

Que
sais-je ?

L'IRRATIONNEL



Françoise Bonardel

puf

Facebook : *La culture ne s'hérite pas elle se conquiert*

QUE SAIS-JE ?

L'irrationnel

FRANCOISE BONARDEL

Professeur à l'Université de Paris I - Sorbonne

Deuxième édition

7^e mille



Introduction

« Le langage est un labyrinthe de chemins. Vous venez par un côté et vous vous y reconnaissez; vous venez au même endroit par un autre côté et vous ne connaissez plus votre chemin. »

Ludwig Wittgenstein, Investigations philosophiques, 1945, § 203, p. 203.

Quoi de plus logique que l'ordre dit « alphabétique » en usage dans tous les dictionnaires ? Rationalité minimale, certes, dont l'apprentissage conditionne néanmoins l'entrée de l'enfant dans l'ordre des mots et des choses et contribue, à l'instar de certaines taxinomies (classifications) très primitives, à « introduire un début d'ordre dans l'univers ; le classement, quel qu'il soit, possédant une vertu propre par rapport à l'absence de classement » [\[1\]](#).

Quoi de plus aberrant pourtant que cet aménagement savant du chaos eu égard au désir d'orientation qui contraint alors l'enfant, en quête de formes intelligibles toujours plus vastes, à sautiller de page en page comme sur un invisible damier au travers duquel prendrait pour lui « sens » l'exigence intime de cohérence à quoi est attachée la notion de rationalité. A défaut donc de pouvoir

recenser et explorer toutes les déviations, anomalies et traits de génie en quoi chaque culture reconnaît la marque d'irrationalités flagrantes, un ethnocentrisme conscient de sa dette à l'endroit de la pensée grecque porte à prendre pour axe de réflexion - mais non pour unique et ultime référent - l'idéal d'intelligibilité que s'est donné sous le nom de Raison l'Occident. Imparfaitement traduit par le mot latin *ratio* (calcul, évaluation, raisonnement, le *Logos* grec semble de ce fait l'incontournable « mesure » à quoi rapporter - pour les glorifier ou les condamner - les turbulences de tout « irrationnel ».

Mais l'on sait aussi que tout mode de classement possède sa logique propre ; et l'on peut légitimement parler, comme R. Caillois, d'une « cohérence interne de l'imaginaire » [2] ou, comme S. Lupasco, d'une logique de l'action, de l'art, voire d'une logique mystique ou morbide (*Logique et contradiction*, 1947). Est-ce à dire que la notion de « logique » ne puisse à soi seule garantir la rigoureuse démarcation entre le rationnel et ce qui n'est pas lui ? Est-ce à dire surtout que le maniement instinctif ou raisonné d'une logique puisse être suivi d'effets conséquents (nécessairement déductibles, voire prévisibles) dont la rationalité pourrait néanmoins être prise en défaut au point d'évoquer son contraire, l'irrationalité, l'absurdité ? Ainsi, les manifestations hétérogènes communément réunies sous la bannière de la déraison : émotions, passions, croyances et superstitions, divagations créatrices ou destructrices... sont-elles qualifiées d'irrationnelles du fait de leur

absence de logique, ou de leur inadéquation et inadaptation au «réel»? Notion tout aussi équivoque, il va sans dire, à propos de quoi le consensus culturel dominant permet généralement de trancher entre insanité et santé, pathologie et normalité. Mais ce consensus est-il lui-même d'ordre rationnel ? Rien ne permet donc d'affirmer qu'il suffit d'être logique pour être raisonnable ; ni même d'avoir raison pour faire triompher une rationalité universelle et partagée grâce à quoi s'évanouirait de lui-même, comme à l'aube d'un jour nouveau, le spectre quelque peu vampirique de « l'irrationnel ».

Ni vraiment rationnelles donc car tout au plus logiques ; ni franchement irrationnelles car plutôt insolites, certaines proximités verbales d'ordre alphabétique font pourtant parfois figure d'interpellation poétique ou ironique. Ainsi, fortuitement coincé dans les dictionnaires entre irradiation et une longue suite d'empêchements (irratrapable, irréalisable, irrecevable) le terme « irrationnel » (adjectif et substantif) fait dès l'abord figure d'irréductible : « Ce qui s'écarte de la raison, la récuse ou au moins la déconcerte. » [3] En ce sens, l'aspect le plus aisément repérable d'un «irrationnel» est-il sans aucun doute son caractère hétéroclite: étrange notion où se superposent l'effet de déviance par rapport à la règle (hetero klitos) et la dissémination désordonnée, anarchique, de mots ou de choses dans un espace physique ou mental donné ; comme si la seule « règle » présidant à leur juxtaposition ne pouvait être imputée qu'au hasard, ou s'avérer la conséquence fortuite de leur commune exclusion hors d'un monde sensé. Et l'on sait

qu'un comparable bric-à-brac - surdéterminé par le charme de l'exotisme ! - fut pour M. Foucault le point de départ d'une exploration des continuités et ruptures survenues depuis le ^{xvi}^e siècle au sein de la culture occidentale :

Ce texte [celui de Borgès] cite « une certaine encyclopédie chinoise » où il est écrit que « les animaux se divisent en: a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et caetera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches » (Les mots et les choses, 1966, p. 7).

Or, l'irrationalité d'une telle taxinomie tient à ce qu'elle prétend faire entrer « dans l'ordre » une floraison d'expériences et de qualités dont la réalité signifiante tient justement à la singularité, l'irréductibilité. Tout autre s'avère l'irrationalité de l'ordre alphabétique, offrant le premier fil conducteur pour un recensement aussi logique qu'insensé : celui de la totalité des mots d'une langue ainsi juxtaposés pour ne rien précisément dire ; mais pour offrir à quiconque aurait quelque chose « à dire » la possibilité de correctement l'orthographier, le prononcer, et en propositions intelligibles l'articuler : la grammaire prenant sur ce point le relais de l'encyclopédisme langagier dont l'enseignement tourne en effet en rond (en *kuklô païdeia*) et ne revêt forme compréhensible que si on lui découvre ou lui impose un

ordre : « C'est à la fois ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres et ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage », précise Foucault (pp. cit., p. 11). Mais l'ordre saurait-il être, en tant que tel, le garde-fou contre l'irrationalité ? Et l'on entrevoit d'entrée l'ambiguïté de l'acte de rationaliser : mise au jour du « réel » dans sa texture, sa structure la plus finement ordonnée ? ou violence déraisonnable imposée à l'anarchique « réalité » ? Doit-on de même qualifier d'« irrationnelle » l'ambiguïté de la langue (française au moins) qui par un seul préfixe : in, il ou ir, dit indifféremment l'inclusion et la surdétermination d'une qualité (ir-radiation, par exemple) ; et une négation en forme d'exclusion : ir-rationnel ? Faut-il inscrire l'ambiguïté au cœur même de la rationalité verbale, comme si « l'irrationnel » ne pouvait jamais se faire entendre que sur fond d'ordre, au risque d'y perdre sa radicale hétérogénéité ? comme si le « rationnel » était constamment menacé d'insanité : pour avoir imprudemment accordé à son Autre droit de cité, ou pour s'y être trop farouchement opposé.

Peut-on en effet parler d'« irrationnel » sans en faire, implicitement ou ostensiblement, l'Autre de la réflexivité discursive et consciente, supposée seule maîtresse de ses représentations et actions ? Dans cette perspective, « l'irrationnel » n'aurait jamais d'autre statut que subalterne, désignant alors principalement l'état encore immature de la rationalité ou la défaite de la Raison face à l'« obscurantisme » : terme souvent aussi obscur que

ce qu'il est censé désigner, au travers duquel on perçoit cependant, comme dans une antre enfumée, une volonté tenace de régression assortie d'une frauduleuse attirance pour les « noirceurs » inhérentes à toutes les pseudo-pensées : alchimie, astrologie, divination... étant en général reconnues pour les partenaires idéales de ce parti pris d'ombrement, motivé par les profits de tous ordres qu'on en peut tirer : « Le sommeil de la Raison engendre des monstres », dépeints par Goya dans ses fameux Caprices (1797). Mais saurait-on autonomiser « l'irrationnel » - ce à quoi tend déjà l'emploi du substantif - sans en faire implicitement le porte-parole d'une autre rationalité, déchue, ignorée, méprisée ? La question de sa validité logique et opératoire venant alors se superposer à celle de son statut au sein de la culture occidentale : peut-on en effet continuer à qualifier d'irrationnelle une cohérence marquée par la différence plus que par l'insanité ? Cohérence dont les « effets de sens » et les résultats concrets seraient attestés tant par d'autres traditions culturelles que par nombre des sciences « occultes » occidentales.

« L'irrationnel » semble par ailleurs devoir éclater, avant même d'avoir été conceptuellement unifié, en autant de particularités qu'il y a de normes à transgresser. Tâche infinie, donc, que celle du chercheur en irrationalités ! Ainsi, fera figure d'« irrationnel » au regard de la tradition religieuse ecclésiale la menace d'un « sacré sauvage » ou l'inquiétante autonomie de la démarche mystique [4]. Et les ésotéristes eux-mêmes, a priori davantage avertis de l'extrême plasticité de cette notion, ne cessent d'en

découvrir l'altérité dérangeante dans la multiplicité incontrôlable des sectes, sociétés secrètes, rituels prétendument initiatiques... Les artistes modernes seuls semblent entretenir avec l'irrationnel (mais lequel, au juste ?) un rapport quasi constant et confiant : qu'ils y découvrent une source d'inspiration inépuisable, ou désignent par là le caractère inévaluable de l'activité de création.

C'est aussi que d'un point de vue sémantique la notion d'« irrationnel » paraît donner unité et consistance à des postulations éclatées et toutes, à des titres divers, extravagantes : en rupture avec un quelconque centre, et comme animées par ce « prurit de l'infini, de l'illimité », contre lequel Nietzsche - pourtant réputé irrationaliste ! - exhortait toute grande culture à résister [5]. Des proximités immédiates font en effet de l'irrationnel le proche parent de l'illogique, de l'irréfléchi (ou irraisonné), de l'insensé ou du déraisonnable; et d'autres rapprochements, plus incertains encore, en font le terme générique permettant d'évoquer : l'inexpliqué ou l' inexplicable, l'accidentel, l'indécidable, l'absurde, l'insane, l'inconcevable, le mystérieux et l'énigmatique, le monstrueux... si bien que ce terme, doté de surcroît par qui l'utilise d'une forte charge émotionnelle, pourrait souvent être remplacé par : occulte, fantastique, magique, ésotérique, imaginaire, invisible, irréel ou surnaturel, inconscient, subconscient ou transconscient, surnaturel... Tout cela n'est-il pas en effet, à un titre ou à un autre, d'ordre irrationnel ?

« Chercher l'irrationnel c'est aujourd'hui presque un sport.

On le cherche dans les domaines les plus divers. Mais on ne prend pas toujours la peine d'indiquer avec précision ce qu'on veut dire par ce terme. On entend souvent par ce mot les choses les plus différentes, ou bien on l'emploie dans un sens si général et si vague que l'on peut entendre par là les réalités les plus hétérogènes : la pure réalité par opposition à la loi, l'empirique par opposition au rationnel, le contingent par opposition au nécessaire, le fait brutal par opposition à ce que l'on trouve par déduction, ce qui est d'ordre psychologique par opposition à ce qui est d'ordre transcendant, ce que l'on connaît a posteriori par opposition à ce que l'on peut définir a priori, la puissance, la volonté et le bon plaisir par opposition à la raison, à l'intelligence et à la détermination fondée sur une évaluation ; l'impulsion, l'instinct et les forces obscures du subconscient par opposition à l'examen, à la réflexion et aux plans rationnels ; les profondeurs mystiques de l'âme et les mouvements mystiques dans l'humanité et dans l'homme, l'inspiration, l'intuition, la vision prophétique et enfin les forces "occultes" ; d'une manière générale l'agitation inquiète, la fermentation universelle de notre époque, la recherche du nouveau dans la poésie et les arts plastiques, tout cela, et autre chose encore, peut être l' "irrationnel" et constituer ce qu'on appelle l'"irrationnalisme moderne", exalté par les uns, condamné par les autres. Qui emploie aujourd'hui ce terme est tenu de dire ce qu'il entend par là. » [\[6\]](#)

On voit d'emblée le risque : que la notion d'« irrationnel » ne regroupe en fait que les sous-produits et marginalités

de la foi et de la pensée et ne soit, de ce fait, que le pot-pourri des aversions irraisonnées ou, à l'inverse, des exaltations incontrôlées. De plus, il n'est pas rare de voir aujourd'hui enrôlé sous une même bannière protestataire un flot quelque peu déconcertant et bigarré : comportements sectaires et prophéties pour imminente « fin des temps » ; expériences parapsychologiques et romantismes écologiques ; thérapies « shamaniques », « pharaoniques », et orgasmes divers ; orientalisme flamboyants ou bénifiants... se disputent l'honneur de sauver l'Homme éternel d'une décadence physique ou spirituelle imputable aux excès mêmes de l'usage de la Raison en Occident. Or, c'est là ce que dénoncèrent aussi, mais en vertu d'autres raisons et motivations, certains des plus grands penseurs et créateurs modernes, alertés par l'inquiétant totalitarisme défigurant l'exercice d'une rationalité devenue exclusivement calculatrice, ordonnatrice, dominatrice et donc à son insu elle aussi « sectaire ». Aussi, la prudence est-elle en la matière de rigueur, très comparable à celle préconisée par Ernst Jünger quant à l'emploi du mot « magie » : « Non seulement en considération du mot lui-même, mais aussi parce qu'il sert de chambre de débarras pour des phénomènes déconcertants n'ayant cependant entre eux que peu ou point de rapports. » [\[7\]](#)

Comment en effet - c'est-à-dire au nom de quel englobant catégoriel - rassembler sous cette appellation : l'irrationnel, une profusion de manifestations irrelées appartenant à des secteurs d'activités aussi divers que les arts, les religions et spiritualités, les croyances et

traditions populaires, les sciences dans leur confrontation quotidienne à des données irrationnelles qu'elles s'emploient à expliquer et dominer ? Comment, si ce n'est en courant le risque de leur imposer des normes de classement et de jugement qui en feraient justement disparaître l'irrationalité dont l'irruption relèverait dès lors davantage du « coup d'éclat » que du discours organisé ; éclatement thématique aggravé par l'imprécision de la constellation sémantique dont cette notion semble le centre toujours virtuel : « infracassable noyau de nuit » dont s'enchantait le poète A. Breton (1896-1966), ou centre inexistant d'une nébuleuse aux périphéries incertaines ? Enfin, et ce n'est pas là le moins inquiétant, « l'irrationnel » paraît cautionner, partout où il se manifeste avec éclat, la collusion et souvent même la confusion de l'affectif et de l'intellectuel, au mépris de la ligne de partage établie par la Raison.

Mais s'est-on en retour suffisamment demandé pourquoi il paraît si difficile d'aborder de sang-froid une telle question ? Pourquoi le mot lui-même semble doté d'un pouvoir de contamination émotionnelle analogue à son « objet » incertain, brumeux, sulfureux ? Ironie, sarcasme, mépris, déni font en effet couramment figure d'armes spontanément brandies par ceux dont le rationalisme se dit menacé, offusqué par tant d'absurdités ; comme si l'urgence même de la question : le possible « retour de l'irrationnel » ! inspirait à l'homme de raison de céder la parole au militant ; comme si le partisan oubliait sur le champ que la dénonciation fait partie des techniques « irrationnelles » par lesquelles on entend exterminer -

mais non logiquement éradiquer - un ennemi dont on conforte du même coup indirectement l'identité, parasitaire ou victimaire. Mais s'il est vrai que la guerre est depuis le xviii^e siècle déclarée entre les prophètes du « matin des magiciens » et ceux qui en attendent de pied ferme le « crépuscule » [8], quelle stratégie déployer qui ne renforce pas le mélange, potentiellement explosif, d'une irrationalité persécutée et d'une rationalité par trop passionnée ? Irrationnelle serait donc déjà de ce fait toute confrontation d'ordre strictement polémique - particulièrement virulente en cette fin de siècle - en ce qu'elle entretiendrait la confusion entre le cri d'alarme propre à certaines protestations, dont la « rationalité » n'a souvent pour défaut que d'être incomprise, car prématurée ; et des formes dérisoires, régressives ou tyranniques de compensations émotionnelles ou de volonté de puissance sectaire, au travers desquelles transparaît en effet l'échec de l'œuvre de compréhension, humanisation et pacification justifiant l'hégémonie de la Raison. Car si « l'irrationnel » partage depuis les Grecs avec la sophistique le trouble privilège d'être glissant, insaisissable et protéiforme (Platon, Le sophiste), il a néanmoins conservé sur elle toute son aura, maléfique ou mirifique : ne prétend-il pas réconcilier l'infra-humain et le sur-humain, la folie et le génie, là où la rationalité s'emploie au contraire à les séparer pour mieux faire régner transparence et équité ?

Notes

- [1] C. Lévi-Strauss, La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962, p. 16.
- [2] Cases d'un échiquier, Paris, Gallimard, 1970, p. 36.
- [3] Article «Irrationnel» (F. Khodjent), in Notions philosophiques, Paris, PUF, 1993.
- [4] Cf. sur ce point, M. Hulin, La mystique sauvage, Paris, PUF, 1993.
- [5] Par-delà bien et mal, OC, t. 7, Paris, Gallimard, 1971, § 224, p. 143.
- [6] R. Otto, Le sacré (L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel), Paris, Payot, 1929, rééd. 1994, p. 92-93.
- [7] Le mur du temps, trad. franç., Paris, Gallimard, 1963, p. 141-142.
- [8] A l'ouvrage de J. Bergier et L. Pauwels, Le matin des magiciens (Paris, Gallimard, 1960) répondit en effet le manifeste de Y. Galifret, Le crépuscule des magiciens (Paris, Éd. de l'Union rationaliste, 1965).

Chapitre I

Métamorphoses d'un pseudo-concept : irrationnel, l'irrationnel, irrationalisme

I. Spontanéité et authenticité

La première caractéristique du « coup d'éclat » irrationnel, sous quelque forme qu'il se manifeste, est certainement la spontanéité : pulsion irrésistible (Naturtrieb), mais aussi auto-affirmation irréfléchie de soi (Selbstätigkeit) ; comme si une incompatibilité logique, et peut-être ontologique, interdisait au rationnel d'être spontané, et à l'irrationnel d'être réfléchi, c'est-à-dire conduit à davantage de « rationalité » par un travail de l'esprit de plus en plus conscient, adapté et délibéré. En ce sens, l'irrationnel est toujours, comme le pensa Hegel (1770-1831) le « simplement opiné » ; alors que le rationnel est « quelque chose d'agi » en qui s'est trouvé confirmé et affirmé « le droit de la conscience » [\[1\]](#). Quel droit ? Celui de devenir

conscience de soi puis conscience universelle de soi : mouvement grâce auquel l'individualité accède à l'universalité, à l'humanité. Or, ce passage de l'irréléché au raisonné et au « rationnel » constituant la dynamique même de la conscience, se trouva validé et renforcé par l'évolution de l'histoire des idées ; l'Occident faisant de la réflexivité consciente et raisonnée l'indispensable partenaire de la liberté d'agir et de penser :

« Le premier pas de la science de l'humanité est de distinguer deux phases dans la pensée humaine : l'âge primitif, âge de spontanéité, où les facultés, dans leur fécondité créatrice, sans se regarder elles-mêmes, par leur tension intime, atteignaient un objet qu'elles n'avaient pas visé ; et l'âge de réflexion, où l'homme se regarde et se possède lui-même, âge de combinaison et de pénibles procédés, de connaissance antithétique et controversée. » [\[2\]](#)

Reconnaître à tout « irrationnel » cette propriété, la spontanéité, n'est donc en rien déterminer quelle valeur (éthique, gnoséologique) accorder à ce jaillissement spontané. Et Renan lui-même (1823-1893), chantre d'un scientifique triomphant, ne put semble-t-il s'interdire une certaine nostalgie à l'évocation d'un état passé (mythique ?) où tout effort était superflu, où il n'était pas nécessaire de se donner un « objet » pour correctement viser. La réflexivité consciente aurait-elle perdu sur le chemin de la discursivité la « tension intime », l'élasticité, la « force plastique » (Nietzsche) qui faisaient de cette « irrationalité » première le moteur et le vecteur les plus sûrs, bien que spontanés, d'une adaptation assurée ? La question –

objets de débats ultérieurs (chap. 5) – mérite d'être d'entrée posée.

Et cela d'autant plus qu'une telle spontanéité – coïncidant aussi avec « la période irrationnelle de l'existence humaine » (Renan), se voudrait en même temps authenticité ; car dès lors le jaillissement spontané ne manquerait pas d'être valorisé. Valorisation ambiguë, certes, puisque l'étymologie grecque (authentikos) tire le mot vers la reconnaissance officielle et solennelle d'une qualité ainsi promue dignité ; là où l'étymologie allemande (Eigentlichkeit) semble au contraire inviter à mettre au jour ce qu'un mouvement expressif comporte de plus « propre », parce que spontané ; voire ce qu'il cherche, par un jaillissement qui lui serait véritablement propre, à s'approprier de façon elle aussi « authentique », car authentifiée, validée par ce mouvement même : l'authenticité rivalisant alors avec la valeur de « vérité » plus spécifiquement attachée, dans la tradition philosophique classique, à la conscience de soi raisonnée.

II. Continuité ou discontinuité ?

On réalise ainsi ce qu'il y aurait de tendancieux à relier prématurément et spontanément les trois termes ici en jeu : irrationnel (adjectif), l'irrationnel (substantif), et irrationalisme, autant dire une irrationalité devenue doctrine, système ; les relier donc comme les trois

séquences obligées d'une évolution continuée, d'un passage garanti (aveugle ? réfléchi ?) vers davantage de congruence si ce n'est de rationalité puisque le spectre de la régression et de la démence fut dès le xix^e siècle attaché à la notion d'irrationalisme. Or, rien ne dit en effet qu'un mouvement irrationnel spontané cherche nécessairement à se constituer en « irrationalisme »; ni qu'une irrationalité manifeste s'origine forcément dans cet « irrationnel » foncier, proche d'un inconscient collectif (Jung) où disent puiser la plupart des traditions spirituelles. Tout au plus nous faut-il reconnaître en ce possible et irrésistible passage l'impérialisme potentiel de tout « irrationnel » : à commencer, E. Meyerson (1859-1933) l'avait bien vu, par la sensation elle-même (Identité et réalité, 1908).

Mais l'on ne saurait non plus s'interdire d'envisager, entre ces trois notions, la possibilité d'une continuité sur laquelle il faudra dès lors s'interroger. En effet, quelle que soit la place prise pour le meilleur (création) ou pour le pire (fanatisme, destruction), par la spontanéité irrationnelle dans la vie des individus et collectivités; qu'elle qu'ait été et demeure l'ingérence de « l'irrationnel » dans l'équilibre toujours précaire des « puissances » (diurnes et nocturnes) accompagnant l'humanité au long de sa laborieuse et incertaine Odyssée ; et quelle qu'ait pu être l'ambition de certains « irrationalismes » de renverser en leur faveur le crédit généralement accordé à la rationalité... un effort d'irrationalisation pourrait-il devenir systématique sans s'autodévorer, ou caricaturer la rationalité ? En ce sens, saurait-on sans ridicule ou

danger parodier la formule de G. Bachelard (L'eau et les rêves, p. 10) et proclamer : « Irrationalistes ? nous essaierons de le devenir ? »

Ce n'est certes pas que le rationnel ne puisse trouver en l'irrationnel son contraire occasionnel, sa figuration la plus contradictoire et, parfois, son complice le plus dévoué; c'est que « l'engagement rationaliste » semble justement faire appel à une continuité temporelle, à des modes de transmission et de concertation ignorés de toute spontanéité irrationnelle, et délibérément rejetés par tout « irrationalisme » devenu conscient de lui-même. Et c'est sans doute pourquoi « irrationnel » rime si fréquemment avec individuel, singulier, isolé ; tandis que « l'irrationnel » semble, à tort ou à raison, n'engendrer d'autre perpétuité historique que funeste (terreurs totalitaires, persécutions sectaires), et ne s'inscrire dans aucun devenir progressiste orienté. Mais comment, dans ce cas, expliquer la constance historique d'une « irrationalité » coïncidant pour l'essentiel avec les divers ésotérismes (astrologie, magie, divination, alchimie) dont l'influence, longtemps dominante, est loin d'être totalement éradiquée ? Comment, en effet, sinon en recourant à l'argument paresseux et souvent fallacieux, d'un « retour » périodique et quasi épidémique de « l'irrationnel » ? Il reste alors à comprendre pourquoi la croisade rationaliste pourtant assurée de sa continuité et de sa légitimité continue à se heurter, impuissante, à des « poussées » irrépressibles (guerres, génocides, fanatismes divers) sans rapport nécessaire avec un quelconque « ésotérisme », et attestant par contre son

échec à réformer durablement et en profondeur les mentalités :

« Cette guerre intérieure de la raison contre les passions a fait que ceux qui ont voulu la paix se sont partagés en deux sectes. Les uns ont voulu renoncer aux passions et devenir dieux, les autres ont voulu renoncer à la raison et devenir bêtes brutes. Des Barreaux. Mais ils ne l'ont pu ni les uns ni les autres, et la raison demeure toujours qui accuse la bassesse et l'injustice des passions et qui trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent. Et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui y veulent renoncer. » [\[3\]](#)

III. Le spectre de l'insensé

En tant qu'adjectif d'abord, nécessairement rapporté à un substantif (comportement, réaction, expression) le mot « irrationnel » apparaît en général lors de la description (littéraire souvent) de situations où une impulsion manifeste son caractère foncièrement atypique puisque n'entrent alors prioritairement en jeu ni l'absence de connaissances, ni la pure et simple bêtise, ni la méchanceté délibérée: l'émergence brutale, plutôt, imprévisible et irrépressible, d'une énergie désorganisatrice aussi impérieuse qu'insoucieuse de ses conséquences. Aussi, quel que puisse être le diagnostic porté sur ses causes – caractérielles ou conjoncturelles – l'irrationalité d'un comportement conduit

à la perte de toute lucidité, de toute maîtrise des éléments subjectifs et objectifs permettant une domination sereine et équitable d'une situation ou d'un problème donnés : d'où l'inadaptation de l'individu concerné à son environnement immédiat et, généralement, son manque d'efficacité. Toutefois, une analyse plus affinée de l'irrationalité comportementale laisserait apparaître maintes nuances entre l'expression de la spontanéité en tant que telle et ses inévitables conséquences. Entre un même type d'irruption et une comparable inadaptation se déploient en effet de nombreuses variations : un comportement sera qualifié d'illogique ou d'inconséquent (voire absurde) soit s'il déroge aux règles communes de la « logique » (cf. chap. 2 et 3), soit s'il rend manifeste une contradiction plus intime ou une inadéquation au monde environnant dont l'individu peut malgré tout se trouver l'heureux bénéficiaire (chance), le destinataire occasionnel (hasard) ou, plus « logiquement », la victime résignée ou consentante (autodestruction, aberration). A cet égard, un illogisme poussé et persévérant conduit à l'insanité et à la démence : perte de l'esprit (mens) voisinant alors la folie définie par le psychiatre J. Delay comme « ce qui reste quand l'humanité s'est retirée » – autant dire irrationalité à l'état « pur » – où M. Foucault crut pour sa part reconnaître une sorte d'occulte savoir :

« Au pôle opposé de cette nature de ténèbres [l'animalité], la folie fascine parce qu'elle est savoir. Elle est savoir, d'abord, parce que toutes ces figures absurdes sont en réalité les éléments d'un savoir difficile, fermé, ésotérique. Ces formes étranges sont

situées, d'emblée, dans l'espace du grand secret [...]. Ce savoir, si inaccessible, et si redoutable, le Fou, dans sa niaiserie innocente, le détient. Tandis que l'homme de raison et de sagesse n'en perçoit que des figures fragmentaires – d'autant plus inquiétantes – le Fou le porte tout entier en une sphère intacte : cette boule de cristal, qui pour tous est vide, est pleine, à ses yeux, de l'épaisseur d'un invisible savoir. » [\[4\]](#)

Sans doute irrationnel et insensé sont-ils très proches ; cette proximité même désignant aussi l'ambiguïté du « sens » souvent proposé comme synonyme de rationalité : simple mais exacte réponse à une question donnée ? Ou prise en compte de l'orientation plus lointaine sans laquelle il paraît difficile de parler de signification et donc de « raison », si toutefois l'exigence de finalité signifiante est inhérente à l'expression accomplie de la rationalité [\[5\]](#). Aussi l'insensé n'est-il pas seulement ce qui choque l'entendement commun mais ce qui, échappant à toute commune mesure, ne peut même plus être évalué mais simplement désigné, ou expulsé en tant que corps étranger (alienus), aliéné. Par son caractère indéfinissable comme par son anomalie, l'insensé côtoie donc nécessairement l'inhumain et le monstrueux : ce qui ne peut être que montré, tant son existence même bafoue les normes de l'humanité ou de la naturalité : « l'existence des monstres met en question la vie quant au pouvoir qu'elle a de nous enseigner l'ordre », note G. Canguilhem (1904-1995), rappelant opportunément par ailleurs : « L'homme n'est vraiment sain que lorsqu'il est capable de

plusieurs normes, lorsqu'il est plus que normal » [6]. A contrario, si toutes les anomalies semblent également possibles dans l'irrationalité, au point de parfois se cumuler, elles ne parviennent pas à produire un ordre sensé : « logique » de l'excès et de la déviance incontrôlés, de la privation et du défaut de « sens », de la rupture et du saut dans l'insensé, du détournement pervers ou du retournement suicidaire et, pourquoi pas, d'un indéchiffrable secret... Rejoignant ainsi pour une part l'incohérence due au défaut d'organisation ou d'« intelligence » d'une situation donnée, l'irrationalité d'un comportement s'avère d'autant plus troublante et déconcertante qu'elle ne peut être précisément rapportée : soit aux sous-bassements pulsionnels inconscients, passionnels, ayant motivé le passage à l'action ; soit à une inspiration trans-rationnelle dont la plupart des cultures – hors celle de l'Occident moderne ont attesté la présence agissante chez les poètes, thaumaturges, hommes saints...

