

RATIONALITE ET IRRATIONALISME M2RA

Introduction

Problème : La rationalité, caractéristique de l'humanité, exclut-elle toute forme de prétention de l'irrationalisme ?

Axes de réflexion :

Que recouvre les concepts de rationalité et d'irrationalisme ?

Quel impact la rationalité a-t-elle sur l'existence humaine ?

Quelle est la contribution de l'irrationalisme à l'humanité ?

Objectif général : Montrer que l'existence humaine porte l'empreinte de l'irrationalisme autant qu'elle revendique celle de la rationalité.

Objectifs spécifiques :

Définir les concepts de rationalité et d'irrationalisme.

Montrer les exploits de la rationalité ainsi que ses effets pervers sur l'existence humaine.

Montrer que l'existence humaine peut se déployer autrement que par la rationalité.

Introduction

1. Des concepts de rationalité et d'irrationalisme

La rationalité

La **rationalité** est un concept servant à définir et mesurer la capacité de raisonnement, telle qu'elle se manifeste dans le comportement humain. Plus précisément, le mot désigne la qualité de ce qui, *dans l'ordre de la connaissance*, est rationnel c'est-à-dire relevant de l'usage de la raison, et de ce qui, plus rarement, *dans l'ordre de la pratique*, relève du raisonnable. L'importance de la raison a toujours été mise en avant en Occident, au moins depuis la naissance de la philosophie grecque durant l'Antiquité. C'est Platon le premier qui affirma l'hétérogénéité radicale entre l'intellect et les sens, et la supériorité du premier sur les seconds.

L'irrationalisme

L'**irrationalisme** est une doctrine ou un comportement qui s'établit sur le refus ou la relativisation de la raison. Il accorde généralement la primauté à l'intuition par rapport à la rationalité scientifique et se montre souvent hostile au rationalisme. On entend également par « irrationalisme » toute tentative faite pour diminuer le rôle de la raison dans un certain domaine de connaissances. Par exemple, dans les sciences naturelles, l'irrationalisme consiste à accorder au hasard (l'indétermination) une place plus importante qu'au déterminisme causal, tandis que dans les sciences sociales, l'irrationalisme est associé à une relativisation des connaissances scientifiques interprétées comme des croyances produites par une société ou une civilisation donnée.

Il est convenu de distinguer deux grandes catégories d'irrationalisme :

1. les doctrines suivant lesquelles la raison ne peut connaître la réalité (ou n'en peut connaître qu'une partie), parce que celle-ci est inconnaissable, comme l'affirment

les sceptiques (Pyrrhon, Hume), les agnostiques, les sophistes, les idéalistes kantien, les positivistes, etc. ;

2. les doctrines suivant lesquelles la raison ne peut connaître la réalité (ou n'en peut connaître qu'une partie) parce que la réalité n'est pas connaissable par la raison mais par d'autres modes de connaissance, en particulier par l'intuition ou le « sentiment intérieur », position défendue par les penseurs mystiques (Eckhart, Boehme), les néoplatoniciens (Plotin, Paracelse), les philosophes romantiques (Schelling) et spiritualistes (Bergson).

2. Généralisation de la rationalité dans le tissu social

Expansion de la rationalité via l'économie

À partir du XVII^e siècle, la théorie épistémologique dite « rationaliste » se répand, notamment par les travaux de Descartes. À la fin du XVIII^e siècle, au fur et à mesure que les effectifs de populations augmentent en Europe, des philosophes moralistes anglo-saxons, principalement l'anglais Adam Smith, élaborent une nouvelle éthique, entièrement axée sur le principe de la rationalité. Estimant que le comportement des individus répond à la satisfaction de leurs seuls intérêts vitaux, ils conçoivent une nouvelle discipline, l'économie, lui assignant le but de réguler de façon rationnelle la création et le partage des richesses.

Au XIX^e siècle, au fur et à mesure que se poursuit la Révolution industrielle, l'Europe voit ses paysages se transformer car l'ensemble des individus qui composent la société, et pas seulement ses agents moteurs, adoptent des postures de plus en plus « calculatrices » (le mot « rationnel » provient du latin *ratio* qui signifie « calcul ») et à éprouver le sentiment de devoir le faire toujours plus. C'est du moins la thèse que développe au tout début du XX^e siècle le sociologue allemand M. Weber, lorsqu'il affirme que le capitalisme moderne découle tout entier de ce qu'il appelle *le processus de rationalisation*. On parle alors de *rationalité économique* pour désigner le comportement des individus répondant à la satisfaction de leurs intérêts.

Ce faisant, on ne définit pas en quoi consiste cet intérêt : satisfaction d'un besoin vital ? recherche de confort ? opération de placement ? On suppose implicitement que la notion d'intérêt fait consensus. Les économistes de l'école néo-classique sont cependant un peu plus précis : ils estiment que les agents agissent de façon à optimiser leur bien-être, lequel est calculé selon une fonction d'utilité. La théorie néo-classique fait ainsi du concept de « rationalité » l'hypothèse centrale du modèle d'équilibre général.

Mais « Que veut-on dire lorsqu'on parle aujourd'hui de rationalité dans la théorie néoclassique de l'agent ? Essentiellement deux choses. D'abord, la rationalité est un état mental qui se réalise à l'occasion d'une décision, de la délibération qui la précède, du traitement des informations qui en constitue la matière et de l'attention portée à chaque phase de ce traitement lui-même. Ici, être rationnel à chaque stade, c'est être cohérent ».

« Ensuite, la rationalité attribuée à un agent économique est un état mental qui s'exprime dans l'acquisition d'une connaissance ou dans l'appropriation d'une information : information sur les quantités et les qualités des biens et services qui, pour moi, prennent un sens aujourd'hui ; information sur leurs prix actuels ou actualisés. Si l'agent que je suis retiens de ces informations autant que peut en retenir le savant dans l'état actuel de la science ou, en d'autres termes, si les quantités, les qualités et les prix me sont connus selon les lois, les causalités ou selon les raisons qui constituent la science même du savant, alors ma connaissance est rationnelle et je suis un agent rationnel ».

« Sous son premier aspect, la rationalité est logique ou mathématique. Sous son second aspect, la rationalité est épistémique ou scientifique. Dans les deux cas, la rationalité a trait à des rapports – rapports logiques ou analytiques dans le premier cas ; rapports de causalité ou synthétiques dans le second cas ». « L'agent économique est rationnel dans la mesure où il est pénétré d'un état mental qui fait de toutes ses activités menant à sa décision un ensemble de rapports offerts à la considération ou à la vue théorique, c'est-à-dire à ce qu'on peut appeler avec Kant, la raison spéculative ».

