LE DOUTE ET LE SOUPCON
Etude conceptuelle

Sommaire *(Cliquer sur le titre pour accéder au paragraphe)*

****

I. Le doute et la croyance 1
II. Le Doute pathologique 3
III. Le doute philosophique 4
IV. L'Ere du Soupçon 9
V. Conclusion 12

****

I. Le doute et la croyance

Le doute semble s'opposer à la croyance. Lorsque je doute, c'est, d'une certaine manière, que j'ai cessé de croire. Je croyais au bonheur, par exemple, et soudain je doute que quelque chose comme le bonheur puisse quelque part m'attendre : je n'y crois plus. Pire : je soupçonne que ce mot est un mot qui chante plus qu'il ne dit, et que tout ce qu'on m'a présenté comme constitutif du bonheur –l'argent, la gloire, le plaisir sensuel, pour reprendre la liste que donne Spinoza dans *le Traité de la réforme de l'Entendement*- n'est qu'une illusion, une tromperie, une manière de me faire accroire que les biens humains méritent qu'on les prennent pour fin de l'existence.

Cependant, si douter, c'est d'une certaine manière cesser de croire, il n'y aurait pas davantage croyance si quelque part je ne doutais pas de ce que je crois. Si je suis certain, par exemple, que la terre est ronde –parce que j'ai des raisons évidentes de le penser-, je n'y crois pas, mais je le sais, un point c'est tout. Pour savoir une chose, en effet, comme le disait Platon dans le *Théétète*, il faut avoir les conditions suivantes :

X *sait* que p, si et seulement si
-(1) : X *croit* que p
-(2) : p est vrai
-(3) : X *est justifié* à croire que p,

On remarque immédiatement que si la justification de ma croyance (3) est de part en part rationnelle, pleinement satisfaisante, elle prouve sans l'ombre d'un doute que p est vrai (2), et par suite, la croyance que p est vrai (1) devient inutile, puisqu'on sait alors que p est vrai.

En un sens, donc, toute véritable croyance qu'on ne peut ramener à un savoir certain, suppose le doute sur le point 3 :suis-je vraiment justifié à croire que p ? Si je suis absolument justifié à croire que p, je ne le crois plus, je le sais. Si je ne suis absolument pas justifié à croire que p, et si j'y crois, c'est simplement que je suis irrationnel : c'est une folie. Mais le problème rebondit dans la mesure où je peux être plus ou moins justifié

© EduKlub S.A.
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.
Fichier généré pour Visiteur (), le 31/05/2021

LE DOUTE ET LE SOUPCON
Etude conceptuelle

à croire que p, que mon savoir peut être plus ou moins certain ou fiable, sans pour autant parvenir à une certitude complète. Je suis dans une certaine mesure justifié à croire que p, mais comme je ne suis pas entièrement justifié à le croire, je n'en suis pas certain, je doute de la validité de ma justification : je suis justifié à le croire, mais, précisément, je ne fais qu'y croire selon une croyance qui pour n'être pas irrationnelle –puisque je suis justifié à le croire-, n'est pourtant pas une certitude. Toute croyance qui en reste donc au niveau de la croyance présente donc deux traits : premièrement, elle est rationnelle ou partiellement justifiée (ou alors elle n'est qu'une folie) ; secondement, elle n'est que partiellement justifiée et donc admet le doute.

Ainsi, si lorsque je doute, je cesse d'une certaine manière de croire (je doute du bonheur, je n'y crois plus), inversement toute croyance s'accompagne, par définition, du doute (je crois au bonheur, mais je ne suis pas certain –je doute- qu'il existe). Trop de doute, et la croyance s'envole ; mais, inversement, il n'y a de croyance que parce qu'il y a un doute que la croyance accepte. Il y a un moment où je suis justifié à croire (même si je doute de la valeur absolue de ma justification), comme il y a un moment où je ne suis plus justifié à croire (parce que ma justification m'apparaît soudain beaucoup trop douteuse, voire parce que je sais que ma justification n'en est pas une, n'a rien de rationnel). Si je continuais à croire, alors que je ne suis plus justifié à croire, je ne serais plus un agent rationnel. Si le doute peut ainsi détruire la croyance, il n'y a de croyance que parce qu'il reste des doutes.

Apparemment, on pourrait croire que ce n'est qu'une question de quantité : à partir d'un trop grand nombre de doute (c'est-à-dire jusqu'à ce moment où le doute devient inacceptable), je cesse de croire. Inversement, si le doute reste dans des proportions raisonnables, je peux croire, je suis rationnellement autorisé à croire, sans qu'on puisse taxer ma croyance de folie, ou sans chercher à ma croyance des motifs strictement passionnels : par exemple, croire en Dieu parce qu'inconsciemment je sais que si je n'y croyais pas, je ferais de la peine à mes proches, et donc que j'ai tout intérêt, pour mon bien-être social, à me persuader que j'y crois, et finalement à y croire vraiment (et à être ainsi fou *comme les autres*). Mais on admettra que, du point de vue de la seule raison et non du point de vue d'une forme –discutable- de rationalité sociale (si tout le monde croyait en Dieu, il y aurait moins d'assassins, les gens seraient plus gentils, les soldats plus courageux, et, comme disait Voltaire, si les valets croyaient en Dieu, les maîtres risqueraient moins d'être volés…), cet intérêt affectif, ou politique, n'a rien à voir avec les raisons véritables de croire en Dieu. Car la question n'est pas de savoir si j'ai un intérêt à croire que Dieu existe, ou si la société a un intérêt à l'admettre (ce qui me regarde, ou regarde la société), mais si je suis, ou non, justifié à croire qu'il existe (ce qui ne regarde que *les raisons* que j'ai de croire à son existence) ? **On voit donc le problème que pose la croyance : en l'absence de certitude, quels sont les doutes qui ruinent toutes mes justifications rationnelles à croire, et quels sont les doutes qui sont compatibles avec mes justifications rationnelles à croire.** Que la croyance suppose un risque, c'est évident : il s'agit d'assumer une incertitude. Qu'une croyance injustifiée –ou irrationnelle- ne puisse être une croyance, c'est également évident : on ne peut pas croire *contre une certitude* : je ne peux pas *croire* que je suis Napoléon, si je *sais* que je suis Pierre Dupont (ou alors, je suis fou). Si la croyance assume courageusement l'incertitude, elle n'est pas un délire. Il est peut-être même *très rationnel* d'assumer l'incertitude, lorsqu'on vit dans un monde où les certitudes sont si rares. Mais loin de tout