Par ce qualificatif (irrationnel) sont donc aujourd'hui souvent amalgamés et homogénéisés des extrêmes entre lesquels s'est construit le fameux « pays de l'entendement pur » cher à E. Kant (1724-1804). Comment, dans ce cas, distinguer l'insistance d'une vulgaire obsession ou la tyrannie d'une pulsion, de l'irrésistible autorité d'une authentique révélation, Visitation ? Et si l'entendement n'est nullement habilité à effectuer ce genre de discrimination, quelle instance, quelle autre « raison », peut à sa place légiférer et déterminer l'authenticité de ce qui se

donne d'abord à voir comme « présence réelle » dans le miroitement d'une telle ambiguïté ? En ce sens, toute manifestation irrationnelle a bien pour premier effet de faire, par contagion, perdre la raison. Mais le conglomerat informe désigné comme « l'irrationnel » contribue plus que tout autre à l'aggravation de cette déperdition en ce qu'il favorise l'effet d'aveuglement et de fascination : de quelle nature est en chaque cas de figure la privation de raison permettant de parler d'ir-rationnel ? A quelle « raison » rapporte-t-on indirectement ce retrait ou ce défaut de signification ?

IV. Faillite de la rationalité ou grandeur négative ?

Par le substantif (l'irrationnel) semblent en effet rassemblées – mais en vertu de quel ordre ? – l'ensemble des manifestations individuellement qualifiées d'« irrationnelles ». A cet égard, et compte tenu du caractère disparate déjà évoqué, « l'irrationnel » paraît condamné à n'être qu'un fourre-tout : le dépotoir de tous les laissés-pour-compte de la rationalité dont le seul dénominateur commun serait une force d'opposition, de négation :

« L'irrationnel est un terme purement négatif : la matière par rapport à la forme générale, l'arbitraire par comparaison avec l'acte conforme aux lois, le fortuit par rapport au nécessaire. L'irrationnel, en tant

que négativité, est selon les cas soit un résidu obscur, soit un résidu à rejeter. La pensée s'efforce de réduire ce résidu au minimum, et à juste titre. Pour elle, l'irrationnel n'est pas quelque chose en soi, mais, en tant que pure négativité, la limite, ou le matériau fortuit, du général. » [7]

Faire de « l'irrationnel » le pur et simple négatif du rationnel revient donc à reconnaître et indirectement valider la seule hégémonie et autonomie qui soit : celle de la Raison, du rationnel et du raisonnable, dont les formulations purent varier au cours de l'histoire des idées, mais dont l'axe demeurerait depuis les Grecs inchangé. Ainsi le statut subalterne de l'irrationnel serait-il, philosophiquement parlant, l'équivalent d'une *privatio boni* : doctrine théologique chrétienne qui, reconnaissant dans le mal une dégradation du bien, lui refuse par là même toute identité propre. Mais l'on sait aussi que d'autres courants (gnostiques, manichéens, cathares), accentuèrent au contraire la fracture ontologique, au point dériver face à face deux Principes souverains en lutte pour la domination du monde [8]. Mais faire de « l'irrationnel » une puissance antithétique du rationnel et distincte de lui soulève une série de difficultés majeures puisqu'il ne s'agit plus alors d'un contre-pouvoir, mais d'une autre puissance : comment, dès lors, rendre compte de son altérité sans la rationaliser ? Comment, surtout, sérieusement envisager qu'une telle puissance prenne un jour le relais de la rationalité sans faire du Chaos l'équivalent du Mal ? Ainsi le parallèle esquissé avec la théologie laisserait-il aussi entendre que «

l'irrationnel » devenu souverain serait bien près de réaliser la plus sombre des prophéties relatives à la victoire finale du Prince de ce monde (Satan, Antéchrist). Et l'on retrouverait alors sous des formes grimaçantes chères au cinéma d'horreur [9] la divinisation inversée – autant dire la diabolisation – d'une puissance en qui s'allieraient l'exaltation de l'hystérie et la froideur désenchantée de la mélancolie.

Pris comme substantif, « l'irrationnel » semble donc n'avoir d'existence que tyrannique ou fantômatique, oscillant entre un concept purement négatif et restrictif, et une hypothétique « grandeur négative » qui, disait Kant, n'est pas une négation de grandeur « mais au contraire quelque chose de vraiment positif en soi, qui est simplement opposé à l'autre grandeur positive » [10]. Or, cherchant à introduire ce concept en philosophie, Kant se disait guidé en cette voie par les mathématiques d'une part [11], et par certaines conceptions alors en vogue dans le domaine physico-chimique où l'existence de « polarités » antagonistes mais complémentaires justifiait aussi bien la référence au magnétisme et à l'alchimie qu'à une science encore tâtonnante comme l'électricité. Mais une « grandeur négative » envisagée comme l'autre pôle d'une dynamique nécessitant qu'un courant relie ces extrémités (contraires plus que rivales), n'a que peu de choses à voir avec le dualisme métaphysique précédemment évoqué. Et si des métaphores empruntées à l'électricité parcourent les méditations des penseurs-poètes romantiques, ce fut souvent au prix d'un rapprochement significatif avec « l'ésotérisme » :

catégorie à propos de quoi l'usage du substantif est tout aussi contestable que pour « l'irrationnel ».

Acette nébuleuse mentale, aussi attractive que répulsive, pourraient être en effet octroyées avec autant de vraisemblance les prérogatives infinies du Dieu dont Nicolas de Cues disait, après Hermès et avant Pascal [\[12\]](#), que « son centre est partout et sa circonférence nulle part » : inflation sublime ou dérisoire par rapport à quoi l'entendement impose son travail d'arpenteur comme norme du connaissable, du vrai et du raisonnable.

V. Doctrine réactionnaire ou savoir traditionnel ?

S'avère de ce fait assez floue la limite entre « l'irrationnel » et l'irrationalisme, sinon, en première approximation, comme la possible distinction d'un ensemble de faits et d'une véritable idéologie, régressive ou protestataire. Les analyses ultérieures relatives à l'ésotérisme (chap. 4) permettront de préciser ce que l'on peut d'ores et déjà avancer : que « l'irrationnel », en tant qu'amalgame des diverses irrationalités (folie, passion, fanatisme), n'est que la transcription négative et historiquement tardive d'un ensemble de principes et de croyances, souvent remarquablement organisés, constituant l'ossature sociale et spirituelle des cultures dites « traditionnelles » et pas exclusivement archaïques et primitives (Lévy-Bruhl). Le mouvement de l'histoire occidentale seul,

supposé progresser des ténèbres vers les lumières de la rationalité, a permis d'officialiser la confusion entre ces deux catégories dont les chevauchements sont certes possibles, mais d'autant plus significatifs qu'ils ne postulent pas d'avance une confusion des identités.

Il est non moins certain que le caractère cohérent et systématique des pensées « traditionnelles » (magies, divination, psycho-physiologie subtile) peut justifier qu'on parle à leur propos d'un « irrationalisme » : mais en tant que corps de doctrine fondé sur d'autres postulats et principes interprétatifs que ceux hérités du rationalisme grec. En ce cas, ce n'est que par opposition au rationalisme classique que peut prendre sens l'utilisation, à leur propos, de la notion d'irrationalisme. Car de l'intérieur ces systèmes de pensée revendiquent une cohérence et une efficacité proches d'une « rationalité ». La preuve en est d'ailleurs qu'ils n'ont que peu de points communs avec les « irrationalismes » philosophiques : ceux de Schopenhauer, Nietzsche, Bergson... presque tous issus de la fracture romantique, et consécutifs à une « crise de la raison » propre à la tradition rationaliste (philosophique et scientifique). Si la dénomination même (irrationalisme) s'avère à leur propos souvent contestable (chap. 5), il n'en demeure pas moins qu'elle ouvre également aujourd'hui la voie à une possibilité de dialogue avec l'autre irrationalisme : ésotérique et traditionnel, étrangement méconnu ou méprisé par la philosophie classique.

VI. Une notion erratique

La nécessité se fait donc jour de tenir compte simultanément de ces deux possibilités : que ce que nous nommons spontanément « irrationnel » puisse, tout bien examiné, ne pas mériter cette appellation par trop négative ou exagérément laudative ; et qu'il y ait par contre à porter davantage attention à ces pierres d'achoppement que devraient constituer, pour une Raison soucieuse de demeurer conséquente et raisonnable, certaines au moins de ces manifestations anarchiques (folie, divination, inspiration), et certains de ces corps de doctrines ésotériques et traditionnels (mancies, astrologie, alchimie) qui continuent à interpeller la rationalité. D'où l'importance des stratégies par lesquelles on entend lutter contre « l'irrationnel » ou dialoguer avec lui ; stratégies ne demeurant raisonnables et rationnelles que si, quittant le terrain passionnel de l'idéologie, elles s'emploient, en chaque cas de figure, à reconnaître à quel « irrationnel » elles se trouvent confrontées.

En résumé : l'irrationnel (adjectif et substantif) apparaît comme une notion erratique où semblent converger les extravagances de l'errance et les divagations de l'erreur. De ce pseudo-concept, l'état d'effervescence quasi endémique paraît en effet favoriser simultanément la multiplication de singularités irréductibles donnant à cette notion son « extension » logique étrangement bigarrée ; et des qualités tout aussi hétéroclites dont les

manifestations, fréquemment paroxystiques, évoquent alors la puissance occulte, barbare et dévastatrice des grandes épidémies : « La poussée vers l'extérieur d'un fond de cruauté latente par lequel se localisent sur un individu ou sur un peuple toutes les possibilités perverses de l'esprit », dira A. Artaud (1896-1948) de la peste [13]. Tout discours de et sur l'irrationnel paraît de ce fait constamment menacé ou par la fascination mimétique, ou par une distanciation par trop critique dont la vocation était pourtant de demeurer thérapeutique : cet « irrationnel », faut-il l'exterminer, le circonvenir et l'intégrer ; voire le transfigurer ou le transmuier ? Stratégies en général adaptées, faut-il préciser, à l'image même de l'Autre que la Raison accepte de se donner: monstruosité indéfendable, embryon immature de la normalité, « inquiétante étrangeté » (Unheimlichkeit) parente d'une ombre en quoi on espère aussi se ressourcer, ou Tout-Autre alternativement diabolisé ou divinisé ? S'il paraît donc d'ores et déjà évident que « l'irrationalité ne peut se définir qu'en fonction d'une raison idéalement posée » [14], par rapport à quelles normes de jugement et de raisonnement l'irrationalité chercha-t-elle parfois à imposer sa « différence » insensée ou inspirée ? Tout ne dépendrait-il pas de la façon dont pu être entendue, au cours de l'histoire des idées, l'exigence d'intelligibilité propre au Logos grec ?

Notes

[1] Phénoménologie de l'esprit (1807), trad. franç., Paris,

Gallimard, 1993, p. 412.

[2] L'avenir de la science (1890), Paris, Éd. G/F, 1995, p. 293.

[3] Pascal , Pensées (410, Lafuma), Paris, Seuil, 1962, p. 185.

[4] Histoire de la folie à l'âge classique (1972), Paris, Gallimard, (coll. « Tel »), p. 31-32.

[5] Ce qu'affirmait Aristote en énonçant les quatre causes (matérielle, formelle, motrice et finale) permettant de dire ce qu'est (quiddité) une chose et ajoutant : « C'est toujours, en effet, en vue de quelque chose que l'homme agit, du moins l'homme raisonnable, et cette chose est une limite, car la fin est une limite » (Métaphysique, α, 2, 15).

[6] La connaissance de la vie, Paris, Vrin, 1952, p. 171 et 210.

[7] K. Jaspers , Philosophie (1932), trad. franç., Springer-Verlag, 1989, p. 366.

[8] Cf. Le livre des deux principes de Jean de Lugio , in R. Nelli , La philosophie du catharisme, Paris, Payot, 1978.

[9] Celui de l'expressionnisme allemand en particulier dont les productions (Murnau, Lang) expriment une fascination morbide pour un « irrationnel » maléfique et diabolisé.

[10] Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, (1763), Paris, Vrin, 1949, p. 76.

[11] Rappelons qu'en mathématiques un nombre est dit « irrationnel » lorsqu'il ne peut avoir de quotient ni sous la forme d'un nombre entier, ni d'une fraction. Aussi les Pythagoriciens qui dit-on découvrirent cette possibilité la jugèrent-ils « monstrueuse ».

[12] De la docte ignorance Paris, Trédaniel, 1979.. La première allusion à ce cercle divin se trouve en effet dans le Livre des vingt-quatre philosophes, généralement attribué à Hermès Trismégiste

[13] Le théâtre et son double (1938), in OC, t. IV, Paris, Gallimard, 1964, p. 37.

[14] G. Marcel , Journal (1914), Paris, Gallimard, 1927, p. 107.

Chapitre II

La Grèce de l'ombre

I. Irrationalité mythique et philosophie

Le scénario interprétatif selon lequel la rationalité grecque se serait peu à peu constituée par sa rupture avec le mythe continue, à bon droit d'ailleurs, à servir d'acte de naissance officiel à la philosophie. Mais ce scénario requiert néanmoins qu'on lui adjoigne deux correctifs : la reprise en compte, par Schelling tout le premier, du fondement mythique reconnu pour commun à la conscience philosophique et religieuse (Philosophie de la mythologie, 1814) ; et la relecture par Nietzsche des penseurs-poètes dits « présocratiques » (La philosophie à l'époque tragique des Grecs, 1973) où s'origine pour une part le mouvement de « déconstruction » de l'histoire et de la notion même de « philosophie », tandis que La naissance de la tragédie (1972) tendait à restituer au mythe (dionysiaque en particulier) la place que lui avait confisquée la pensée théorique, issue du socratisme [1]. Retournement décisif, donc, du « cours » jusque-là bien établi de la progression des Lumières, permettant la

reprise du dialogue entre philosophie et mythologie : cette dernière n'étant plus nécessairement considérée comme une archaïcité pré-rationnelle, mais comme une donnée constitutive de la conscience et de l'expérience humaine [2] avec laquelle il faudrait réapprendre à compter : « C'est ainsi que dans la philosophie, dans la discussion philosophique même, il y a un sens que seul le mythe permet d'interpréter. Philosophier, c'est engager l'âme dans une aventure mythique », dira plus tard B. Groethuysen (Anthropologie philosophique, 1953, p. 27).

Or de tous les mythes grecs, ceux de Prométhée et d'Œdipe semblent avoir tout naturellement accompagné la progression de la rationalité occidentale : celui du voleur de feu en ce qu'il témoigne d'une possible insubordination face à l'arbitraire divin où l'homme moderne croira reconnaître son propre combat pour la maîtrise de l'univers physique grâce aux sciences et techniques ; et celui d'Œdipe dans la mesure où, confronté à l'insanité tragique de son destin, le roi de Thèbes choisit l'aveuglement, et non le reniement ou l'acte religieux de contrition : signe d'une maturité associée plus tard par Freud à la liquidation du fameux « complexe » qui maintient trop souvent l'homme adulte en état d'infantilité [3]. L'importance prise par ces deux mythes ne saurait pourtant faire oublier la diversité des figures de « l'irrationnel » auxquelles l'homme grec n'a cessé de se heurter, pour les dominer par la raison ou s'exalter à leur proximité ; ni le fait que ces deux mythes ne joueront par contre qu'un rôle mineur dans l'élaboration réfléchie des « irrationalismes » modernes

qui placeront en général leur révolte sous le patronage d'autres figures mythiques : Dionysos bien sûr, mais aussi l'aventure de Thésée affrontant le Minotaure [4]. N'est-ce pas que ce monstre, hybride entre animalité et humanité, incarne aux yeux de certains modernes une « irrationalité » plus proche de leurs préoccupations créatrices que l'inceste perpétré à son insu par Œdipe, ou la geste héroïque de Prométhée ? Quoi qu'il en soit, de tels correctifs appellent aussi leur complément, issu d'un tout autre horizon interprétatif : une démythologisation de la Raison, érigée au fil des siècles en référent absolu d'une intelligibilité qui n'a pourtant, à partir des Grecs, cessé de se chercher dans sa confrontation réitérée à l'irrationalité :

Que faisons-nous quand nous nous interrogeons sur les origines de la raison grecque, lorsque nous nous demandons quelles sont les conditions sociales et psychologiques qui ont permis l'apparition, dans un petit coin d'Asie mineure peuplé par des colons grecs, d'une forme neuve de pensée ? Pensée que nous avons le droit de dire déjà rationnelle dans la mesure où elle représente une rupture décisive par rapport à ce type d'imagination mythique qui constitue peut-être la forme la plus répandue de la pensée humaine. Ce que nous faisons, c'est que nous demandons à la Raison elle-même raison de ce qu'elle est [...].

Or, dès qu'on l'interroge sur les conditions qui l'ont vue naître, non seulement la raison ne peut plus être une sorte de divinité, mais même elle ne peut plus

apparaître comme une valeur absolue que les hommes auraient méconnue longtemps et qui se serait un beau jour, au vi^e siècle de notre ère, incarnée de façon providentielle dans un peuple élu, le peuple grec, exactement comme six siècles plus tard le Saint-Esprit se serait trouvé miraculeusement incarné dans un autre peuple élu, les Hébreux [\[5\]](#).

II. Ambiguïté du Logos

Une telle remise en perspective historique de la notion de rationalité et de ses fonctions, n'a pas pour but de relativiser ce qui constitua l'ambition même de la Raison grecque : sa possible universalité ; et donc de cautionner indirectement une nouvelle forme de sophistique : à chaque époque, chaque peuple, chaque individu, sa « mesure » de ce qui est raisonnable et de ce qui ne l'est pas. Mais pour quiconque continue à raisonner dans le champ interprétatif ouvert par les Grecs, il importe en effet de débarrasser le mouvement d'émancipation intellectuelle dont ils furent les instigateurs, du caractère prophétique qui en ferait une forme inavouée de religiosité : divinisation de la Raison officiellement pratiquée au xviii^e siècle, mais inaugurant sans le savoir une « crise » sur laquelle nous reviendrons (chap. 5 et 6). Pour les autres, c'est-à-dire tous ceux qui, rompant les amarres avec le sol et l'horizon grecs, s'en sont allés explorer les confins de l'humanité (géographique, culturelle et plus encore mentale), il est tout aussi évident que les normes du rationnel et du raisonnable ne

sauraient être uniquement rapportées à celles implicitement contenues dans la seule notion grecque de logos. Notion d'ailleurs suffisamment riche et ambiguë pour avoir entretenu une controverse continue au sein même de la tradition philosophique occidentale. De la nécessaire « relativité » du raisonnable et de son contraire - dont la nature demande à être continûment précisée - les Grecs eux-mêmes furent conscients, comme l'atteste ce texte des Entretiens d'Epictète (50 ? -125/130) véritable « profession de foi » où pourrait se reconnaître pour l'essentiel la sagesse grecque :

« Il n'est qu'une chose que l'être humain raisonnable ne puisse supporter, c'est ce qui est étranger à la raison ; il supporte ce qu'il est raisonnable de supporter [...].

Le raisonnable et le déraisonnable se présentent différemment pour chacun, ainsi que le bien et le mal, l'utile et le nuisible. Aussi avons-nous besoin d'éducation avant tout pour apprendre - appliquer la notion universelle de raisonnable et de déraisonnable aux cas particuliers d'une manière conforme à la nature. Or, pour juger de ce qui est raisonnable et déraisonnable, non seulement nous utilisons les degrés de valeur des objets extérieurs, mais chacun de nous considère ce qui est conforme à son propre rôle. L'un trouve raisonnable de tendre le vase ; il sait que, s'il ne le tend pas, il recevra des coups et qu'on lui supprimera de la nourriture ; s'il le tend, il n'aura rien de pénible ou de fâcheux à subir. Un autre juge insupportable non seulement de

tendre le vase, mais encore d'admettre qu'un autre le tende. Si donc tu me demandes : "Tendrais-je le vase ?", je te dirai : il vaut mieux recevoir de la nourriture que n'en pas recevoir ; il vaut mieux ne pas être maltraité que l'être ; si c'est à cela que tu mesures ce que tu as à faire, va et tends le vase. - Mais c'est au-dessus de moi ! - C'est à toi, non à moi, de faire intervenir ce point dans la question ; c'est toi qui te connais toi-même, qui sais combien tu vauds et combien tu te vends ; chacun se vend à son prix. »

III. La hantise de l'illogisme

Ainsi le « rationnel » se reconnaît-il d'abord à cela, par rapport à quoi se détermine son contraire (alogos, alogistos) : à la possibilité offerte à tout homme - si elle est convenablement cultivée par la pratique philosophique - de s'auto-évaluer. Le fameux « connais-toi toi-même » (Gnoti seauton) socratique étant néanmoins source d'une grande confusion si l'on restreignait cette auto-évaluation à une investigation psychologique des capacités et talents, là où les Grecs enseignèrent la reconnaissance d'une identité avec l'inévaluable, au mépris parfois (mort de Socrate) de tous les critères mercantiles visant à ramener le rationnel au vulgairement raisonnable. Que d'importantes différences théoriques aient opposé les philosophes quant à l'identité de cet incommensurable, ne constitue pas la véritable ligne de fracture au sein d'un monde rendu cohérent par la façon dont il fit front à une « irrationalité »

à double visage : que la démesure (ubris) – dont Héraclite disait déjà qu'il fallait « l'éteindre plus encore qu'un incendie » – soit confondue avec cet incommensurable proche du divin ; et que le mesurable devienne la norme à quoi désormais jauger ce qui, correctement mesuré - c'est-à-dire à l'aune de la rationalité - se libère du souci servile de devoir comptabiliser.

Par ailleurs, chez ceux-là mêmes qui n'ont pas fait comme Platon du dialogue la forme la mieux adaptée à l'exhumation progressive du vrai et du juste, la dimension dia-logique : avec ses devanciers, contemporains, et surtout avec « l'irrationnel » toujours présent, semble constitutive de l'acte même de philosopher ; pleine confiance étant accordée à l'équilibration possible des « puissances » rationnelles et irrationnelles qui risquent à tout moment de déchirer la psyché. Car dans son effort pour penser simultanément la constitution du sujet et celle d'un ordre mesuré et harmonieux méritant le nom de « monde » (kosmos), la raison grecque crut de son devoir de repousser partout où il se présentait l'im-monde : le non-organisé (Chaos), le non-policé (Polis, cité) l'inconséquent (illogique, absurde). En ce sens, le surgissement même de cette espérance infinie accordée à la raison contre toutes les formes de misologie (haine du discours rationnel) constitue en soi un phénomène irrationnel car profondément nouveau historiquement, et novateur dans son telos (finalité) même : un accroissement infini de la

connaissance. Mais dans la mesure où le processus de connaissance ainsi développé se voulait prioritairement « théorique » (theoria), le destin du monde occidental devait se trouver modelé par ce type de rationalité :

« L'Europe a un lieu de naissance. Je ne songe pas, en termes de géographie, à un territoire, quoiqu'elle en possède un, mais à un lieu spirituel de naissance, dans une nation ou dans le cœur de quelques hommes isolés et de groupes d'hommes appartenant à cette nation. Cette nation est la Grèce antique du vii^e et du vi^e siècles avant Jésus-Christ. C'est chez elle qu'est apparue une attitude d'un genre nouveau à l'égard du monde environnant ; il en est résulté l'irruption d'un type absolument nouveau de créations spirituelles (geistiger Gebilde) qui rapidement ont pris les proportions d'une forme culturelle nettement délimitée. Les Grecs lui ont donné le nom de philosophie [...]. L'irruption de la philosophie prise en ce sens, en y incluant toutes les sciences, est donc à mes yeux, si paradoxal qu'il paraisse, le phénomène originel (Urphänomenon) qui caractérise l'Europe d'un point de vue spirituel. » [6]

Précisons d'emblée que l'Europe en « crise » (cf. chap. 5 et 6) finira par se demander si le « spirituel » (geistig) coïncide encore avec le « rationnel » ; ou si le divorce est pour elle consommé entre la dianoia (connaissance discursive) et la noesis (connaissance intuitive des essences et de l'au-delà

de l'essence).