À la suite de Smith, une majorité d'économistes ont élaboré leurs analyses et leurs théories sur le concept de rationalité, entendant par là même conférer à leur discipline le statut de science. Encore aujourd'hui, la formule « rationalité économique » sert à désigner le comportement d'agents qui, par le biais de procédures découlant de la raison, cherchent à optimiser des objectifs, en premier lieu le profit.

Concrètement, l'optimisation vise à maximiser les bénéfices en minimisant les coûts. Les objectifs sont généralement perçus par ces agents comme globalement favorables à leurs propres intérêts. Il peut cependant s'agir d'optimiser ce qui est perçu comme favorable au groupe des agents. De plus la rationalité ne garantit pas aux agents une objectivité absolue : les représentations du monde (individuelles ou collectives) sur lesquelles s'exerce leur rationalité se construisent sur leurs expériences propres, largement influencées par leur culture, leur éducation, et tout ce qui est susceptible de modeler leur subjectivité.

En tout état de cause, la rationalité (le comportement rationnel) tend à se manifester dans différents aspects de la vie quotidienne des hommes. Dans sa « théorie générale de la rationalité », Raymond Boudon estime que toute action humaine se produit car les hommes sont « naturellement rationnels ». Selon lui, la rationalité n'est pas seulement celle développée par les économistes néoclassiques, qui réduisent toute action à un calcul d'intérêt. La rationalité peut être liée aux valeurs. Par exemple quelqu'un qui sacrifie sa vie pour une cause noble est rationnel. Il faut parler alors de *rationalité axiologique*.

Rationalisation des activités sociales

Au cœur de l'élaboration conceptuelle de Max Weber, se trouve le processus de rationalisation des activités sociales. Pour Weber, il s'agit moins de Raison que des raisons que le sociologue doit retrouver dans le registre de l'action des individus. Il pose ainsi pour pierre fondatrice des sciences sociales le principe de l'individualisme méthodologique. Pour rendre compte des phénomènes sociaux, il est nécessaire de remonter aux « raisons » des actions individuelles. Ces raisons répondent aux questions qui font sens pour les individus ; c'est-à-dire qui donnent une signification et une direction à leurs actions. Il existerait quatre rationalités possibles de l'action sociale.

- La rationalité instrumentale, ou rationalité en finalité, ordonne les objectifs et les moyens les mieux adaptés aux buts poursuivis. Il s'agit pour l'acteur d'atteindre les buts qu'il s'est donné avec une efficacité optimale ou de croire, avec les informations dont il dispose, qu'il emprunte une méthode efficace.

- La rationalité axiologique, ou rationalité en valeur, oriente les actions selon des valeurs subjectivement retenues comme raisons légitimes ou fins ultimes pour agir. L'acteur ne se préoccupe alors pas des résultats de l'action, ni des moyens utilisés. Il recherche la valeur pour elle-même : la justice pour la justice, le beau pour le beau...

- La tradition (obéissance à la coutume) et l'émotion (activité affective qui se développe sous l'emprise d'une émotion ou d'une passion) constituent deux autres explications possibles des actions sociales. Elles présentent, pour Weber, un aspect irrationnel et mécanique. Il s'agit de types idéaux, et ces rationalités se chevauchent pour l'acteur lui-même quand il agit et pour l'observateur quand il interprète une action. Ces actions sociales engendrent des formes de relations sociales. Ces relations se pérennisent autour d'activités et d'institutions différenciées.

À ce stade, il est nécessaire d'introduire le concept de légitimité. La légitimité est une qualité qui confère une valeur sociale à une action sociale et qui donc justifie, aux yeux de tous, l'existence d'une activité. Par exemple, l'activité religieuse existe, si existe la croyance en la légitimité de la religion. A l'occasion de cette activité, les acteurs sociaux agissent selon différentes rationalités : emportés par l'émotion, conditionnés par la tradition, orientés par des valeurs ou par la recherche de moyens les plus adaptés aux buts poursuivis. Il semble que Weber établisse une échelle de valeurs entre les actions et qu'il privilégie la rationalité en finalité. Elle représente le degré le plus conscient, le plus maîtrisé et le plus responsable de l'action humaine.

Pour Max Weber, la modernité, qui trouve son lieu d'élection en Occident, se caractérise par un processus approfondi de rationalisation des activités sociales qui se traduit par l'importance croissante de la rationalité instrumentale dans les actions sociales. Ce processus présente un double visage. D'une part, aux valeurs, liées aux questions les plus angoissantes que se posent les hommes en société, se mêlent des intérêts en termes de ressources matérielles et immatérielles qui se développent avec la différenciation des activités : religieuses, économiques, politiques, scientifiques, culturelles. Cette transformation correspond aussi à une mise à distance des dimensions émotionnelles, irrationnelles des actions sociales et donc à une intellectualisation croissante de la vie en société. D'autre part, ces intérêts donnent lieu à des calculs de plus en plus précis des moyens adéquats pour les satisfaire. Le principe de la rationalité par finalité ou rationalité instrumentale qui conduit au principe du moindre effort et qui trouve son terrain d'élection dans la sphère économique tend à devenir le principe dominant des actions humaines.

Rationalisation et religion

Le processus de rationalisation formelle conduit à un processus de désenchantement du monde qui nécessite d'être défini. Le processus de désenchantement désigne la manière dont s'opère, sur la longue durée, l'élimination de la magie comme moyen de répondre aux questions et aux souffrances humaines. Cette élimination, dans le cadre des activités religieuses, suit un long chemin historique, qui mène du judaïsme antique au puritanisme protestant. Ce processus gagne d'autres activités sociales à mesure que celles-ci se rationalisent formellement. Les moments forts de l'histoire de l'Occident comme les révolutions religieuses, politiques ou artistiques, la problématique du droit naturel, celle du progrès économique semblent converger pour individualiser de plus en plus les acteurs sociaux. La rationalisation des activités sociales est inséparable de la généralisation de l'individualisme, bien que le mot individualisme demeure, pour Weber, difficile à définir. Il désigne, entre autres changements sociaux, dans l'esprit de Weber, une plus grande maîtrise des émotions et une mise à distance des déterminismes sociaux.

