

CHAPITRE XI¹

RATIONALITE

"Si une culture rationnelle n'a pas abouti, la raison <...> n'en réside pas dans l'exercice du rationalisme lui-même, mais seulement dans son aliénation², dans le fait qu'il s'est enlisé dans le naturalisme et l'objectivisme." [1]. (Souligné par l'auteur)

E. Husserl

Assez fréquemment, au long des deux premières parties de ce texte (et notamment au chapitre X), nous avons fait usage du concept de *rationalité*, en nous appuyant implicitement à la fois sur les acquis historiques de ses déterminations théoriques (en philosophie notamment) et sur une approche plus intuitive de ce qu'il pouvait signifier dans les habitudes et attitudes, telles qu'elles se manifestent quotidiennement à travers l'utilisation de la langue naturelle. Il convient maintenant, avant de nous engager sur un terrain difficile et délicat (dans la Troisième Partie, avec la tentative de formalisation des phénomènes humains que nous présentons), de revenir sur la définition de ce concept pour essayer de le caractériser plus précisément en vue d'en faire un usage plus rigoureux et plus opératoire. Ce sera l'objet essentiel de ce chapitre dont nous souhaitons faire en même temps une sorte de préambule, voire de mise au point préalable à la partie suivante.

1. ESSAI DE CARACTERISATION DU CONCEPT DE RATIONALITE

A l'expérience, la saisie intuitive du concept se révèle finalement assez peu opératoire lorsqu'il s'agit d'évaluer et de qualifier des démarches de connaissance qui ne soient pas exclusivement scientifiques, notamment dans le domaine de ce que l'on peut appeler la phénoménalité des rapports humains et sociaux (en particulier dès qu'il s'agit de politique, d'éthique, de comportements relationnels et des valeurs plus ou moins implicites qu'on leur associe). Il ne saurait s'agir ni de la justification *a priori* d'un dogme, ni de la simple cohérence des discours et conduites, ni, bien évidemment, de la mise en oeuvre d'un réductionnisme scientifique relativement à la compréhension et à l'élaboration de conduites humaines qui font intervenir des jugements de valeurs portant sur des qualités (bon et mauvais, authentique et inauthentique, juste et injuste), à côté de jugements de vérité. Il ne suffit pas non plus de composer le couple antagonique avec ce que l'on pourrait, tout aussi intuitivement, qualifier d'irrationalité : s'agira-t-il d'une appréciation sur une orientation, une démarche, des présupposés, ou encore sur un "état d'esprit" ? Le "bon" peut, selon les situations, s'allier ou s'opposer à une attitude "romantique", le "juste" peut devoir recourir à une rigueur ou à une générosité, se rapporter à la contrainte de l'état de fait ou aux rêves de l'imaginaire. Il convient donc, pour avancer vers une meilleure spécification, d'objectiver quelque peu la notion (mais sans trop la réduire, ce qui risquerait de la priver de pertinence dans ces domaines particuliers) et de lui associer des critères explicites (mais qui ne conduisent pas à un système clos et dogmatique, ce qui la mettrait en contradiction avec elle-même), critères à la lumière desquels on trouvera les moyens d'analyser plus précisément et plus exactement les situations examinées.

Pour essayer de caractériser - de façon sinon complètement objective, donc, du moins d'une façon où puisse se retrouver une intersubjectivité universalisante -, le concept de *rationalité* nous aurons recours, pour notre part, à une utilisation adaptée de deux célèbres principes fondamentaux, le principe de **non-contradiction** et le principe de **raison suffisante** - auxquels nous ferons jouer, moyennant d'indispensables ajustements, le rôle de principes constitutifs - et à une règle plus pratique - considérée pour sa part comme principe régulateur - la règle de **correspondance**, que nous

¹ Rappel : les chapitres XI à XVII sont entièrement nouveaux par rapport au contenu de la publication de 1991 (R.I.S.).

² Souligné par l'auteur.

expliciterons plus bas. Nous y ajouterons la prise en considération d'une sorte de méta-principe, appelé à opérer essentiellement dans le domaine des conduites et rapports humains, et relatif pour sa part à l'acceptation ou au refus de la problématique elle-même qu'il pourrait s'agir de résoudre ou de développer, et que nous appellerons la question de l'**authentification**.

Précisons pour commencer la façon dont opèrent, selon nous, comme condition de rationalité, les deux premiers principes.

(i) Le "principe de non contradiction" appliqué à un raisonnement formel exige, pour que ce raisonnement soit logiquement acceptable (consistant), d'une part que ses prémisses ne comportent pas entre elles de contradiction logique et d'autre part que de ces prémisses on ne puisse pas non plus dériver de contradiction. Il est connu que dans la plupart des cas habituels, y compris en logique mathématique pour des théories assez riches, la consistance absolue est indécidable (théorèmes d'incomplétude), même si l'on peut établir de nombreux résultats de consistances relatives. Mais ce n'est pas strictement sous l'angle de la pure logique formelle que nous cherchons à nous situer, du fait notamment que nous considérons que le concept de rationalité a une extension qui porte bien au-delà de ce seul champ disciplinaire.

Aussi tenterons nous d'adapter à un domaine bien plus large ce que nous pouvons entendre par condition de non contradiction¹. Cette condition se présentera en quelque sorte sous l'aspect d'une décision *a priori* portant sur le déroulement du processus considéré (discours, raisonnement, comportement, etc.) : il s'agit de ne pas rejeter au départ la présomption de rationalité d'un processus, mais de la dénier - et, partant, d'invalider le processus lui-même - si celui-ci devait, à un moment ou à un autre de son développement, abstrait ou empirique, révéler une contradiction. Autrement dit, il s'agit tout à la fois de laisser place à l'imaginaire et à l'innovation (y compris individuelle et sociale) et de régler les effets des processus qu'ils enclenchent selon des exigences de consistance fortes.