© EduKlub S.A.
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

intérêt pratique à croire (pour la vie de tous les jours), reste le problème de la fiabilité de la justification à croire, ou encore le problème du *doute dans la croyance*, qui semble entacher toute croyance *d'une irrationalité de principe* : je crois, parce que je sais que je ne suis pas rationnellement et entièrement justifié à croire. Si la croyance saine n'est jamais une déraison, elle dénote toujours un défaut de raison, l'existence d'un doute qu'on ne peut, en l'absence de toute certitude, absolument révoquer.

II. Le Doute pathologique

Le problème du *doute dans la croyance* est donc le problème de la justification. La justification peut être plus ou moins bonne. Elle peut aussi être entièrement mauvaise. Prenons l'exemple d'*Othello*, de Shakespeare. Othello pense que sa femme Desdémone lui est infidèle, parce qu'un de ses confidents –Iago, qui cherche à lui nuire- le lui simplement a dit. Desdémone est fidèle et n'a rien à se reprocher. Mais parce qu'on lui a dit qu'elle était infidèle, Othello va douter de sa fidélité et ne va plus lui faire confiance : il ne croit plus en sa fidélité, il croit même qu'elle lui est infidèle. Quelle justification a sa croyance ? Une connaissance par ouï-dire, comme dirait Spinoza, c'est-à-dire qui ne repose sur aucune raison, ou sur aucune expérience véritable : *on lui a rapporté que…* Justification bien mince en vérité, qui mériterait assurément d'être approfondie, vérifiée. Cette justification ne suffit pas à *croire* à l'infidélité de Desdémone, car il n'a pas de réelles raisons de douter de sa bonne foi. Non pas qu'Othello devrait *par principe, et contre tout témoignage,* faire confiance à sa femme, comme dans cette pièce de Courteline où une femme adultère, surprise avec son amant, jure à son époux qu'elle lui est fidèle et ajoute, devant le scepticisme du mari manifestement trompé : « Tu vois que tu ne m'aimes plus : *tu ne me crois pas* ! ». Simplement, Othello pourrait être alerté, sans rien conclure par précipitation et prévention. Au lieu de cela, le doute d'Othello va l'empoisonner, *devenir pathologique*, et il ira jusqu'à étouffer Desdémone, alors qu'il n'a aucune raison véritable de douter de sa sincérité. D'abord le doute entame la confiance qu'Othello a en Desdémone ; puis le doute *nourrit* la croyance que Desdémone est infidèle. C'est dans ce renversement que se joue toute la pièce. Si la croyance implique une part d'incertitude et de doute, c'est que la croyance lutte contre le doute –sans le nier, sous peine de prétendre follement ou fanatiquement savoir ce qu'on ne fait que croire- ; mais dans le cas d'Othello, c'est le doute qui nourrit la croyance en l'infidélité de Desdémone, la croyance s'alimente des soupçons et y trouve sa raison d'être. C'est la logique de la croyance qui est inversée : au lieu de faire la part du doute, de l'assumer, la croyance y trouve sa justification et son moteur. Un peu comme si l'on croyait en Dieu, parce que l'on doute de son existence, et qu'on trouve dans ce doute le moteur secret d'une foi malsaine. Bien des fanatismes religieux ont ceci de commun avec l'amour fou d'Othello que le doute dévorant y devient prétexte aux plus folles certitudes. *Le doute pathologique est un doute qui n'a pas de raison de douter ; plus encore, si la croyance suppose le doute, car elle n'est pas une certitude, aucun doute ne peut être l'origine d'une croyance.*

L'exemple de la jalousie est particulièrement parlant. Comme le fait remarquer Lagache, philosophe psychiâtre exact contemporain de Sartre, dans *La Jalousie amoureuse,* la jalousie a ceci de singulier qu'elle est un phénomène *à la fois normal et pathologique* : il est normal d'être jaloux, parce qu'un être qui ne douterait jamais de sa compagne ou de son compagnon, lui dénierait la possibilité de séduire et de choisir, ou encore dénierait