Une seconde définition se superpose à la première. Celle d'une perte de sens, selon les deux dimensions du mot : signification et direction, qui caractériserait la modernité. C'est au moment où l'individu se libère de la tradition et de toute référence à un ordre supérieur qu'il

apparaît comme le plus en danger, danger d'asservissement à des organisations anonymes, danger de soumission aux biens matériels, danger lié à l'incapacité de choisir entre le bien et le mal... Cette fragilité est liée au processus de rationalisation et d'intellectualisation. La complexité des sociétés actuelles ôte à chaque individu la maîtrise sur son environnement. Par ailleurs, la démocratie, processus de rationalisation formelle des moyens pour contenir la violence, propose comme principe de régulation de cette violence la négociation qui transforme les conflits irréductibles, selon Weber, entre les valeurs, en compromis entre intérêts divergents. La part émotionnelle de l'action ne trouve plus d'exutoire et les oppositions entre systèmes de valeurs se transforment en « guerre des Dieux ».

Il aurait existé, historiquement, pour Max Weber, un monde « enchanté » dominé par la magie et les rites, dans lequel l'homme vivait harmonieusement, comparable au stade de la pensée magique pour l'enfant qui, pendant un temps, ne se différencie pas de son environnement. Ce monde s'est transformé en faisant surgir l'angoisse devant la mort, la souffrance, mais aussi différents moyens inventés par les hommes pour soulager ces tourments. La rupture historique décisive intervient cependant avec le prophétisme juif qui ouvre la voie au processus de rationalisation des activités religieuses en posant la question de la culpabilité de l'homme.

Du judaïsme au puritanisme protestant, le chemin est long. Le puritanisme protestant constitue lui aussi un moment de rupture décisif. L'angoisse du salut, prise en charge par les institutions religieuses, devient une question sans réponse claire. La charge émotionnelle est investie, selon Weber, dans le travail et plus généralement dans les activités économiques. Le protestantisme donne naissance au capitalisme occidental. Le capitalisme autonomise la sphère économique comme la genèse des États avait permis l'autonomisation des sphères politique et juridique.

La rationalisation formelle des activités économiques précipite le processus de désenchantement. Le puritain travaillait pour gagner son salut et le travail représentait donc une valeur religieuse pour lui ; l'entrepreneur capitaliste et le salarié sont contraints de travailler pour survivre ou pour maintenir leurs intérêts. La part émotionnelle n'a pourtant pas disparu. La différenciation des buts poursuivis dans l'action sociale, les tensions entre les différentes activités de la vie en société et entre les institutions qui incarnent ces activités, la multiplication des intérêts ne comblent pas le vide créé par la rationalisation de l'éthique.

Rationalisation et bureaucratie

L'œuvre de Max Weber s'inscrit dans un contexte historique marqué par l'émergence des grandes organisations : administrations publiques, grandes entreprises, partis et syndicats de masse. Dans ce monde nouveau, se pose le problème de l'exercice de l'autorité et celui, qui lui est lié, de la légitimité des rapports de dépendance ou de domination. Dans un tel monde, l'autorité repose principalement sur la compétence et la recherche de l'efficacité prend le pas sur les autres motivations. La prépondérance de l'action en finalité et la rationalisation formelle des activités renvoient à l'essor d'un nouveau type d'organisation que Max Weber nomme « bureaucratie ». La bureaucratie matérialise, sous la forme d'une organisation, le type d'autorité à caractère rationnel-légal (nous parlerions aujourd'hui d'expert). Cette forme d'organisation repose sur des règles abstraites, écrites, impersonnelles. Les hommes qui exercent l'autorité sont choisis selon leurs compétences. Ils appartiennent à une hiérarchie fonctionnelle où les contrôles et les voies de recours sont clairement déterminés.

Il s'agit d'un type idéal. Afin de donner une rigueur à ces concepts, Weber a cru nécessaire de former ce qu'il appelle des types idéaux. Il entend par là un concept construit de manière abstraite qui ordonne en un tableau homogène les caractéristiques essentielles d'un phénomène, par exemple l'artisanat ou la féodalité, et qui, appliqué à une situation historique déterminée, par exemple à l'artisanat du Moyen âge, permet de déterminer en quoi celui-ci se singularise par rapport à l'artisanat à d'autres époques. Le type idéal est donc une construction utopique ou irréelle destinée à mettre en évidence des relations réelles et empiriques. Il constitue un type, puisqu'il est un concept permettant de saisir les diverses relations dans leur singularité ; il est idéal, parce qu'il est une abstraction rationnelle qui correspond rarement aux phénomènes empiriques). Max Weber fait aussi de la bureaucratie un idéal à atteindre pour augmenter l'efficacité des actions et des activités, bien qu'il annonce les risques de domination anonyme inhérents à cette forme d'organisation.

Rationalisation et pouvoir politique

En étudiant la question politique, Max Weber traite du problème de l'ordre social. Pour lui, la question politique relève de la problématique de la domination. Spontanément les hommes se déchirent entre eux et la domination de l'homme par l'homme utilise tous les moyens, notamment l'usage de la force physique. Les actions et les activités politiques sont ainsi liées aux contraintes qui surgissent entre les individus pour répondre à la question de l'autorité, du pouvoir et à celle de la fixation de la norme. Il existe différents types de domination pour Max Weber qui sont aussi des types de légitimation du pouvoir.

- La domination traditionnelle a pour fondement la croyance en la sainteté des coutumes et en la légitimité de ceux qui sont appelés au pouvoir en vertu de la tradition.
- La domination légale a pour base la croyance en la validité de la loi constitutionnelle et réglementaire établie rationnellement par voie législative ou bureaucratique.
- La domination charismatique qui repose sur le dévouement des partisans pour un chef en raison de sa valeur personnelle ou de ses talents exceptionnels.

Pour Weber, la violence est constamment présente dans les grands moments de rationalisation du politique. Elle apparaît à l'origine comme fondatrice de la relation de domination et de pouvoir. Elle devient ensuite l'enjeu de la définition de la sphère politique ordonnée par des institutions qui se font concurrence pour confisquer l'usage de la violence légitime. La domination violente explique l'existence de positions sociales inégales au sein des sociétés. Cependant, le concept de violence légitime exprime, pour Max Weber, la conviction que le rapport de forces à l'état brut ne peut subsister durablement et que les acteurs du jeu politique doivent rendre leurs raisons légitimes pour agir efficacement.