(ii) Le "principe de raison suffisante", en tant qu'autre principe de rationalité, doit être lui aussi adapté : il exigera, ici, non seulement que l'on cherche à trouver une ou des explications consistantes (au sens que nous venons de définir plus haut) à tout fait, comportement, prise de position, etc., mais également que l'on se refuse à limiter la chaîne (ramifiée ou non) de ces explications en s'arrêtant à une quelconque "cause première" ou à une "cause de soi". C'est-à-dire que la rationalité exige d'admettre que la séquence des "raisons" demeure ouverte et soit postulée comme étant infinie, laissant ainsi ouvert, lui aussi, le champ d'investigation et celui des questions. Pour le dire brièvement, l'attitude rationnelle, considère nécessaire et accepte la *régression infinie* des séquences de causes, de raisons, d'explications. En ce sens, une idéologie (*cf.* plus loin, chapitre XIII, la caractérisation que nous proposons pour ce terme), qui présente une séquentialité finie de "causes", ou qui pose un premier élément à leur enchaînement, ne saurait être considérée comme rationnelle (*cf.* également la discussion du chapitre précédent sur la question d'un "fondement").

Précisons que la séquentialité causale (ou celle des raisons) que nous invoquons ne doit être considérée ni seulement sous l'angle chronologique, ni seulement sous l'angle unidimensionnel :

(i) Quant au premier aspect, on sait qu'y compris dans les domaines strictement naturels, on peut déceler des causes qui, même si elles ne sont pas nécessairement considérées comme finales (comme ce pourrait être le cas en biologie, par exemple avec les programmes d'expressions génétiques), peuvent néanmoins être analysées comme ayant pour ainsi dire un effet "rétrograde", ainsi qu'on le voit par exemple dans les systèmes présentant des effets de feed-back. Mais bien évidemment cette remarque vaut principalement pour les comportements humains, en rapport avec les conduites intentionnelles, l'élaboration de projets relativement à des buts poursuivis.

¹ Ainsi abordée, la "contradiction" que nous évoquons ici s'apparente donc principalement à la contradiction logico-formelle, essentiellement relative à l'exigence de cohérence interne (du discours, du comportement, de la relation) ; il s'ensuit qu'elle ne correspond pas directement à la "contradiction" au sens de la dialectique (hégélienne, par exemple, malgré ses analyses sur la logique) où elle se manifeste comme moteur dans le dynamisme des rapports thèse/antithèse, c'est-à-dire aussi dans la controverse ; pour autant, évidemment qu'on ne pousse pas la critique de la perspective dialectique aussi loin que le fait F. Poulanc [2], par exemple.

(ii) Pour le second aspect on rappellera, pour le souligner, le fait que l'analyse de la causalité humaine se démarque d'emblée de celle de la causalité naturelle. Dans ce second cas, en effet, on peut envisager une chaîne causale unidimensionnelle d'événements conduisant d'un état initial d'un système à un état (provisoirement) final ; on peut même dire, si l'on conçoit cette causalité à un niveau suffisamment abstrait, que la chaîne en question est nécessairement unidimensionnelle au sens où la nature des interactions prises en compte est unique en ce qu'elles ressortissent toutes au même univers de naturalité (physique, chimique, biologique) et par surcroît de même nature aussi que leurs effets et que le système considéré lui-même.

Dans le cas de la constitution d'humanité, par contraste, et de la relation humaine qui lui est inhérente, ce que l'on peut convenir d'appeler ici "causalité" est immédiatement soumis à un double dédoublement. D'abord, très classiquement, dualité entre le naturel (biologique, génétique) et le culturel (langages, représentations, rites de civilisation), dualité qui correspond au double jeu des "faits" et des "significations" qui anime les situations humaines, dualité qui fait aussi que, à la pertinence du couple vrai/faux, s'ajoute pour faire sens proprement humain celle des couples juste/injuste, bon/mauvais, etc. Et puis une dualité qui se situe au cœur même de l'aspect culturel de la condition humaine, dualité qui contribue à structurer les productions et transmissions de significations et que métaphorise la polarité introduite par la distinction (thématisée dans le discours et manifestée dans les rôles effectifs) des deux figures parentales, le père et la mère, comme cause d'existence et source de raison d'être.

Pour revenir à la discussion et à l'application de nos caractérisations de rationalité, il est bien clair qu'une *science* (une discipline scientifique) admet les deux principes que nous venons de présenter comme constitutifs et peut donc, au moins à ce niveau, être considérée comme activité rationnelle. Par contraste, une religion qui *accepte* la contradiction (au titre du "mystère", par exemple) et qui pose l'existence d'une cause première (une divinité, par exemple) à la séquence des faits, ne saurait relever de la rationalité ainsi conçue et définie.

Venons-en maintenant à ce que nous avons appelé la "règle de correspondance" :

Si dans les disciplines purement formelles comme la logique ou les mathématiques, la question d'une éventuelle comparaison entre les objets et concepts construits avec des données indépendantes qui s'imposeraient "de l'extérieur" ne se pose pas (indépendamment de toute position réaliste ou non concernant les êtres mathématiques), en revanche, la question de l'adéquation entre théorie (ou discours) et empirie (ou pratique) est très importante quand il s'agit de considérer la rationalité de connaissances portant sur la nature, de comportements, de choix d'orientations. En effet, dans ces derniers cas, l'application des principes de non contradiction et de raison suffisante, même dans leur version adaptée, ne suffit pas comme critère de rationalité : des délires, par exemple, peuvent répondre à ces exigences (recherche de la contradiction en vue de l'éliminer, régression infinie des séquences explicatrices ou causales) sans pour autant pouvoir être considérés comme rationnels (relativement du moins à leur objet explicite). Précisons.