IV. Irrationalité de l'ironie

En privilégiant la dialectique sur la rhétorique, et le discours philosophique sur l'hymne poétique ou le dithyrambe tragique, la « philosophie » se donnait pour la première fois la méthode grâce à quoi pourchasser et repousser le déraisonnable, décourager toute violence spontanément hégémonique : c'est là le sens de l'affrontement de Platon et des sophistes (Gorgias, Thrasymaque). Mais cet acheminement laborieux hors de la caverne (République, liv. VII) où se forgent toutes les idoles et autres irrationalités parasitaires, fut lui-même subordonné par Socrate à l'utilisation mesurée - mais sur quelles balances ? - d'un corrosif sans commune mesure avec la discursivité logique : celui de l'ironie, le plus irrationnel des ingrédients, le poison suscitant son propre remède (pharmakon) lorsqu'un habile dialecticien en jugule les effets négateurs pervers. L'ironie n'aurait-elle donc pas joué, au plan philosophique, un rôle de dissolvant au fond comparable à celui dévolu par les alchimistes grecs - méconnus par la tradition classique - à l'iosis ? le venin, la rouille corrosive sans laquelle la transmutation des métaux ne saurait avoir lieu [7].

Le caractère purement négatif de la méthode socratique (maïeutique) est trop connu pour qu'on y insiste : le non-savoir ainsi mis au jour faisant du socratisme le premier des apophatismes non religieux. Car Socrate n'a rien du

thaumaturge ou du mage héraclitéen et empédocléen [8], prophétique et élitiste. Mais la façon même dont il brouille continûment les pistes : balourd et rusé, tempérant mais capable de « transports » insoupçonnés (caricaturés par Aristophane dans Les nuées), forge devant ses disciples subjugués une idiosyncrasie qui, de par son unicité vide, confine à l'irrationalité. Fondée sur l'ambiguïté d'une puissance - irrationnelle car démoniaque - d'endormir pour mieux réveiller, son ironie est bien une « érotique de l'esprit » (Th. Mann), mais une érotique qui délie plus qu'elle n'asservit. C'est ce que retiendra Kierkegaard (1813-1855), prenant prétexte de l'ironie socratique pour découvrir de quelle irrationalité (irréductibilité à un genre) est fait l'Individu :

« L'ironie, en coupant les amarres qui retiennent la spéculation, la pousse à se dégager des bancs de sable purement empiriques et à s'aventurer au large, exerçant ainsi une activité libératrice au sens négatif. L'ironie ne s'associe nullement au voyage » (op. cit., p. 113).

V. Relativité du déraisonnable

Le désir d'entendre raison est donc bien l'axe autour duquel serpentent les figures du rationnel et de l'illogique, jusqu'à extinction des contradictions ou revendications partisans, des errances avoisinant la démence : « Quant à la folie, il disait qu'elle était le contraire de la sagesse,

mais il ne pensait pas que l'ignorance fût la folie. Ne pas se connaître soi-même, cependant, il pensait que c'était très voisin de la folie », fait dire à Socrate Xénophon (Mémorables, III, 9, 16). Si « se connaître » devint le maître-mot de la rationalité socratique, connaître le Principe ordonnateur du chaos fut pour ses devanciers le moyen d'indirectement réaliser la « mesure » de son être. Ainsi, quand Héraclite affirme que « l'âme sèche est très sage et excellente », c'est en raison de sa parenté avec le « Feu toujours vivant » au travers duquel se manifeste le Logos ; l'âme gorgée d'humidité ne pouvant a contrario qu'être déraisonnable. Quand Parménide pose les bases de l'ontologie occidentale en postulant l'identité de l'Être et de la pensée, il fait plus que proclamer l'inexistence du non-être qui ne saurait être énoncé : il trace entre la voie de la vérité (identitaire) et celle de l'opinion un abîme tel que l'ir-rationalité risque de surgir là où on l'avait pourchassée : sur cette ligne de fracture (Être est//non-être n'est pas) où l'irrationalité d'un énoncé purement tautologique (donc hors raison en quelque sorte) n'aurait plus pour rival que l'errance insensée des mortels soumis à l'opinion :

« Écarte-toi de ce chemin de l'opinion où les mortels ignorants vont errer, créatures fourchues avec leur double tête. L'incertitude qui règne dans leur cœur égare leur esprit vacillant. Mais une force aveugle et sourde les pousse hébétés, foules en démence pour qui être et ne pas être c'est chose identique et différente : route de contraires qui s'en va et retourne en même temps. » [\[9\]](#)

Et l'on sait que Platon hésita lui-même entre deux formes de démente : commettre le « parricide » à l'endroit de Parménide, et devoir concéder qu'il n'y a de discours que par l'entrelacement de l'être et d'une certaine part de non-être (Le Sophiste, 259 e) ; ou s'enfermer dans une logomachie délirante, dans un solipsisme ontologique dont la sphéricité de l'être était la figuration séduisante mais insensée. Mais pour quiconque aurait d'emblée posé, comme Empédocle, l'antagonisme des Principes (Amour, Haine) dont l'affrontement tisse la chaîne et la trame du monde, le déraisonnable surgit lorsque triomphe unilatéralement l'un d'eux – la Haine tout particulièrement – et que prolifèrent les monstres : « Alors commencèrent de germer bien des têtes sans cou et des bras séparés de leur corps se mirent à errer, sans épaules ; et des yeux privés de front, planètes du monde de la Haine. » Quant à l'illimité (Apeiron) considéré par Anaximandre comme le Principe et l'élément de toutes choses, Aristote (qui par ailleurs le réfute) remarque à juste titre qu'une telle conception « revient à faire de l'illimité le divin, car il est immortel et incorruptible » ; mais pour en conclure : « Alors la réalité matérielle et les mondes doivent, semble-t-il, être illimités eux aussi. » [\[10\]](#)

L'illogisme d'une telle théorie était donc dans le choix même du Principe qui ne pouvait raisonnablement rendre compte de la réalité finie du monde. Mais sans doute fallait-il que les normes logiques du discours vrai aient été élaborées [\[11\]](#) pour qu'apparaissent rétrospectivement les conséquences absurdes du choix de tel ou tel référent premier et ultime, ou l'insuffisance des articulations rendues ou non possibles par de tels

Principes.

Ce qu'Aristote s'employa à formaliser : les conditions de la pensée logique, c'est-à-dire identitaire et non-contradictoire, Platon l'avait obstinément cherché à travers l'affrontement dialogique propre à débusquer l'alogos alternativement traduit, selon le contexte, par déraisonnable, illogique, insensé, absurde : n'y aurait-il pas, par exemple, inconséquence grossière de la part d'un philosophe qui toute sa vie rechercha l'indépendance de l'esprit à craindre la mort qui parachève le détachement du corps (Phédon 62 a, 67 c) ? Tout aussi inconséquent serait celui qui, reconnaissant en la justice la valeur suprême, préférerait la lâcheté au mépris de la mort (Gorgias 522 e), ou prônerait la déloyauté dans la discussion (Théétète 167 c). Telle n'est-elle pas l'inconséquence majeure des sophistes ? Déraisonnable, insensé, celui qui se fait tort à lui-même (Lysias 206 b), et se trompe quant à la nature de ce qui lui convient (Philèbe 55 a). Et quelle absurdité n'y aurait-il pas à prétendre posséder la science des choses que l'on ne connaît pas (Théétète 199 d) ou à l'inverse à prendre pour « science » la diversité des opinions recueillies sur telle ou telle notion (Hippias majeur) ; à confondre science et routine (Gorgias 465 a), ou à envoyer chez un profane ignorant celui à qui l'on veut faire apprendre à jouer de la flûte (Ménon 90 e). Mais l'écart ainsi constaté, grâce à la vigilance de l'examen philosophique, entre le Logos et sa contrefaçon plus ou moins grossière, pourrait-il être surmonté si le gouvernement de l'être n'était pas rendu au « cheval blanc » incarnant dans le

Phèdre (246 b) la partie responsable, car rationnelle, de la psyché ? C'est aussi qu'une pneumatologie sous-tend la discursivité et, le temps de maturation venu, la rectifie. Épuré de tout élément mythique, le stoïcisme poursuivra sur ce point l'enseignement platonicien en confiant à l'hégémonikon (partie directrice de l'âme) le soin de conduire l'homme à un accord raisonnable avec le monde :

« L'âme de l'homme s'outrage elle-même, lorsqu'elle devient, autant qu'il est en elle, une sorte d'abcès ou une tumeur du monde : car s'irriter contre ce qui survient, c'est comme désertier la nature universelle, dans une partie de laquelle sont contenues les natures de chacun des autres êtres. L'âme s'outrage aussi, lorsqu'elle se détourne d'un homme ou profère, pour lui nuire, des paroles hostiles : telles sont les âmes des gens en colère. En troisième lieu, elle s'outrage lorsqu'elle est vaincue par le plaisir ou par la peine ; en quatrième lieu, lorsqu'elle feint, lorsque, dans ses actes et ses paroles, elle n'est ni sincère ni vraie. En cinquième lieu, lorsqu'elle ne rapporte pas ses actions ou sa volonté à un but, agissant au hasard et d'une manière incohérente, alors qu'il faut que les plus petits détails dépendent de leur rapport à la fin : mais la fin des êtres raisonnables c'est d'obéir à la raison et à la loi la plus ancienne des cités et des gouvernements. » [\[12\]](#)

VI. Puissances rationnelles

et irrationnelles

Tous les Grecs n'eurent certes pas de la nature de l'âme, de ses parties constitutives et de sa dynamique la même conception. L'épicurisme, par exemple, rompra avec ses devanciers en affirmant le caractère mortel de l'âme et, considérant par ailleurs la sensation comme l'unique référent de toute orientation et réflexion, il ne pouvait que trouver illogique, absurde, la crainte de la mort puisque cette dernière supprimait toute « appréhension » (crainte liée à la perception) [\[13\]](#). Et Aristote s'était déjà lui-même démarqué de Platon [\[14\]](#) sur plusieurs points : d'une part en montrant à travers de multiples observations l'étroite collaboration de l'âme et du corps et en multipliant les facultés de l'âme (nutritive, sensitive, désirante, motrice, pensante) au sein desquelles domine néanmoins l'antagonisme toujours possible des facultés intellectives et irrationnelles (Éthique à Eudème, Ethique à Nicomaque) : l'irrationalité apparaissant, par excès ou par défaut, lorsque la partie intellectuelle ne parvient pas à opérer la régulation de l'ordre d'une médiété (juste milieu). Car il est de la nature d'une « puissance irrationnelle » de ne provoquer qu'un seul effet, là où la « puissance rationnelle », génératrice d'un véritable savoir (science, art) engendre toujours une double possibilité (santé/maladie, bien/mal) mais rend en même temps le choix raisonné et raisonnable possible :

« Les puissances irrationnelles sont, toutes, également puissances des contraires, mais les

puissances irrationnelles ne sont, chacune, puissances que d'un seul effet. Par exemple, la chaleur n'est puissance que de l'échauffement, tandis que la Médecine est puissance à la fois de la maladie et de la santé. La cause en est que la science est la raison des choses, et que c'est la même raison qui explique l'objet et la privation de l'objet, bien que ce ne soit pas de la même manière : en un sens, c'est à la fois l'objet et sa privation, mais, en un autre, c'est plutôt l'objet positif. Les sciences de cette sorte sont donc nécessairement sciences des contraires, mais elles ont pour objet l'un des contraires en vertu de leur essence, tandis que, pour l'autre contraire, ce n'est pas en vertu de leur essence. Elles sont la raison de l'un en vertu de sa nature, et de l'autre, en quelque sorte par accident » (Métaphysique, θ 3, 1046 b).

Mais en insistant par ailleurs sur le caractère formel, actuel (en acte) de la fonction spécifiquement rationnelle, intellectuelle (De l'Ame), Aristote entendait prouver que l'âme vraiment telle ne saurait être « passive » et souffrante sans se contredire elle-même ; et qu'il n'est d'âme pleinement intellectuelle qui ne soit activité pure et contemplative : l'Intellect Agent étant en cela semblable à l'Etre en tant qu'Être, Dieu. Ainsi l'onto-théologie aristotélicienne allait-elle pour longtemps interdire de concevoir l'absurdité suprême devant laquelle ne reculeront plus les modernes : celle d'un Dieu inconséquent, impuissant ou méchant. Mais relayé sur ce point par le

christianisme médiéval désireux de trouver un équilibre entre foi et raison, l'aristotélisme n'était peut-être pas la meilleure philosophie susceptible de comprendre cet autre scandale pour la raison : qu'un Dieu, en l'occurrence le Christ, puisse être souffrant. Sur cette irrationalité sublime mettront par contre l'accent la plupart des « irrationalismes » religieux, prenant souvent du même coup à parti le fameux principe de non-contradiction aristotélicien dont le dépassement va devenir le fer de lance d'une révolte menée soit au nom d'une rationalité plus authentique, soit au nom d'une irrationalité plus créatrice dont Aristote n'avait d'ailleurs pas ignoré l'existence, conscient des perversions possibles de l'usage de la raison : « Il arrivera qu'on agisse d'une manière insensée grâce à la sagesse et qu'on fasse les mêmes erreurs que l'insensé » (Éthique à Eudème, 1246 b), mais se contentant de trouver ce dérapage « étrange » ; conscient aussi de ce que la chance occasionnelle relevait d'une logique « hors raison », voire même supérieure à la raison (inspiration divine).

VII. Mystères et contemplation

La cohérence de la démarche philosophique inaugurée en Grèce tient donc à la conviction avec laquelle fut continûment réaffirmée la possibilité d'une maîtrise de

l'irrationalité reconnue pour constitutive de la psyché, et sous certaines formes valorisée: enthousiasme, délire (mania), divination mises au service de la vision des Idées (Platon), ou d'une union quasi mystique avec l'Un (Plotin). Et la notion même de participation (métexis), déjà critiquée par Aristote (Métaphysique, A, 6) est sans doute une réalité plus claire dans le domaine de l'ethnologie et de l'anthropologie religieuse [\[15\]](#) que de la philosophie. Fut-elle, comme le supposait Aristote, empruntée par Platon au Pythagorisme ou aux divers Mystères (Demeter, Dionysos-Zagreus, Orphisme) dont le plus connu est celui d'Eleusis ? Mystères dont la présence, continue jusqu'à l'époque hellénistique, atteste qu'une « Grèce de l'ombre » [\[16\]](#) en quête de révélation et de salut par l'initiation côtoyait celle pour qui la seule lumière venait de l'éducation :

« Ne soupçonne rien de la valeur des mystères celui qui suppose une contradiction entre le rationnel et l'irrationnel ; est rationnel ce que le myste pense, extra-rationnel ce qu'il contemple en théophanie, ce qu'il ressent par musique : le pensable et l'émouvant se complètent, au lieu de se combattre, en la révélation. Il n'y a pas que l'entendement qui nous mette en contact avec la réalité, chaque sens y contribue. Le mythe en acte va plus loin qu'un spectacle naturel car, plus riche qu'une « tranche de vie », c'est une promesse de réalisation qu'il apporte. Le « drame mystique » met à nu le fond des choses, mais non moins le fond des cœurs. Le fond des choses, pour qu'on les saisisse ; le fond des cœurs,

pour qu'on les exalte. » [\[17\]](#)

Il n'en demeure pas moins que la priorité logique, éthique et métaphysique reconnue au discours cohérent et vrai reléguait au second plan toutes les théurgies accordant au Verbe et à certaines pratiques rituelles une efficacité magique : point de rupture entre rationalité et « mystique » particulièrement sensible à l'époque hellénistique où se multiplièrent les « gnoses » - l'Hermétisme en particulier - sans que l'on doive nécessairement attribuer ce fait à la seule décomposition du rationalisme grec, comme le dit A.-J. Festugière [\[18\]](#). Sans doute ce rationalisme n'avait-il pas répondu à toutes les aspirations de l'âme humaine ; et sa suprématie s'affirma aussi sur le clivage entretenu entre le « philosophique » et l'ambiguïté poétique (Platon, Ion) et tragique [\[19\]](#) ; sur la dérision en laquelle fut continûment tenue par Platon la sophistique, la marginalité dans laquelle se trouva maintenue le cynisme, et le peu de cas généralement fait ultérieurement du scepticisme. Furent-ils tous trois les premiers des « irrationalismes » ? (cf. chap. 5).

De tous les penseurs grecs, c'est probablement Plotin qui tira les ultimes conséquences de l'ambiguïté inhérente au processus de rationalisation même : qu'ayant vocation contemplative, il s'attarde à resserrer les liens qui nous rattachent aux nécessités d'ici-bas, au lieu de favoriser notre passage vers « là-bas » :

Seule la contemplation échappe au sortilège, parce que nul n'exerce de sortilège sur lui-même ; il est un,

et l'objet qu'il contemple, c'est lui-même ; sa raison n'est pas induite en erreur ; il fait ce qu'il doit, et il accomplit sa vie et sa fonction propre. Dans la vie active, ce n'est point sa liberté ni sa raison qui donnent l'impulsion ; c'est la partie irrationnelle qui pose les principes ; c'est la passion qui donne les prémisses. Il y a un attrait évident dans le soin des enfants, le goût du mariage, et tous les plaisirs qui charment les hommes et comblent leurs désirs ; nos actions, qu'elles soient provoquées par la colère ou par le désir, sont dénuées de raison ; notre activité politique ou notre désir d'être magistrats sont provoqués par l'amour de la domination qui est en nous ; les actes faits pour éviter une souffrance ont la crainte pour mobile ; ceux qui visent à augmenter nos ressources viennent du désir ; et, si nous agissons en vue de notre utilité, pour satisfaire nos besoins naturels, c'est évidemment le résultat d'une contrainte de la nature qui nous attache à la vie » (Ennéades IV, 4).

Notes

[1] Le romantisme allemand accorda lui aussi au mythe toute son attention : « La mythologie comprend l'histoire archétypique du monde originel; passé, présent et futur y sont embrassés », note pour sa part Novalis, « Pollens », OC, t. 1, p. 375.

[2] Cf. G. Gusdorf, Mythe et métaphysique (1953), Paris, Flammarion, 1983.

- [3] Cf. aussi J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet , « Œdipe sans complexe », in *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972, p. 75 à 98.
- [4] Ainsi L. Chestov , hostile au rationalisme, disait-il vouloir « aller jusqu'aux sources du conflit, provoquer le Minotaure chez lui » : cf. B. Fondane , *Rencontres avec L. Chestov*, Paris, Éd. Plasma, 1982, p. 24.
- [5] J.-P. Vernant , *Raison d'hier et d'aujourd'hui*, in *Religions, histoire, raisons* Paris, Maspero, 1979, p. 97-98 . Cf. aussi *Mythe et pensée chez les Grecs* Paris, Maspero, 1965, (2 vol.), rééd. 1990.
- [6] E. Husserl , *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935), trad. franç., Paris, Aubier, 1977, p. 35-37.
- [7] M. Berthelot , *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1888, t. 3, p. 9.
- [8] S. Kierkegaard , insista pourtant sur les sortilèges quasi thaumaturgiques exercés par Socrate : Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate (1841), OC, t. 9, Paris, Éd. de l'Orante, 1975, p. 213 . Cf. aussi « Les shamans grecs », in E. R. Dodds , *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, p. 139 à 178.
- [9] Cité dans la belle traduction de Y. Battistini , *Trois contemporains*, Paris, Gallimard, 1955, p. 91-92.
- [10] J.-P. Dumont , *Les présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, p. 30-31.
- [11] Par Aristote tout le premier dans son *Organon* (instrument) composé des : *Catégories* (théorie des termes), *De l'interprétation* (théorie des propositions), *Premiers analytiques* (théorie du syllogisme), *Seconds analytiques* (théorie de la démonstration), *Topiques*

(théorie du raisonnement dialectique et probable), Rhétorique (théorie du raisonnement oratoire). Considérée jusqu'au ^{xix}^e siècle comme le fondement du rationalisme occidental, la logique formelle aristotélicienne recherchait aussi indirectement les conditions théoriques d'un accord possible entre le discours « logique » et l'« être » (ontologie).

[12] Marc-Aurèle , Pensées , II, 16, in Les Stoïciens (Pléiade) p. 1150.

[13] D. Laërce , Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, t. 2, Paris, G/F, 1965, p. 258 s, (« Lettre à Ménécée »).

[14] La question du déraisonnable se pose à plusieurs niveaux dans la théorie platonicienne puisque l'âme est scindée en trois parties dont l'une (logée dans le bas-ventre) est la plus déraisonnable car portée à la concupiscence, tandis que les deux autres (dont le siège est le diaphragme et la tête) dont respectivement enclines à la colère (autre déraison) et au raisonnement. Inégalement pourvues donc, ces parties ont néanmoins chacune une vertu propre qui, si elle est cultivée, peut les rendre raisonnables (tempérance, courage, prudence). Il n'est par ailleurs pour l'individu de rationalité véritable que dans l'harmonie de ces trois parties de l'âme (République, 436 ; Timée, 69 c).

[15] Cf. Jean Przyluski , La participation, Paris, puf, 1940.

[16] Clémence Ramnoux , La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque, Paris, Flammarion, 1986.

[17] Paul Masson-Oursel , La pensée en Orient, Paris, A. Colin, 1949, p. 129.

[18] Hermétisme et mystique païenne Paris, Aubier-

Montaigne, 1967 ; La révélation d'Hermès Trismégiste, Paris, Gabalda, 1950-1954, (4 vol.), vol. 1, p. 13.

[19] Cf. sur ce point J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet , Mythe et tragédie en Grèce ancienne t. 1, : « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque p. 21 à 40, « Ambiguïté et renversement », p. 101 à 131.

Chapitre III

La nef des fous du rationalisme classique

Un célèbre tableau de J. Bosch (1462-1516) donne à voir une étrange nef voguant, à proximité des côtes, vers un Pays de Cocagne inconnu. Des « fous » de toute origine sociale : gueux, gens d'arme et d'Église confondus, y festoient dans une évidente anarchie où se côtoient paillardise et mélancolie. Mais Bosch fait semble-t-il davantage que rappeler la pratique moyenâgeuse encore en usage de son temps, consistant à laisser dériver loin de la cité ceux que leur « aliénation » y rendait indésirables : l'embarquement n'est-il pas en passe de devenir, tout comme la réclusion librement consentie d'ailleurs, prétexte à une effusion des penchants que le rationalisme allait s'employer à éduquer pour mieux les maîtriser ? Et l'on sait vers quel « infini » Pascal (1623-1662), solitaire à Port-Royal, se dira lui aussi « embarqué » ; tandis que les romans de Sade (1740-1814) décriront avec minutie en quelle « clôture » des libertins se consacrent à parodier et profaner les rituels sacrés.

Le rationalisme classique est sans doute loin de présenter l'unité qui l'aurait fait immanquablement déboucher sur une Aufklärung triomphante, brandissant

contre l'« irrationnel » un glaive aussi acéré que celui des Archanges Georges et Michel; et d'importantes différences stylistiques et thématiques séparent l'Age classique (xvii^e) du siècle des Lumières (xviii^e). Mais une continuité manifeste se fait jour de l'un à l'autre sitôt qu'il s'agit de précipiter le basculement des siècles antérieurs dans l'irrationalité de l'ordre théologique (Moyen Age) ou magique (Renaissance) ; et sitôt qu'il s'agit, a contrario, de miser sur l'espérance croissante de voir la Raison délivrer de ses fardeaux une humanité dont on commence à découvrir l'identité plurielle, tout en croyant plus que jamais possible de façonner le « type » universel le plus achevé car le plus policé : celui de l'homme sensé.

Quelques « fronts » sont ainsi repérables, sur lesquels se livra prioritairement le combat contre les différentes formes de déraison : celui des passions au sens le plus général d'« affections », générant aussi bien la confusion émotionnelle et l'enthousiasme que l'explosion irraisonnée du fanatisme ; et celui, plus équivoque encore, où règne l'esprit d'utopie dont naissent les idéologies: science des idées enfin rationnelle ? Ou nouveau travestissement d'une passion de la connaissance condamnée par les Pères de l'Église sous le nom de libido sciendi : désir avide et insatiable de faire à toutes choses « rendre raison ».

I. L'héritage patristique et

scolastique

A une époque dominée par la foi chrétienne, l'irrationalité majeure ne consistait-elle pas à douter qu'une Providence puisse régler les affaires humaines ? C'est à rectifier sur ce point le jugement de nombre de ses contemporains, émus par le sac de Rome (410), que s'employa saint Augustin dans *La cité de Dieu* ; prenant ensuite prétexte de ce carnage pour s'interroger sur la présence du mal dans la Création, toujours imputable aux passions. Racontant par ailleurs quelles hésitations et déchirements intimes accompagnèrent sa conversion (387), Augustin conclut à l'existence d'une véritable « maladie de l'âme » qui, impuissante à vouloir « d'un vouloir total », renoncerait sans l'aide de Dieu à se gouverner :

« C'est après une telle liberté que je soupirais, enchaîné que j'étais dans les fers, non d'une volonté étrangère, mais de ma propre volonté, de fer elle aussi. L'ennemi était maître de mon vouloir, et il en avait forgé une chaîne, par où il m'avait asservi. Car c'est de la volonté pervertie que naît la passion, c'est de l'asservissement à la passion que naît l'habitude, et c'est de la non-résistance à l'habitude que naît la nécessité. Il y avait là comme des anneaux entrelacés - de là mon expression de chaîne - qui me tenaient pris dans une dure servitude. La volonté nouvelle, qui s'était ébauchée en moi, de vous servir sans intérêt, de jouir de vous, mon Dieu, seule joie

assurée, n'était pas encore capable de maîtriser la volonté ancienne et invétérée. Ainsi deux volontés, l'une ancienne, l'autre nouvelle, l'une charnelle, l'autre spirituelle, menaient leur conflit en moi, et leur discord me ruinait l'âme » (Les confessions, liv. VIII, chap. 5).