Le rapport de forces doit ainsi faire le détour du discours pour perdurer. Un large consensus règne pour distinguer dans toute relation sociale, et notamment les relations politiques, ces deux éléments : asymétrie des positions sociales qui créent des rapports de force et nécessaire détour par le langage pour assurer la légitimité de la relation. Weber reste pessimiste sur l'évolution des démocraties modernes ordonnées politiquement par l'État de droit et administrativement par la bureaucratie. Ce pessimisme exprime un désaveu des systèmes démocratiques modernes et révèle un manque de confiance dans la rationalisation du pouvoir qui tend à être instrumentalisée

Critique de la rationalité instrumentale

L'école de Francfort occupe une place importante dans la philosophie sociale, ses penseurs traquent notamment les objectivations du sujet car elles provoquent des aliénations sociales. Ils s'intéressent ainsi à ce que Weber décrivait comme le mode d'être du capitalisme : la rationalité instrumentale. Car, là où il s'agissait pour Weber d'une sorte d'ascétisme assez cantonné socialement, l'école de Francfort y voit à son époque une dénaturation systémique des rapports sociaux, ces derniers « donnant de plus en plus l'impression d'être soumis à la recherche de finalités de type calculateur ».

De ce constat découle le concept de réification, venant lui-même de l'aliénation de Marx. Pour Honneth, cette réification conduit à traiter les autres êtres humains non pas comme des sujets mais comme des objets. S'étendant dans toutes les sphères, le mode dominant de l'activité intersubjective devient l'échange marchand : les sujets adoptent une vision quantitative des objets dont il faut tirer profit, traitent les autres comme instruments de leurs désirs, et considèrent leurs facultés comme des ressources à exploiter. Cela a des conséquences morales du fait de la perversion des relations sociales et de la falsification des valeurs promues.

La notion de rationalité instrumentale est essentielle à la compréhension du sort que nous réservons à nos semblables. Elle est en phase avec la notion de technique. Les deux sont en effet identiques si l'on adopte la définition de la technique de Jacques Ellul pour qui « le phénomène technique est la recherche en toute chose de la méthode la plus efficace absolument ». Or Charles Taylor définit la rationalité instrumentale comme « le type de rationalité sur lequel nous misons pour calculer l'application la plus économique en vue d'une fin donnée ». La raison instrumentale traite comme un instrument, un moyen, des réalités qui sont des fins, comme les personnes humaines.

Il est impossible que la raison instrumentale règle nos rapports avec la nature sans soumettre progressivement à sa loi l'ensemble de notre vie. Par elle, nous transformons tout ce que nous touchons en instrument. Que reste-t-il de l'autre, de notre relation avec lui quand nos gestes et nos actes dirigés vers lui s'instrumentalisent, perdant ainsi leur innocence et leur charge affective ?

Raison instrumentale et barbarie

« Car la raison instrumentale, elle, ne se pose pas tant de questions. Elle est pour l'esprit un brillant repos. Les concepts dont elle fait usage sont affranchis de tout principe philosophique. Ils n'ont pas à se tenir du côté du bien ou du côté du mal, pas plus qu'ils n'ont à être vrais ou faux ; ils sont ou non opératoires. Ils ne possèdent d'autre existence et d'autre légitimité qu'à travers l'action dans laquelle ils se trouvent engagés. En cela ils échappent au jugement de la raison authentique. Ils avancent dans un espace où certes on n'a pas supprimé tout libre arbitre, seulement les catégories qui le rendent possible... C'est pourquoi la logique instrumentale est devenue non seulement le moyen mais aussi la raison de la domination ».

G. Larnac, *Après la Shoah, Raison instrumentale et barbarie*, Ellipses éd., 1997, pp. 122-123

II. L'irrationalisme, négation ou prolongement de la rationalité ?

1. L'irrationalisme négation de la rationalité

Lukács considère l'irrationalisme comme l'exacte négation de la raison, un anti-rationalisme, une philosophie *réactionnaire*, qui s'étaye foncièrement sur « les problèmes qui résultent des limites des contradictions de l'entendement, de la raison purement discursive.

Achopper à de telles limites peut être, pour la pensée humaine, l'occasion et le point de départ d'un perfectionnement des méthodes de pensée, l'introduction à un mode de connaissance supérieure, l'antichambre de la dialectique. L'irrationalisme au contraire, s'arrête précisément en cet endroit, hypostasie le problème, dont il fait un absolu, fige les limites mouvantes de l'entendement discursif en limites de la connaissance rationnelle en général, mystifie un problème rendu artificiellement insoluble en lui donnant une réponse "au-delà de la Raison".

Selon Lukács, identifier entendement et connaissance, introduire un "supra-rationnel" (l'intuition par exemple) là où il est devenu non seulement possible, mais nécessaire de pousser jusqu'à la connaissance rationnelle – telles sont les démarches caractéristiques de l'irrationalisme philosophique. » (*DR*, I, 82). C'est dire que pour Lukács, l'irrationalisme, comme valorisation de modes de connaissance non rationnels, est une intrusion précipitée et non justifiée d'une attitude obscurantiste dans une sphère où se déploie progressivement la raison. L'irrationalisme s'affiche en postulant une différence radicale entre connaissable et inconnaissable, tout en ménageant un accès à ce dernier sur un mode volontairement a-discursif. L'irrationalisme de Ludwig Klages en est une éloquente illustration.

L'irrationalisme de Ludwig Klages

« Le corps vivant, écrit Ludwig Klages, est une machine dans la mesure où nous le saisissons et il demeure à jamais insaisissable dans la mesure où il est vivant. [...] De même que l'onde longitudinale n'est pas le son lui-même mais l'aspect quantifiable du support objectif du son, de même le processus physico-chimique dans le corps cellulaire n'est pas la vie elle-même de ce corps mais le résidu quantifiable de son support objectif.» Pour bien comprendre cette citation, il faut noter que le verbe allemand *begreifen*, traduit par saisir, désigne, dans le contexte où il est employé, l'acte de l'esprit analytique, réducteur, par opposition à l'acte de l'âme. Quand Klages écrit que le vivant est insaisissable, (*unbegreiflich*) il ne veut pas dire qu'il est inconnaissable, mais qu'il est, en tant que vivant, hors de la portée de l'esprit qui analyse. La distinction faite ici entre l'âme capable d'établir un rapport intime avec la vie, et l'esprit condamné à n'en saisir que le support objectif, renvoie à un dualisme métaphysique où l'esprit apparaît comme l'adversaire irréductible et éternel de la vie.