Dans le domaine naturel, le départage entre l'approche mythique ou religieuse des faits et leur approche rationnelle est relativement aisé pour autant que l'on accepte parmi les critères de rationalité l'application discriminante d'une règle de correspondance exigeant une forme d'adéquation (descriptive, théorique, empirique, prédictive, etc.) entre le système explicatif et interprétatif et les phénomènes qui se manifestent (tout conceptuellement construits qu'ils puissent être).

En revanche, dans le domaine des relations humaines et sociales il en va autrement du fait, notamment, que l'unidimensionalité factuelle que l'on pose et rencontre dans l'objectivation de la nature se complique d'une pluridimensionalité associée à l'attribution de valeurs (qualification des faits et visées), à l'intentionnalité des acteurs, à leur liberté de décision. Dans ce cas, la règle de correspondance doit inclure des critères se rapportant sinon à ces valeurs et libertés, du moins à l'engagement des subjectivités dans la relation.

De ce point de vue, l'exigence de correspondance s'étendra au moins :

(i) à l'accord, entre protagonistes de la relation, sur la nature et la qualification de la relation qu'ils entretiennent (délibérément ou non, d'ailleurs) ; ainsi peuvent être écartées du champ de la rationalité les situations psychotiques dans lesquelles un acteur prête à son environnement des intentions ou des interprétations que ceux-ci ne nourrissent nullement ; on notera aussi que, de ce fait, la situation de mensonge ou de tromperie devra elle-même être considérée comme irrationnelle, relativement à la relation, à l'instar de la situation de délire ;

(ii) plus subtilement, à la concordance entre la nature et les effets de la relation, telle qu'elle se développe et produit ses conséquences en termes de faits objectivement interprétables, et l'interprétation effective qu'en donnent ses protagonistes en termes de vécu présent ou de perspectives visées (ce qui, par le biais de l'évaluation objective, fait aussi entrer le jugement de rationalité dans le domaine de l'appréciation collective, c'est-à-dire concernant également ceux qui ne sont pas directement partie prenante dans la relation considérée).

Quant au "méta-principe d'authentification", il ne porte ni sur la structure interne de la démarche comme c'est le cas pour les principes constitutifs, ni sur la confrontation entre une internalité et une externalité comme pour la règle de correspondance. Il se présente plutôt comme un en-deçà de ces spécifications, comme une condition de possibilité de leur existence et de leur mise en oeuvre, dans une situation un peu comparable à celle qu'occupe pour l'argumentation l'"*a priori* transcendantal de la communauté communicationnelle" [3], [4] (qui joue, *via* l'auto-réfutation qu'il impose à ceux qui le dénie dans le processus argumentatif, le rôle de garant tout à la fois de cohérence interne et de possibilité d'échange externe ; voir aussi [5]).

En effet, le méta-principe d'authentification engage en quelque sorte la "volonté" de rationalité en même temps qu'il dresse le cadre référentiel indispensable à son déploiement. Il tient compte de la liberté des acteurs et s'adresse aux conditions d'exercice de cette liberté. De fait, il comporte :

(i) l'exigence d'explicitation de l'objet de la recherche, ou du projet poursuivi, ou de la finalité du comportement (perspective de transparence intentionnelle),

(ii) la reconnaissance et l'énoncé de *valeurs* référentielles relativement auxquelles, d'ailleurs, on devra pouvoir faire jouer, dans leur présentation comme dans les conséquences que l'on peut en tirer, le principe de non contradiction (perspective de transparence référentielle),

(iii) l'acceptation par les acteurs de faire apprécier leurs conduites selon ces finalités et valeurs et de les voir confirmées ou rejetées selon ces appréciations (perspective d'évaluation communicationnelle).

Ainsi, une problématique (essentiellement relative à l'humain) pourra-t-elle être considérée comme rationnellement *authentifiée* (mais non pas, bien sûr, nécessairement comme admise ou résolue, dans le cadre de l'argumentation ou de l'effectuation) si elle répond à ces méta-conditions qui caractérisent principalement l'attitude des acteurs eux-mêmes (bien plus que la nature propre de la problématique comme telle ou que la structure logique ou opératoire qu'elle peut engager). Bien entendu, ces exigences doivent être considérées comme asymptotiques ; elles sont rarement immédiatement réalisées, mais l'important, pour la mise en oeuvre du méta-principe d'authentification, est qu'elles soient aussi complètement que possible (que les connaissances, les situations, les moyens le permettent) en voie de réalisation.

Le méta-principe exige que, parmi les *critères de rationalité*, doit figurer la *volonté de rationalité*. On peut considérer qu'en matière de connaissance scientifique ce critère est toujours déjà rempli : le simple fait de s'adonner à une recherche scientifique, d'apprendre ou d'élaborer des connaissances scientifiques, présuppose la volonté de mettre en oeuvre une approche rationnelle du réel que l'on étudie. C'est la raison pour laquelle ce métaprincape peut sembler inutile ou superfétatoire ou tautologique dans ce domaine. Mais il en va différemment dans le domaine d'une connaissance plus sapientielle (et parfois traditionnelle) que scientifique des rapports humains, dans le domaine de l'orientation des conduites et de la délibération relativement aux projets à élaborer et aux décisions à prendre. Le recours au métaprincape peut alors jouer un rôle important, en tout cas nécessaire, même s'il n'est pas suffisant.

