées de ma raison), soit enfin comme visant incompréhensiblement un but (mon action serait alors motivée, volontaire, mais telle que ses conséquences la rendraient incompréhensible pour autrui ; ce qui par suite rendraient donc tout aussi incompréhensibles

pour autrui mes raisons de l'avoir choisie comme fin — et ce sont ces raisons dont il me demande donc la justification).

En d'autres termes, raisonner signifie en ce sens le fait de présenter à autrui les preuves que contrairement au hasardeux mouvement de la nature ne visant d'autre fin que la suspension de son propre mouvement, nous nous sommes révélé capable de tourner l'élection de notre manière d'agir vers l'imprévisible, et qu'atteignant le but intentionnellement projeté dans la suite des opérations de notre action, on peut rendre compte à l'autre du fait que nous sommes une *conscience*, par cette capacité à non seulement se projeter par la pensée dans l'inexistence de l'avenir, mais surtout à l'orienter d'une façon préalablement déterminée.

Avoir raison, somme toute — et rejoignant ce qu'on avait postulé au départ de cette réflexion —, c'est être capable de *prévoir*. Or, nous n'avons jusque-là considéré que des événements, et non des *êtres*, des *choses*, des entités rationnelles comme les outils logiques de la pensée ou les opérations abstraites que l'on considère *pour* raisonner. Pourquoi ? Précisément parce que dans cette tendance à la prévision des raisonnements, dans ce regard tourné vers l'inexistence de l'avenir de l'homme, l'unique tendance est de faire émerger, par inversion de causalité, les entités ontologiques des *choses*. Tout ce que tout raisonnement cherche à faire, c'est à identifier *sa chose*.

Une chose, c'est avant tout la manière dont on caractérise ce qui nous échappe — *das Ding*, en allemand, c'est la chose que l'on ne peut nommer, opposée à *die Sache*, la chose proprement humaine. Chez Hegel, les *Sachen* concernent les affaires humaines corrélatives de la raison, tandis que les *Dinge* sont les choses corrélatives de la conscience sensible, celles à laquelle la conscience n'a pas encore donnée leurs unités pour devenir les *Sachen* des affaires humaines — *das Ding*, c'est cette chose que l'homme ne s'est pas encore appropriée. Dans cette même direction d'indétermination, *das Ding* c'est encore l'être indéterminé et en constante fluctuation dont parle Lacan comme *objet* du désir ; l'objet indéterminé, l'objet qui n'est pas un objet réel, parce qu'il n'est pas matérialisé par l'être d'une chose déterminée du fait de sa fluctuation incessante d'une indétermination à l'autre.

En se concentrant sur cette aspect d'indétermination de la chose, encore, si la substance pensante de Descartes est une *res cogitans* (une « chose pensante »), si le raisonnement originel et fondateur de l'homme est celui qui peut se conclure par le *sum* (« je suis, j'existe ») et donc celui qui porte sur cette *chose* indéterminée qui pense, c'est parce que tout l'exercice de la raison ne vise que cela : la détermination de la chose malgré cette confrontation constante qui nous plonge dans l'effroyable gouffre de l'inexistence de l'avenir où l'absence de l'être se renouvelle constamment. Dans l'acte du raisonnement, dans le raisonnement *donnant* raison, la distinction entre l'immotivé et le motivé par la raison est la reconnaissance de cette faculté à l'identification qui donne *a priori* dans l'avenir une existence aux choses.

*Raisonner*, c'est donc faire exister et fixer dans l'avenir ce qui n'y est pas encore — et donc ce qui, par là, n'est simplement pas. Comme puissance de faire exister ce qui n'est pas, c'est une puissance créatrice d'être. Parce qu'en identifiant la chose pensante on peut se dire « je suis », on donne au caractère indéfini de cette chose la possibilité d'*advenir* ; non plus dans l'anéantissante confrontation d'un avenir imprévisible qui nous fracasserait à chaque instant par sa propre mise en présence, mais de manière préétablie en tant qu'*être* : parce que la chose indéterminée de l'avenir est déterminée par la raison en tant qu'*être*, alors il peut y avoir un être de l'avenir, et un avenir peut advenir.

Autrement dit, c'est parce qu'il y a de la raison fixant les choses dans l'avenir qu'il peut y avoir un avenir, simplement parce que l'on rend possible par la raison à l'avenir de se faire présent : par la raison, on projette l'être identifié des choses dans l'avenir, et c'est par cette projection que l'on fait exister l'être de l'avenir lui-même, si bien que l'on *se* donne à nous-mêmes ainsi la possibilité d'être à l'avenir. Et c'est de cette manière que l'homme ne peut plus survivre que par la raison : sans elle, il n'a plus d'avenir possible.