© EduKlub S.A.
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.
Fichier généré pour Visiteur (), le 31/05/2021

purement et simplement la réalité, comme *l'Eternel mari* de Dostoievski, qui ne voit pas par mauvaise foi que sa femme le trompe, ou y trouve une complaisance perverse .En un sens, ne pas être jaloux, lorsqu'on aime, *est* une attitude pathologique. Mais, dans un autre sens, la jalousie, comme dans le cas d'Othello, peut elle-même être une attitude pathologique. Ne pas être jaloux (ne pas pouvoir douter, ne pas croire à l'infidélité possible de l'autre) comme être jaloux (douter, croire, en dépit de tout, à l'infidélité d'autrui), ce sont des « maladies » de l'âme. On pourrait dire *qu'ici tout est question de mesure* : il faut douter, mais pas trop, il faut faire confiance, mais pas trop. Mais en réalité, *tout est question de structure* : il est normal de faire confiance, comme il est normal de douter (qui peut être certain de l'autre ?) ; mais il est pathologique de vivre de ses doutes, ou d'être dans une certitude absolue. *La croyance s'accompagne de doute ; mais elle n'y trouve pas sa justification, et –solution contraire- elle ne les nie pas purement et simplement.*

III. Le doute philosophique.

Le doute philosophique est le contraire du doute pathologique. Le doute pathologique s'invente des justifications, il interprète le monde de sorte que tout nourrit son doute : un détail insignifiant (un cheveu par exemple) devient une démonstration ; la conclusion est donnée : il, ou elle, est infidèle, et tout fait preuve. Le jaloux vit dans un monde où tout lui parle de sa jalousie. La croyance malsaine cherche à justifier ses doutes, elle a besoin que ses doutes soient confirmés pour exister, au lieu, comme le ferait une croyance saine, de se justifier de ses doutes, d'expliquer comment elle est compatible avec leur existence. Le croyant sain accepte de voir sa croyance mise en défaut, accepte par principe de la voir infirmée : je *sais* qu'elle peut me tromper, mais *je ne crois pas qu'elle le fera; et pour que j'y crois, il me faudrait une raison d'y croire.*

C'est au niveau de cette raison de croire qu'intervient le doute philosophique. Car cette raison de croire, détachée du cours de la vie où elle prend son sens, est évidemment aussi une raison de ne pas croire. Comme on l'a vu, la croyance suppose toujours l'acceptation raisonnable d'un défaut de rationalité, d'une justification partielle, qui ménage la possibilité de l'erreur. *La croyance, en ce sens, n'a jamais entièrement raison* (ce qui ne veut pas dire, puisqu'elle est rationnellement justifiée, qu'elle ait nécessairement tort) ; et comme elle n'a jamais entièrement raison, elle n'est pas de l'ordre du savoir, mais de ce que la philosophie grecque appelait la *doxa,* l'opinion, plus ou moins bien fondée. Or le savoir –au sens fort du terme- cherche la certitude. Sans doute y a-t-il des domaines où la certitude n'a pas sa place, voire où l'exigence de certitude serait déplacée, ou maladive (qu'on pense à Othello…). C'est d'ailleurs un problème philosophique de première importance de savoir quels sont les domaines où la certitude est possible, et quels sont les domaines où seule l'opinion droite, ou la croyance rationnelle, est souhaitable : peut-on être certain, par exemple, que tel régime politique est le bon ? Peut-on résoudre le problème politique comme un mathématicien résout un problème mathématique ? Et si la rationalité du politique n'est pas la même que celle des mathématiques, tombe-t-on nécessairement dans la croyance, plus ou moins justifiée, ou faut-il admettre plusieurs formes de rationalité aussi rigoureuses dans leur ordre, mais différentes les unes des autres ? Un exemple : on peut admettre que le corps social a une raison, ou une logique, dont on peut déduire des propriétés comme on déduit les propriétés d'un triangle.

© EduKlub S.A.
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

Durkheim affirmait ainsi qu' « une société ne peut ni se créer ni se recréer sans, du même coup, créer de l'idéal », c'est-à-dire aussi bien une forme de religion : cultes particuliers, ou religion de l'Etat, ou religion des Droits de l'Homme peu importe (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 1908*). Pour Durkheim, cette propriété du corps social est aussi rationnelle (voire plus) que la déduction des propriétés d'une figure géométrique. On admettra pourtant que ce n'est pas la même forme de rationalité, dans la mesure où le mathématicien opère sur des objets abstraits, quand le sociologue opère sur ce qu'il y a de plus concret : la communauté humaine. Pourtant, Durkheim connaît telle propriété du corps social (ou prétend la connaître), comme le mathématicien connaît le théorème de Pythagore, par une justification rationnelle. Si maintenant, en vertu de ce savoir, Durkheim avait proposé telle ou telle mesure politique pour gérer de son temps (1900) les affaires humaines, aurait-on dû recevoir ses propositions comme des propositions scientifiques et certaines, ou comme des croyances plus ou moins bien justifiées ? Car, dans une mesure politique, il ne s'agit plus de ce qui est –ce dont le sociologue prétend rendre compte- mais de ce qui *doit être.* Et si on peut prétendre que ce qui doit être ne peut être connu que par les propriétés du corps social, reste que il y a un saut (que du reste Durkheim aurait pu contester) entre le savoir descriptif, historique, sociologique, et l'action politique qui affronte ce qu'il y a de plus contingent, de plus imprévisible dans les affaires humaines. En un mot, la question est bien : la politique est-elle une science, et si elle est une science, de quelle forme de rationalité relève-t-elle ? Cette question a eu une importance capitale dans l'histoire de la pensée grecque : elle portait en elle l'espoir de faire cesser tout *doute* dans la gestion des affaires humaines, et d'éviter que le jeu politique ne soit qu'un affrontement d'intérêts ou de croyances plus ou moins bien justifiées.