2. RATIONALITE ET "TRANSCENDANCE"

La rationalité ainsi conçue se cantonne-t-elle dans la promotion du "plan d'immanence" (comme l'appellent Deleuze et Guattari [6]) ou bien peut-il y avoir compatibilité entre rationalité et transcendance, et en quel sens de ce terme ?

2.1. Dans un premier temps, au vu par exemple des désastres scolastiques de jadis, relayés par ceux des fondamentalismes d'aujourd'hui (*cf.* par exemple, le courant anti-évolutionniste et "créationniste" aux U.S.A.), il semble bien que toute perspective de compatibilité entre exigence de rationalité et évocation de transcendance doive être historiquement et définitivement bouchée. Mais il faut s'entendre : dans la mesure où "réel" et "rationnel" ne s'équivalent pas rigoureusement, la "verticalité" de la transcendance ne désigne pas toujours un au-delà - ou un en-deçà - du rationnel, même si elle renvoie à un au-delà ou à un en-deçà du réel.

Là encore - là tout particulièrement - il convient d'opérer soigneusement la séparation entre l'analyse et le traitement du naturel (qui, du point de vue scientifique, fait jouer la plénitude de l'équivalence entre réel et rationnel) et l'analyse et le traitement des enjeux relatifs aux rapports humains. Gouvernés, certes, par des faits - qui, pour leur part, sont appelés à prendre tous place dans le plan d'immanence pour acquérir et conserver la qualification de rationnels -, ces enjeux le sont aussi par des visées et des intentions, voire des utopies qui, pour n'être ni inscrits dans la réalité, ni réparables dans l'actualité, peuvent conserver les caractères de la rationalité. Les virtualités, d'une part, les vœux, de l'autre, participent de la transcendance mais peuvent présenter des gages de rationalité. En témoignent notamment des révolutions qui, telle la Révolution Française, sont capables de faire advenir à la fois un état de fait et un système de valeurs qui n'étaient pas vraiment réparables dans l'immanence du paysage qui les vit surgir et qu'ils transformèrent. Et ce, malgré le fait souligné par Deleuze et Guattari que :

"la victoire d'une révolution est immanente, et consiste dans les nouveaux liens qu'elle instaure entre les hommes, <...>".

Car c'est bien ici de sa "victoire" qu'il s'agit mais non du mouvement de la mutation que constitue la dynamique de la révolution comme telle, mutation qui, de par ce qui l'anime, ne se rabat pas totalement sur le plan d'immanence.

Selon ce point de vue, la transcendance n'apparaît ni comme élément substantiel assignable, ni même comme forme plus ou moins prégnante (déterminations qui reviendraient à limiter à un domaine fini la régression infinie exigée par l'application que nous faisons du principe de raison). La transcendance dont nous parlons se présente plutôt, sans s'y limiter complètement, sous un angle transcendantal : comme ensemble de conditions de possibilités, pour des créations, d'advenir.

Essayons d'être plus précis : d'abord, il ne s'agit pas, avec ce genre de transcendance, de virtualiser n'importe quel type de possibilités : ce ne sont ni celles de l'expérience sensible, ni celles des phénomènes qui ressortissent au domaine de la construction scientifique des objectivités, ni même celles qui régissent la production artistique, mais celles qui, *dans le seul secteur de la relation humaine et des rapports sociaux*, impliquent la création du radicalement **nouveau**. Ce que tentent de thématiser les champs conceptuels qui s'organisent autour des termes d'"utopie" ou de "révolution" ; ce à quoi renvoie aussi "messianisme" ; ce que les êtres humains pressentent ou éprouvent, sur le plan de leur élaboration individuelle, lorsque deviennent possibles, par exemple, le sentiment amoureux, la relation amoureuse.

D'autre part, il s'agit d'ensembles de conditions purement virtuelles qui permettent à de telles possibilités, non pas de s'actualiser (ce serait un simple passage, dans l'immanence, du potentiel à l'actuel), mais de naître comme telles ; conditions préalables, donc, à ce que des possibilités se fassent jour en tant que procédant de quelque source non totalement déterminée. Une telle transcendance ne se présente donc ni comme cause première, ni comme premier moteur, ni comme cause de soi, ni comme source de la création. En fait, elle n'évoque pas un ensemble de causes proprement dites, mais ce qui

fait que des causes peuvent intervenir, et renvoie donc à un exercice de liberté. En cela, elle n'est que ce *vide*, cette vacuité, qui fait que quelque nouveauté humaine peut être créée là où semblait régner un remplissage répétitif ou statique du lien social ; vide qui ne se révèle que dans l'après-coup de l'acte créateur et qui ne se manifeste qu'à travers l'oeuvre et la volonté humaines en ce qu'elles rendent obsolètes un état de fait pour en inventer un autre, pour créer un **sens**.

Cette transcendance-là ni ne disconvient, ni ne s'oppose au travail du rationnel, à l'oeuvre de rationalité ; bien au contraire, elle les manifeste en faisant entrer dans leur champ de pertinence ce qui demeurait dans le brouillard du pas même inchoatif. Plus, c'est l'oeuvre de cette transcendance-là que vise à se faire manifester l'activité rationnelle dans le domaine humain ; elle constitue, pourrait-on dire, l'**horizon** même de la rationalité.