Rapportant certes à la passion l'origine de tout mal (Du libre arbitre, I, III, 8), Augustin se refusa pourtant à condamner globalement « la chair » qui n'est jamais que le miroir de nos velléités : privé de chair, le Diable est-il pour autant dénué de malignité ? C'est donc vers la malignité de l'âme - et de l'esprit même dans son avidité à savoir - que l'on devrait se tourner ; l'irrationalité d'une âme en conflit avec elle-même s'avérant plus grave que celle du mouvement spontané qui la conduisait à pécher. Peu d'années après, Boèce (480-525) confronté à l'injustice de son incarcération puis d'un supplice imminent, confirma la possible convergence du stoïcisme et du christianisme : eût été plus déraisonnable une rébellion attestant en quel oubli il tenait son être immortel véritable. Apportant une résistance stoïque face à la folie humaine, la philosophie était ainsi érigée en « consolation », capable de diriger la volonté selon la droite raison d'une créature que les aléas du destin ne décourageaient pas de rendre grâce à son Créateur (Consolation de la Philosophie). Reprenant pour sa part la distinction aristotélicienne entre puissances rationnelles et irrationnelles (irascibles, concupiscibles), saint Thomas d'Aquin (1225-1274) confirma l'équivalence entre vertu et raison établie par le monde antique ; mais

montra qu'il n'est de vertu véritable que parce qu'un habitus permet le passage de cette « puissance » à un degré de perfection seul susceptible de maîtriser durablement les passions :

« Si l'on appelait passions les affections désordonnées, comme l'ont fait les Stoïciens, il est évident qu'alors la vertu parfaite est sans passions. Mais si nous appelons au contraire passion tout mouvement de l'appétit sensitif, il devient clair que celles des vertus morales qui se rapportent aux passions comme à leur matière propre ne peuvent être sans passions. La raison en est qu'autrement la vertu morale aurait pour résultat de rendre l'appétit sensitif entièrement oisif ; or le rôle d'une vertu n'est pas de faire que les facultés, soumises à la raison, cessent, de ce fait, d'exercer leurs actes propres, mais que, par l'exercice de leurs actes propres, elles exécutent les ordres de la raison. De là résulte donc que comme la vertu dispose les membres du corps aux actes extérieurs qu'il faut faire, de même elle dispose l'appétit sensitif à accomplir ses actes propres, mais ordonnés » (Somme théologique, 2^e partie, I, quest. 59, art. 5).

II. Mises en scène de l'humaine Folie

Peu à peu débarrassée des connotations « magiques »

dont l'avait entourée la Renaissance hermétiste [\[1\]](#), la vertu devenue éminemment raisonnable allait, en compagnie d'une Raison ostensiblement vertueuse, délivrer le savoir de la suspicion dont l'avaient entouré les Pères de l'Église : l'on ne saura désormais jamais trop, du moins jusqu'à ce que l'ubris (démesure) de la connaissance ne menace à son tour de transformer en une nouvelle forme de « monstruosité » une rationalité infatuée d'elle-même et égarée. Circulant en Europe dès la fin du ^{xvi}^e siècle, l'Histoire légendaire du Docteur Faust [\[2\]](#) va peu à peu prendre une consistance imaginaire jusqu'à refléter, dans les deux Faust de Goethe (1749-1832), l'ambiguïté de la relation au savoir dans laquelle est en train de s'enliser l'intellectuel moderne, déchiré entre son désir d'intégration au monde et son avidité à le dominer. A cette figure mythique où se mêlent le démoniaque et le démonique, fait pendant celle de Hamlet dont l'incurable mélancolie atteste quant à elle l'impuissance d'une intellectualité sur-consciente à recourir aux artifices d'un activisme (Tätigkeit) faustien.

Entre ces deux incarnations d'une inquiétante irrationalité avoisinant l'œuvre de connaissance, le rationalisme classique poursuit néanmoins sa route, et se présente comme l'étonnante superposition d'une foi croissante en la Raison, faisant en maintes circonstances figure de théologie déguisée ; d'un pragmatisme avoué, étayé par les premiers succès de l'empirisme, légiférant volontiers en matière d'irrationalité ; et d'un fond de scepticisme à quoi s'était déjà rallié Montaigne (1533-1592), et dont se recommanderont aussi bien l'humaniste épris de

tolérance que le libertin le plus désabusé. Si donc les philosophes contribuent, à grand renfort d'« enquêtes » sur l'entendement humain, à édifier une image rassurante de l'homme rendu aux seuls pouvoir et devoir de correctement raisonner, dramaturges et moralistes en érodent à traits ironiques ou pathétiques la constance et la cohérence.

Sans doute la mise en scène (comique ou tragique) des passions par les dramaturges français (Corneille, Molière, Racine) n'atteignit-elle jamais la démesure grandiose prise par la déraison humaine dans les drames de Shakespeare (1564-1616), de J. Ford (1586-1639) ou Ch. Marlowe (1563-1593) qui le premier d'ailleurs s'intéressa au personnage de Faust (Histoire tragique de la vie et de la mort du Docteur Faust, 1593). Car plus sensibles aux contradictions fatales engendrées par les passions, les Français ne donnèrent que rarement à la « folie » humaine le tour sublime et dérisoire que lui imprimèrent les Élisabéthains : le fameux Théâtre du globe n'était-il pas la scène où le Jeu même du Monde était censé attirer l'homme dans une ronde apparemment insensée, dont les ressorts implacables et les dénouements imprévisibles lui faisaient alternativement maudire et bénir le seul fait d'être humain ? Cet étonnant mélange de détermination inexorable et d'aléatoire tout aussi insensé dont sont tramés la plupart des destins, les moralistes français en restituèrent la complexité sous formes de maximes qui, incisives et souvent péremptoires, semblent déjouer les prétentions de toute rationalité démonstrative : trait

commun à La Rochefoucault (1613-1680) et à Chamfort (1741-1794); tandis que l'Espagnol B. Gracian (Philosophie de l'homme de cour, 1688), Vauvenargues (1715-1747) par sa théorie des types d'esprit, et bien sûr La Bruyère (1645-1696), virent plutôt dans les « caractères » la source d'une incohérence dont la stabilité même démontrait indirectement de quelle irrationalité foncière étaient faits les comportements :

« Inquiétude d'esprit, inégalité d'humeur, inconstance de cœur, incertitude de conduite, tous vices de l'âme, mais différents, et qui, avec tout le rapport qui paraît entre eux, ne se supposent pas toujours dans un même sujet [...]. La raison tient de la vérité, elle est une ; l'on n'y arrive que par un chemin, et l'on s'en écarte par mille ; l'étude de la sagesse a moins d'étendue que celle que l'on ferait des sots et des impertinents. Celui qui n'a vu que des hommes polis et raisonnables, ou ne connaît pas l'homme, ou ne le connaît qu'à demi » (« De l'homme » in Caractères).

III. Le garde-fou méthodologique

Un unique foyer peut, c'est bien connu, se multiplier et propager partout l'incendie. C'est donc à la recherche de ce foyer, commun à la plupart des divagations et dévastations irrationnelles, que se consacrent nombre d'ouvrages traitant tous plus ou moins d'une possible et salutaire réforme de l'entendement : le traité de Spinoza

(1632-1677) portant ce titre n'étant qu'un exemplaire d'un genre alors en pleine expansion, dans lequel l'analyse des causes de tels dérèglements passionnels, le sérieux pédagogique et quasi thérapeutique, semblent plus d'une fois se substituer au vieux schème mythique (platonicien et gnostique) qui, d'un exil au pays de l'illusion, faisait le signe d'une réintégration désirée à l'unité d'un monde vraiment intelligible. Rompant avec cette logique, mais reculant encore devant le déicide qui ne ferait plus de Dieu la « raison » première et ultime de l'ordre des raisons, le rationalisme classique va au contraire multiplier les formes d'enchaînement logique susceptibles de pallier les défaillances et errances fréquentes du raisonnement et du comportement ; et entreprendre parallèlement les recensions et classements biologiques grâce auxquels « l'ordre des choses » naturelles sera pour un temps encore reconnu pour l'œuvre d'un Dieu bienveillant et intelligent. Une logique s'avère donc dominante, selon laquelle le défaut de connaissance, en général imputé à une mauvaise conduite de l'entendement, génère la prolifération - anarchique ou illusoirement ordonnée - des affections amplifiées par l'imagination ; et entretient l'homme en état de servitude intérieure et d'inadaptation à son environnement, social principalement : critère devenant prédominant à mesure que s'estompe la préoccupation de voir le salut couronner la connaissance (gnose). Si donc la modernité pensante née avec le Discours de la méthode (1637) de Descartes (1596-1650), se dit décidée à balayer, non sans quelque désinvolture parfois, les « raisons » d'être et d'espérer qui furent celles de ses

devanciers, ce n'est pas « l'irrationnel » qu'elle entend pourchasser, n'étant pas encore assez assurée de sa propre rationalité ; mais les traces d'irrationalités résiduelles, vestiges du passé. Il n'est pour s'en convaincre que de lire ce passage du fameux Discours où Descartes, succédant sur ce point [\[3\]](#) à Erasme (1469-1536) conclut après avoir successivement pesé la valeur des enseignements qui lui furent prodigués :

« Et enfin, pour les mauvaises doctrines, je pensais déjà connaître assez ce qu'elles valaient, pour n'être plus sujet à être trompé, ni par les promesses d'un alchimiste, ni par les prédictions d'un astrologue, ni par les impostures d'un magicien, ni par les artifices ou la vanterie de ceux qui font profession de savoir plus qu'ils ne savent. » [\[4\]](#)

Quant aux formes toujours actives d'inflammation pathologique et pathogène (passions), ou aux dérèglements mensongers bien que passagers (sophismes de l'entendement), c'est leur ôter toute possibilité de devenir les germes d'un « irrationalisme » foncier que d'en démasquer l'origine par une argumentation raisonnée : « La logique est l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses, tant pour s'en instruire soi-même que pour en instruire les autres », énonce la Logique de Port-Royal (A. Arnauld et P. Nicole, 1662) en qui le vieux souci aristotélicien, puis scolastique, de déjouer par la seule logique les artifices de la sophistique, fut adapté au goût d'un siècle pour qui l'efficacité tend à devenir critère de vérité.

On se perdrait en conjectures sur les motivations profondes qui poussèrent toute une époque à se livrer, à travers quelques pionniers, à l'édification de « garde-fous » contre l'irrationalité qu'il faut dès lors croire toujours récurrente, menaçante. On minimise probablement, par souci de s'en tenir à l'absence de pré-jugé par quoi se définit désormais la rationalité, la part toujours grande des hantises inconscientes chez ces nouveaux « chevaliers » qui, tout comme celui de Durer (1471-1528), chevaucheront sans doute encore longtemps dans d'étroits défilés, escortés (ou précédés ?) par la Mort et le Diable [5]. Peut-être peut-on néanmoins avancer, guidés en cela par les fameux « rêves » confiés par Descartes à son biographe A. Baillet, que demeure vive l'inquiétude face à la discontinuité, par quoi la cohérence du moi et du monde pourrait à tout moment se trouver comme « soufflée », si s'avérait inefficace la référence pieuse à la « création continuée » [6], toujours d'actualité. Mieux vaudrait-il donc systématiquement douter, que de se laisser surprendre par une rafale aussi insensée ? Cette précaution quasi prophylactique destinée à devenir méthodologie scientifique contrebalançait peut-être aussi la disparition des nombreux « Arts de la mémoire » qui ponctuèrent la Renaissance de leur étrange théâtralité, poursuivant pour une part en cela le travail pédagogique de la rhétorique antique, mais souvent dans un but « initiatique » inspiré par l'hermétisme [7] : apprendre à l'homme à se situer dans un monde ordonné et hiérarchisé. C'est à un

autre type d'ordre que va désormais faire référence l'observation expérimentale naissante (F. Bacon, *Novum organum*, 1620), offrant aussi de nouveaux espoirs en matière de continuité et de stabilité.

IV. More geometrico

Tel devient en effet, chez Descartes et Spinoza en particulier, le maître mot d'un enchaînement conséquent grâce à quoi prévenir les risques de discontinuité : par défaut de mémorisation ou surtout impulsion passionnelle dont la précipitation anticiperait le strict déroulement de la démonstration :

« Et nous ajouterons que ce mouvement ne doit être nulle part interrompu, car fréquemment ceux qui essaient de faire quelque déduction trop rapide, en partant de principes éloignés, ne parcourent pas tout l'enchaînement des conclusions intermédiaires avec un soin suffisant pour ne pas en omettre beaucoup inconsidérément. Toutefois, il est sûr que même la moindre des omissions fait aussitôt rompre la chaîne et ruine entièrement la certitude de la conclusion » (Règles pour la direction de l'esprit, VII).

En termes très proches Leibniz (1646-1716), pourtant anticartésien sur d'autres points, fera de la méthode le « fil d'Ariane » permettant de cheminer dans le labyrinthe de la métaphysique : « Si la connaissance de la continuité est importante pour la spéculation, celle de la nécessité ne l'est pas moins pour la pratique » (Théodicée,

Préface). Ainsi, les « longues chaînes de raisons » vont-elles se substituer à la « Chaîne d'or » mythique (Aurea Catena Homeri) à laquelle la tradition hermétique et alchimique voyait le monde suspendu, et toutes choses reliées par une mutuelle sympathie. Mais la nature de cet enchaînement sera aussi le point de fracture entre rationalistes dogmatiques et empiristes qui, à la suite de la fameuse critique de la causalité effectuée par D. Hume (1711-1776) dans son *Enquête sur l'entendement humain* (1748) n'attribueront plus qu'à l'habitude - donc à la simple continuité temporelle et contiguïté spatiale - l'apparente nécessité reliant l'antécédent au conséquent. Ruinée d'un côté, la continuité n'en est pas moins retrouvée de l'autre, puisque aussi bien l'expérience atteste aussi la permanence de telles connexions qui, pour n'être pas « causales », donnent cependant à l'induction, privée de fondement vraiment rationnel (J. Lachelier), le droit d'explorer le réel.

De ce fait, l'irrationalité apparente d'un comportement est principalement rapportée soit à un mouvement du corps échappant à l'entendement (c'est la théorie cartésienne des « passions de l'âme »), soit à un défaut de jugement. La question est alors de savoir si une telle défaillance provient d'une perturbation occasionnelle d'ordre purement « logique » : sophisme, syllogisme vicieux, irrespect des trois principes constituant les piliers de la logique formelle (identité, non-contradiction, tiers exclu) ; si elle résulte plutôt d'un préjugé fixé au stade infantile ou passionnel de la pensée, à quoi la philosophie entend depuis les Grecs opposer sa capacité et sa volonté

d'élucidation : véritable catharsis (purification) intellectuelle consistant à exposer à la lumière naturelle de la Raison toutes les idoles plus ou moins spectrales jusqu'alors embusquées dans les « cavernes » de l'ignorance, plus que de la stupidité; ou enfin, si l'insuffisance avérée du raisonnement contribue à entretenir, voire même à encourager, les « affections » diverses toujours prêtes à substituer leur apparente et fulgurante clairvoyance à un véritable travail de clarification :

« Si l'on examine avec soin ce qui attache ordinairement les hommes plutôt à une opinion qu'à une autre, on trouvera que ce n'est pas la pénétration de la vérité et la force des raisons ; mais quelque lien d'amour-propre, d'intérêt, ou de passion. C'est le poids qui emporte la balance et qui nous détermine dans la plupart de nos doutes ; c'est ce qui donne le plus grand branle à nos jugements, et qui nous y arrête le plus fortement. Nous jugeons des choses, non par ce qu'elles sont en elles-mêmes ; mais par ce qu'elles sont à notre égard : et la vérité et l'utilité ne sont pour nous qu'une même chose [...]. Cependant, qu'y a-t-il de moins raisonnable, que de prendre notre intérêt pour motif de croire une chose ? » (Logique de Port-Royal, op. cit., p. 261).

V. Thérapeutiques de l'idolâtrie

Le « crépuscule des idoles » plus tard prophétisé par Nietzsche est donc d'ores et déjà engagé en cet âge pour qui la mise au jour des préjugés devient la propédeutique à une vaste « réforme » éducative du genre humain diversement entendue, toutefois, selon la part reconnue aux idées innées ou acquises, et donc indirectement à l'expérience ; selon qu'innéistes et empiristes - tous à leur manière rationalistes - subordonnent ou non l'élaboration méthodique du travail d'entendement au démantèlement de la plus redoutable des idoles : Dieu. Aussi le rationalisme classique semble-t-il s'être tout entier consacré à démontrer le bien-fondé de la classification proposée par F. Bacon (*Novum organum*, 1620) où il était clairement montré que n'importe quelle représentation peut générer l'idolâtrie : idoles de la tribu (*idola tribus*) complices de toutes les superstitions au rang desquelles sont désormais rangés les arts et « sciences » traditionnels (alchimie, astrologie, cabale) dont la pseudoconnaissance atteste surtout paresse et inertie de l'esprit ; idoles de la caverne (*idola specus*) fomentées par l'enfermement dans les habitudes ; idoles de la place publique (*idola fori*) suscitées et entretenues par le « sens commun » - parodie du « bon sens » - et par les opinions non moins communes ; et idoles de théâtre (*idola theatri*), philosophiquement les plus encombrantes puisqu'elles habitent l'exercice même de la philosophie qui, croyant les démasquer, contribue à les reforger en élaborant des systèmes constitués. Quel philosophe pourrait cependant sur ce point faire sienne l'analyse de Bacon sans se sentir obligé ou de se tourner vers les sciences expérimentales, supposées seules

capables de débusquer continûment et efficacement les idoles ; ou de s'attaquer à une plus radicale « réforme » de la philosophie, passée à son insu du côté de « l'irrationnel » qu'elle entendait dénoncer ? (chap. 5).

Une sorte de consensus fait donc les philosophes du XVII^e confier à la Raison le soin de réguler les passions, autant dire l'ensemble des « affections » privant l'homme potentiellement sensé d'une liberté de pensée et d'action sans laquelle il ne saurait que pâtir, souffrir : « Une Affection, dite Passion de l'Ame, est une idée confuse par laquelle l'Ame affirme une force d'exister de son Corps, ou d'une partie d'icelui, plus grande ou moindre qu'auparavant, et par la présence de laquelle l'Ame elle-même est déterminée à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre » (Spinoza, Éthique, 3^e partie). Mais l'on chercherait en vain chez ces philosophes la volonté de répression volontiers prêtée par la modernité à ceux qui n'ont pas non plus vanté l'exaltation de ces « affections ». Si donc une incohérence entâche leur démarche, elle relève plutôt d'un hiatus, logique et psychologique, que d'une excessive volonté de coercition. Aristote déjà, constatant la possible perversion de la faculté noétique et rationnelle par la faculté irrationnelle (désir), s'était montré peu disert quant à la nature de l'action permettant à l'une d'éclairer l'autre au point d'agir sur ce qui n'est au départ qu'aveugle pulsion (Éthique à Eudème). Tel demeure en effet le grand « mystère », tout aussi surnaturel à sa manière que les miracles auxquels

refuse désormais de croire la Raison. Or, cette différence de plans n'échappa pas au XVII^e qui, tout en maintenant le dogme de la possible intervention régulatrice sans laquelle s'écroulerait le mécanisme d'une part, la réforme pédagogique de l'autre, s'efforça d'affiner ce qu'il pouvait demeurer d'irrationnel dans une telle consécution : l'action des passions issues du corps sur le fonctionnement de l'esprit étant infiniment plus claire (et couramment observable !) que l'inverse. On appréciera donc la subtile mise au point de Spinoza, éclairant la fameuse proposition de son Éthique : « Une affection qui est une passion cesse d'être une passion, sitôt que nous en formons une idée claire et distincte » (Liv. 5).

« Nous avons aussi montré dans ce qui précède de quelle façon, aussi bien par la raison que par la quatrième sorte de connaissance, nous parvenons à notre félicité, et comment nos passions doivent être détruites. Non, comme on le dit communément, qu'elles doivent être vaincues avant que nous puissions parvenir à la connaissance et par suite à l'amour de Dieu, car autant vaudrait exiger que quelqu'un qui est ignorant dût déposer son ignorance avant de pouvoir parvenir à la connaissance, tandis que seule la connaissance est cause de la destruction de l'ignorance [...]. Puisqu'il en est ainsi, nous pouvons à bon droit tenir pour une grande absurdité ce que disent beaucoup d'hommes réputés cependant grands théologiens ; que, si nulle

vie éternelle ne devait être la conséquence de l'amour de Dieu, ils chercheraient alors leur propre bien ; cela est tout aussi insensé que si un poisson, pour qui nulle vie n'est possible hors de l'eau, disait : si nulle vie éternelle ne suit pour moi cette vie dans l'eau, je veux sortir de l'eau pour aller sur terre ; que peuvent dire d'autre ceux qui ne connaissent pas Dieu ? » [\[8\]](#)

VI. Transgressions rationnelles

Partageant avec ses contemporains la certitude que « les passions naissent de l'opinion », et rattachant cette dernière à un mode inférieur de connaissance [\[9\]](#), Spinoza fait donc à la fois de la félicité le couronnement de l'ordre géométrique, et la découverte de l'« élément » pleinement rationnel (Dieu) hors duquel est nécessairement entachée d'absurdité l'existence humaine. Il faudra sur ce point attendre Hegel (1770-1831) pour que soit retrouvée une telle proximité du rationnel et du « mystique », reconnu pour synonyme de spéculatif, et non d'inconcevable et mystérieux relevant de la superstition et de l'illusion [\[10\]](#). C'est la raison pour laquelle Spinoza n'hésitait pas à conclure que le Diable était la créature la plus « irrationnelle » qui soit (inconcevable) : saurait-il en effet « subsister un seul instant », lui qui ne tire son existence que de son opposition à l'élément divin, et non de la persévération en

son être, nécessairement orientée vers la perfection ?

Marginale va sur ce point demeurer la position de Pascal (1623-1662) puisque, démystifiant simultanément les prétentions de la Raison et les fabulations trompeuses des passions issues de l'imagination, il prend à parti le rationalisme ambiant au nom de l'absurdité sublime de la foi (pari) ; mais ne fait pas pour autant de son sens aigu de l'observation - proche de celui des moralistes - la base d'un empirisme entérinant, comme le fera celui de Hume, le clivage entre volonté rationnelle et impulsions passionnelles, au risque de devoir renoncer à la fonction éducative d'une rationalité puisant dès lors dans l'expérience seule l'ordre « logique » de ses représentations. Or, que nous apprend en la matière l'expérience? Que la Raison est impuissante à maîtriser les passions. C'est qu'une passion - par nature hors raison - ne saurait même être dite contre la raison. Le problème n'est donc pas dans les chances (minimes) de victoire du rationnel sur le passionnel, mais dans l'inadéquation de nos formulations sans doute consécutive, faudrait-il préciser, à notre refus de prendre vraiment en considération l'absence de fondement de nos inductions. Hume n'ira toutefois pas jusqu'à dire, comme le fera Nietzsche, que tout se passe toujours entre « puissances », entre degrés antagonistes d'une seule et unique « volonté de puissance ». Nous devons plutôt dire qu'une passion étant en général accompagnée de jugements la qualifiant, nous est laissée la possibilité de leur suspension et, par là même, d'action indirecte sur la passion en question. C'est donc aux conditions dans

lesquelles une affection est dite déraisonnable que s'intéresse Hume :

« D'abord, quand une passion telle que l'espoir ou la crainte, le chagrin ou la joie, le désespoir ou la sérénité, se fonde sur la supposition de l'existence d'objets qui en réalité n'existent pas. En second lieu, quand, pour satisfaire une passion, nous choisissons des moyens inappropriés à la fin visée et jugeons faussement des causes et des effets. Lorsqu'une passion ne se fonde pas sur des propositions fausses et qu'elle ne recourt pas à des moyens inappropriés à sa fin, l'entendement ne peut ni la justifier ni la condamner » (Traité de la nature humaine, 1739, liv. 2, 3^e partie, p. 253 s., Éd. G/F).

VII. Fermentations

Comment dès lors introduire la relativité dans l'ordre des jugements, sans faire des questions les plus graves un objet de dérision ? Sans livrer comme le fit Erasme (1469-1536) le monde aux caprices de la Folie [\[11\]](#) ? La question certes n'est pas nouvelle, que s'étaient posée les Grecs face aux dérives sophistiques ; et qui accompagna Montaigne (1533-1592) tour à tour pyrrhonien et stoïcien, tout comme ses contemporains Guillaume du Vair (1556-1621) et Pierre Charron (1541-1603), auteur d'un Traité de la sagesse où est prôné « l'affranchissement des erreurs et vices du monde et des passions ». Mais c'est tout autrement encore que le xviii^e

devait réarticuler sagesse et folie : prolongeant le xvi^e par la conviction qui demeura sienne que les superstitions génèrent toutes les formes de fanatisme au regard desquelles il n'est d'autre combat que celui de l'éducation ; mais prêt à reconnaître en certaine irrationalité imaginative et passionnelle le ferment sans lequel se stériliserait l'œuvre de Raison. Aussi est-ce bien sous le signe d'une extraordinaire effervescence que peut être placée la philosophie d'alors, dont la rationalité militante s'accommode assez bien d'une telle fermentation :

« L'invention et l'usage d'une nouvelle méthode de philosopher, l'espèce d'enthousiasme qui accompagne les découvertes, une certaine élévation d'idées que produit en nous le spectacle de l'univers ; toutes ces causes ont dû exciter dans les esprits une fermentation vive ; cette fermentation, agissant en tous sens par sa nature, s'est portée en une espèce de violence sur tout ce qui s'est offert à elle, comme un fleuve qui a brisé ses digues [...]. Une nouvelle lumière sur quelques objets, une nouvelle obscurité sur plusieurs, a été le fruit ou la suite de cette effervescence générale des esprits ; comme l'effet du flux et du reflux de l'Océan est d'apporter sur le rivage quelques matières et d'en éloigner d'autres. » [\[12\]](#)

C'est sans doute pourquoi la question du sublime va, au plan esthétique-métaphysique, mobiliser les esprits qui, comme D. Diderot (1713-1784), aspirent à « ce je ne sais quoi de terrible, de grand et d'obscur » (Salon de 1767) préfigurant l'imaginaire romantique. Jadis rapportée par

le pseudo-Longin (Du sublime,^{ier} s. apr. J.-C. env.) à l'art rhétorique, la catégorie du sublime se rattachait déjà à celle de l'irrationnel par l'importance reconnue à l'élan extatique et contemplatif suscité par le spectacle des forces naturelles déchaînées (océan, orages, volcans). C'est toutefois moins la disproportion que l'inattendu qui était aux yeux de Longin capable de réveiller en l'homme le sens du « moment opportun » (kairos) : intuition fulgurante dont la force serait alors capable de nous donner « le coup d'œil circulaire » grâce à quoi nous est révélée « la fin pour laquelle nous sommes nés ». Au ^{xviii}^e, de la Recherche philosophique sur les idées du beau et du sublime de Burke (1729-1797) à la Critique de la faculté de juger de Kant (1790), le sublime apparaît surtout comme la démesure inspirée donnant à la Raison l'impression exaltante de repousser ses propres limites sans pour autant courir le ridicule de se contredire, ou le risque de s'anéantir. Une manière subtile, sans doute aussi, de retrouver dans le grandiose des cataclysmes l'intimité tragique des clair-obscur. Aussi la fameuse Lettre sur l'enthousiasme (1707) de Shaftesbury (1621-1683) fait-elle le lien entre une vision demeurée « magique » de la contamination passionnelle, et une analytique de l'enthousiasme et du fanatisme pour une part commune à l'esthétique et au politique :

« Nous pouvons à bon droit appeler Panique toute passion qui s'élève parmi la multitude, et qui se communique par le regard, ou pour ainsi dire par le toucher ou par sympathie. Ainsi on peut appeler

Panique une fureur populaire, lorsqu'il arrive, comme nous savons que cela est arrivé quelquefois, que la rage de la populace la transporte hors d'elle-même, ce qui se fait principalement lorsque la Religion s'en mêle. En cette disposition d'esprit, il n'y a pas jusqu'au regard qui ne soit contagieux. La fureur vole de visage en visage : et à peine a-t-on vu le mal qu'on en est infecté. Ceux qui, de sang-froid, ont vu une multitude saisie de cette passion, avouent qu'ils voyaient sur le visage de ces possédés quelque chose de plus affreux et de plus terrible que tout ce qu'on y voit en d'autres temps, lors même qu'on a le plus de sujet de se passionner. Tant il est vrai que la Société et l'exemple peuvent beaucoup dans les passions bonnes ou mauvaises ; et qu'elles se fortifient à mesure qu'elles se répandent et se communiquent. » [\[13\]](#)

VIII. Mirages de l'utopie

Tandis que l'on s'interroge sur les causes du fanatisme (religieux et politique), se constitue peu à peu une nouvelle discipline, l'idéologie, alimentée par les travaux de Condillac (1715-1780), Cabanis (1757-1808), puis Destutt de Tracy (Éléments d'idéologie, 1803). A l'origine conçue pour apporter tous les éclaircissements souhaitables sur le fonctionnement de l'esprit (science des idées), cette terminologie devait par la suite couvrir certaines dérives passionnelles (ou par trop « rationnelles » !) qui entraînèrent cette enquête vers de

nouvelles formes d'utopie [\[14\]](#). Or, dans leur volonté de rationalité plus ou moins rigoureuse ou ludique : organisation sans faille, absence de souffrance, innocence retrouvée, les utopies ne constituent-elles pas les provocations les plus déraisonnables qui soient à l'égard de la vie [\[15\]](#) ? Aussi l'utopie mise en pratique favorise-t-elle en général tôt ou tard le retour de l'irrationnel contre lequel elle s'était d'abord vertueusement insurgée (chap. 6). De ce cercle éminemment vicieux se tint encore à distance mesurée le xviii^e siècle, confiant à la polémique le soin de satisfaire son goût pour le raisonnement rigoureux, mais en prise directe sur la réalité, et son insatiable curiosité pour les idées. Que ne sacrifierait-on pas désormais sur l'autel de la lucidité ! Car cette vertu de l'intelligence, prolongeant pour une part l'ironie antique, semble surtout en exaspérer l'acidité plus qu'en affiner la clarté : « Voltaire n'a pas de lumière, mais de la clarté dans l'esprit, ce qui est fort différent », notera J. Joubert (1754-1824).