Le rapport entre la vie et l'esprit prend aussi la forme d'un dualisme psychologique qui présente le plus grand intérêt, même pour celui qui n'en accepte pas les présupposés métaphysiques. L'âme est unie au corps par un lien encore plus étroit que l'union substantielle d'Aristote. L'âme est le sens du corps et le corps est le signe de l'âme. Le corps exprime donc l'âme. En ce sens, l'âme est à la périphérie du corps plutôt qu'en son centre. D'où l'importance pour Klages de tous les modes d'expression du corps, de l'écriture par exemple, « cette synthèse immobile des mouvements de l'âme ». L'esprit est l'adversaire de l'âme. Ils cohabitent dans le moi. L'âme est la source des mobiles de libération (abandon, amour, création) tandis que l'esprit, siège de la volonté, est la source des mobiles d'affirmation de soi (activité, extériorité, intelligence qui glace et décompose).

Pendant longtemps, l'âme et l'esprit ont cohabité dans l'équilibre et l'harmonie. L'avènement de la philosophie grecque classique a marqué la rupture de l'équilibre en faveur de l'esprit. D'où, toujours selon Klages, la montée, en Occident du moins, d'un ascétisme vengeur à

l'égard de la vie et d'une forme de connaissance centrée sur le concept et la saisie intellectuelle plutôt que sur l'âme et sur les images, qui sont l'âme des événements cosmiques. Comparant l'Occident à l'Orient, Klages dira qu'en Occident, l'esprit a *désanimé* le corps, tandis qu'en Orient il a *désomatisé* l'âme. La conception mécaniste du monde et le règne de la technique sont aux yeux de Klages la conséquence ou la manifestation de l'hypertrophie de l'esprit, à laquelle correspond dans l'action une importance démesurée des mobiles volontaires ou d'affirmation de soi. Pendant ce temps, l'âme subit à l'intérieur de l'homme un sort semblable à celui de la vie sur la planète terre: elle se rétrécit comme une peau de chagrin, et avec elle disparaît le seul mode de connaissance de la vie que possède l'être humain. La vie est inconcevable. On l'éprouve. On ne la définit pas. Mais on peut réfléchir sur la vie qu'on éprouve et élaborer à partir de cette réflexion une science de la vie qui ne devra rien à la saisie intellectuelle. La connaissance vitale est l'éveil de l'âme. La sensation proprement dite appartient au corps ; elle ne saisit que des différences d'intensité, non de qualité. Elle n'existe pas à l'état pur. Elle est toujours associée à la contemplation, ou intuition (*schau*en, en allemand). Celle-ci appréhende les qualités et les âmes.

Remarquons que « l'opposition absolue de l'esprit et de l'âme propre à Klages n'est possible que parce qu'il passe à côté de la réalité de l'être de l'homme. La vie humaine en tant qu'unité, en tant que totalité, comprend aussi bien l'esprit que l'âme. L'esprit et l'âme sont des manifestations, des pans de la réalité humaine. Les deux se distinguent l'un de l'autre, ce sont des parties discernables d'une unité, d'un organisme. Mais la diversité de l'esprit et de l'âme ne saurait être transmuée en un contraste absolu, métaphysique. Et il est encore moins légitime de dénier réalité ou être à un pan de l'humanité de l'homme ».

À l'opposé de Klages qui en fait l'apologie, l'irrationalisme est souvent décrié dans la vie des hommes comme un danger à éviter absolument. Mais peut-on se débarrasser si facilement de ce qui paraît être une attitude propre à la nature humaine ? F. E. Mueller avance que « l'irrationalisme contemporain, sous des formes très diverses, se caractérise dans la vie culturelle par un certain "primitivisme", dont témoigne l'intention de découvrir l'essence même de la réalité humaine en-deçà de la conscience réfléchie et de la raison ». Le propre des « irrationalismes » serait donc d'avoir cherché à promouvoir un « principe » rival de la Raison (Vie, Volonté de puissance, intuition, imagination) qui, s'apparentant à une simple force, constituerait de ce fait même une donnée irrationnelle, dangereuse par son manque de discernement et par la violence potentielle dont elle serait dès lors porteuse. Ainsi a-t-on suspecté la plupart des « irrationalismes » de n'être que protestations impuissantes à édifier un véritable « monde » ; ou de favoriser des formes dévastatrices d'autoritarisme et de sectarisme incompatibles avec l'idéal humain d'intelligibilité et de progrès dont la Raison serait seule capable de garantir l'universalité.

En ce sens, le rationalisme reste fidèle à lui-même en faisant montre de vigilance à l'endroit de toutes les formes de « déraison » menaçant à ses yeux la cohérence du discours et l'ordre de la cité. Mais est-il certain qu'il soit aussi bien armé pour démasquer les formes d'irrationalité inhérentes à sa propre démarche, ou consécutives à des dysfonctionnements tels qu'on ait pu, dès le XIXe siècle, parler à leur propos d'une « crise de la raison » dont le XXe amplifiera la portée ? L'activité rationaliste ne saurait en effet se concevoir sans l'exercice de l'autocritique fondant pour une part la crédibilité des sciences et philosophies dont la légitimité se trouve par ailleurs renforcée par le dialogue qu'elles s'avèrent capables d'entretenir avec les activités où « l'irrationnel » semble avoir un tout autre rôle à jouer : vie affective, création artistique, expérience mystique etc.

C'est dire que dans sa démarche, la rationalité est amenée à reconnaître que l'irrationalisme comme tendance comportementale qui lui échappe, et inhérente à l'homme, ne fonctionne pas forcément comme son ennemi, mais bien souvent comme son compagnon de tous les jours. De l'irrationnel on peut donc dire qu'il suit la Raison comme son ombre ou qu'il la devance, par son extrême spontanéité ou sa lointaine luminosité.

Mais dans un cas comme dans l'autre la conception que l'on se fait du raisonnable et du rationnel demeure la plupart du temps l'axe autour duquel les productions hétéroclites rangées sous le terme d'« irrationnel » mènent leur danse inspirée ou insensée. Sans doute la rationalité est-elle toujours un « trait social » et un « concept normatif » ; mais elle demeure aussi l'indice d'une possible adaptation au réel dont l'usage de la Raison, dominant en un lieu et un temps donnés, doit aussi admettre - sous peine de devenir à son tour déraisonnable - qu'il n'impose pas nécessairement une uniformisation des visages de la réalité. En ce sens, la « folie » commence avec la négation de l'altérité.