Ainsi, la prise en considération de ce type de transcendance contribue à surmonter l'aporie apparente de l'articulation entre existence et exercice de liberté d'une part et exigence et oeuvre de rationalité d'autre part, dimensions toutes deux spécifiques et constitutives de la condition humaine. En effet, liberté et rationalité ne se conjoignent pas aisément dans l'expérience ou dans l'effectuation et ce n'est qu'à un niveau de vacuité très poussé (celui où la référence peut n'être ni de localisation précise, ni de temporalité déterminée, ni même d'identité assignée - à la limite vers la source de l'intention qui anime le projet sans pourtant parvenir à s'exprimer complètement -), que la libre décision parvient à s'entrelacer avec l'exigeante rigueur de la rationalité.

2.2. Pourquoi cette digression sur les difficiles rapports entre rationalité et transcendance ?

C'est qu'il s'agira de considérer une rationalité des relations humaines, tant sous l'angle des rapports inter-individuels que sous celui du lien social et que d'emblée on nous met en garde [7] :

"Le sens de tout notre propos consiste à affirmer non pas qu'autrui échappe à tout jamais au savoir, mais qu'il n'y a aucun sens à parler ici de connaissance ou d'ignorance, car la justice, la transcendance par excellence et condition du savoir n'est nullement, comme on le voudrait, une noèse corrélative d'un noème."

Et, de fait, en matière de relations humaines et de rapports sociaux l'essentiel des acquis de civilisation ont, au moins dans un premier temps, trouvé leurs sources dans des représentations et des traditions, plus ou moins non rationnelles, qui ont massivement fait appel (explicitement ou non) à des formes de transcendance (rôle de bien des religions, de bien des intuitions du divin). Tant il est vrai que les dimensions du projet, ou de l'utopie, ou du souhait ne s'inscrivent pas simplement dans la perspective d'une procédure à mettre en oeuvre ou d'un programme à réaliser à partir des seules données de l'état de fait existant, mais qu'elles en appellent à ce qui pourra en rendre possible non seulement la réalisation, mais même la conception (voir aussi [8]) : il ne s'agit pas "simplement" d'une résolution de problème ; il s'agit surtout de découvrir d'abord qu'il peut y avoir problème et ensuite la façon de le poser.

La même discussion peut être abordée sous un angle complémentaire, en nous posant explicitement la question : un "*projet*", relativement à l'humain, qui ne se situerait pas dans la simple continuité intentionnelle et causale (telle que nos moyens nous permettent à un moment donné de la définir) de l'état de fait existant, pourrait-il être qualifié, et à quelles conditions, de rationnel ?

Dans un premier temps, remarquons qu'une perspective qui se limiterait à cette simple continuation - à l'explicitation en quelque sorte - des conditions existantes pourrait être qualifiée de rationnelle (selon une appréciation assez vague de la rationalité) en ce que l'on peut en retracer les raisons et les causes et en extrapoler les effets selon les normes et critères établis. A l'inverse, on pourrait considérer comme irrationnelle une visée qui ne saurait pas trouver explicitement ses sources et les moteurs de ses déploiements dans les acquis actuels et dans les conditions et contraintes qu'ils semblent nécessairement imposer quant aux développements futurs. En ce sens, rechercher par exemple les ruptures sociales, tenter de promouvoir un projet révolutionnaire, pourrait sembler ne relever que d'un romantisme volontariste, que d'une irrationalité déconnectant les désirs et les réalités, les vœux et les pesanteurs.

Mais peut-être n'est-ce là que l'effet d'une illusion provenant de ce coefficient de normalité et de rationalité conféré implicitement (mais bien souvent abusivement) à l'état de fait lui-même. Peut-être, au contraire, l'irrationalité tient-elle plus au sentiment de nécessité et d'inévitabilité qui accompagne spontanément cet état de fait, qu'à la volonté d'en sortir.

C'est ce qu'illustre à sa manière de façon éclatante l'événement de la Révolution française, pour prendre cet exemple particulièrement marquant, dont l'historien, dans l'après-coup, peut bien retracer les chaînes de causes et de raisons, mais dont l'acteur, dans le moment du surgissement créatif, pouvait paraître suivre les voies d'une irrationalité dangereuse par rapport aux normes et règles antérieures. De fait, en matière sociale plus encore qu'en matière scientifique ou artistique, le mouvement de création, qui remodèle un paysage de rapports politiques, économiques, sociaux, culturels et réinterprète l'ancien au regard du nouveau, peut sembler irrationnel alors même qu'il contribue à faire passer dans les faits, à réaliser, un jeu de raisons plus solides et plus fécondes. La tare originelle de ces raisons, aux yeux de l'"avant" était de n'avoir pu trouver de répondant effectif dans l'état qu'elles critiquaient ; ce qui les faisait paraître irrationnelles, alors même que c'était aussi précisément en cela que s'enracinait un aspect de leur rationalité aux yeux de l'"après".

Prenons garde, toutefois, au fait que l'existence d'un bouleversement ou d'une visée de transformation ne constitue pas en soi un indice effectif de rationalité : encore faut-il que soient remplis les critères généraux et les conditions qui font qu'il ne s'agit ni d'un délire, ni d'une négation d'une perspective explicite d'humanité et de rationalité. On trouve en effet nombre d'illustrations qui justifient l'exigence de ces précautions : les révolutions fascistes et autres tentatives d'établissement d'un "Ordre Nouveau" ne répondent à ces critères ni du point de vue de l'inépuisabilité du principe de raison suffisante (totalitarismes théoriques et pratiques associés à l'absence et au refus des dimensions critiques), ni du point de vue du métaprincape d'authentification (rejet explicite des perspectives rationnelles au profit de l'exaltation débridée ou de la vénération des origines). A certains égards on peut aller jusqu'à dire que c'est la menace d'apparition de telles irrationalités totalitaires qui a contribué et contribue encore à conférer aux perspectives de rupture révolutionnaire dans leur ensemble un caractère dangereux pour la rationalité elle-même. Amalgame excessif et manquant de discernement puisqu'il peut s'agir au contraire d'un combat qui conduise non pas vers l'irrationnel mais au contraire vers un plus de rationalité dans les relations entre les individus et les collectivités, les personnes, les groupes, les institutions (par exemple en conjurant l'injustice, l'iniquité et la violence, ou en établissant une démocratie élargie et plus féconde).