IX. Malformations, aberrations

L'exigence de rationalité plénière se mesure aussi à l'attention portée à toutes les aberrations naturelles dont la seule présence met désormais en cause la volonté ou la capacité divine d'harmonisation, tandis que se multiplient parallèlement les Cabinets, savants ou mondains, où l'on rassemble les « curiosités »

qu'aucune taxinomie ne parvient plus à intégrer [\[16\]](#). Aussi, la vieille question du Mal - écharde dans la chair de bien des théologiens et philosophes passés - devint-elle, à travers celle des malformations, la pierre d'achoppement dressée par la Raison devant les pas de quiconque croirait encore possible de prouver l'existence de Dieu par l'admirable ordonnancement de la Création : à ce débat Hume consacra ses Dialogues sur la religion naturelle (1749) et son Histoire naturelle de la religion (1757) et Fontenelle (1657-1757) son Histoire des oracles. Voltaire (1694-1778) se fit quant à lui dans Candide l'interprète de nombre de ses contemporains pour qui le cataclysme de Lisbonne éveilla moins le sentiment du sublime, qu'une horreur grandissante à l'égard d'un Dieu dont les pouvoirs n'interdisaient ni à l'homme de se montrer intolérant, ni à la nature de manifester une irrationalité dont la Raison s'offusque d'autant plus que l'entendement travaille dans le même temps, dans le domaine scientifique, à dégager les lois attestant la continuité et la régularité à quoi semblent soumis les événements. Entre les miracles et châtiments divins auxquels on ne croit plus guère, et un hasard irrationnel mais dénué de malveillance, à propos duquel manquent les approches rationnelles [\[17\]](#), le ton est plutôt à la colère ou au découragement. Mais il est à l'époque irrationalité plus préoccupante encore que celle des désordres naturels : celle des persécutions arbitraires et des querelles sectaires.

X. Avatars du fanatisme

Irrationalité multiforme, à vrai dire, puisque s'y mêlent bêtise et ignorance humaine, méconnaissance réciproque des ennemis en présence, aggravée par l'absurdité de tous les dogmatismes religieux et métaphysiques contre lesquels s'était déjà insurgé P. Bayle (1647-1707) dans son Dictionnaire historique et critique (1697). La polémique ainsi engagée s'efforça néanmoins de préserver l'équilibre entre sa haine pour toute forme de fanatisme et de superstition, et son respect pour un Dieu qu'un consensus fragile s'accorde à tenir à l'écart de l'ineptie humaine, autant dire de son inaptitude flagrante et navrante à faire triompher l'universalité sur les attachements partisans : « Presque tout ce qui va au-delà de l'adoration d'un Être suprême et de la soumission du cœur à ses ordres éternels est superstition », tranche Voltaire dans son Dictionnaire philosophique (1764). Et c'est en effet contre la superstition, plus que la religion en tant que telle, que se multiplient les diatribes :

« Oui, je le soutiens, la superstition est plus injurieuse à Dieu que l'athéisme [...]. Le déisme seul peut faire tête à l'athée. Le superstitieux n'est pas de sa force. Son Dieu n'est qu'un être d'imagination. Outre les difficultés de la matière, il est exposé à toutes celles qui résultent de la fausseté de ses notions » (Diderot, Pensées philosophiques, 1746).

Si l'irrationalité prend en politique le visage de l'arbitraire et de l'absolutisme monarchique contre lesquels se déchaînent les libelles, l'on sait bien aussi que l'essentiel est ailleurs : dans l'aptitude même de l'homme à se

comporter en être raisonnable, c'est-à-dire sociable. Aussi l'enquête encore teintée de dogmatisme ou de cynisme entreprise par Machiavel (1469-1527), Grotius (1583-1645) et Hobbes (1588-1679), doit-elle être reprise à la lumière du souci éthique devenu idéal démocratique chez Montesquieu (1689-1755), et des nouvelles connaissances relatives au fonctionnement de l'esprit. Car il importe de faire clairement apparaître si une sociabilité altruiste et affable porte l'homme vers ses semblables auxquels un contrat moral peut seul donner la forme d'une véritable démocratie (J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, 1762) ; ou si une férocité demeurée animale contraint tout pouvoir à faire de la force l'instrument d'une surenchère dont l'irrationalité n'a alors d'égale que l'irréductibilité de cet instinct humain. Aussi, tandis que les idéologues tentent de rationaliser la vie en société, Sade (1740-1814) enfermé à Vincennes durant la Terreur rêve de tout autres communautés : celles d'individus farouchement individualisés, que leur quête effrénée du plaisir contraint à se rassembler pour célébrer l'irrationalité foncière du désir, à l'image de l'instinct de vie et de mort qui met en branle la nature :

« Si la nature ne faisait que créer, et qu'elle ne détruisît jamais, je pourrais croire avec ces fastidieux sophistes que le plus sublime de tous les actes serait de travailler sans cesse à celui qui produit, et je leur accorderais, à la suite de cela, que le refus de produire devrait nécessairement être un crime. Le plus léger coup d'œil sur les opérations de la nature ne prouve-t-il pas que les destructions sont aussi

nécessaires à ses plans que les créations ? que l'une et l'autre de ces opérations se lient et s'enchaînent même si intimement qu'il devient impossible que l'une puisse agir sans l'autre ? que rien ne naîtrait, rien ne se régénérerait sans des destructions ? La destruction est donc une des lois de la nature comme la création. » [\[18\]](#)

Notes

[\[1\]](#) Au regard de la Magie naturelle en effet, la vertu est une force occulte (virtus) dont diverses pratiques (théurgie, magie, alchimie) ont pour effet d'actualiser puis transmuter en remèdes les virtualités immatures ou contrariées.

[\[2\]](#) Le livre de Faust (Historia von D. Johann Faustus) fut publié en Allemagne en 1587 et connut un immense succès.

[\[3\]](#) La Folie, à qui Erasme a donné la parole, classe en effet parmi les « illusionnés » les alchimistes : « Qui, par des pratiques nouvelles et mystérieuses, travaillent à changer la nature des éléments et en recherchent un cinquième, la quintessence, à travers la terre et les mers. Se nourrissant d'un doux espoir, ils n'épargnent jamais l'effort ni la dépense. Ils ont toujours à l'esprit quelque imagination merveilleuse qui les égare, et l'illusion leur en est si chère, qu'ils y perdent tout leur bien et n'ont plus de quoi construire un dernier fourneau » (Éloge de la folie, p. 48, Éd. G/F). Notons que dans sa Nef des fous (Das Narrenschiff, 1494), l'humaniste Sébastien Brant

s'en était déjà pris avec virulence aux alchimistes qui « trichent et promettent sans vergogne ».

[4] Œuvres philosophiques (éditées par F. Alquié), Paris, Garnier, 1963-1973, t. 1, p. 576.

[5] Ce motif imaginaire continuera à hanter les modernes les plus dévoués à la cause de la rationalité (Freud) ou les plus conscients de sa proximité avec le « démonique » (Nietzsche, Th. Mann, E. Jünger).

[6] Descartes , Principes de la philosophie, Œuvres philosophiques , op. cit., t. 3, p. 104.

[7] Cf. F. Yates , L'art de la mémoire , trad. franç., Paris, Gallimard, 1975.

[8] Court-traité , in Œuvres, t. 1, Éd. G/F, p. 188-189.

[9] Traité de la réforme de l'entendement , op. cit., p. 231-233.

[10] La science de la logique Paris, Vrin, 1986, Add. § 82, p. 517.

[11] Si ce relativisme parcourt tout l'Éloge de la Folie , il trouve une tonalité plus tragique chez Pascal : « Ceux qui sont dans le dérèglement disent à ceux qui sont dans l'ordre que ce sont eux qui s'éloignent de la nature et ils la croient suivre, comme ceux qui sont dans un vaisseau croient que ceux qui sont au bord fuient. Le langage est pareil de tous côtés. Il faut avoir un point fixe pour en juger. Le port juge ceux qui sont dans un vaisseau, mais où prendrons-nous un port dans la morale ? » (Pensées , Lafuma 697, Paris, Seuil, 1962, p. 300..)

[12] D'Alembert , Essai sur les éléments de philosophie , cité in E. Cassirer , La philosophie des Lumières, Paris, Fayard, 1966, p. 42.

[13] Cité dans l'édition de 1709, p. 35 à 37. Cf. également

trad. franç., Paris, puf, 1970.

[14] Cf. J. Servier , Histoire de l'utopie, Paris, Gallimard, 1967, 1982.

[15] A cet égard, la pensée utopiste de Ch. Fourier (1772-1837) est certainement celle qui fait la plus large part à l'irrationnel à travers la théorie de l'attraction passionnée.

[16] Prenant alors une signification polémique nouvelle, l'intérêt pour les curiosités naturelles fut déjà vif durant les siècles précédents. En témoignent, entre autres, les fameuses Histoires prodigieuses de Boaistau (1560).

[17] Cf. La tentative d'explication du hasard par A. Cournot , (1801-1877) dans Exposition de la théorie des chances et probabilités (1843) et Matérialisme, vitalisme et rationalisme (1875)

[18] La philosophie dans le boudoir (1795), Paris, J.-J. Pauvert, 1968, p. 150-151.

Chapitre IV

Religion et ésotérisme : aux sources de l'obscurantisme ?

I. Spiritualisme ou matérialisme ?

Religion et ésotérisme se retrouvent communément au banc d'infamie où la Raison classique les fit comparaître : l'irrationalité foncière de leur état d'esprit et de leurs pratiques n'aurait-elle pas largement contribué à perpétuer l'obscurantisme ? et, par voie de conséquence, à freiner la marche ascendante de l'humanité dont la vocation véritable serait d'être « positive »^[1] et matérialiste : terme à vrai dire équivoque puisque trouvant pour une part sa raison d'être dans son opposition à un « spiritualisme » philosophique, en quoi se reconnaissent très partiellement religions et ésotérismes ; pour l'autre dans la confusion entretenue avec un mécanisme et/ou un atomisme, supposé mettre fin à la vieille doctrine des qualités occultes et analogies. Ainsi, dans son opacité massive ou la transparence de ses mécanismes, la «

matière » devint-elle l'alliée la plus sûre des esprits « éclairés ». Or les conceptions de ladite « matière » ayant considérablement évolué du fait même de la recherche scientifique, est-il si certain que l'on sache aujourd'hui clairement ce que signifie « être matérialiste » ? et que, le sachant, on se trouve du même coup délivré de l'illusion religieuse nécessairement « spiritualiste » ? Qu'une mystique contemporaine comme S. Weil (1909-1943) ait pu dire de la matière qu'elle est « notre juge infaillible » (La connaissance surnaturelle, p. 337) souligne plutôt la certitude fondant la communauté du christianisme et de ceux des ésotérismes pour qui des pratiques « magiques » (l'alchimie en particulier) permettaient une « transmutation » du même ordre que la transsubstantiation eucharistique et christique. Aussi, l'appréciation de l'« irrationalité » (constitutive ou occasionnelle, bénéfique ou pathogène) des phénomènes religieux et des théories et pratiques ésotériques, ne peut-elle que différer en fonction du point de vue adopté : celui de la Raison classique ? ou celui, « traditionnel », en fonction duquel il s'agit plutôt là d'un autre type de « rationalité » auquel aucune idéologie moderniste ne saurait s'attaquer sans appauvrir le fondement symbolique et mythique de l'humanité.

Telle est aussi l'origine de possibles dissensions entre les religions monothéistes (judaïsme, christianisme, islam) fondant sur la croyance, la piété et les rites une relation personnelle à Dieu où domine le recueillement^[2] ; et l'ensemble des pratiques d'ordre « magique » se donnant liberté et

capacité d'accélérer un processus de transmutation matérielle et spirituelle où l'homme risque toujours de se laisser séduire par des tentations démiurgiques et sataniques. Les spiritualités orientales (hindouisme, bouddhisme, taoïsme) ayant d'emblée placé la religiosité dans une métaphysique expérimentale (yoga, méditation) touchant la matérialité corporelle autant que l'esprit, échappent de ce fait au champ interprétatif au sein duquel religiosité et irrationalité semblent naturellement converger. Mais en dehors de la polémique héritée du siècle des Lumières, le dialogue entre religion et raison apparaît au contraire comme une constante de l'histoire occidentale, dominée par l'onto-théologie aristotélicienne au plan philosophique et le thomisme au plan théologique ; dialogue de surcroît alimenté et renouvelé au cours des siècles par les « irrationalités » (hérésies, mystique, théologie négative) auxquelles le christianisme n'a cessé de se trouver confronté. Et l'ésotérisme, qui constitue plus souvent le versant « occulte » de la religion que sa contrefaçon, ne saurait être tout uniment réduit à un ensemble de superstitions à l'endroit desquelles les gens de foi et les « mages » furent eux aussi vigilants.

II. L'irrationalité religieuse

Se sont au fil des temps multipliées les critiques philosophiques au regard desquelles la croyance

religieuse fait figure d'archaïsme puéril navrant, d'absurdité vivace malgré son caractère déraisonnable et inconséquent. Déraisonnables paraissaient en effet déjà à Platon les « contes de nourrice » entretenant en l'homme une crainte superstitieuse que le philosophe se devait de surmonter au nom de sa propre « religiosité » : la vision du souverain Bien (République). Insensées parurent à Lucrèce (i^{er} s. av. J.-C), disciple d'Épicure, les croyances religieuses au nom desquelles l'humanité gémit dans la hantise de la mort et des châtements infernaux, tandis que des dieux oisifs et lointains se désintéressent à l'évidence de ses tourments (De la nature des choses, liv. I et III). Absurde donc, et révoltant, le sacrifice d'Iphigénie immolée, comme tant d'autres, à des dieux inconstants ou absents. Tout aussi révoltante paraîtra à Voltaire (1694-1778) la théorie leibnizienne de l'« harmonie préétablie » venue conforter la Providence chrétienne, au vu du désordre patent d'un monde livré aux escrocs et aux hasards naturels. Et Freud (1856-1939) viendra confirmer, fort de l'autorité de la science analytique naissante, le caractère illusoire d'une religiosité reconnue pour « infantile » dans laquelle n'a que trop longtemps régressé l'humanité (L'avenir d'une illusion, 1939). Qu'on se place donc au point de vue psychologique de la maturation humaine, appelant l'autonomisation de l'individu dans son rapport à un Dieu-Père tout-puissant ; qu'on dénonce comme K. Marx (1818-1883) le scandale de l'exploitation des peuples au nom d'un au-delà paradisiaque illusoire dont quelques privilégiés jouiraient dès cette terre (Critique de la philosophie du droit de Hegel, 1843) ; ou qu'on s'obstine

comme Nietzsche (1844-1900) à marteler quelle absurdité provocante recèle la figure chrétienne d'un Dieu souffrant, il s'agit toujours d'ériger une forme ou une autre de rationalité en juge et arbitre d'une soumission à quoi la Raison oppose la plus vive réprobation.

C'est qu'on se heurte là à une difficulté de fond, inhérente au fait que la Raison s'arroge désormais le droit de limiter les prérogatives de ce qu'elle ne connaît pas : tel fut pour l'essentiel le sens de la critique kantienne, assortie chez lui de la volonté de maintenir la religion « dans les limites de la simple raison » et, pour ce faire, de soigneusement déterminer quelles formes de « folie religieuse », propres à la foi statutaire pourraient en entraver le libre exercice (La religion dans les limites de la simple raison, 1783). Or, si l'on découvre bien en cette démarche le souci de ne pas accroître l'écart entre religion et raison, les fameuses « preuves » administrées (ontologique et cosmologique) ne concourent plus à nourrir un dialogue continu entre foi et raison comparable à celui sur quoi reposa toute la scolastique (saint Anselme, Proslogion). Ainsi, dans la volonté qui fut jusqu'au xviii^e siècle sienne de ne pas être suspectée d'athéisme - comme le fut encore Fichte en 1799 ! - la philosophie se donna le seul dieu auquel faire « entendre raison » : le « dieu des philosophes » dont parle non sans ironie Pascal, pour mieux lui opposer le « Dieu vivant », celui d'Abraham, Isaac et Jacob (Pensées, Le Mémorial). A ce dieu-là n'ont en effet été adressées ni prières ni diatribes ; lui dont l'existence prouvée ne soulève le moindre mouvement de foi ni de joie, et dont

l'inexistence démontrée ne jette pas davantage les hommes dans le désarroi. Si donc la réprobation ne prouve elle non plus rien, du moins peut-on encore y ressentir l'indignation authentique de l'humaniste blessé (A. Camus, *La peste*, 1958), le pragmatisme déçu du peu de bien-être obtenu au prix de tant de sacrifices (Freud, *Malaise dans la civilisation*, 1939), ou bien encore la revendication hégémonique d'une « volonté de puissance » masquée ou non en « raisons » (G. Bataille, *Théorie de la religion*, 1973).

III. Transrationalité de l'élan religieux

Si irrationnelles (car émotionnelles) qu'elles puissent être elles-mêmes, les protestations à l'endroit de la religion maintiennent tout au moins un contact que l'argumentation philosophique - si favorable soit-elle au fait religieux - transforme inmanquablement en hétérogénéité de fond ; contact tout aussi dangereux, bien évidemment, que les fanatismes les plus effervescentes, et qui ne favorise guère la compréhension de la spécificité de l'engagement religieux dont il faudrait sans doute parler en terme de trans-rationalité plus que d'irrationalité, dans la mesure où il répond au caractère inconnaissable d'une présence qui en est la destinataire :

« La religion est une faculté de l'esprit qui, indépendamment je dirai plus, en dépit des sens et de la raison, rend l'homme capable de saisir l'infini

sous des noms différents et des déguisements changeants. Sans cette faculté, nulle religion ne serait possible, pas même le culte le plus dégradé d'idoles et de fétiches, et pour peu que nous prêtions l'oreille, nous pouvons entendre dans toute religion un gémissement de l'esprit, le bruit d'un effort pour concevoir l'inconcevable, pour exprimer l'inexprimable, une aspiration après l'Infini, un amour de Dieu » (M. Müller, La science de la religion, 1873, p. 7).

Or, dans le contexte culturel occidental marqué d'une part par l'antagonisme de la raison et de la foi et de l'autre par un processus de sécularisation, la place reconnue à cet élan trans-rationnel varie du tout au tout selon qu'on se contente d'y reconnaître l'irrationalité suprême de la croyance religieuse, aussi irrépressible que l'enthousiasme poétique ou le « délire » érotique avec lesquels on se plaît à le comparer; selon que ces formes d'exaltation demeurent de l'ordre du libre-engagement personnel ou participent à une entreprise plus concertée d'endoctrinement sectaire ; enfin, selon qu'on y découvre la réaction protestataire de sensibilités tenues en bride par le rationalisme religieux ou philosophique : tel fut le cas de Jacobi (1743-1819) et de Schleiermacher (1768-1834).

« Ce n'est point par l'entendement, par les seules voies de droit qu'elles [les vérités supérieures] sont acquises ; il faut que la raison les conquière en s'élançant prophétiquement au-delà de l'horizon de l'entendement. Oui, elle cède à l'imagination poétique

- si tu veux appeler ainsi le fait de ne voir qu'en esprit
- mais elle imagine ce qui est vérité. Semblable à la divinité dont elle provient, l'imitant dans ce mouvement de l'imagination, elle découvre ce qu'elle est. Recevant, reflétant le sentiment de l'esprit, elle est saisie par l'enthousiasme. Prise d'enthousiasme, elle se connaît pleinement ; elle trouve et expérimente son origine, devient certaine de soi. Ainsi son savoir essentiel est inspiration, inspiration sa certitude. Sans enthousiasme, elle ne comprend et ne croit point ses propres paroles ; elle n'imagine qu'imagination, donne à la vérité le sens d'un rêve et au rêve le sens de la vérité ; perdue en soi, elle met finalement l'entendement en garde contre ce qui est sa tromperie, sa folie à elle. » [3]

Se faisant le prophète de l'imagination créatrice à laquelle il reconnaît une fonction noétique propre [4], Jacobi devait encourir les critiques de Hegel (1770-1831) pour qui l'esprit ne saurait se saisir directement de l'absolu, mais seulement à travers une suite articulée de médiations grâce auxquelles chaque religion apparaît par ailleurs comme une manifestation particulière et circonstancielle de la vie de l'Esprit. Une telle logique devait conduire Hegel à conclure que le christianisme seul permettait, au plan religieux, une réconciliation entière de l'Esprit avec lui-même, dans la mesure où le Christ avait subi l'absolu déchirement auquel se mesure la vie de l'Esprit [5]. Or cette logique (dialectique et historique) conduisant à classer les religions en fonction de leur plus ou moins grande « rationalité » spirituelle, ne pouvait que ravalier au

rang d'« irrationalités » ponctuelles (bien qu'en leur temps nécessaires) toutes celles (fort nombreuses !) qui, Hegel y insiste, ne seraient pas encore parvenues à une conscience de soi universelle.

IV. Théologie négative et apophasisme

S'il est une « irrationalité » propre à de telles démarches, l'on ne saurait la mettre au jour sans avoir écarté le risque d'une mésinterprétation : comme si, étant l'autre voie théologique, celle qui procède par négation (apophasis) et non affirmation, cette théologie devait de ce fait demeurer, pour exister, dans l'ombre du discours théologique rationnel capable de dire que Dieu est et ce qu'il est, ou n'était qu'une forme déguisée de « mystique ». Le risque apparaît clairement chez Hegel précisant que si l'on peut toujours qualifier de « mystique » ce qui va au-delà de l'entendement, l'on doit se garder de considérer qu'il y ait là quelque chose d'« inaccessible et inconcevable pour la pensée » (Logique, add. § 83). Or, la voie apophasique procède exactement à l'inverse : pressentant qu'il y a effectivement de l'inconcevable à quoi répond la notion de Dieu selon la voie affirmative, elle se donne les moyens d'en confirmer la présence – et non d'en proposer une définition - par un discours renonçant pour cela à doter son « objet » de prédicats affirmatifs. Pour le reste, il lui faut bien continuer à affirmer ce qu'il n'est pas, ou risquer de s'anéantir dans un

silence définitif. Mieux vaudrait donc insister sur le caractère a-rationnel de ce discours, que sur l'opposition des deux modes d'exposition : car la négation risquerait de faire figure d'affirmation négativée, et non de soustraction des surcharges superlatives (Dieu est tout-puissant, omniscient, omniprésent...) encombrant Dieu de jugements de valeur humains, et lui interdisant de manifester la splendeur de son incognoscibilité.