Il est donc philosophiquement important de savoir ce qui est objet de science et ce qui ne l'est pas, ce qui est objet de certitude ou ce qui est ouvert, par essence ou parce que *cette* réalité est *telle*, au *jeu des croyances plus ou moins douteuses* (au double sens que ces croyances sont accompagnées de doute sur leur bien-fondé, et qu'elles peuvent être aussi bien crapuleuses, et n'avoir pour motifs que de sordides intérêts ou d'inavouables passions). Reste, en tous cas, que le philosophe (exemplairement Socrate) cherche, autant qu'il est possible, la certitude, même celle qui consiste à savoir qu'ici, en l'espèce, la certitude n'est pas accessible. Le philosophe cherche à dépasser la croyance, en faisant jouer le doute contre elle, en révélant dans la certitude qu'autrui croit posséder le doute qu'il ne veut pas voir, la faille dans les justifications qu'il donne pour dire qu'il sait. *Il montre à autrui que ce qu'il sait, en réalité, il le croit, parce que c'est douteux*. En ce sens Socrate, dans la plupart des dialogues de Platon, par exemple l'*Alcibiade,* accouche son interlocuteur de ses doutes, que cet interlocuteur avait en lui-même, et qu'il ne voyait pas. Tu crois savoir ce qu'est la justice, Alcibiade, toi qui te prépares à entrer dans la vie politique, et en réalité, ton savoir est douteux, car on peut lui objecter bien des choses. Tu ne sais pas ce qu'est la justice, tu crois que la justice, c'est *cela*. Mais en réalité, ce que tu crois être la justice est incohérent, injustifiable, absurde. Donc ce que tu crois, tu ne peux même plus le croire. *Si le jaloux pathologique cherche le doute sans raison pour confirmer sa croyance, le philosophe cherche des raisons de douter pour démasquer la croyance afin de faire place nette pour une éventuelle certitude.*

Dans le *Discours de la Méthode* et les *Méditions métaphysiques*, Descartes remet en doute tout ce dont il a des *raisons de douter, pour parvenir à la vraie science.* Tant que quelque

© EduKlub S.A.
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.
Fichier généré pour Visiteur (), le 31/05/2021

LE DOUTE ET LE SOUPCON
Etude conceptuelle

chose, une connaissance, n'est pas indubitable, je ne peux pas dire que je la connais pour vraie, mais que je la crois vraie. Il faut débusquer derrière la certitude apparente ce qui n'est qu'une croyance. Je crois par exemple à l'existence du monde ou, plutôt, je sais qu'il existe un monde hors de moi. Mais précisément est-ce si certain ? Sur quoi se fonde ma certitude ? Et si elle ne se fonde sur rien, elle n'est donc qu'une croyance dans la réalité du monde. Dans la vie pratique, de tous les jours, il est bon d'avoir de telle croyance ; c'est même sur un fond de croyance indémontrée que je crois bien des choses, que demain le soleil se lèvera par exemple, ou que l'air que je respire n'est pas un violent poison, etc. Et certes, on peut dire que ma vie se découpe toute entière sur un système de croyances que je n'ai jamais examinées en elle-même, et que c'est grâce à ce système de croyance que je peux pousser la porte de ma chambre sans craindre de tomber dans le vide. Mieux encore : si au moment de pousser la porte de ma chambre, je doutais que le sol ne continuât sous mes pieds, ne serais-je pas fou ? Ai-je plus de raison de douter de cela qu'Othello avait de raison de douter de Desdémone ? Le doute philosophique paraît bien pathologique, dès lors que mon existence est tout entier sous-tendue par la croyance. Mais il y a une différence entre le doute philosophique et le doute pathologique. Le doute pathologique entraîne l'homme à suivre la pente de sa passion, il est subi, passif. Le doute philosophique est au contraire actif, il remonte la pente de la croyance pour essayer de voir ce qu'elle vaut. Il est difficile de demander raison de nos croyances les plus fondamentales, car la croyance est aussi vitale que l'air que je respire ; je le remarque à peine, sauf quand je m'asphyxie. Mais qu'on vienne à m'enlever les croyances que je ne savais pas même avoir, et je ne peux plus vivre. C'est pourquoi Ortega y Gasset dans *Idées et Croyances* rappelait que ce qui fait problème, ce n'est pas la croyance (j'y baigne), mais soit la certitude, soit la croyance fausse, sans aucun lien avec la vie que la croyance rend seule possible (la croyance fausse est ainsi une perversion de la vie, une dénaturation de la conscience qui semble spontanément adaptée au monde). La croyance est le phénomène primordiale de l'existence humaine.

Plus encore, il semble que douter d'une chose ou d'une connaissance, suppose que cette chose se détache sur un horizon provisoirement irréductible de certitudes –sur un système de certitudes admises- qui, au moment même où je doute, ne peut être remis en cause. Comme le dit Wittgenstein, philosophe du Xxème siècle : « Qui voudrait douter de tout n'irait pas même jusqu'au doute. Le jeu du doute lui-même présuppose la certitude » *De la Certitude*, 1969.