D'autant qu'il existe peut-être, au niveau de certains contenus formels, un rapport, quant à la rationalité, entre démarche de connaissance scientifique et recherche de démocratie dans les conduites humaines. Ce rapport pourrait être trouvé, notamment, dans l'attitude comparable qu'adoptent ces deux entreprises vis-à-vis de la critique, attitude fondée sur l'acceptation de leur vulnérabilité et de leur faillibilité dans l'affrontement à l'erreur ou à l'échec.

Ainsi, il est admis (et cela fait partie intégrante de la position de scientificité) qu'une théorie scientifique, aussi fondée paraisse-t-elle, peut être inexacte ou incomplète sous certains de ses aspects et qu'il fait partie du mouvement de recherche de tenter de démontrer ces inexactitudes et incomplétudes en vue de les surmonter, voire en vue de remplacer cette théorie par une meilleure ; la théorie en question est intrinsèquement considérée comme transitoire.

Parallèlement, on admet, en démocratie, qu'une politique, aussi justifiée puisse-t-elle paraître, peut être à certains égards erronée ou aboutir à un échec, et qu'il fait partie de la vie même de la démocratie de pouvoir en changer en changeant une majorité, par exemple, ou en rectifiant un programme ; là aussi, le caractère transitoire fait partie du paysage dans lequel on convient de se situer.

Allons plus loin : la reconnaissance de la faillibilité scientifique incite à ne jamais se satisfaire de l'état de fait théorique existant et à viser de le modifier pour l'améliorer. Similairement, la reconnaissance de la vulnérabilité d'une politique incite à ne pas se résigner à une situation établie mais à prendre les initiatives en vue de la transformer pour une plus grande conformité aux principes

constitutifs de la démocratie (liberté, égalité, fraternité, droits de l'homme...). Dans les deux cas il y a donc capacité critique vis-à-vis de l'état de fait et ouverture (refus de clôture totalisante) sur sa transformation délibérée. Traits caractéristiques, entre autres, d'une attitude rationnelle. Ce qui permet de répondre partiellement à la question que nous posons au début de ce paragraphe, au moins sous certains aspects formels.

Mais nous ne pouvons nous limiter à cette seule approche abstraite ; la question des contenus reste complètement posée, et il est clair que les contenus cognitifs des théories scientifiques n'ont que peu de points communs avec les contenus relationnels des rapports humains.

En cela nous ne pouvons évidemment pas éviter d'aborder le débat entre sens et rationalité. Pourquoi un tel débat ? C'est que, en nous situant dans le droit fil de la discussion du chapitre précédent, la question du sens est intégralement rapportée à celle des relations entre êtres humains et à l'enjeu de ces relations. Or, du fait qu'ils sont sans cesse "entre eux" et que l'enjeu porte sur la nature des relations qu'ils entretiennent, les êtres humains ne cessent de mettre, "à tort et à raison"¹, partout du sens et que celui-ci semble difficilement compatible avec l'exigence de rationalité.

Pour demeurer cohérents et éviter d'insurmontables difficultés il semblerait qu'il faille donc commencer par se résigner et admettre cette incompatibilité : là où il y a sens (limité au secteur des enjeux humains) il ne saurait y avoir de rationalité ; là où il y a rationalité (limitée, pour sa part, au secteur de la science objective) il n'y aurait pas de sens. Car, si l'on persiste à vouloir articuler le sens et la rationalité, la confusion menace : comme les enjeux humains ne sauraient se retrouver dans le fil et le contenu de la science objective, il ne resterait plus qu'à construire une science objective des enjeux humains. Mais dès lors disparaît la pertinence de la catégorie de liberté, pourtant considérée comme constitutive de la condition humaine et de ses enjeux. Seule semble alors demeurer l'alternative : radicale séparation (et dualisme effectif) ou renonciation à la catégorie de liberté.

Pourtant, et nous l'avons déjà évoqué sous l'angle plus formel, l'avènement de "l'âge scientifique" qui a permis de procéder à ces radicales séparations (entre science et sens), est aussi contemporain de l'avènement d'un "âge démocratique" qui porte avec lui une autre exigence : un autre univers que celui de la connaissance scientifique, celui, politique, de la visée de relations humaines et sociales, est sommé, bien que comportant du sens, de devenir rationnel. En tant qu'accomplissement d'un projet laïc et démocratique. Pour surmonter l'aporie relative au contenu (éviter la contradiction tout en articulant sens et rationalité) il n'existe, semble-t-il, qu'une possibilité : reconnaître et décréter l'arbitraire du sens (en ce qu'il provient totalement et exclusivement de la délibération et de la décision humaines et ne saurait trouver de sources ni de fondements "naturels" ou "surnaturels"), sans renoncer pour autant à l'entreprise de sa constitution. Dès lors, c'est moins le processus de cette constitution que la centration sur le résultat momentané qu'il produit (le sens transitoire comme élément axiologique déterminant et fondement originaire des intelligibilités et des projets), qui relèverait d'un avatar de l'irrationalité. Cette irrationalité concorderait ici avec la fixation (et au-delà, la dogmatisation) du sens ; la rationalité avec sa critique et le mouvement de ses transformations : remise en cause et réélaboration sans limite.