Aussi faut-il se garder de comparer ces voies en terme d'efficacité à élaborer sur Dieu un discours de vérité : l'une par affirmation, l'autre par négation. Il n'en demeure pas moins que l'apophatisme a pu, à l'époque contemporaine surtout, tenter des esprits que séduisait aussi un certain nihilisme [\[6\]](#). Mais la divergence méthodologique de ces discours une fois entendue, apparaît surtout la différence de sensibilité religieuse manifestée par ces deux théologies : l'une prolongeant sans doute mieux la tradition ontologique grecque penchant en faveur de la plénitude de l'Être en tant qu'être, et donc de la pensée capable de l'exprimer par une philosophie et une théologie de la « pleine présence » ; l'autre, quelque peu heurtée ou offusquée par cette démonstration ostensible de puissance donnant au discours théologique toute sa majesté, la juge incompatible avec le caractère secret, intime, et pour tout dire suressentiel d'une véritable connaissance de la divinité. Aussi ces esprits-là préfèrent-ils la pénombre à l'ombre ou, à l'inverse, voient dans la lumière l'instrument d'une purification par excoiation des enveloppes charnelles :

« Trinité suressentielle et plus que divine et plus que bonne, toi qui présides à la divine sagesse chrétienne, conduis-nous non seulement par-delà toute lumière, mais au-delà même de l'inconnaissance jusqu'à la plus haute cime des Écritures mystiques, là où les mystères simples, absolus et incorruptibles de la théologie se révèlent dans la Ténèbre plus que lumineuse du Silence. [\[7\]](#) »

On retiendra donc les réserves émises par P. Hadot quant à l'utilisation opportune du mot « théologie » puisque ce type de discours devrait en arriver à nier « de son objet la divinité même » [\[8\]](#). Mais ne faudrait-il pas plutôt dire : à nier que quelque « objet » que ce soit, dont le discours rationnel dit qu'il est connaissable, puisse correspondre à l'incommensurable sans lequel le divin ne serait pas Dieu ? On insistera avec raison sur le fait que l'accumulation des négations, par quoi se caractérise souvent le discours apophasique, travaille à une abstraction (ab-trahere = tirer hors de) à un « retranchement de ce qui n'est pas l'essentiel » incitant P. Hadot à privilégier la notion d'aphairesis sur celle d'apophasis. Ce n'est pas tout : négations surajoutées et soustractions permettent surtout de confirmer le présentiment relatif à la présence divine sans lequel ces exercices négateurs ne seraient que virtuosité intellectuelle ou maniérisme d'une pensée en fuite d'identité. Cela étant dit, les nuances introduites dans l'acte de nier pour mieux laisser apparaître (et non affirmer) renvoient à des conceptions différentes de la trans-rationalité et de l'incognoscibilité divine: du « dieu

inconnu » des gnostiques et pour une part de l'hermétisme gréco-alexandrin du Corpus Hermeticum(ii^e et iii^e s. apr. J.-C.) par exemple l'on ne saurait positivement rien dire en raison de l'éloignement qui est sien ; mais en l'hermétisme même une différence apparaît entre cette privation, analogue au retrait divin, et la surabondance des négations [9], plus proche de la tradition apophasique néo-platonicienne (Porphyre, Plotin, Proclus, Damascius) et chrétienne : Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome et bien sûr le Pseudo-Denys (vi^e s. apr. J.-C.) :

« Nous disons donc que la Cause universelle ; située au-delà de l'univers entier, n'est ni matière exempte d'essence, de vie, de raison ou d'intelligence, ni corps ; qu'elle n'a ni figure ni forme, ni qualité ni quantité ni masse ; qu'elle n'est dans aucun lieu, qu'elle échappe à toute saisie des sens ; qu'elle ne perçoit ni n'est perçue : qu'elle n'est sujette ni au trouble ni au désordre sous le choc des passions matérielles ; que les accidents sensibles ne l'asservissent ni ne la réduisent à l'impuissance ; qu'elle n'est point privée de lumière ; qu'elle n'est elle-même ni ne possède ni mutation, ni destruction, ni partage, ni privation, ni écoulement, ni rien en un mot de ce qui appartient au sensible » (op. cit., p. 182-183).

Ainsi, la voie apophasique chemine-t-elle plutôt aux côtés de la théologie rationnelle qu'elle n'en est le versant nocturne, négatif. Participant à la trans-rationalité de

l'essence divine, elle développe une forme de discours a-rationnel où la négation prend tantôt la forme d'une privation (in-visible, in-connaissable), inassimilable à un manque ; tantôt celle d'une indétermination (ni ceci, ni cela), mais sans commune mesure avec la skepsis où s'origine le scepticisme ; tantôt d'un obscurcissement systématique jugé plus apte à découvrir « le rayon ténébreux de la divine suessence » (Ps. Denys, op. cit., p. 178). Rien n'interdit évidemment à un mystique d'emprunter la voie apophasique - maître Eckhart, Jean de La Croix et A. Silesius le firent - mais cette dernière s'inscrit néanmoins dans une tradition gnostique au sens où l'inconnaissance (a-gnosia) suppose encore un rapport, privatif, avec la connaissance [\[10\]](#), là où la mystique parle davantage en terme d'union : l'inconnaissance pouvant aussi préparer l'« unio mystica », et l'union extatique apparaître comme le summum du connaissable en même temps que de l'aimable¹.

V. Extases mystiques

On ne s'attardera guère sur l'assimilation courante des termes « irrationnel » et « mystique » reposant sur une double dégradation : des irrationalités diverses (dont certaines n'ont d'ailleurs rien de « mystique » !) à la catégorie unique d'une sous-pensée alliant imprécision et exaltation; et au fait qu'en leur diversité les expériences mystiques attestent souvent une « intelligence » spécifique sur laquelle J. Baruzi a insisté [\[11\]](#), et une capacité de discernement spirituel flagrante chez la

plupart des grands mystiques. On doit sans doute à la littérature décadente du xix^e les connotations hystériques et morbides souvent attachées à ces deux mots [12]. D'un triple point de vue cependant une « irrationalité » indubitable habite la démarche mystique : dans son rapport au mystère, induit par l'étymologie ; en ce qu'elle est expérience, et comme telle a-rationnelle ; en ce que la qualité de cette expérience permet souvent de conclure à l'irrationalité (pathologique ou trans-rationnelle) de l'être qui la fit, et au caractère finalement indicible de ce dont elle témoigne malgré tout par des écrits.

1 / Tout mystique garde-t-il quelque chose de l'enthousiasme du « myste » antique ? Initiation aux Mystères de telle ou telle divinité en quoi les uns reconnaissent le fondement de toute vie religieuse [13], les autres une pure et simple mystification : « Je songe à un Eleusis des cœurs détrompés, à un Mystère net, sans dieux et sans les véhémences de l'illusion », note E. Cioran dans son Précis de décomposition (1949, p. 20). En fait, il s'agit plutôt, entre mystère et mystique, d'une proximité étymologique que d'une filiation historique : si le mysterion (mystère) incite le myste à garder le silence et le secret, il ne peut toutefois avoir valeur « initiatique » que parce qu'il introduit le néophyte à une réalité numineuse de l'ordre du « tout autre » (R. Otto, Le sacré, 1929) et qu'il le conduit à une ouverture extatique de son être proche de ce que la plupart des traditions religieuses (monothéistes et polythéistes) nomment expérience mystique [14]. Toutefois, ces traditions insistent rarement sur le caractère secret de l'enseignement ou de la

révélation reçus, dans la mesure où l'on ne saurait transmettre par le langage le fruit d'une expérience authentique de l'absolu. C'est là la définition, concise mais forte, proposée par L. Gardet de la mystique : « une expérience fruitive de l'absolu » [\[15\]](#)

2 / La mystique se présentant elle-même comme une expérience, son caractère vécu et l'intensité exceptionnelle de ce vécu, semblent décourager par avance toute interprétation qui lui imposerait de rentrer dans des cadres logiques et existentiels dont l'extase a justement permis de s'arracher. En ce sens, l'expérience mystique relève d'abord du témoignage et semble récuser, par son caractère impérieux et méta-rationnel, les discours de validation, d'explication et de démystification que cherchent à lui imposer théologie, sciences, philosophie: « Je suis le signe, sans interruption ; et il est lui-même la voie du salut » note A. de Foligno (1248-1309) [\[16\]](#). C'est donc plutôt à la mutation brusque ou progressive survenue dans une vie (conversion) ou à la continuité de l'engagement pris au nom de cette mutation qu'il faudrait « juger » la validité ou l'insanité d'une démarche dont le point culminant demeure en tout état de cause union ; et de ce fait étrangère à certains esprits religieux et a fortiori agnostiques, même si la possibilité d'une « mystique sans Dieu » n'a pas manqué de séduire ceux que tout éloignait par ailleurs d'une religiosité classique [\[17\]](#). Les traits distinctifs d'une telle posture spirituelle sont suffisamment constants à travers les cultures et les siècles pour que l'on puisse établir le tableau clinique

d'une pathologie avérée, ou qu'il faille se résoudre à voir en cette déviance inspirée l'interpellation faite aux discours rationnels d'avoir à prendre en compte l'ensemble des pratiques témoignant de l'incarnation sans plus aucun recul critique [\[18\]](#).

« Depuis que la culture européenne ne se définit plus comme chrétienne, c'est-à-dire depuis le ^{xvi}^e ou le ^{xvii}^e siècle, on ne désigne plus comme mystique le mode d'une "sagesse" élevée à la pleine connaissance du mystère déjà vécu et annoncé en des croyances communes, mais une connaissance expérimentale qui s'est lentement détachée de la théologie traditionnelle ou des institutions ecclésiales et qui se caractérise par la conscience, acquise ou reçue, d'une passivité comblante où le moi se perd en Dieu. En d'autres termes, devient mystique ce qui s'écarte des voies normales ou ordinaires ; ce qui ne s'inscrit plus dans l'unité sociale d'une foi ou de références religieuses, mais en marge d'une société qui se laïcise et d'un savoir qui se constitue des objets scientifiques ; ce qui apparaît donc simultanément dans la forme de faits extraordinaires, voire étranges, et d'une relation avec un Dieu caché ("mystique", en grec, veut dire "caché"), dont les signes publics pâlissent, déteignent, ou même cessent tout à fait d'être croyables. » [\[19\]](#)

Ce dont « parle » à l'occasion ou continûment le corps du mystique (stigmates, évanouissements, extases)

appellerait donc à soi seul une phénoménologie de l'expérience religieuse [20] capable de rendre compte de l'efficacité symbolique de sur-naturel : nommé Dieu ou Esprit-Saint dans les religions révélées, mais revêtu d'autres appellations dans les religions dites primitives (Mana) ou spiritualités orientales toujours attentives à préserver l'ancrage naturel (terre, corps) où peut se manifester le Prana (souffle) ou le Ki (énergie vitale) ; cela au risque, dénoncé par le christianisme, de faire du surnaturel issu de pratiques assidues (méditation, visualisation) ou exceptionnelles (divination, transe) une simple excroissance du naturel et non la rupture brutale d'un « ordre » par un autre, symbolisée en Occident par le scandale du Dieu en croix où S. Weil voyait pourtant la seule « balance juste » qui soit : « Il ne peut y en avoir d'autre. Il faut qu'il soit l'intersection du monde et de ce qui n'est pas le monde » (La pesanteur et la grâce, 1948, p. 98).

Or, à supposer que toute religion cherche cette intersection, et que le corps du mystique y soit toujours plus ou moins « crucifié », le développement des sciences religieuses et de l'anthropologie conduit à devoir rompre avec un christocentrisme trop exclusif face à la multiplicité des manifestations du « sacré ». L'adoption de cette catégorie, par M. Eliade en particulier (Le sacré et le profane, 1965) a le mérite de militer expérimentalement en faveur d'une universalité du fait religieux et de l'existence d'un « homo religiosus » en qui l'espèce humaine trouve sa dignité. Mais elle fait aussi courir le risque d'une homogénéisation interprétative

privilégiant, à travers symboles et mythes [\[21\]](#), un rapport au cosmos que les monothéismes avaient il est vrai négligé, toujours méfiants à l'endroit d'un « sacré sauvage » dont la mystique même parut parfois la manifestation insensée [\[22\]](#). Est donc indirectement posée là la question de l'ésotérisme religieux : déviance individualiste ? Fascination sectaire ? ou intériorisation nécessaire par réappropriation des « gestes » sacrés ?

VI. L'ésotérisme : un savoir initiatique

Il n'est sans doute pas plus légitime de parler de « l'ésotérisme » que de « l'irrationnel » ; l'un et l'autre terme recouvrant, on le voit, des réalités multiples et changeantes. Moins légitime encore de considérer que ces deux « domaines » qui ne sont à proprement parler ni philosophie, ni science, ni religion, coïncident en tous points et se confortent mutuellement : l'ésotérisme contribuant à la perpétuation de « l'irrationnel » ; lequel se nourrirait des conceptions erronées et des pratiques douteuses rassemblées sous ce nom. On pourrait certes être tenté de penser qu'ils occupent, l'un par rapport au rationnel, l'autre à l'exotérique, une comparable position, tout aussi dérivée et subalterne. D'ailleurs, l'un et l'autre n'ont-ils pas dû peu à peu s'effacer devant la face claire, intelligible et communicable des mots et des choses ? et n'a-t-on pas, de l'un et de l'autre, autant de mal à proposer une véritable définition [\[23\]](#) ?

L'usage que firent parfois les anciens - Aristote tout le premier - du mot *exotericos* (exotérique) pour désigner la partie publique de leur enseignement, permit d'inférer qu'il en existait alors une autre secrète, privée, ésotérique donc. Mais l'adjectif pouvait aussi renvoyer à des œuvres mineures, tandis qu'étaient qualifiées d'« ésotériques » ou plus souvent *acroamatiques* des œuvres connues par opposition à d'autres, perdues. Le couplage régulier des deux termes, suggérant une sorte de binôme Jour/Nuit, semble donc découler du fait qu'Aristote parlait en effet, dans ses discours *acroamatiques*, de questions ultérieurement considérées comme « ésotériques » (orphisme, pythagorisme, chiromancie, oniromancie), mais qui constituaient le fond commun des préoccupations philosophiques d'alors, et non un domaine secret, réservé à quelques initiés. L'on peut certes se fonder sur le préfixe *eso* signifiant au-dedans pour en déduire que l'ésotérisme entraîne vers un « dedans » des choses, nécessairement caché : mais en vertu de quelle qualification le serait-il au plus grand nombre ? Est-ce là l'équivalent d'une initiation aux Mystères, comme l'affirma Clément d'Alexandrie (*Stromates*) des *esoterica*, choses cachées ? J. Marquès-Rivière proposa même de « forcer » l'étymologie, et de rapporter le mot *esotericos* à *eisôtheo*, je fais entrer ; mettant ainsi en évidence le rapport entre cette approche du « dedans » et l'initiation (*initium* = commencement) : « Une doctrine secrète, une initiation, une explication du monde révélée dans une assemblée choisie, isolée de l'extérieur et de la foule et bien souvent de bouche à oreille. » [\[24\]](#) Quoi qu'il en soit, rien dans la stratification

progressive donnant consistance à ce mot ne permet de l'associer à une « irrationalité » constitutive. Aussi retiendra-t-on de la synthèse proposée par L. Benoist qu'elle concilie la progression « initiatique » vers le « fond des choses », peu à peu sédimentée en doctrine jusqu'à constituer ce qu'on nomme communément « l'ésotérisme » ; et la possibilité qu'une telle progression accompagne le déroulement logique de tout enseignement :

« Ainsi la notion d'ésotérisme comporte-t-elle en définitive trois étapes ou trois enveloppes de difficultés croissantes. Le mystère est d'abord ce que l'on reçoit en silence, puis ce dont il est interdit de parler, enfin ce dont il est difficile de parler. Le premier barrage est constitué par la forme même de toute expression. C'est un ésotérisme "objectif". Le second tient à la qualification imparfaite de la personne à qui l'on s'adresse. C'est un ésotérisme "subjectif". Enfin, le dernier voile qui cache la vérité en l'exprimant tient à son caractère incrustable par nature. C'est l'ésotérisme "essentiel" ou métaphysique [...] c'est grâce à lui que s'unissent par l'intérieur les doctrines traditionnelles. » [\[25\]](#)

C'est au ^{xix}^e siècle seulement, sous l'influence directe de l'Occultisme, que l'on tenta de regrouper en corps de doctrine (l'ésotérisme) les sciences et arts qu'il conviendrait plutôt, comme le suggéra R. Guénon (1886-1951), de continuer à nommer « traditionnels » : alchimie, astrologie, kabbale, théosophie, divination, magie... à quoi s'ajouta une forme nouvelle comme la franc-

maçonnerie (née au xviii^e). Les époques antérieures, encore dominées par la vision du monde « traditionnelle », désignaient ces mêmes disciplines par les expressions de philosophie occulte ou sacrée, magie naturelle ou divine. Quant à l'Occultisme, il s'agit là d'un néologisme (occultus = caché) forgé par E. Levi (1810-1875), et dont les réussites furent rarement à la hauteur des ambitions totalisantes et rénovatrices [26], puisque les « sciences occultes » allaient devenir un ramassis de « dogmes » (Dogme et rituel de la haute magie, 1856) la plupart du temps sans plus aucun fondement théorique et expérimental au sens où l'entendirent les grandes traditions, c'est-à-dire initiatique et magique. C'est toutefois autour de cette dernière notion que semble s'être focalisée la question du caractère traditionnel et/ou irrationnel de l'ésotérisme, plus que sur la nature d'une transmission, élitiste et hiérarchisée, choquant désormais l'idéal démocratique qui y suspecte le risque, parfois réel d'ailleurs, de dérives sectaires et fanatiques. Ce ne fut le cas ni des occultistes ni des hyperchimistes (F. Jollivet-Castelot, P. Sédar, Th. Tiffereau) rêvant de fonder une fraternité universelle sur les bases de l'hermétisme alchimique. Mais à cet égard Nietzsche lui-même revendiqua pour la connaissance le droit de se dire « ésotérique » :

« Il est inévitable, il est même juste, que nos plus hautes intuitions apparaissent comme des folies, sinon comme des crimes, lorsqu'elles parviennent indûment aux oreilles de ceux qui ne sont ni faits pour elles ni prédestinés à les entendre. La pensée

exotérique et la pensée ésotérique, que les philosophes distinguèrent toujours en Inde, en Grèce, en Perse, dans les pays musulmans, partout, en un mot, où l'on croyait à une hiérarchie et non à l'égalité des droits, ces deux pensées ne se séparent pas tant en ce sens que le philosophe exotérique reste dehors et voit, évalue, mesure, juge les choses de l'extérieur ; le point principal est que celui-ci regarde les choses de bas en haut, tandis que le penseur ésotérique les considère de haut en bas » (Par-delà bien et mal, 1885, § 30).

VII. Irrationalité de la magie ?

Faut-il donc ramener à une simple incompatibilité de logiques et de points de vue, des propositions aussi opposées que celle de Novalis (1772-1801) notant : « Tout est magie ou rien. Rationalité de la magie » (Études de Freiberg) ; et celle de M. Pradines concluant : « La magie exprime un égarement de la raison » [\[27\]](#) ? Ou faut-il également supposer qu'ils ne parlent peut-être pas de la même magie ? Car le mot recouvre à la fois une « mentalité » - souvent rapprochée de la « mentalité primitive » étudiée par L. Lévy-Bruhl - et un ensemble de pratiques fort diverses : théurgie, sorcellerie, art médical et pour une part alchimie ; pratiques dont on ne saurait exclure, selon le sens donné au mot « magie », l'ensemble des mandes (arts divinatoires) : géomancie,

chiromancie, oniromancie... En bref, la totalité des sciences et pratiques pré- ou para- rationnels plus tard nommés « occultes ». Mieux vaudrait donc dire qu'une « mentalité » issue d'une certaine vision du monde propre à la plupart des cultures « traditionnelles » (occidentales et orientales) éclate en une extrême diversité de « savoir-faire » à propos desquels J. Servier préfère avec raison parler de « techniques de l'invisible » [\[28\]](#)

« Suidas pense que la magie tire son nom et son origine des Mages. Suivant une opinion commune, ce mot est un mot persan : c'est là l'opinion de Porphyre et d'Apulée. En Perse, le nom de Mage est l'équivalent de « prêtre, sage ou philosophe » en sorte que la magie englobe toute la philosophie, toute la physique et la mathématique et on lui adjoint même le domaine de la religion. Elle comprend également la théurgie et la goétie. Aussi la magie est-elle divisée en deux parties : la magie naturelle et la magie cérémonielle. » [\[29\]](#)

La notion de magie aurait donc, au cours de l'histoire, subi une limitation et une dévalorisation au fond comparables à celles dont pâtit la philosophie, détrônée par les sciences de sa vocation encyclopédique; la différence entre elles demeurant toutefois dans l'usage diamétralement opposé qu'elles firent - mais à partir du ^{xvi}^e seulement - de la Raison. Mais sur ce point, les détracteurs de plus en plus nombreux de la magie et plus largement de « l'ésotérisme » en tant que tel semblent eux-mêmes osciller entre deux types de critiques et donc de logiques: reproche-t-on à la magie son influence

néfaste - ce fut là la position de la plupart des Pères de l'Église ; ou l'inefficacité de ses pratiques ? Dans ce cas, pourquoi s'insurger contre ce qui semblait, de toute manière, voué à ne pas réussir : « On voit que, comme l'efficacité de la science ne faisait qu'un avec la raison qui est en elle, l'impuissance de la magie était préformée d'avance dans sa déraison » (Esprit de la religion, p. 61). C'est donc que la magie semble d'une part faire injure à l'idéal de rationalité moderne et occidental ; et de l'autre risquer d'entraîner dans son sillage impur les esprits crédules.

Il faudrait en ce cas préciser que la civilisation contemporaine leur procure maintes occasions de nouvelles fixations tout aussi préjudiciables et irrationnelles : phénomènes de mode, comportements de masse accentués et banalisés par l'inflation médiatique et le prestige du label « scientifique » souvent galvaudé. C'est pourquoi le rapprochement effectué par I. Couliano entre la magie et certaines techniques modernes de manipulation de masse (Eros et magie à la Renaissance, 1984) est à la fois un contresens par rapport à l'esprit de la magie naturelle renaissante ; et une réalité par rapport à des déviations anciennes (réprouvées par les vrais mages), et surtout des pratiques actuelles imposant dès lors que l'on s'interroge sur la notion d'influence tout aussi dangereuse que celle d'« influx » rendant possible l'action magique et, d'une façon plus générale, sur les exorbitants pouvoirs hypnotiques aujourd'hui

dévolus à l'image.

La liste des mages composée par H. Corneille Agrippa est impressionnante : Ostanès le Perse, bien sûr; mais aussi Zoroastre et Zalmoxis, Hermès Trismégiste, Porphyre, Jamblique, Plotin, Proclus, Dardanos, Orphée, Apollonius de Tyane... Quant à Pythagore, Empédocle, Démocrite, Platon et d'autres éminents philosophes, ils ont « fait de grands voyages pour se perfectionner dans cette science » en quoi excellaient alors Perses, Chaldéens, Hébreux et Égyptiens. Corneille Agrippa en conclut: « Nul ne s'adonne à l'étude de la magie s'il n'est pas déjà averti des sciences physiques et naturelles qui étudient les qualités des choses et des êtres et qui font découvrir leurs propriétés cachées » (La magie naturelle, p. 35). Aussi, la « déraison » imputée à la magie doit-elle être rapportée à deux ordres de réalités distincts : 1 / la représentation que l'on se faisait anciennement du monde et donc de la possibilité d'y intervenir efficacement ; 2/ les fins pour lesquelles on jugeait cette intervention licite et même souhaitable : question relevant d'un jugement de valeur intimement lié aux normes culturelles d'un lieu et d'un temps donné ; et à quoi l'idéal rationaliste ne peut prétendre à soi seul imposer raison. C'est de la réunion de ces deux ordres (des faits et des valeurs) que la magie ancienne tira longtemps son prestige, et que la rationalité moderne entend montrer qu'il n'est qu'une véritable cohérence possible entre les moyens et les fins. Mais dans leur volonté de coordonner moyens techniques et fins, ces deux visions du monde furent également « logiques ». Et c'est pourquoi des anthropologues qui,

comme C. Lévi-Strauss [\[30\]](#) et M. Mauss (1872-1950), reconnaissent l'efficacité de certaines pratiques magiques et l'attribuent à un phénomène de consensus social, ont le mérite d'attirer l'attention sur le fait qu'à travers la question de la magie se joue d'abord celle de l'efficacité symbolique ; et secondairement seulement celle de savoir si une vision du monde est ou non périmée ou si, ne l'étant jamais complètement, elle suscite des nostalgies régressives et coupables :

« Les opérations mentales de la magie ne se réduisent pas au raisonnement analogique ni à des applications confuses du principe de causalité. Elles comportent des jugements véritables et des raisonnements conscients [...]. En effet, les jugements et les raisonnements de la magie et de la religion sont de ceux sur lesquels s'accordent des sociétés entières. Cet accord doit avoir d'autres raisons que les rencontres fortuites des sentiments capricieux. Il s'explique par le fait que, dès le début, il faut que ces jugements et ces raisonnements de valeur soient à la fois empiriques et rationnels [...]. C'est pourquoi les religions et les magies ont résisté et se sont continuellement et partout développées en sciences, philosophies et techniques d'une part, en lois et mythes de l'autre. Elles ont ainsi puissamment aidé à la formation, à la maturation de l'esprit humain. » [\[31\]](#)

VIII. Élévation et

intégration

Si donc une grande partie des procédés magiques peut être légitimement considérée comme pré-scientifique, une autre semble par contre mettre en œuvre une logique dont il faudrait interroger conjointement les moyens et les fins si l'on ne veut pas risquer de commettre une autre irrationalité en occultant purement et simplement la partie de la psyché humaine à quoi répondaient ces représentations et pratiques, et qui n'est pas nécessairement la plus dangereusement irrationnelle : « En fin de compte, la rationalité du jugement peut elle-même devenir préjugé ; car est raisonnable ce qui nous paraît raisonnable. Ainsi ce qui nous semble déraisonnable est condamné à l'exclusion à cause même de son caractère irrationnel, qui peut être vraiment irrationnel, mais qui peut tout aussi bien apparaître comme tel sans l'être si on le considère d'un point de vue plus élevé », note C. G. Jung [\[32\]](#). Tout étant en effet question de « point de vue », celui adopté par la magie fait-il prioritairement référence à une élévation que l'on aurait perdue « de vue » ; à une intégration dont les sciences positives s'avèreraient à leur tour impuissantes à réaliser l'aspiration, ou à un mode d'action dont les dangers mériteraient la réprobation ?

Élévation de par la seule proximité, avérée par la majorité des traditions, entre le religieux et le magique : le mage antique est d'abord prêtre avant d'être magicien, quand bien même certaines de ses pratiques (incantations,

guérisons, confection de charmes et de philtres) parurent ensuite étrangères à la religiosité monothéiste où la foi seule, accompagnée de dévotion (prières) et de rites, est censée procurer les bienfaits divins dont la magie prétendait garantir l'obtention : « Le divin n'est pas accessible aux mortels qui pensent selon le corps, mais à ceux qui, nus, se hâtent vers les hauteurs », proclamaient pourtant les Oracles chaldaïques. Tandis que les monothéismes interdisent les pratiques magiques et divinatoires, elles accompagnent ceux d'entre eux qui, tel l'hindouisme, ne conçoivent l'unicité divine qu'à travers ses nombreux avatars ; et bien sûr les polythéismes pour qui la véritable divergence se situe entre magie noire et blanche, démoniaque et naturelle. Et c'est cette distinction que reprennent aussi tous les « mages » de la Renaissance, affirmant par là leur volonté d'être bons chrétiens : O. Crollius (La royale chimie, 1609), J. B. Della Porta (La magie naturelle, 1612) ; mais aussi tous les kabbalistes et hermétistes comme M. Ficin (1433-1493), J. Trithème (1462-1515), G. Postel (1510-1581), J. Reuchlin (1455-1522), Paracelse (1493-1541) et Pic de La Mirandole (1463-1494) montrant qu'il y va de la dignité de l'homme de maintenir vivace la « vertu » propre à la magie, mais distantes des deux formes qu'elle peut revêtir :

« La magie est double. L'une repose tout entière sur l'œuvre et l'autorité des démons, chose, par ma foi, exécrationnable et monstrueuse, l'autre, si on y regarde bien, n'est rien d'autre que la philosophie naturelle [...]. Grande, et même immense, ô Pères, est entre

ces deux arts l'écart et la disparité. L'un est exécré non seulement par la religion chrétienne, mais aussi par toutes les lois, par toute république bien ordonnée. L'autre tous les sages, tous les peuples aimant les choses célestes et divines, l'approuvent et l'embrassent. L'un est le plus frauduleux des arts, l'autre, ferme, solide, digne de foi. Toute personne qui a pratiqué le premier l'a toujours caché, parce qu'il rejallit en honte et en blâme sur son auteur ; par le second, on a presque toujours recherché le plus grand éclat et la plus grande gloire dans le savoir » (Sur la dignité de l'homme).