Si je doute d'une chose, c'est apparemment que je *sais* par ailleurs quelque chose qui semble contredire la chose dont désormais je doute. C'est parce que j'ai d'autres certitudes, que soudain certaines choses deviennent douteuses. Ainsi, comme le fait remarquer Russell, philosophe du XXème siècle, dans *Science et Religion*, l'humanité occidentale ne s'est pas mise à douter de Dieu parce que soudain les preuves de son existence lui ont paru insuffisantes, mais parce que l'existence d'un créateur tel que l'imaginait le judéo-christianisme est devenue plus difficilement compatible avec les progrès de l'astronomie, de la géologie, de la biologie, de l'histoire. De manière générale, douter suppose donc premièrement des croyances inébranlables qui permettent à l'existence de se déployer (1) ; secondement, un système de croyances ou de certitudes qui rendent soudain douteuse une croyance qu'on considérait jusque-là comme très convenable.

© EduKlub S.A.
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

Mais lorsque Descartes se demande si le monde existe, ce n'est pas pour, *dans le domaine de l'action*, ne plus oser sortir de chez lui, mais c'est une *question théorique* : que puis-je connaître avec certitude, c'est-à-dire de manière indubitable ? Dans la vie, dans l'action, je n'ai pas de raison de douter de certaines choses –en douter serait même une folie- ; mais puisqu'il y a des raisons de douter, ces raisons sont des raisons, et il faut voir, au moins une bonne fois pour toutes, ce qu'elles valent. Si comme le disait Alain," *Croyance* : c'est le mot commun qui désigne toute certitude sans preuve » (*Définitions*, 1953), il s'agit de trouver les preuves dont la vie peut se passer, et d'essayer d'aller, si cela est possible, au delà de la croyance.

Car le projet cartésien est effectivement audacieux. Il s'agir de trouver un fondement ferme et définitif dans les sciences. Il faut trouver de l'indubitable –du certain- à partir de quoi enchaîner les vérités les unes aux autres, afin de constituer le système entier du savoir. Il faut donc une certitude inébranlable, et la seule manière de la trouver, est de tout révoquer en doute pour voir ce qui résiste à cette extraordinaire opération. Comme le dit Descartes :

> « Je pensais qu'il fallait …que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable » Descartes, *Discours de la Méthode*, 1637

L'indubitable, c'est le certain, et l'indubitable, c'est ce dont je n'ai aucune raison de douter, ce dont je ne peux pas douter, ce qui m'apparaît immédiatement comme vraie sans qu'aucun soupçon de fausseté ne puisse m'effleurer l'esprit :

> « Par intuition, j'entends non pas le témoignage trompeur des sens…mais la conception d'un esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons » . Descartes, *Règles pour la direction de l'Esprit.*

Tout ce dont j'ai une raison de douter, doit être réputé faux : le doute cartésien est radical. Plus encore, Descartes cherche des raisons de douter là même où il semble ne pas pouvoir y en avoir. Quelle raison ai-je de douter de l'existence du monde extérieur ? Aucune, semble-t-il ; mais quand je rêve, je *crois* à l'existence de tout ce à quoi je rêve, et pourtant cela n'existe pas. Est-ce que je ne suis pas en train de rêver, lors même que je me *crois* éveillé ? Autre exemple : Quelle raison ai-je de douter des vérités mathématiques ? Apparemment aucune, mais il existe peut-être un malin génie qui à chaque fois que je démontre quelque chose m'induit en erreur. On voit bien avec cette dernière hypothèse qu'il faut aller *chercher* les raisons de douter de ce qui nous apparaît comme autant de certitudes (l'existence du monde, les vérités mathématiques). Je ne doute que si j'ai des raisons de douter, mais la plus faible raison de douter suffit à discréditer ma certitude. Le doute suppose une construction parfois subtile des raisons de douter –comme avec cette hypothèse d'un malin génie, seule manière de me faire douter de ma puissance de raisonner comme puissance de juger vrai-, mais pour douter, il *faut toujours des raisons de douter*. A la différence d'Othello qui voit partout et facilement des raisons de douter, le philosophe voit lui-aussi partout des raisons de douter, mais il les voit difficilement. Le doute suppose une activité intense de la pensée, parce que le doute

© EduKlub S.A.
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.
Fichier généré pour Visiteur (), le 31/05/2021

LE DOUTE ET LE SOUPCON
Etude conceptuelle

n'est jamais gratuit, mais suppose des raisons de douter (1) ; parce que le doute philosophique n'est pas un doute de principe sur toute chose (on ne doute pas sans raison), mais qu'il est à la recherche de l'indubitable ou de la vérité. En ce sens le doute est rationnel.

Le doute cartésien, radical, rationnel, actif, hyperbolique –en ce sens qu'il cherche des raisons de douter là où on n'en trouve qu'à peine- a donc pour finalité la découverte de la vérité, de l'indubitable, sur quoi fonder tout l'édifice de la science. Et cet indubitable, à quoi enchaîner toutes les autres évidences, est la proposition "je pense, je suis", dont il est impossible de douter, puisque pour douter, il faut penser, et que pour penser il faut être. Au moment même où je doute que je suis, mon doute, loin de ruiner ma croyance d'être, prouve avec certitude –indubitablement- que je suis.
Ainsi, trouver la vérité, c'est pouvoir la justifier de part en part et lui enlever tout caractère douteux. Rappelons ce que nous disions en commençant :

X *sait* que p, si et seulement si
- (1) : X *croit* que p
- (2) : p est vrai
- (3) : X *est justifié* à croire que p,