2.3. D'où il ressort, nous semble-t-il, que la rationalité peut n'être pas totalement étrangère à tout concept de transcendance (celui-ci ayant été convenablement délimité) dans la mesure où la rationalité a besoin, à sa manière, de l'existence de rapports avec autrui, en les problématisant selon ses modes propres. Essayons de préciser brièvement cet aspect, en particulier dans la question de l'originarité (toujours en rapport avec la constitution du sens).

Pour nous, sont originaires, en fait, non pas les sens et significations que nous avons l'impression de reconnaître, invoquer, articuler spontanément à partir d'une expérience qui nous serait propre et exclusive, mais bien au contraire ces sens et significations qui nous viennent "des autres", par lesquels ces autres nous ont permis d'accéder au langage, à la conscience, à la réflexion et qui ont formé le cadre référentiel de notre constitution singulière. En cela, cette constitution, tout en nous

¹ Allusion au contenu du livre de H. Atlan qui porte ce titre.

demeurant propre, est donc néanmoins très largement dérivée, dépendante des conditions relationnelles qui lui ont permis d'émerger, soumise aux normes qui lui furent appliquées.

Relativement à une telle situation (qui résume le rôle et la transmission de la tradition, pourrait-on dire), la rationalité est cet opérateur qui permet à chacun de la mettre à distance et de se déprendre de son immédiateté et de sa prégnance spontanée au profit de la construction intersubjective régulée et argumentée¹. Opérateur d'émancipation grâce auquel et par lequel la dépendance historique, chronologique et événementielle de notre constitution et de notre formation parvient à devenir autonomie dans et par l'échange égalitaire. Sans pour autant faire table rase des conditions d'émergence du sens et des significations, la rationalité est donc ce qui permet d'en reconstituer ou d'en subvertir la teneur malgré ces conditions d'émergence et pour autant qu'elle réponde désormais aux normes d'une intersubjectivité distanciée et critique.

"Les autres", qui furent diachroniquement les conditions de cette émergence en nous et les sources de son contenu, deviennent alors les interlocuteurs qui désormais nous offrent de réunir les conditions de validation du sens et des significations, en ce qu'eux-mêmes sont devenus pour nous des sujets paradigmatiques rationnels, ouverts aux procédures argumentatives, en lieu et place de ces sujets singuliers, acritiques et déterminants pour nos cadres référentiels premiers. Autrui reste donc toujours nécessaire à l'élaboration du sens pour nous (et en cela nous fait participer de cette transcendance qu'il indique et exemplifie), mais son statut change radicalement (et en cela nous garantit du libre jeu des normes rationnelles) : il était origine incontournable en laquelle s'enracinait la substance de cette élaboration ; il devient partenaire, contribuant avec nous à la création et à la validation, dans le mouvement de la réélaboration. En même temps, et par ce mouvement, nous-mêmes et les autres contribuons tout à la fois à constituer et à proroger une collectivité animée de cette volonté.

Ainsi, nous paraît-il désormais essentiel de resituer les problématiques humaines et sociales dans le cadre d'une rationalité en développement, considérée dans toute sa dimension d'instrument d'émancipation (sans négliger pour autant les avertissements critiques quant à une menace de dogmatisme de la raison ou quant à son excessive instrumentalisation [9], [10]). Et pour ce faire il ne nous paraît pas possible de nous passer des instruments d'objectivation que doivent fournir les formalisations abstraites. Du moins si l'on souhaite sortir de quelques formes d'enfermement, telles que les décrit, par exemple, Husserl [1] :

"<...> les sciences simplement descriptives nous tiennent enchaînés aux réalités finies qui composent notre environnement terrestre. Par contre la méthode des sciences de la nature qui ont atteint à l'exactitude mathématique leur permet d'embrasser les facteurs infinis sous leurs aspects de réalité et de possibilités motivées par la réalité naturelle. Elles interprètent le donné intuitif comme apparence purement relative à notre subjectivité ; elles apprennent à explorer la nature supra-subjective (objective) en dégagant par une approximation systématique ses aspects absolument universels, que ce soit des éléments ou des lois."

3. PHENOMENES HUMAINS, SIGNIFICATIONS ET FORMALISATIONS

Mais revenons aux aspects principalement disciplinaires. Il est de fait que, tout au long des deux premières parties, et à part de rares exceptions, notre abord des disciplines de sciences humaines et sociales est demeuré très superficiel, en ce sens que nous avons en général considéré moins les contenus de ces disciplines que certains aspects de leurs cadres de référence (significations, langages) ou de leurs méthodologies. D'autant, avons-nous souligné au passage, que dans ces domaines il est particulièrement difficile de caractériser faits [11], [12] et objets disciplinaires [13]. C. Lévi-Strauss [14], qui a pourtant contribué à introduire les formalisations les plus fécondes dans certaines de leurs sous-disciplines, ne va-t-il pas jusqu'à soutenir que :

¹ Et non pas, évidemment, au profit d'une simple fuite vers la dérégulation. La déprise comme telle ne suffit pas à caractériser l'action et le travail de la rationalité ; elle peut en effet se manifester dans un redoublement de l'irrationalité, d'où la nécessité de l'application rigoureuse des critères.