Intégration au monde dans la mesure où cette « philosophie naturelle » repose sur un consensus tout autre que celui devenu commun à la philosophie rationaliste et aux sciences dites « expérimentales » (C. Bernard), puisque la « participation » permet seule la compréhension [\[33\]](#), et que l'insertion dans le réseau des « vertus » (forces), sympathies et « correspondances » engendre seule l'action efficace et de surcroît « religieuse ». C'est là un point sur lequel insista tout particulièrement la Magie renaissante : « Comme le paysan marie les ormes aux vignes, le mage marie la terre au ciel, c'est-à-dire les forces inférieures aux dons et vertus des supérieures » (Pic de la Mirandole). Mais peut-on pour autant se contenter de voir en la magie une « utilisation technique de la sympathie » (Pradines) ? Pour en conclure : « Si les liaisons proprement magiques sont contradictoires, les liaisons proprement sympathiques sont incompréhensibles » (op. cit., p. 68). L'absurdité

prêtée à la magie ne reflète-t-elle pas d'abord une confusion entre les lois de transmission propres au mécanisme, et celles de conduction et parfois transmutation propres à tout énergétisme ? Car la magie n'a à l'évidence plus aucune possibilité ni raison d'être dans un monde désormais inféodé au « règne de la quantité » (R. Guénon), où les « mutations » sont réduites à des déplacements, chocs, décomposition et recomposition d'éléments simples. Mais à cet égard, les conceptions physiques actuelles de la matière/énergie [\[34\]](#), et une meilleure connaissance des énergétiques d'origine orientale (acupuncture, Ki Qong, yoga) pourraient aussi conduire à réviser quelques jugements par trop scientifiques et donc simplistes sur l'action « magique » supposée interrompre de façon irrationnelle le « cours des choses », et lui substituer une volonté hégémonique dont l'efficacité est tour à tour contestée et diabolisée.

IX. Opérativité alchimique et synchronicité

C'est sans doute pourquoi magie naturelle et alchimie furent si fréquemment associées depuis les temps anciens jusqu'à la Renaissance, comme les deux faces d'une même religiosité active, opérative. Car les forces (vertus) dont le mage-alchimiste constate la présence et expérimente la puissance, sont moins des quantités que des qualités induisant différents types de rapport au

monde illustré, dans un autre contexte, par la théorie indienne des trois gunas (Bhagavad Gîtâ, chant XIV) et permettant de distinguer maladie et santé. Aussi la notion de « transmutation » n'a-t-elle rien de « magique » lorsqu'elle coïncide avec la parfaite équilibration des Éléments (Eau, Air, Terre, Feu) dont la circulation répétée aurait permis la purification. Ainsi les extrêmes sont-ils appelés à se soutenir et s'accorder : la matière spiritualisée ne s'opposant plus à l'esprit rematérialisé en un « corps » imputrescible symbolisé par l'Or et la Pierre dite « philosophale ».

Mais les alchimistes insistent aussi sur le fait qu'ils ne font que « mettre en Œuvre » les ingrédients dont ils désirent la transmutation : la Nature demeurant souveraine en ses opérations, et plus encore Dieu, libre d'octroyer ou non ce « Don » (Donum Dei). L'irrationalité de l'alchimie tiendrait-elle donc, entre autres, à cette subordination de l'efficacité technique à la foi ? Mais l'on peut également se demander si les alchimistes n'avaient pas découvert et mis en pratique ce que C. G. Jung et W. Pauli nommeront plus tard - s'inspirant à la fois de la physique moderne et du Yi King chinois - principe a-causal de synchronicité : qu'un événement chargé pour un sujet de « sens », puisse survenir à l'entrecroisement de deux chaînes causales sans interconnexion précise apparente (sa vie, l'ordre du monde environnant) ; et que ce « moment opportun » (de l'ordre du kairos grec) lui dévoile l'existence d'un Unus Mundus a-temporel (Aïon) auquel l'ouverture ainsi pratiquée dans sa conscience l'inviterait à participer, et par quoi sa vie pourrait se trouver

réorientée [35]. Aussi peut-on émettre l'hypothèse que les phénomènes « magiques » et plus précisément ceux de divination et de voyance relèvent, lorsqu'ils sont avérés, d'une immersion dans le continuum d'un espace-temps sous-jacent aux chronologies et topologies constituées : ce que le bouddhisme nomma Illumination et Éveil lorsque l'esprit, libéré des voiles de l'ignorance, accède à sa spatialité illimitée et à son intemporalité.

Compris dans sa dimension « traditionnelle » et non dans les contrefaçons occultistes qui en ont défiguré le sens et la portée, l'ésotérisme paraît donc interpeller la rationalité plutôt qu'en offrir le visage puéril ou dévoyé : celui du paranormal, au travers duquel se donnent aujourd'hui libre cours les fantasmes et nostalgies de la culture occidentale en mal de nouvelles formes de « sympathies » (ovnies, parapsychologie...). Pour une grande part fondée sur la « loi d'analogie », la cohérence de l'ésotérisme fait quant à elle appel à des procédures complexes justifiant qu'on ait pu parler à son propos de rationalité « hermétique » [36], de « raison contradictoire » (J. J. Wunenburger), ou même de « rationalité panique » pour désigner un mode d'appréhension du Tout (Pan) inspiré par la logique alchimique (F. Bonardel, Philosophie de l'alchimie, 1993).

Notes

[1] La « loi des trois états » formulée par A. Comte (1798-1857) et montrant la succession chronologique des âges

religieux, métaphysique et positif (scientifique) constitue une référence obligée ; à condition de préciser que la « positivité » s'achève chez Comte dans une sorte d'apothéose « mystique » de l'humanité transfigurée par la sociabilité. Une comparable ambiguïté se retrouve chez Feuerbach dans L'essence du christianisme (1841).

[2] C'est là la double étymologie possible du mot religion que Max Müllier rattacha aussi bien à (relier) qu'à religare (rassembler, recueillir) : Origine et développement de la religion (1879), p. 10-11.

[3] « Des choses divines et de leur révélation », in Œuvres philosophiques, Paris, Aubier, 1946, p. 366-367.

[4] Un rapprochement serait sur ce point à faire avec la place accordée à l'imagination dans l'islam spirituel : cf. H. Corbin , L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Paris, Flammarion, 1958.

[5] Phénoménologie de l'esprit , préface, p. 29, (trad. Hyppolite , Aubier, 1950, t. 1) ; Leçons sur la philosophie de la religion Paris, Vrin, 1975, t. V : « La religion absolue »

[6] On peut en premier lieu penser à J. Grenier , (1898-1971). Cf. entre autres Le choix (puf, 1941) et Entretiens sur le bon usage de la liberté (Gallimard, 1948)

[7] Pseudo-Denys , L'Aréopagite, La théologie mystique , in Œuvres complètes , (trad. M. de Gandillac)Paris, Aubier, 1943, p. 177.

[8] Article «Théologie», in Encyclopedia Universalis

[9] Cf. F. Bonardel , L'hermétisme Paris, puf, 1985, p. 34 à 36, (« Que sais-je? » n° 2247)

[10] Cf. par exemple Le nuage d'inconnaissance attribué à un moine anglais anonyme (xiv^e s.), Paris, Cahiers du

Sud, 1953 ; rééd. Seuil, 1977, (« Points Sagesse »).

[11] L'intelligence mystique, Paris, Berg, 1985.

[12] Cf. J. Colette , « Mystique et philosophie », in Revue des sciences philosophiques et théologiques, t. 70, juillet 1986, p. 329 à 347.

[13] R. Guénon , Aperçus sur l'initiation, Paris, Chacornac, 1953.

[14] En terre d'Islam, celle de Hallâj est particulièrement représentative : cf. Dîwân , trad. par L. Massignon , Paris, Seuil, 1992.

[15] La mystique Paris, Puf, 1970, « Que sais-je ? », n° 694, (rééd. 1981)

[16] Le livre des visions et instructions, Paris, Seuil, (« Points Sagesse »), 1991, p. 93.

[17] Cf. G. Bataille , L'expérience intérieure Paris, Gallimard, 1943, rééd. « Tel », 1978.

[18] Ainsi, dans un tout autre contexte, celui du bouddhisme zen, Dôgen , (xii^e s.) écrit-il : « Ce maître-là n'a plus au-dessus de sa tête le moindre fragment de tuile pour s'abriter, et sous ses pieds pas de sol où ficher son bâton » (Instructions au cuisinier zen Paris, Éd. Le Promeneur, 1994, p. 48)

[19] M. de Certeau , article « Mystique » de l'Encyclopaedia universalis ; cf. aussi La fable mystique, Paris, Gallimard, 1982.

[20] Entreprise dans une perspective plus générale par G. van der Leeuw , La religion dans son essence et ses manifestations Payot, trad. franç., 1948.

[21] M. Éliade , Images et symboles, Paris, Gallimard, 1953.

[22] M. Hulin , La mystique sauvage Paris, puf, 1993 ; W.

James , L'expérience religieuse, Paris, Alcan, 1906.

[23] Cf. P. Riffard , L'ésotérisme Paris, R. Laffont, « Bouquins », p. 63 s. ; J.-P. Corsetti , Histoire de l'ésotérisme et des sciences occultes, Paris, Hachette, 1992.

[24] Histoire des doctrines ésotériques, Paris, Payot, 1950, p. 7.

[25] L'ésotérisme Paris, puf, 1963, p. 9, (« Que sais-je? ». n° 1031). Ouvrage ensuite refait par A. Faivre (1992)

[26] Partagées par quelques autres : Papus , auteur du Traité élémentaire de science occulte, (1888), E. Schuré , Les grands initiés, (1889), H.-P. Blavatsky , La doctrine secrète, (1888), Saint-Yves d'Alveydre , L'archéomètre, (1900).

[27] Esprit de la religion, Paris, Aubier, 1941, p. 123.

[28] La magie Paris, puf, 1993, « Que sais-je? », n° 413p. 41 s. ; L'homme et l'invisible, Paris, Imago, 1980.

[29] H. Corneille Agrippa , La magie cérémonielle Paris, Berg, 1982, p. 235 . Rappelons que la Philosophie occulte (1533) comporte trois volumes (Magie naturelle, céleste et cérémonielle) tous traduits par J. Servier ,

[30] Cf. « Le sorcier et sa magie », in Anthropologie structurale Paris, Plon, 1958, et 1974, p. 191 s..

[31] M. Mauss , « La magie », in Œuvres, t. 1, Paris, Éd. de Minuit, 1968, p. 17 s., (« les fonctions sociales du sacré »).

[32] L'âme et le soi , trad. franç., Paris, A. Michel, 1990, p. 153 . La question se pose en particulier à propos de l'alchimie réduite à une chimie archaïque par les commentateurs depuis le XVIII^e, mais en qui nombre de modernes redécouvrirent aussi une symbolique et une

pratique à vocation sotériologique ou poétique : cf. F. Bonardel , Philosophie de l'alchimie Paris, puf, 1993. (Grand œuvre et modernité)

[33] A cet égard, on se doit de souligner que la réintroduction par W. Dilthey de la « compréhension » dans les sciences de l'esprit par opposition à l'explication issue des sciences de la nature, fut parfois considérée comme une dangereuse concession à « l'irrationnel » (cf. chap. 5).

[34] Cf. par exemple G. Cohen-Tannoudji et M. Spiro , La matière-espace-temps, Paris, Fayard, « Folio essais », 1990.

[35] Synchronicité et Paracelsica , trad., franç., A. Michel , 1988.

[36] G. Durand , Science de l'homme et tradition (1975), Paris, Berg, 1980.

Chapitre V

Les irrationalismes : réactionnels ou réactionnaires ?

Un « irrationalisme » serait, d'après la majorité des dictionnaires, un système philosophique n'attribuant à la raison qu'un rôle secondaire dans la connaissance, ou affichant parfois même son hostilité à l'égard du rationalisme. Comment une telle défiance aggravée à l'endroit de la Raison peut-elle dès lors conduire à l'élaboration d'un « système » méritant, qui plus est, le qualificatif de « philosophique » ? N'est-on pas en droit de s'interroger sur la radicale marginalité de tels pseudo-systèmes par rapport au champ de la philosophie classique ; ou sur le caractère excessif d'une telle définition : une irrationalité reconnue pour telle cherche-t-elle vraiment à devenir systématique ? Si oui, une irrationalité devenue irrationalisme ne se condamne-t-elle pas au même sort qu'une anomalie, qu'une monstruosité aspirant à légiférer en matière de vie ?

De plus, si tout irrationalisme aspire à détrôner la raison de ses prétentions hégémoniques, à quelle puissance fait-il désormais allégeance ? La réponse est souvent : à

l'intuition ; ce qui pourrait laisser supposer qu'il y ait, entre intuition et irrationnel une sorte de complicité prérationnelle, archaïque, augurant par contre mal du sérieux de la « connaissance » issue d'une telle connivence. F. E. Mueller avance d'ailleurs 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 » (L'irrationalisme contemporain, 1970, p. 141). Mais en ce cas, et compte tenu de la diversité même de ses formes, ne vaudrait-il pas mieux parler des irrationalismes ? et pourquoi précisément contemporain, et pas tout aussi bien antique, médiéval, renaissant ?

Sans préjuger des réponses apportées à ces questions, une distinction semble s'imposer entre deux formes d'irrationalismes : les uns, affirmant le caractère inconnaissable de la réalité (ultime et/ou fondamentale), regroupent des attitudes philosophiques aussi différentes que le scepticisme, le cynisme, la sophistique et, au plan religieux, l'agnosticisme ; et peuvent même inclure les formes de positivisme pour qui s'impose le renoncement à toute connaissance d'ordre « métaphysique » au profit des seuls enchaînements maîtrisables par l'entendement. Mais pour les uns comme pour les autres le « fond des choses » - abyssal ou inexistant - demeure inconnaissable. Par contre, une autre forme d'irrationalisme, plus tempérée, se contente de

récuser la valeur et la légitimité de la connaissance rationnelle et lui préfère d'autres modalités : intuition, imagination active, sentiment (Gemüt) ou Sens intime (Sinn), voire même dévotion d'un cœur ardent (Pascal). C'est à un transfert de pouvoirs qu'on assiste en ce cas, et non à une « suspension » (epochè) du jugement pouvant aller jusqu'à un refus de discourir et donc à la mise à mort, parodique ou protestataire, de l'idéal philosophique fondé sur la discursivité logique.

I. Les irrationalismes antiques

Toutes réserves étant maintenues quant à l'emploi de ce terme par trop systématique, on conviendra que les Grecs rencontrèrent des formes d'« irrationalisme », et non simplement de déraison occasionnelle en général vite corrigée par la rectitude du discours philosophique. Que revendiquaient par exemple les cyniques (Fragments et témoignage, Paris, « Le Livre de poche », 1992) ? d'être des « chiens » (kuôn) et d'en épouser le mode de vie, rude : aboyant des bribes de jugement, au gré des circonstances, et se refusant à articuler le moindre de ces discours dont Antisthène le premier reprocha à Platon l'idéalité sans vie. Aussi vivaient-ils dans les conditions les plus frustes, sans plus aucune réserve privée (nus, parfois), ni respect public. Choqué par les excentricités de Diogène, Platon l'aristocrate l'aurait d'ailleurs traité de «

Socrate devenu fou ». Aucun système philosophique, donc, mais dans la provocation un certain systématisme : « falsificateur de monnaie » se voulait d'ailleurs Diogène, entendant néanmoins montrer par là aux hommes le plus court chemin pour atteindre la vertu. Car la vertu ne s'enseigne pas ! sinon à travers la rectitude d'une vie. Ainsi la « loi vivante » de la marginalité cynique fut-elle brandie contre la dialectique.

Si l'on s'en tient au mépris dans lequel la tint Platon, nul doute que l'irrationalité la plus dangereuse menaçant la cité et la pensée grecques n'ait été la sophistique : se disant lui aussi sage et savant (sophos) le sophiste parodiait la philosophie en vertu d'une inquiétante mimesis. Que ne lui a-t-on pas reproché ? Son relativisme (Protagoras) et son immoralisme (Gorgias) ; sa versatilité idéologique et son pragmatisme ; la violence de ses positions stratégiques fondées sur un individualisme érigé en norme de jugement et de comportement. Mais on peut aussi y découvrir l'esquisse d'une pensée en effet a-systématique car tournée vers les nécessités de l'action, sans qu'il faille nécessairement la taxer d'opportunisme ; une pensée méfiante à l'égard de toute ontologie (doctrine de l'être), privilégiant de ce fait l'apparence, source d'une vérité sans cesse à redéchiffrer, et fort différente d'un sensualisme tel celui plus tard prôné par l'épicurisme. Ainsi le Traité du non-être de Gorgias traçait-il peut-être la voie d'une sorte d'apophatisme philosophique radical susceptible de faire contrepoids à l'ontologie parméniidienne. Ce n'est pas tout : l'attention accordée au kairos (moment opportun),

au poikilon (Bien bigarré), à l'arrythmiston (Antiphon) [1], laisse entendre que les sophistes ne se contentèrent pas de ruiner l'ontologie mais tentèrent de promouvoir une philosophie de l'ambiguïté vitale, sans doute mal comprise dans l'ambiance d'alors, dominée par le platonisme. Un irrationalisme? un a-rationalisme plutôt, usant de la « persuasion à double tranchant » (peithô) pour maintenir dans le discours le scintillement de la vie et affirmer son indépendance face à toute loi.

Mais il fut une autre manière encore de s'affranchir de la tutelle des lois : le doute sceptique, que Descartes s'attachera à distinguer de celui qu'il préconise, méthodique (Discours de la méthode). Non que la skepsis (examen) ait quoi que ce soit d'irrationnel, constituant plutôt la démarche commune à tous les rationalismes. Mais ceux (Timon, Enésidème) qui se voulurent à la suite de Pyrrhon (v. 365 -v. 275) « sceptiques », firent davantage : l'examen conduisant d'après eux à la suspension (epochè) de tout jugement ; et cette aphasia (refus de parole) permettant seule une véritable ataraxie : le calme parfait de l'âme dont l'idéal fut peut-être enseigné à Pyrrhon par les gymnosophistes indiens [2]. Certes, les sceptiques ne purent eux-mêmes s'interdire de raisonner (cf. leurs fameux tropes = arguments) pour faire valoir l'absurdité qu'il y aurait à prétendre connaître l'insaisissable, le toujours changeant, et donc l'indéfinissable (Sextus Empiricus, Esquisses pyrrhoniennes, ii^e et iii^e s. apr. J.-C). Pour le reste, que signifie exactement leur recommandation de « prendre la vie pour guide » ? sinon de s'en remettre à

l'opinion commune (conformisme ?), ou d'obéir en chaque circonstance au « génie de la vie » ? Ni rationalisme donc, ni irrationalisme, le scepticisme antique n'usa du discours philosophique que pour développer une a-philosophie dont se recommanderont plus tard tous ceux (Pic de La Mirandole, Montaigne, Pascal, Nietzsche) qui, pour des raisons fort différentes, contribueront à déstabiliser les certitudes rationalistes.

S'ils ne constituent pas à proprement parler des irrationalismes en raison de leur absence d'élaboration systématique, cynisme, sophistique et scepticisme se retrouvent pourtant à nos yeux sur le terrain de la provocation, détournant le discours logique à des fins monstratives plus que démonstratives. Destitué de sa prétention à rendre compte de l'essence des phénomènes, et à légiférer en matière de comportement, le discours cherche alors son propre anéantissement au profit d'autres formes d'engagement. Mais dans la mesure où ces différentes protestations semblent se recommander d'un idéal de vie, voire de « la vie » même, impensable en tant que telle bien que maîtresse de nos jugements, on conçoit qu'ils aient pu constituer les prémisses des irrationalismes ultérieurs dont la caractéristique commune est qu'ils ont en général été des philosophies de la Vie et/ou de l'Esprit, dressées contre les réductionnismes successifs réduisant à l'entendement et à la Raison raisonneuse la dynamique créatrice de l'Esprit :

Crise de l'Europe, crise de l'Occident, crise des

sciences européennes, nihilisme, crise du rationalisme, crise de la raison, crise de l'homme - et j'en passe - autant d'expressions d'un malaise qu'il semble difficile de réduire à un dénominateur commun [...].

La crise dont il est question pourrait se définir ainsi : une rupture avec un monde de la raison qui paraissait aller de soi et s'imposait comme une norme ; rupture totale ou partielle qui s'explicite dans une conscience plus claire des exigences de la raison telle qu'elle s'affirmait jusqu'ici, pour lui opposer, à travers une négation ou tout au moins des limitations, de nouvelles exigences, susceptibles de se réaliser en des modes inédits. [\[3\]](#)

II. Les initiateurs de la crise : Illuminisme et Romantisme

Souvent entrecroisés par leurs intérêts ou leurs rejets, ces deux courants peuvent néanmoins être distingués par leurs proximités et affinités les plus directes : avec la théosophie pour l'illuminisme, et avec la Naturphilosophie pour le Romantisme ; rien n'étant évidemment si tranché, puisque l'un et l'autre puisent à une source commune : l'hermétisme, que le mouvement Rose-Croix contribua à diffuser et à rénover. Prolongeant pour une part le mouvement théosophique représenté au

xvii^e siècle par W. Weigel (1533-1588), J. Boehme (1575-1624), G. Gichtel (1638-1710), G. Arnold (1665-1714) puis F. C. Oetinger (1702-1782), l'illuminisme confirma aux xviii^e et xix^e sa parenté avec l'ésotérisme^[4], tout en affirmant sa portée protestataire tant à l'endroit d'un christianisme institutionnalisé que d'un rationalisme matérialiste. Aussi maintint-il les exigences de la foi chrétienne, mais les transposa-t-il dans un contexte plus intimiste (Église intérieure) ou même piétiste ; et continua-t-il à affirmer la supériorité d'une connaissance de type « gnostique » (révélée) acquise à travers la spéculation théosophique ou l'initiation maçonnique en plein développement. Mais par leur intérêt pour les phénomènes dits « paranormaux », nombre d'illuministes tels J. C. Lavater (1741-1801) ou H. Jung-Stilling (1740-1817) partagèrent avec les romantiques la croyance en l'existence de forces « occultes » bien que naturelles ; et la certitude que de nouvelles « sciences de l'esprit » pourraient rendre caduc le dualisme matière/esprit instauré par le rationalisme. Prioritairement théosophes restèrent quant à eux M. de Pasqually (1727-1774), K. von Eckhartshausen (1752-1803) et L. C. de Saint-Martin (1743-1825); tandis que Court de Gebelin (Le monde primitif, 1773-1884) et A. Fabre d'Olivet (1767-1825) s'attaquaient à une relecture non historiciste des origines et de l'histoire du genre humain. Ainsi les illuministes purent-ils apparaître comme ces enthousiastes (Schwärmer) critiqués par Kant dans Les rêves d'un visionnaire (1766) en la personne de E. Swedenborg (1688-1772).

Enthousiastes et visionnaires furent aussi à leur manière les romantiques allemands, par l'importance accordée à l'imagination contre la raison [5], au sens intime et intuitif (Sinn) contre les déductions de l'entendement ; et par la revalorisation de la vie « nocturne » face à la « norme du Jour » rationaliste [6]. Si « irrationalisme » il y a déjà en cela, les romantiques aggravèrent leur cas en inscrivant leur propre révolution dans une chronologie radicalement inversée qui contribua à les suspecter d'être des « réactionnaires », alors même que cette involution initiatrice véhiculait de tout autres idéaux que ceux, monarchistes et traditionnalistes, d'un J. de Maistre (1753-1821) ou d'un L. de Bonald (1754-1840). Forte fut plutôt chez nombre d'entre eux la certitude que le rationalisme faisait fausse route dans sa conception d'un progrès continûment ascendant, et que l'on n'évolue véritablement qu'en se conciliant les forces qui, dans le tréfond de l'être comme à son « orient » imaginaire et spirituel, sont susceptibles d'orienter sa marche vers un absolu d'ordre « quintessentiel ». Aussi, la plupart d'entre eux auraient-ils pu faire leur la plainte du héros de Hölderlin (1770-1843) dans Hypérion :

« Que n'ai-je pu éviter le seuil de vos écoles ! La science que j'ai suivie au fond de ses labyrinthes, dont j'attendais, dans l'aveuglement de la jeunesse, la confirmation de mes plus pures joies, la science m'a tout corrompu.

Oui, je suis devenu bien raisonnable auprès de vous ; j'ai parfaitement appris à me distinguer de ce qui m'entoure ; et me voilà isolé dans la beauté du

monde, exilé du jardin où je fleurissais, dépérissant au soleil de midi.

L'homme qui songe est un dieu, celui qui pense un mendiant ; et celui qui a perdu la ferveur ressemble à l'enfant prodigue qui contemple au creux de sa main orpheline les quelques sous dont la pitié l'a gratifié sur son chemin. »

III. Le naturalisme magique

La place redonnée au rêve [7] ne trouve pourtant sa pleine signification que dans le contexte d'une Naturphilosophie accueillant cette inversion des puissances, et dans l'ampleur d'une vaste enquête sur les pouvoirs réels de l'esprit brimé par le rationalisme, à quoi participe l'intérêt alors porté à l'Orient : tant par l'ancienneté de sa langue sacrée (Ursprache) que par le prestige de sa philosophie religieuse, l'Orient (indien en particulier) ne serait-il pas susceptible de faire basculer l'hégémonie rationaliste en Occident et, dans la foulée, celle du monothéisme judéo-chrétien [8] ? Partagés sur ce dernier point, les romantiques n'entretinrent pas moins avec la question de l'origine un rapport ambigu, annonçant à la fois les modernes explorations de l'inconscient et l'engouement, aujourd'hui mal situé et plus encore maîtrisé, pour le « paranormal ».