Cela étant admis, ou au moins envisagé, l'irrationalité apparaît souvent comme « un échec au domicile de la raison elle-même » : l'échec de l'humanité, impuissante à maîtriser ou transformer les pulsions irrationnelles qui la rattachent à l'animalité. Et l'histoire a suffisamment montré qu'une « animalité » libertaire ou protestataire ne peut durablement s'imposer sans déclencher une violence meurtrière, provoquant l'explosion du Mal dont l'existence constitue depuis toujours pour la Raison une irrationalité de fond. On est donc en face d'une humanité qui ne peut ni se prévaloir d'une rationalité irréprochable, ni se complaire dans l'irrationalisme.

On est ainsi aux portes de la philosophie bergsonienne qui postule la complémentarité entre la rationalité et son autre, entre l'intellect et l'intuition tenant l'humanité à égale distance entre la suffisance d'une rationalité indécente et l'humiliation d'une irrationalité aveugle.

2. Henri Bergson : l'humanité, entre rationalité et intuition

Dans *L'Évolution créatrice* (1907) qui fut le plus « populaire » des livres de Bergson, il est question, comme son titre l'indique, de l'idée et du fait de l'évolution que l'on constate dans les phénomènes vivants. L'évolution qui caractérise l'existence de tout être vivant a trouvé une formulation capitale et nouvelle dans l'oeuvre de Darwin (*L'origine des espèces*). Pour Bergson, les progrès dans les sciences de la vie depuis ce moment particulier de l'évolutionnisme exigent un prolongement philosophique — prolongement qui devrait rejaillir sur les thèses scientifiques elles-mêmes — : une nouvelle philosophie de la vie, dégagée du « vitalisme » traditionnel, mais dégagée aussi des lieux communs philosophiques traditionnels qui envisagent l'évolution soit avec les lunettes du mécanisme, soit avec celles du finalisme.

Mais *L'Évolution créatrice* établit encore, dans le même mouvement, une théorie de la connaissance. Bergson nous montre le *mécanisme* et le *finalisme* comme deux rivales qui s'affrontent en vue d'épouser l'évolutionnisme. Qu'est-ce que le *mécanisme* ? Qu'est-ce qu'une explication « mécanistique » ? Pour Bergson : « L'essence des explications mécaniques est [...] de considérer l'avenir et le passé comme calculable en fonction du présent et de prétendre ainsi que *tout est donné*. Dans cette hypothèse, passé, présent et avenir seraient visibles d'un seul coup pour une intelligence surhumaine, capable d'effectuer le calcul » (*EC*, 526). En matière d'évolution, que donne alors le mécanisme radical ?

Bergson se donne l'exemple de l'œil, qu'il juge frappant par la complexité de sa structure et la simplicité de son fonctionnement. Il l'envisage comme une sorte de machine complexe, et fruit de l'évolution. Selon lui, « une théorie mécanistique sera celle qui nous fera assister à la

construction graduelle de la machine sous l'influence de circonstances extérieures, intervenant directement par une action sur les tissus ou indirectement par la sélection des mieux adaptés ». Cette thèse, ajoute Bergson, « ne jette aucune lumière sur la corrélation » des parties qui ont composé l'oeil (*EC*, 570-571).

Cette corrélation, cette organisation, qui prend parfois l'allure d'une harmonie, le *finalisme* tente, lui, d'en rendre compte. Selon le finalisme, le processus qui aboutit à l'œil y parvient comme à un but, une fin. La doctrine de la finalité « assimile le travail de la nature à celui de l'ouvrier qui procède [...] par assemblage de parties en vue de la réalisation d'une idée ou de l'imitation d'un modèle » (*EC*, p. 571). Cette doctrine implique que les « choses et les êtres ne font que réaliser un programme une fois tracé » (*EC* 528).

Pour Bergson, mécanisme et finalisme sont également insatisfaisants, et leur affrontement masque des présupposés communs : « comme dans l'hypothèse mécanistique, on suppose encore ici que *tout est donné*. Le finalisme ainsi entendu n'est qu'un mécanisme à rebours » (*EC*, 528). L'un comme l'autre impliquent « une métaphysique où la totalité du réel est posée en bloc, dans l'éternité, et où la durée apparente des choses exprime simplement l'infirmité d'un esprit qui ne peut pas tout connaître à la fois » (*EC*, 527). Nous avons donc des théories qui ignorent le temps ou le réduisent à son expression spatialisée. Des théories qui lorsqu'elles font référence au temps s'en tiennent à un temps qui ne fait rien, à un temps qui serait réversible (puisque tout est donné d'avance).

Bergson souligne que toute notre expérience et notre conscience même protestent contre ces vues de l'esprit, ces vues abstraites : « la durée est bien autre chose que cela pour notre conscience, c'est-à-dire pour ce qu'il y a de plus indiscutable dans notre expérience. Nous percevons la durée comme un courant qu'on ne saurait remonter » (*EC*, 527). Conclusion, la philosophie de la vie doit se profiler par-delà le mécanisme et le finalisme. C'est la notion d'élan vital qui sert à éviter ces deux impasses. Elle servira à indiquer que la vie progresse et dure ; qu'elle est une réalité créatrice « c'est-à-dire productrice d'effets où elle se dilate et se dépasse elle-même » (*EC*, 539). Il faut entendre que cet élan est une cause ou plus précisément un principe qui commande à l'évolution, qui n'est pas tant un commencement qu'un fondement (sans donner par là un sens statique au mot « fondement »).

La vie serait donc comme la continuation d'un seul et même élan, qui se partage en lignes d'évolution ; les lignes d'évolution, qui sont des lignes *divergentes*, sont des lignes de développement et de développement créateur. Avant d'aller plus loin à ce sujet, on peut noter que cette idée d'élan situe Bergson, dans l'histoire de la philosophie, sur un axe qui va de Spinoza à Nietzsche : Spinoza parlant d'un *conatus*, qui est la tendance de chaque réalité à « persévérer dans son être » ; chez Nietzsche, l'élan vital s'appellerait « volonté de puissance ». Une autre notion rend bien ce que signifie l'élan : c'est celle d'effort. Pourquoi Bergson parle-t-il d'un effort ? Parce que l'élan de vie s'affronte à l'inertie de la matière, qui se met pour ainsi dire en travers de son chemin, au point de le faire se diviser. Face à l'obstacle de la matière, à la résistance qu'oppose la matière, l'élan de vie se manifeste comme créateur, créateur de « solutions » pour surmonter des problèmes.