La tentative de Descartes est de dire que si (3) X *est justifié* à croire que p, alors (2) p est vrai, et X *sait* que p. Mais X n'est justifié à croire que p que si cette justification est indubitable. La croyance, dont la justification fait la part du doute, est donc un manque de certitude, une privation de la certitude qu'il serait mieux d'avoir. Ce n'est pas en soi quelque chose de positif, en tous cas dans le domaine théorique. La preuve de cela, dit Descartes dans le *Discours de la Méthode*, c'est qu'avant moi les thèses philosophiques, insuffisamment justifiées (donc douteuses) s'opposaient les unes aux autres comme des croyances à des croyances. Par le doute rationnel, Descartes veut donc abolir les croyances philosophiques pour faire place à la certitude. Si le doute accompagne la croyance, comme un manque de justification, il faut considérer qu'il ruine ce qu'il accompagne. Pour Descartes, le doute suffit à transformer un manque de justification en une absence totale de justification. On peut cependant s'interroger sur la rationalité d'un tel parti-pris. Considérer en effet qu'un manque de justification équivaut à une absence totale de justification prend le risque de mettre sur le même plan une croyance partiellement justifiée, quoiqu'incertaine, avec une croyance délirante. Il n'y a plus de bonnes et de mauvaises croyances (des formes plus ou moins approchantes de certitude), les croyances sont toutes, à titre égal, des *formes d'incertitude*. Et même dans le domaine théorique –qui est encore une fois le seul domaine où Descartes applique son doute-, on peut douter qu'une telle exigence soit recevable. En revanche, il y a bien, semble-t-il, une éthique du doute. Descartes nous apprend que le doute n'est pas quelque chose qu'il faut minimiser, mais au contraire radicaliser. La croyance n'est rationnelle qu'au prix d'une acceptation inconditionnelle de tout ce qui peut la remettre en cause. Ce n'est pas parce qu'Othello donne une importance exorbitante à ses doutes ou à ses soupçons qu'il délire ; mais c'est bien parce ses doutes ne servent qu'à le confirmer dans son opinion. Au contraire, croire, c'est douter de la valeur de sa croyance . On voit donc qu'il n'y a pas toujours opposition à dire d'une part que la croyance suppose le doute (je crois au bonheur, mais je ne suis pas certain qu'il existe), et à dire d'autre part que le doute tue la croyance (je doute que le bonheur existe, je n'y crois plus). La vraie croyance doute

© EduKlub S.A.
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

d'elle-même. Croire, c'est douter de ce que l'on croit (croire en Dieu, c'est ne pas être rationnellement certain qu'il existe) ; mais c'est aussi, parce que l'on doute de ce que l'on croit, douter de son droit à croire (puis-je croire en Dieu, alors que j'ignore qu'il existe ?). Ne faudrait-il pas même moralement, comme s'il s'agissait là d'exercer une éthique de la pensée, lutter contre ses croyances, pour cette seule raison qu'elles sont des croyances ? Comme le dit Alain :

> « *Douter,* c'est examiner, c'est démonter et remonter les idées comme des rouages…contre la puissance de croire qui est formidable en chacun de nous ». *Propos*

Deux choses semblent certaines : la première qu'il faut douter –pour parvenir autant que faire se peut à des certitudes rationnelles- ; la seconde que rien n'oblige à croire (du moins dans le for intérieur de sa conscience, car on peut être contraint de faire semblant de croire pour des raisons diverses). L'existence de croyance n'est donc pas tant irrationnelle (il peut être au contraire très rationnel d'admettre certaines croyances), qu'elle ne pose un problème éthique : pourquoi est-ce que je crois, puisque je doute, et que je pourrais donc, si je le voulais, ne pas croire ?

…

IV. L'Ere du Soupçon

A cette dernière question, il existe plusieurs réponses. La première consiste à dire que j'ai plus de raisons de croire que de ne pas croire. Mais comme une seule raison de ne pas croire suffit pour ne plus croire –comme nous l'a appris Descartes-, cette réponse n'est pas satisfaisante. La seconde réponse est la liberté. Une fois les termes du problèmes élucidés, je choisis de croire, je m'accorde ce droit. Si l'on demande pourquoi je choisis de croire, il n'y a pas de réponse, puisque la première réponse (j'ai plus de raisons de croire que de ne pas croire) n'est plus disponible. C'est la liberté ou le mystère, par exemple, dans la croyance en Dieu. Peut-être, après tout, est-ce Dieu qui choisit pour moi. Là où je crois faire librement le choix absolu de l'absolu –comme dans le pari de Pascal, où il est demandé de parier que Dieu existe-, je suis toujours devancé. La foi est donnée là où, apparemment, il y va de la plus grande liberté, la liberté de croire qu'aucune raison, par définition, ne peut justifier jusqu'au bout. Kierkegaard parlait ainsi de la foi comme d'un saut. Le saut peut être préparé par la raison, il y aura toujours un manque de raison à combler. Et la douceur de Dieu dont parle Pascal s'accompagne bien souvent chez Pascal lui-même d'angoisse :

> *« La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons, et dans le coeur par la grâce ». Pascal, Pensées, 1670.*

Mais sans privilégier le phénomène religieux, on pourrait aussi bien dire que, si je crois, c'est parce que je ne choisis pas de croire. Ce qui est au niveau théorique un problème, ne l'est pas au niveau pratique. Supposons que je suis incapable de prouver l'existence du monde extérieur en toute certitude –que j'ai donc au moins une raison de croire que peut-être le monde extérieur n'existe pas : je pourrais dire qu'il est plus rationnel d'admettre cette existence que de la refuser. Pourtant, absolument parlant, si j'ai une raison de