*"Les "sciences humaines" ne sont des sciences que par une flatteuse imposture."?*¹

À nos yeux, comme nous l'avons déjà remarqué au chapitre III, la difficulté provient plutôt, en grande partie, des obstacles à la construction d'objectivité qui seule permet de déterminer la phénoménalité théorique du domaine à côté de sa phénoménalité empirique intuitive. Même si, sur le plan de la constitution intrinsèque, la démarche structuraliste a permis de délimiter un champ propre et autonome de formalisation (*cf.* dans cet esprit et en rapport avec les mathématiques qualitatives de Thom que constitue la théorie des catastrophes, les travaux de J. Petitot [15] par exemple) et même si, d'un point de vue plus extrinsèque, l'application de certaines mathématiques (notamment les statistiques et probabilités) a permis d'élaborer des instruments de traitements de faits et de constitutions théoriques de phénomènes, il demeure qu'une mathématisation en profondeur de ces disciplines et la constitution correspondante des objets disciplinaires restent largement au-delà de ces perspectives théoriques. Pourtant il nous semble que, moyennant un élargissement de perspective (par rapport à ce qui s'est passé et continue de se développer dans les sciences de la nature avec l'introduction des fonctions, puis des structures de transformations) dans ce que l'on entend par mathématisation, il existe d'ores et déjà des secteurs mathématiques et logiques qui peuvent servir de bases à une telle formalisation intrinsèque des phénomènes humains et contribuer à la détermination théorique de leurs objets. Notamment avec les théories des ensembles, le paradigme du transfini, les théories des modèles. C'est ce que nous essaierons de montrer et de développer tout au long de la troisième partie.

Après avoir rappelé que, du fait que les phénomènes humains sont caractérisés par l'existence du jeu des significations, s'il est concevable et souhaitable de tenter leur formalisation, c'est sans doute en procédant à celle de ce jeu que l'on devra y parvenir. Et que, par conséquent, nous nous trouvons incités à ouvrir un dialogue entre formalisation proprement dite et caractérisation discursive d'une approche rationnelle qui autorise une catégorisation formalisable de ce jeu lui-même.

Une telle approche, toute problématique qu'elle puisse paraître, est possible. Elle s'appuie sur le fait que des analyses et démarches qui, à un niveau (pris au sens fort que nous avons défini), se révèlent incompatibles entre elles, dans leurs objets ou dans leurs méthodes (telles par exemple que les démarches interprétatives et les activités formalisantes, ou encore les approches herméneutiques et les recherches vérificatrices), peuvent trouver à un autre niveau (par exemple à celui des analyses réfléchissantes portant sur la nature des opérations conceptuelles et mentales mobilisées dans chacune de ces attitudes) des éléments et des facteurs de compatibilité. Il ne s'agit pas seulement, dans ce passage d'un niveau à un autre, de se déprendre des objets spécifiques, et de leurs rapports, au profit de la considération de structures et de schèmes qui en gouverneraient la constitution et guideraient l'analyse ; il s'agit plutôt de caractériser la façon (en termes de transformations abstraites) par laquelle on passe de ces objets, et de leurs rapports, à ces schèmes et structures².

On est alors conduit à considérer, comme caractéristique d'une activité rationnelle en voie d'unification (T), les transitions (t), par lesquelles s'effectuent les abstractions des objets et de leurs rapports à leurs schèmes et structures selon le diagramme suivant :

MANQUE DIAGRAMME

Suggérant un schème global des rapports (multiples) entre activité rationnelle (unifiante) et traitement du réel ("donné") qui ressemblerait alors à peu près à celui-ci :

MANQUE SCHEMA

¹ Sans reprendre nécessairement à notre compte l'argument de Lévi-Strauss selon lequel cette situation résulte du fait que : "les réalités qu'elles aspirent à connaître sont du même ordre de complexité que les moyens intellectuels qu'elles mettent en oeuvre" : après tout, on aurait pu en dire autant des traitements de l'infini mathématique ou de la complexité algorithmique ou systémique.

² Ces derniers peuvent pourtant sans inconvénient demeurer dans le registre de l'incompatibilité, comme il semble que ce soit le cas, par exemple, lorsque l'on met en regard l'internalité propre de l'herméneutique et l'externalité intrinsèque de la formalisation.

REFERENCES DU CHAPITRE XI

- [1] E. HUSSERL, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Republications Paulet, 1975.
- [2] F. POUBLANC, *Logique et métaphysique*, Revue de Métaphysique et de Morale, PUF, Paris, 1991, n°2.
- [3] K.O. APEL, *L'éthique à l'âge de la science*, P. Univ. Lille, 1987.
- [4] J. HABERMAS, *Morale et communication*, Le Cerf, Paris, 1986.
- [5] D. DAVIDSON, *Paradoxes de l'irrationalité*, L'éclat, Paris, 1991.
- [6] G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 1991.
- [7] E. LEVINAS, *Totalité et infini*, Ed. Fayard, Coll. L.d.P. n° 4120, Paris, 1990.
- [8] C. BIRMAN, *Judaïsme et rationalité*, preprint, 1991.
- [9] M. HORCKHEIMER, Th. ADORNO, *La dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974.
- [10] O. REVAULT D'ALLONNES, M. JIMENEZ et le CDRTCS, *Déclin de la raison ?*, in : *Sens et place des connaissances dans la société*, Vol. 2, Ed. CNRS, Paris, 1987.
- [11] E. DURCKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris, 1983.
- [12] Th. IVAINER, *L'interprétation des faits en droit*, L.G.D.J., Paris, 1988.
- [13] G-G. GRANGER, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Paris, 1988.
- [14] C. LEVI-STRAUSS, in : *Le Monde*, 8.10.1991.
- [15] J. PETITOT, *Morphogénèse du sens I*, PUF, Paris, 1985.