Tout se passe comme si l'élan devait contourner l'obstacle, et mieux s'inventait sans cesse pour « tourner la matière à son profit ». Gilles Deleuze a bien relevé cela : « le vivant, par rapport à la matière, apparaît avant tout comme position de problème, et capacité de résoudre des problèmes : la construction d'un œil par exemple, est avant tout solution d'un problème posé en fonction de la lumière » (*Le bergsonisme*, P.U.F., 1966, p. 107) — la construction de

l'œil dans le processus d'évolution des animaux n'est pas le simple résultat de causes initiales déterminées, plusieurs solutions auraient été possibles ; d'un autre côté, l'œil n'est pas l'aboutissement d'un projet originel de la nature, ni mécanisme donc, ni finalisme. Il est le résultat de la créativité de l'élan de vie.

L'élan de vie est simple et unique, comme il est vrai que tout est durée ; mais en même temps, il ne cesse de se partager, de se diviser, d'éclater sous la pression que lui oppose la matière. Autrement dit, il ne cesse de se différencier : nous retrouvons les caractéristiques de la durée, laquelle signifie toujours multiplicités de types, multiplicités caractérisées par leur hétérogénéité, leurs différences internes. Il est de l'essence de la vie de procéder par « dissociation et dédoublement », non par « association et addition d'éléments » (EC, 571). On aura donc ainsi — en simplifiant — la division en végétal et animal ; la division de la ligne d'évolution animal en instinct et intelligence, l'instinct se divisant lui aussi en plusieurs directions, qui aboutissent à autant d'espèces différentes, etc.

Intéressons-nous à présent à une ligne d'évolution particulière : celle qui conduit à l'homme. Ce qui caractérise l'homme par rapport à l'animal, c'est son intelligence, dont l'équivalent animal est l'instinct. Chez Bergson, l'intelligence est étroitement liée à l'action (alors que sur la ligne de la vie végétale, on trouve l'immobilisation, et sur celle des animaux non humains, on ne trouve que le mouvement, mais pas d'action à proprement parler) Voici ce que dit Bergson : « *l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication* » (EC, 613). L'intelligence est la faculté humaine par excellence, qui le dispose à agir véritablement sur la matière, et à agir au moyen d'outils.

Ceci est très important, car on peut dire que la ligne d'évolution qui aboutit à l'intelligence est le seul lieu où l'élan vital créateur franchit véritablement l'obstacle de la matérialité : l'homme est celui qui est capable de fabriquer des outils qui lui permettent de « tourner la matière à son profit », de l'utiliser en somme. Les outils constituent une sorte de prolongement du corps, un accroissement ou une intensification de ses puissances propres. Cette activité fabricante est unique, propre à l'homme selon Bergson : en tant que créatrice, elle est la réussite de l'élan vital, qui échoue plus ou moins sur beaucoup de lignes, mais elle est aussi sa plus haute manifestation.

Nous avons donc ici la base de l'anthropologie bergsonienne : si la caractéristique de l'homme est l'intelligence, et que l'intelligence est elle-même intimement liée à l'action et à la fabrication, c'est que l'homme n'est pas — comme les anthropologies classiques tendent à le répéter — d'abord *homo sapiens*, mais bien plutôt *homo faber*. L'homme présente à cet égard une supériorité dans l'ensemble des lignes d'évolution, puisqu'il signe une réussite, alors que les autres lignes (mais c'est une question de degré !) manifestent l'essoufflement ou la diminution de l'élan vital. Supériorité de l'intelligence, supériorité de l'homme : l'intelligence fabricante n'est pourtant pas le tout de l'homme, ni le tout de la pensée. L'intelligence commande sans aucun doute à la connaissance et à la connaissance scientifique en particulier, laquelle s'emploie à étudier la matière selon des schémas spatiaux.

Mais la spatialisation — qui est une démarche propre à assurer à la conscience une prise ferme sur la matière, qui est le but de la connaissance scientifique — revient à gommer la durée, ou du moins à appauvrir celle-ci, à la réduire à autre chose qu'elle. Bergson prolonge cette idée en affirmant que, bien que l'intelligence soit la victoire de l'élan vital, elle manifeste pourtant une « incompréhension naturelle de la vie ». Autrement dit l'intelligence tend à s'ignorer elle-même. Concentrée en effet sur l'action, et donc entièrement tournée vers

la matière et ses objets, elle se détourne de sa nature profonde ou de son essence (durée ou vie), au point même de s'identifier à la matière et aux objets de sa préoccupation. Cette matière, elle ne l'aperçoit d'ailleurs pas dans la perspective de la durée : « l'intelligence et nos sens tendent à la sectionner en corps inorganisés », bien que comme le dit Bergson (*M et M !*) « la matière, envisagé comme un tout indivisé, doit être [elle aussi !] un flux plutôt qu'une chose » (*EC*, 653).

Nous sommes ici en présence de la théorie de la connaissance de Bergson, qui s'était déjà esquissée dans les *Données immédiates*. Cette théorie de la connaissance s'articule à une philosophie de la vie ; elle réfère l'intelligence à l'agir et à la fabrication. Ce faisant, elle écarte la connaissance de la représentation et de la contemplation. Nous comprenons mieux l'enjeu d'une discussion des théories philosophiques — mécanisme et finalisme en l'occurrence — qui ignorent la durée : non seulement elles ne conviennent pas avec les données de l'expérience et de la conscience, mais il apparaît maintenant qu'elles constituent un prolongement exagéré des vues de l'intelligence sur le monde matériel. Nous comprenons alors que si nous voulons passer à la philosophie, il nous faudra dépasser l'intelligence, ou remonter la pente naturelle de l'entendement humain.

Dépasser l'intelligence n'est pas un appel de Bergson à quelque chose comme un au-delà de la raison ; si l'intelligence s'oppose en un sens à l'intuition, ce n'est pas en un sens où elles s'excluent. Simplement elles travaillent dans des directions différentes, elles manifestent deux modes divergents d'attention à la réalité. Nous venons d'indiquer comment l'intelligence dépouille les réalités de leur durée, et tend à les considérer du point de vue de l'identité et de la stabilité ; Bergson ne disqualifie nullement l'intelligence, puisque notre vie en a besoin et qu'elle en constitue une des manifestations les plus réussies, à travers l'action. L'intelligence se justifie par l'action qu'elle sert en lui fournissant des prises solides sur la matière.