© EduKlub S.A.
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.
Fichier généré pour Visiteur (), le 31/05/2021

LE DOUTE ET LE SOUPCON
Etude conceptuelle

douter, ma certitude est une croyance, et rien ne m'oblige plus dès lors à adhérer à cette croyance, je peux suspendre mon jugement. Comme le dit le sceptique de l'Antiquité Sextus Empiricus :

> *« La formule « je suspends mon jugement » signifie pour nous que le sujet est incapable de dire à quelle chose il convient d'accorder ou de refuser sa créance ». Hypotyposes pyrrhoniennes, IIème siècle.*

Si je crois cependant à l'existence du monde extérieur, c'est que mon corps y croit pour moi. Ce qui est théoriquement un problème (ai-je le droit d'affirmer l'existence du monde extérieur, ai-je vraiment le droit d'y croire ?) cesse d'en être un dans la vie pratique. La croyance n'est pas seulement affaire de raison, mais s'enracine dans mon être tout entier. En ce sens, si le doute est une opération de l'intelligence, la croyance est une opération de la vie. Comme le dit Pascal à propos de son pari sur l'existence de Dieu –mais cela vaudrait pour bien d'autres choses-, il faut choisir, « nous sommes embarqués ».

Mais c'est précisément là que le soupçon sur la croyance commence. Si la croyance est effectivement autre chose qu'une pure activité rationnelle, si elle engage bien d'autre chose qu'un simple calcul, si ses motivations profondes sont toujours ailleurs, même si elle peut se revêtir jusqu'à un certain point d'un habit rationnel et respectable, la croyance ne cacherait-elle pas de l'inavouable ?Nathalie Sarraute parlait de « l'Ere du Soupçon » en pensant à notre époque. Et il est vrai qu'avec Marx, Freud et surtout Nietzsche, le phénomène de la croyance est devenu bien suspect. Dans l'Avenir d'une illusion, Freud analysait ainsi le phénomène religieux comme une névrose collective permettant d'éviter une névrose individuelle. Et il est vrai que la question se pose : si la croyance, quelle qu'elle soit, n' a pas pour unique ressort le ressort rationnel, quel est son ressort caché ? Si je ne suis jamais complètement justifié à croire, où trouver ce surplus de justification qui entraîne mon assentiment, qui me fait croire ? Toute notre problématique supposait que par rapport à la certitude, la croyance manquait d'une justification complète, qu'elle impliquait un défaut –aussi léger qu'on voudra- de rationalité. Mais la croyance ne manque peut-être de justification que parce qu'elle cache ses véritables raisons. Ainsi Nietzsche voyait-il dans la croyance au Dieu Chrétien un signe de ressentiment contre la vie. Dans la Généalogie de la morale, il fait la généalogie –c'est-à-dire qu'il débusque les vraies causes au delà des raisons invoquées- des comportements moraux comme l'exaltation de l'humilité, qui n'est guère qu'un façon qu'ont trouvé les hommes faibles de faire plier, de prendre l'ascendant sur les forts, de leur faire payer leur force. Ce qui peut paraître partiellement rationnel –une croyance raisonnable- dans la valeur morale de l'humilité, par exemple- n'est en fait que la rationalisation d'une cause passionnelle, la justification de désirs ou de besoins inavouables, au sens où celui qui est dit se justifier est dit mentir sur ses véritables intentions, cherche à faire accroire à autrui que les raisons qu'il a d'agir sont bonnes, alors que la cause véritable de son action est, en son fond, irrationnel. De même Marx, dans toute son oeuvre, verra dans les croyances religieuses ou morales, l'expression de causes sociales ou de conflits économiques. Si le bourgeois veut que son valet croit en Dieu, c'est peut-être cyniquement qu'il croit qu'il en sera moins volé, comme le disait Voltaire. Mais si l'aristocrate du moyen âge et son valet croient tous les deux sincèrement en Dieu, c'est que la structure de la féodalité est telle qu'une telle croyance est impliquée dans le rapport de forces entre les paysans et les seigneurs, exactement (c'est un exemple que prend Marx) comme la hiérarchie des anges (Anges, Archanges, Séraphins, Chérubins, Puissances, Dominations, etc.) répartis en

© EduKlub S.A.
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.

cercle concentrique autour de Dieu dans l'iconographie médiévale est censée reproduire la structure hiérarchisée de la société féodale. La croyance pour Marx ne serait en, l'espèce qu'un effet de la réalité sociale.

C'est en tous cas parce que les causes de ma croyance –ce qui fait que je crois, les causes sociales, les préjugés de l'enfance, les désirs inconscients, etc.- excèdent toujours les raisons que j'invoque pour justifier ma croyance –je crois parce que telle raison me semble assez probante-, que la cause de ma croyance –au sens juridique où l'on parle de la cause d'un accusé- est toujours douteuse, et doit être en droit soupçonnée. En un sens, le problème de la croyance n'est pas que ma croyance n'a pas assez de justification rationnelle –c'est le lot de toute croyance-, mais qu'elle trouve tellement de justifications apparemment rationnelles, que cet excès de justification, ce désir à tout prix de justification, la rend suspecte.

Il est vrai que le philosophe, parce qu'il cherche la vérité, doit éprouver les croyances. Comme le dit Nietzsche,

> *« La vérité ne tolère pas d'autres dieux. La foi en la vérité commence avec le doute au sujet de toutes les vérités en quoi l'on a cru jusqu'à présent »*
> *Humain, trop humain, 1886.*

Mais le problème se pose alors de savoir si le doute philosophique ainsi compris –chercher derrière les raisons apparentes les causes réelles qui expliquent le saut par définition injustifiable dans la croyance- n'est pas comparable au doute pathologique d'Othello sur la fidélité de Desdémone. Othello, lui aussi, n'écoute pas les raisons de Desdémone. Il refuse les raisons qu'elle donne de croire à sa fidélité, parce qu'il soupçonne une cause possible d'infidélité : ne le méprise-t-elle pas secrètement ? Derrière toutes les raisons, contre toutes les raisons, le doute pathologique cherche une cause plus ou moins ignorée de celui que l'on soupçonne. Le doute pathologique a donc quelque trait de ressemblance avec le doute philosophique compris comme école du soupçon : derrière les raisons affichées, il y a d'autres raisons ou d'autres causes. Parce que le soupçon philosophique a pour but sincère la vérité (et non pas la confirmation de ses propres passions), on peut considérer qu'il n'a rien à voir avec le doute pathologique ; mais parce qu' il renonce à juger des raisons invoquées, à écouter les raisons que donne celui qui croit, parce qu'il renonce donc à juger purement et simplement de la valeur de ses raisons (ce que faisait le doute philosophique traditionnel de Socrate ou Descartes), il court le risque de ne plus douter sainement, de croire qu'il y a toujours derrière les justifications rationnelles et partielles des croyances une autre explication qui, elle, serait complète.

On peut d'ailleurs douter qu'une telle attitude (celle du soupçon) soit entièrement rationnel, et ne soit pas simplement une croyance. Karl Popper faisait ainsi remarquer que le freudisme ou le marxisme, qui se présentaient comme des sciences, sciences de l'inconscient ou de la réalité sociale, n'étaient en réalité que des croyances, parce qu'ils ne pouvaient pas avoir une véritable justification rationnelle. On ne peut pas montrer qu'un soupçon est infondée, parce qu'on ignore toujours s'il n'y a pas une cause qui donnera raison à ce soupçon. En un sens, Othello a raison de soupçonner Desdémone, car qui sait si Desdémone un jour ne le trompera pas. Mais cela ne suffit pas pour fonder la rationalité d'une conduite. Au contraire, le propre de la rationalité, c'est de pouvoir être infirmée, c'est de s'exposer à une réfutation. Il est beaucoup plus rationnel de croire que

© EduKlub S.A.
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.
Fichier généré pour Visiteur (), le 31/05/2021

Desdémone est fidèle –quitte à être un jour démenti-, que de croire que Desdémone n'est pas fidèle, parce que personne ne pourra jamais me prouver qu'elle ne peut pas l'être. De même, il est beaucoup plus rationnel de croire les raisons de croire qu'invoque le croyant –même si ces raisons s'avèreront un jour fausses, et qu'il est nécessaire que le doute philosophique, socratique ou cartésien, évalue ces raisons-, que de croire qu'il existe une autre cause à la croyance du croyant, sous prétexte qu'on ne peut pas exclure a priori l'existence d'une telle cause, que le soupçon qu'une telle cause existe bel et bien est à proprement parler irréfutable. L'irréfutabilité d'une thèse ou d'une théorie philosophique n'est pas un critère de scientificité ; au contraire, c'est parce qu'on peut tester une théorie, ou une hypothèse, qu'une telle hypothèse est scientifique. Bien sûr, l'histoire des hommes constituent un test pour les théories marxistes ou freudiennes ; mais il reste que leur croyance de départ (il y a une cause véritable sous les raisons apparentes des croyances) font courir un grand danger à la raison en réduisant à l'extrême la différence entre doute pathologique (soupçon) et doute philosophique (raison).

V. Conclusion

Hegel faisait remarquer dans un texte de 1802, La relation du scepticisme à la philosophie, que le doute sceptique n'était pas tournée contre la philosophie, mais était un moment indispensable de l'activité rationnelle, et donc de la philosophie. Le doute le plus radical ne s'oppose pas à la raison, il en fait essentiellement partie. De même que la certitude doit assumer et dépasser le doute, la croyance, si elle ne peut dépasser le doute, doit l'assumer pour rester rationnelle, et ne pas le nier –au risque de tomber dans l'irrationalité ou le fanatisme. Mais, inversement, la raison ne peut pas nier la croyance sous prétexte que celle-ci doute, et donc ne peut entièrement se justifier, en essayant d'expliquer la croyance par autre chose qu'elle-même. Cette croyance de la raison –qu'il pourrait exister une raison de la croyance qui ne soit pas les raisons de croire que la croyance invoque- ferait en réalité courir un risque d'irrationalité à la raison elle-même, en confondant le doute pathologique du soupçon et le doute philosophique stricto sensu, qui ne postule pas tant des raisons de douter, qu'il ne les cherche parfois avec peine et travail, parce qu'il y va de l'éthique même de la pensée.

Par C. Cervellon, ancien élève de l'ENS,
agrégé de philosophie, en poste à l'Ecole des Hautes Etudes

© EduKlub S.A.
Tous droits de l'auteur des œuvres réservés. Sauf autorisation, la reproduction ainsi que toute utilisation des œuvres autre que la consultation individuelle et privée sont interdites.