Mais Bergson appelle à un travail complémentaire de la pensée, qui, au contraire de l'intelligence, se manifesterait par un élargissement des vues que nous prenons sur la réalité. L'intuition devrait donc être connaissance de l'individuel, saisie de l'objet « dans ce qu'il a d'unique et d'inexprimable », saisie du « se faisant » au lieu d'une découpe du « tout fait ». Ce qui veut dire : une sorte d'élargissement de la perception, puisque l'intelligence est sélection et élimination. Voyons ce que Bergson dit alors du devoir de la philosophie comme dépassement de l'intellectualité : « Le devoir de la philosophie serait donc d'intervenir ici activement, d'examiner le vivant sans arrière-pensée d'utilisation pratique, en se dégageant des formes et des habitudes proprement intellectuelles » (*EC*, 661-662).

Et aussi : « Concentrons-nous donc sur ce que nous avons, tout à la fois, de plus détaché de l'extérieur et de moins pénétré d'intellectualité. » (*EC*, 664). Il faut voir là-dedans que le dépassement de l'intellectualité n'est pas le saut de l'agir à la contemplation pure. Le passage à l'intuition serait comme une sorte d'agir supérieur, l'action propre de la pensée. Pour le philosophe, il s'agit de ne pas substituer à la réalité saisie des concepts tout faits, ce qui reviendrait à la sacrifier de nouveau à l'immobilité. Penser en philosophie voudrait dire se ressaisir de la durée ou de l'élan vital en l'accomplissant d'une manière supérieure, en en réalisant l'essence créatrice. Lisons encore : « Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*. Il faudrait que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fit plus qu'un avec l'acte de *vouloir* » (*EC*, 696).

L'accession à ce genre supérieur de connaissance, chez Bergson tout comme chez Spinoza, est aussi accès à une émotion profonde : cette connaissance supérieure nous conduit à la joie.

En résumé, on dira que les considérations sur l'intelligence dans une théorie de la connaissance qui trouve elle-même place dans une philosophie de la vie aboutissent à une définition de ce que serait l'effort philosophique par excellence. C'est pourquoi le quatrième chapitre de *L'évolution créatrice* est consacré à la discussion de problèmes classiques de philosophie, lesquels exigent à présent une reformulation, une formulation neuve, voire leur dissolution. En témoigne par exemple l'attitude adoptée par Bergson au sujet de la question : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Si celle-ci est considérée d'ordinaire comme une des « grandes questions philosophiques », Bergson, lui en démonte les présupposés.

Conformément à sa méthode, ceux-ci sont expliqués en référence à leurs origines « intellectuelles » ; il montre non seulement pourquoi une telle question ne devrait pas avoir de place en philosophie, mais aussi pourquoi il est nécessaire de l'en expulser : elle a un effet angoissant sur la vie ; celle-ci doit donc en dissiper l'illusion. Cette question, qui est aussi celle de la philosophie « populaire » implique un privilège accordé au néant et à la négation que Bergson va s'employer à lui retirer. Les problèmes liés à l'idée de néant proviennent d'une pensée qui ignore la durée ; cette ignorance est à la source de ce que Bergson désigne comme « les problèmes angoissants de la métaphysique ». Dans la mesure où le « penser en durée » conduit à la dissolution de l'idée de néant, elle nous tire de l'angoisse métaphysique, et peut nous faire accéder à la joie.

On voit par là à quel point Bergson est éloigné des pensées du négatif, étranger aussi bien à la dialectique au sens hégélien, qu'au tragique kierkegaardien ; c'est, en dépit de nombreuses similitudes, ce qui le sépare de l'existentialisme de Sartre, qui n'a pas cessé de critiquer le « positivisme » de Bergson. Pour conclure, on peut dire que c'est une philosophie du plein, et en un sens très particulier (à mon avis non religieux) : une philosophie dont la tonalité affective est celle de la confiance — qu'il faut distinguer de la foi. Bergson présente de ce point de vue quelque parenté avec, dans le monde anglo-saxon, William James, le père de l'empirisme radical. Mais surtout, il retrouve par ce biais une très ancienne destination la philosophie : celle de la pensée comme exercice et transformation de la vie, de la connaissance comme expérience existentielle.

Florence Caeymaex

Conclusion

Théodor Schwaarz fait cette remarque significative : « L'être humain n'est pas toujours rationnel et il ne faut pas, coûte que coûte, vouloir le concevoir comme tel. Cependant on doit le considérer comme continuellement disposé à se parfaire dès qu'on lui fait remarquer son défaut de rationalité dans des termes qu'il peut comprendre » (1993, p. 174). On en retient que l'humanité ne peut revendiquer la rationalité comme sa caractéristique ontologique exclusive, mais seulement comme une détermination concurrente qui doit s'accommoder de la part importante d'irrationalisme que comporte son être, ainsi que son existence.

Toutefois, qu'on ne se méprenne pas sur ce que représente la rationalité, chez l'homme : « Pour l'être humain, la rationalité est une norme, une disposition de second ordre, du type suivant : dès qu'on prend conscience de ce qu'on est tombé dans l'irrationalité, on cherche à amender sa croyance, ses attitudes et ses actions pour les rendre plus rationnels ». Théodor Schwaarz, p. 175. L'humanité se caractérise par la rationalité qui lui permet d'éviter tout débordement dans les manifestations socio-culturelles de son potentiel humain et de ses énergies vitales. Dans cette perspective, la rationalité, par sa fonction de redressement et de rappel à l'ordre, tient une place d'éclaireuse dans l'existence humaine. Cette vision de

l'humanité montre bien la nécessaire cohabitation entre la rationalité et son autre donnant ainsi un sens aux ambitions de l'irrationalisme de promouvoir des facultés alternatives à la raison.

Bibliographie

Adorno Theodor W. et Horkheimer Max. 1983, *La Dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard.

Berthoud Arnaud, 1991, « Rationalité économique et juste prix », in *Cahiers d'économie politique*, n° 19, L'harmattan.

Delachaux et Niestlé, 1950, *Les principes de la caractérologie*, Neuchâtel.

Honneth Axel, 2007, *La réification. Petit traité de Théorie critique*, Paris, Gallimard.

Klages Ludwig, 2004, *La nature du rythme*, traduit par Olivier Hanse, Paris, L'Harmattan.

Marcuse Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, Les Éditions de Minuit, 1968.

Schwarz Théodor, 1993, *Irrationalisme et humanisme, critique d'une idéologie impérialiste*, traduit par Marc Reinhardt, l'Âge d'Homme, Lausanne.

Weber Max, 1995, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon.

Weber Max, 1995, *Économie et société*, tomes 1 et 2, Plon.