Car la Nature à laquelle s'en remet le Romantisme allemand est bien davantage qu'une matrice originelle invitant à l'involution nocturne, même si cette tentation est

prégnante chez Novalis (Hymnes à la nuit). Elle désigne plutôt - proche en cela des conceptions hermético-alchimiques - une puissance de métamorphose capable de réconcilier pulsions élémentaires et aspirations de l'âme et de l'esprit. C'est ce qu'en retiendra Goethe (1749-1832) demeuré Naturphilosoph autant qu'épris de clarté fondée sur la complexité. A ce titre, et puisqu'en la Nature se côtoient le plus ancien et le toujours nouveau, l'immersion qu'on y effectue répond à un désir de « transmutation » - souvent inabouti, il est vrai - plus que de régression ou de fusion. Et c'est pourquoi le rêve semble issu de profondeurs naturelles proches de ce que Jung nommera inconscient collectif : là où symboles et mythes prennent naissance avant de devenir, pour qui sait les entendre, vecteurs de sens. Le déchiffrement de cette langue tout à la fois naturelle et onirique, sera la tâche annoncée par J. G. Hamann (1730-1788) dans son *Aesthetica in Nuce* ; par Novalis dans *Les disciples à Saïs* (1799) et G. H. Schubert dans *La symbolique du rêve* (1814). Parallèlement, un chercheur aussi prolixe que J. von Görres (1776-1848) se consacra à l'étude systématique de La mystique chrétienne et de La mythologie du monde asiatique (1810) ; suivi en cela par G. F. Creuzer (1771-1858) dont l'enquête sur Symbolique et mythologie des anciens peuples (1810-1811) devait marquer la pensée esthétique de Hegel.

Si l'on peut par ailleurs parler d'irrationalisme à propos du Romantisme, c'est que son anti-rationalisme le conduisit à rechercher une forme nouvelle d'encyclopédisme, organique plus que systématique : le Tout s'organisant «

poétiquement » à partir de ce fond naturel d'où fusent polarités et variations thématiques. Mais cultivant tout autant le fragment, les romantiques entendirent ainsi montrer que le lien unissant la totalité des savoirs et l'intuition d'un instant est d'ordre analogique et non partitif ; et que la logique du « naturalisme magique » associe à son gré chaos et cosmos au mépris du fameux principe de non-contradiction. A la même passion encyclopédique se rapportent les études effectuées par les plus savants d'entre eux (J. W. Ritter, A. G. Werner, Ch. Reil,

H. Steffens) sur certains phénomènes attestant une possible communication des mondes et des esprits fondée sur le pressentiment de l'unité de la Vie (F. Schlegel, Philosophie de la vie, 1828) : magnétisme humain et animal, dont F. A. Mesmer fut le théoricien et le praticien mondain ; phénomènes de mediumnisme, somnambulisme, voyance (J. Kerner, La voyante de Prévost, 1830) ; intérêt porté par Novalis à une « acoustique de l'âme », ancêtre de la musicothérapie. Quant à l'électricité, elle semble offrir la concrétisation physique d'un mode de conduction dont on aspire à trouver l'équivalent en philosophie, à l'image de ce qui fuse parfois dans le Witz (mot d'esprit) ou en poésie. Autant d'irrationalités dont A. Schopenhauer contribua à montrer peu après qu'elles pourraient bien constituer les prémisses d'un autre type de savoir, recentré sur le jeu de la Volonté (De la volonté dans la nature, 1836).

IV. Une destruction de la

raison ?

Le violent réquisitoire dressé par G. Lukacs (1885-1971) contre les « irrationalismes » suspectés d'avoir préparé l'arrivée du nazisme (*Die Zerstörung der Vernunft*, 1954), fait aujourd'hui figure de témoignage quant à la possible dérive de l'activité critique en rationalisation idéologique (Lukacs est marxiste), et donc en une autre forme de terrorisme irrationaliste. La liste établie par Lukacs est impressionnante et fort éclectique, de tous ceux qui, inconscients de la portée de leur geste dénégateur ou délibérément destructeur à l'endroit de la raison, auraient ainsi construit (de Schelling à Hitler !) un mur de la honte doublé le plus souvent d'incompétence philosophique. Car les uns et les autres, se mettant ainsi à la botte de la bourgeoisie réactionnaire, auraient en effet cumulé les turpitudes de l'errance idéologique et les incertitudes de la déviance philosophique. En matière de probité rationaliste, Lukacs donne d'entrée le ton, en traduisant un bref passage de la *Doctrine de la science* (1804) de Fichte où il est question de « projection par un hiatus irrationnel » (*projectio per hiatus irrationalem*) par « saut dans l'irrationnel » ! On apprend donc au fil des pages que l'irrationalisme conduirait à un « abaissement du niveau philosophique » ; et que les irrationalistes s'accrocheraient au vain espoir de ramener l'histoire de la philosophie à une « lutte éternelle entre rationalisme et irrationalisme ». L'histoire aurait-elle, pour les besoins de la cause, tout à coup cessé d'être dialectique ? On découvre aussi que les « irrationalistes » furent des

penseurs épris « de confort métaphysique joint à l'illusion d'une liberté totale » ; mais que l'on ne saurait en écrire une « histoire cohérente » en raison de leur éclectisme philosophique et de leur attitude purement réactionnelle à l'endroit du progrès social et historique. Malgré cela, Lukacs parvient à recenser quelques thèmes majeurs, sans toutefois les resituer dans leurs divers contextes : dépréciation de l'entendement et de la raison, glorification sans mesure de l'intuition, théorie de la connaissance aristocratique, rejet du progrès historique de la société, création de mythes...

« Depuis Schopenhauer et surtout depuis Nietzsche le pessimisme irrationaliste a sapé la conviction qu'il existe un monde extérieur objectif et qu'une connaissance loyale et lucide de ce monde permet seule de sortir de l'impasse où naît et grandit le désespoir. La connaissance du monde s'est transformée en une interprétation du monde de nature de plus en plus arbitraire » (op. cit., t. 1, p. 75).

V. Arthur Schopenhauer (1788-1860)

Sa doctrine serait, au dire de E. Bréhier (Histoire de la philosophie, t. 3, p. 712) « comme une vaste évocation magique; la magie domine les esprits de la terre et les rend inoffensifs en les évoquant ». Sans doute Schopenhauer avait-il lui-même prêté le flanc à ce type de jugement en affirmant : « Le mot volonté désigne ce qui

doit nous découvrir, comme un mot magique, l'essence de toute chose dans la nature, et non pas une inconnue, ou la conclusion indéterminée d'un syllogisme. » En quoi ce type de dévoilement est-il l'expression d'un « détrônement de la raison » (F. E. Mueller) assimilable à un irrationalisme? C'est qu'en mettant au jour la quadruple racine du principe de raison suffisante (1813), Schopenhauer avait déjà réfuté l'existence d'une Raison pure ou « en général », et dénoncé le détournement dont cette notion aurait été l'objet de la part du rationalisme matérialiste confondant délibérément l'intelligent et le raisonnable. C'était déjà là, aux yeux de Schopenhauer, niaiserie coupable. Un pas de plus devait être franchi avec Le monde comme volonté et comme représentation (1818) où était affirmé le primat de l'intuition intellectuelle sur la discursivité raisonneuse, et l'omniprésence d'une force unique, « substance intime » et noyau de toutes choses : la Volonté (Wille). Dénuée de toute autre finalité que celle de son auto-objectivation au travers du « monde » - dont la philosophie se donne autant de « représentations » - cette force aveugle n'en devenait pas moins le moteur « occulte » de la connaissance : « Au contraire de l'opinion qui a régné jusqu'ici sans exception aucune, je dis que la connaissance ne conditionne pas la volonté, bien que la volonté conditionne la connaissance » (De la volonté dans la nature, p. 61). Tel est le noyau dur de la « révolution » schopenhaurienne, dont Nietzsche entendra puis reniera la leçon ; et dont R. Wagner dira prolonger la géniale intuition dans son drame musical Tristan et Iseult (1867). Par le ton souvent passionnel de ses écrits (son anti-hégélianisme viscéral en particulier) ;

mais aussi par ses sympathies affichées pour l'hermétisme, la théologie négative, le bouddhisme, et son rejet haineux du monothéisme judéo-chrétien, Schopenhauer se vouait à une marginalité académique aggravée par son pamphlet sur La philosophie universitaire (Parerga et paralipomena, 1851). On lui doit également des hypothèses audacieuses sur la « métaphysique de la musique », les rapports du génie et de la folie ; sur le « sens du destin » et la portée augurale des rêves.

VI. Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854)

En quoi aurait-il été plus « irrationaliste » que ses contemporains Fichte (1762-1814) et Hegel (1770-1831), partenaires d'une aventure philosophique connue sous le nom d'idéalisme allemand, et demeurée dans ses débuts proche du romantisme ? Si l'on s'en tient en effet aux conclusions de la critique kantienne et aux nécessaires limites que devrait s'imposer la Raison spéculative, inapte à élaborer une connaissance conceptuelle du suprasensible (donc une métaphysique), c'est l'idéalisme tout entier qui peut faire figure d'« irrationalisme » par sa volonté de renouer avec l'ambition spéculative et systématique, et d'édifier par là un « savoir absolu ». Et l'on trouverait par ailleurs tant chez Fichte que Hegel des traces, résiduelles ou irréductibles, d'irrationalités patentes, révélant aussi que n'est pas un

vain mot l'inquiétude où Hegel vit la fermentation constitutive de la vie même de l'esprit. Mais au bout du compte, il n'en demeure pas moins que l'irrationalité éruptive, bacchique ou magique (Phénoménologie de l'esprit, 1807, Préface) sert la dialectique qu'elle ne menace à aucun moment de corruption ou de submersion. En fut-il de même chez Schelling ?

L'heureuse expression de J.-F. Courtine parlant à propos de Schelling d'une Extase de la raison (Paris, Galilée, 1990) permet de cibler la spécificité d'une entreprise spéculative cherchant d'abord dans la Naturphilosophie (Idées pour une philosophie de la nature, 1797) le mode de déploiement de l'Unité et les « puissances » hiérarchiques susceptibles de faire de cette dynamique organique une nouvelle « méthode » philosophique. Disons donc que la « philosophie de la Nature » héritée de J. Bohème et de l'hermétisme alchimique, offrit à Schelling la possibilité de donner sa marque propre à la dialectique, sans qu'il faille encore pour cela reconnaître à la rationalisation ainsi pratiquée le caractère « extatique » qui pourrait aussi la faire basculer vers un irrationalisme. Tout au plus, et c'est déjà beaucoup, Schelling s'emploie-t-il à montrer que la vie de la Nature n'est pas l'extériorisation aliénée et figée de celle de l'Esprit, mais qu'elle place l'un et l'autre en situation d'immédiate et réciproque réflexion : « La Nature doit être l'Esprit visible, et l'Esprit la Nature invisible. » Néanmoins, l'alternance des apparitions et disparitions nourrissant cette dynamique suggère à Schelling que l'acte de réflexion n'intègre la négation comme un mal nécessaire

et une « discipline de la raison égarée », qu'à seule fin d'un jour mettre un terme à la séparation qui l'avait motivée (Idées pour une philosophie de la nature, in Essais, p. 48).

Où se situe donc le point de possible basculement, et de quel « irrationnel » peut-il se révéler l'avènement ? Aussi ne faut-il pas confondre l'irrationalité apparente de certaines des références de Schelling, empruntant à la théosophie, à l'alchimie et aux « sciences » de son temps (électricité, chimie, magnétisme) les schèmes et notions (l'oxygène, par exemple) servant à conforter son intuition de l'unité fortement polarisée commune à la vie de la Nature et à celle de l'Esprit ; ne pas confondre, donc, le processus de rationalisation ensuite à l'œuvre dans le Système de l'idéalisme transcendantal (1800), avec la découverte de la position extatique du sujet libre dans les Recherches sur la liberté humaine (1809). Car il ne s'agit plus alors d'exposer, sur un mode déductif et démonstratif, les stades d'une autoparturition réciproque du Moi et de l'Absolu jusqu'à émergence de leur Identité, mais d'expérimenter et formuler le vertige consécutif à la « révélation » de l'absence de fondement (Grundlos) d'où jaillit en sa liberté sauvage l'existence. Déracinée, la raison spéculative n'en est pourtant que mieux préparée à revivre le douloureux et glorieux procès dont parlent la plupart des mythologies : la Philosophie de la mythologie (1814) étant chez Schelling la propédeutique à la grande Théogonie des Âges du monde (1515), et surtout à la Philosophie de la révélation (publ. posthume). Si la conscience n'avait en effet la possibilité de « participer » à

l'aventure initiatique et rationnelle dont parlent les mythes, ne serait jamais trouvé le lien organique entre religion et philosophie, mais seulement comblé un vide par un artifice spéculatif (Hegel) :

« Un système qui est en contradiction avec les sentiments les plus sacrés, qui heurte l'âme et la conscience morale ne peut jamais, comme tel du moins, être un système issu de la raison : c'est un système de déraison. Par contre, un système dans lequel la raison puisse se reconnaître et se retrouver soit satisfaire à toutes les exigences de l'esprit et du cœur [...]. A quelque hauteur en effet qu'on situe l'esprit, nous ne croyons pas qu'on puisse être vertueux ou héros ou grand homme en n'obéissant qu'à la raison pure ; nous ne croyons pas davantage que la perpétuation de l'humanité dépende de la raison. La vie n'est immanente qu'à la personnalité ; et toute personnalité repose sur un fond obscur qui doit être également celui de la connaissance. Mais c'est l'intelligence seule qui élabore et actualise ce qui, dans ce fond, n'existe qu'à l'état potentiel » (Recherches sur la liberté humaine, in Essais, p. 299).

VII. Sören Kierkegaard (1813-1855)

Que le penseur danois ait été en 1832 à Berlin l'auditeur enthousiaste puis vite déçu de Schelling, demeure le seul

point commun entre leurs deux « irrationalisme » ; et c'est à Hegel seul que l'opposa ensuite son antisystématisme pathétique et existentiel. Car le premier trait de l'« irrationalisme » kierkegaardien est d'avoir obstinément dénoncé quelle folie habite l'ambition systématique [9] : résorbant les singularités, et donc les raisons d'être de chacun ; et légitimant la confusion pathologique entre dialectique quantitative et qualitative : « Parler d'une unité supérieure devant réduire des contradictions absolues, n'est jamais qu'une métaphysique attentat contre l'éthique » (Journal, t. 1, p. 213). C'est donc au nom de la singularité de l'existant, de l'absurdité de l'existence et de l'irréductibilité de l'exister, que Kierkegaard entreprit sa croisade en faveur de l'hétérogénéité : celle de l'Individu réitérant la tâche infinie de devenir « témoin de la vérité ». Mais l'irrationalité éventuelle d'un tel geste réside-t-elle alors dans l'obstination d'un refus à l'endroit des tentations homogénéisantes (qu'elles soient d'ordre philosophique ou religieux) ou dans cet autopoisonnement insulaire de l'Individu ? Jamais en effet autant que chez Kierkegaard n'ont été si proches - et pourtant infiniment distancés - les gestes de repousser et d'affirmer. Sur de telles bases, un irrationalisme pouvait-il vraiment se constituer ?

Singularités de l'existant : rares sont en effet les êtres capables d'assumer une telle authenticité fondée sur un secret que nul ne saurait vraiment partager, mais en direction duquel la « communication indirecte » peut désigner à chacun la voie à emprunter. Secret honteux, a-t-on plus d'une fois pensé en ce qui concerne

Kierkegaard, eu égard à la rupture de ses fiançailles avec R. Olsen. Mais si l'on songe plutôt à l'impact qu'eut sur son propre cheminement l'histoire de son père, maudissant un jour le Ciel de l'avoir créé pour ainsi le tourmenter (Job), l'on en vient à penser que ce secret n'est autre que le désespoir d'avoir, entre Ciel et Terre, à exister : premier stade d'une crucifixion assurée entre temps et éternité. Et parce qu'il n'y a en l'occurrence rien à cacher, l'essentiel étant scellé, l'usage des pseudonymes va devenir chez Kierkegaard le moyen de faire éclater une personnalité toujours prompte à se ressouder sur les bases erronées d'une « connaissance » (historique ou scientifique) masquant la pauvreté de l'exister.

Absurdité de l'existence : sans doute le héros de La répétition (1843) se plaignant que le monde lui donne la nausée est-il déjà le frère de Roquentin (J.-P. Sartre, La nausée, 1945) ou de Joseph K. (F. Kafka, Le procès, 1925) ; filiation faisant de Kierkegaard le père des « philosophies de l'existence » trop souvent confondues avec l'existentialisme. Mais la nature même de son constat : « Ma raison me quitte, ou plutôt, je la quitte [...] tout ce qui est en moi crie la contradiction », vise moins à mettre au jour l'absurdité intrinsèque qu'il y aurait à exister (contingence, absence de Dieu), que l'infinité de la tâche éthico-religieuse s'offrant à tout existant prenant la décision d'en finir avec cette « nausée » consécutive aux contradictions éprouvées, certes ; mais davantage encore à l'indécision de l'esthète ou à l'excessive généralité du choix éthique. Décision consistant, non à octroyer à tout prix du sens à l'absurdité, mais à se repositionner de telle

sorte que la « nausée » ne puisse imposer son arationalité : à l'atерmoieement illimité où se complairont tant de héros modernes désabusés, Kierkegaard préféra l'« absurdité » pathétique d'une crucifixion endurée.

Irréductibilité de l'exister : ainsi le paradoxe n'est-il pas chez Kierkegaard une figure méta-logique où s'esquisserait une possible et rassurante coïncidence des opposés. En cette figure pathétique - plus encore que tragique - se rejoue en effet pour l'existant « l'actuosité pure de la religiosité » : « Le paradoxe n'est pas une concession, mais une catégorie, une détermination ontologique qui exprime le rapport d'un esprit existant, connaissant, à la vérité éternelle » (Journal, t. 2, p. 93). Vivre le paradoxe en refusant toute médiation - hors celle de l'écartèlement christique ! -c'est donc faire de l'Imitatio Christi tout autre chose qu'un exercice d'admiration à l'endroit d'un héros épique ou tragique, ou se livrer à l'exaltation esthétique des singularités :

« Le pathos de la poésie est celui de la différence, tandis que le pathos existentiel est celui du pauvre, de tout le monde, car tout homme peut agir en lui-même, et l'on trouve parfois chez une servante le pathos que l'on chercherait en vain chez le poète en son existence». (Post-Scriptum..., op. cit., p. 90). Ultime irrationalité donc : qui identifiera désormais le « chevalier de la foi », s'il est vrai que le mouvement de la « résignation infinie » tend à lui redonner le visage de l'anonymat (Crainte et tremblement, 1843) ?

VIII. Frédéric Nietzsche (1844-1900)

S'il n'était qu'un penseur pour représenter en cette fin du XIX^e siècle la révolte de l'esprit contre le rationalisme, c'est incontestablement vers Nietzsche que l'on se tournerait : chantre du dionysisme tragique, diagnosticien du nihilisme, prophète de la « mort de Dieu » et annonciateur du Surhumain, destructeur de toutes les idoles et apologiste de la seule « Volonté de puissance », apôtre d'une culture à la fois élitiste et ascétique... Nietzsche n'est-il pas celui en qui se sont manifestés les traits les plus purs de cette a-rationalité qu'est le génie ? Mal compris de ses contemporains puis défiguré par la plus honteuse des idéologies, enfin muré dans un silence aussi énigmatique que celui dans lequel Hölderlin passa la moitié de sa vie, n'est-il pas celui qui paya le plus lourd tribut à la « folie » ? Enfin son écriture : la plupart du temps aphoristique, fragmentaire, éclatée et martelée, n'est-elle pas le sceau d'une irrationalité foncière, refusant dans la forme même les contraintes du style et de la discursivité ? Mais si l'on s'attache au mouvement même de cette pensée en sa continuité ; au caractère implacable d'une logique quasi médicale habile à détecter les symptômes et à relancer les chances de « survie » ; si l'on prend en compte l'ampleur de la vision qui fut sienne et son refus des « perspectives de grenouille » propres à tous les systématismes, alors Nietzsche est le moins irrationaliste des penseurs de la

modernité dont il refléta surtout les illogismes, les refusant quant à lui d'entrer dans « la maison de fous des idées modernes » sans se dire pour autant traditionnaliste. Mais en ce qu'elle est d'abord - insurrection- comme le sera plus tard celle d'Artaud (1896-1948) - la trajectoire de Nietzsche n'eut en rien vocation de constituer un irrationalisme. Dès la Naissance de la tragédie (1872), le regard porté sur l'histoire de la philosophie le conduit d'abord à démasquer l'imposture de la pensée théorique issue du socratisme : excluant mythes et musique, l'abstraction rationaliste devait ainsi ravalier au rang d'irrationalités parasites les forces vives communes à la créativité artistique et à une religiosité que Nietzsche entend d'entrée de jeu dégager du climat « décadent » entourant à ses yeux le christianisme. C'est pourquoi le dionysisme (auquel il restera fidèle) lui paraît allier le pluralisme salvateur du polythéisme et l'engagement existentiel qui fit la force des destins tragiques. Aussi est-ce à la remise en œuvre de cette « force plastique » qu'il consacra ses *Considérations inactuelles* (1873-1875), empreintes d'une grave lucidité.

Que l'entreprise de « déconstruction » ainsi engagée constitue un anti-rationalisme n'est pas douteux. Mais la démystification annoncée se double d'un appel lancé en faveur d'une autre cohérence, vitale, refoulée par des siècles d'idéalisme : « Le monde nous apparaît logique, parce que nous l'avons de prime abord logicisé » (XIII, 80). Nietzsche n'eut donc de cesse de multiplier les attaques à l'égard de l'illusion métaphysique et religieuse

séparant phénomènes et ultime Réalité d'un « arrière-monde » et de faire valoir les droits de toutes les « différences » : apparences jusqu'alors dévaluées, contradictions et contrastes, ambiguïtés, polysémie... seules capables pourtant de refléter le chatoiement infiniment créateur de la vie. Pour ce faire, il fallait aussi dénoncer sur quelle malversation initiale, sur quelle perverse « alchimie », repose en fait la supériorité accordée aux valeurs (Bien, Vrai, Beau) dont le respect servile ne conduit qu'à affaiblir l'humanité, et à faire de « l'homme de ressentiment » le héros d'une religiosité morbide et d'une moralité bornée, car privée de cette « vertu » à quoi Nietzsche voulait redonner sa vitalité : celle d'une force guerrière qui contribua à vulgariser l'image d'un irrationalisme dangereux et outrancier (La généalogie de la morale, 1887).

Quant à transrationalité la d'une telle démarche, elle est tout entière exprimée dans le « par-delà bien et mal » servant de titre à l'un des ouvrages de Nietzsche les plus achevés (1885). Si inquiétante et potentiellement « irrationnelle » par ses conséquences dévastatrices soit donc l'ombre du nihilisme planant sur l'Occident, Nietzsche a-t-il fait autre chose que rechercher l'origine d'un tel événement dans le rationalisme et le christianisme ? Non moins troublante s'avère pour le croyant comme pour l'agnostique la « mort de Dieu » proclamée par l'Insensé dans le Gai savoir (1882). Mais présentée comme la conséquence logique de la survalorisation idéaliste, elle fait aussi place nette pour une religiosité délivrée du devoir d'idolâtrer. Une grande

part de l'irrationalisme imputé à Nietzsche résulte donc en fait de la rigueur avec laquelle il mit au jour les conséquences de la rationalité. Il n'en demeure pas moins que cette pensée comporte ses propres illogismes, souvent consécutifs à sa volonté de dénoncer pour mieux promouvoir «l'acquiescement religieux à la vie, à la vie entière, non reniée et amputée», dont Ainsi parlait Zarathoustra (1885) apporta le message abyssal et altier. Mais en dehors de ces irrésolutions internes, il apparaît que ce « grand oui » à la vie ne saurait en effet être démontré, mais continûment et sur tous les tons affirmé sans pouvoir fournir d'autres preuves de sa légitimité que sa capacité à mieux embrasser la diversité, et sa fécondité créatrice illimitée.

La haute stature de Nietzsche ne doit cependant pas occulter l'effervescence d'une fin de siècle marquée pour les uns par le progrès ascendant du rationalisme, pour les autres par une « décadence » dont Nietzsche avait montré l'ambiguïté : autotorture complaisante, ou déclin précurseur de régénérescence ? Aussi la « philosophie de la vie » alors renaissante ne saurait-elle être tenue pour responsable d'une Dégénérescence dont M. Nordau (1849-1923) accusa lui aussi le wagnérisme d'être le symptôme flagrant. Car cette protestation à l'égard du carcan rationaliste éclate en des écrits aussi différents que les Notes du souterrain de Th. Dostoïevsky (1842-1906), Le monde de l'esprit de W. Dilthey (1833-1911), la Philosophie de l'inconscient de E. von Hartmann (1842-1906) ou Le déclin de l'Occident de O. Spengler (1880-1936). Et l'on notera qu'un savant aussi rationaliste que

M. Berthelot s'employa pourtant à sauvegarder les vestiges de cette science de la vie que fut l'alchimie (Collection des anciens alchimistes grecs, 1888).

IX. Henri Bergson (1859-1941)

Pour avoir fait de l'intuition la partenaire et parfois la rivale de l'intelligence, Bergson allait se voir reprocher un irrationalisme en forme de Il est vrai que dès son premier ouvrage *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), il attaquait de front les rationalisations à ses yeux abusives pratiquées par la psychologie expérimentale naissante (Wundt, Ribot, Fechner), et faisait valoir l'irréductibilité qualitative des états de conscience. Il esquissait ainsi ce qui allait devenir son cheval de bataille: la valeur vitale de la durée concrète face aux morcellements spatio-temporels auxquels procède, pour les besoins de l'action, l'intelligence. Thèse centrale qu'il ne cessera de confirmer et d'affiner dans *Matière et mémoire* (1896), *L'évolution créatrice* (1907), *L'énergie spirituelle* (1919). Toutefois, la reconnaissance d'une telle polarité fonctionnelle ne justifie qu'on parle à son propos d'irrationalisme que dans la mesure où Bergson reconnut à l'intuition la part belle dans la plupart des activités de création, laissant à l'intelligence de plus médiocres besognes, et suspectant même le langage d'en être l'instrument réducteur ou impuissant. Mais peut-on parler d'irrationalisme si l'on songe que Bergson fit de

l'intuition une méthode, la seule véritablement philosophique (La pensée et le mouvant, 1938) ; et subordonna ses succès à l'effort intellectuel, lui-même inscrit dans la durée concrète où se forge une personnalité et s'éprouve une liberté ? C'est donc plutôt dans la théorie de l'élan vital qu'aurait trouvé à s'exprimer l'irrationalité d'une telle pensée ; aussi longtemps, tout au moins, qu'on refuse de la considérer comme une hypothèse scientifico-métaphysique à la gloire de la créativité de l'esprit capable d'entraîner la matière dans son ascension irrésistible, mais toujours menacée de retombées lourdes de sens pour la vie des espèces et de l'humanité. A travers cette théorie, c'est l'activité spéculative propre à la philosophie qui semble visée par le positivisme ambiant issu des travaux de Ch. Darwin (1809-1882), H. Taine (1828-1893) et H. Spencer (1820-1903). L'irrationalité parfois gênante du spiritualisme bergsonien est sans doute ailleurs : dans le fait d'avoir transformé en mystique de l'ineffable des intuitions que la plupart des traditions spirituelles s'étaient avant lui efforcé de formuler et de pratiquer. En ce sens, le fameux « supplément d'âme » appelé à l'aide de la mécanique dans Les deux sources de la morale et de la religion (1832) devait certes contribuer à vulgariser l'idée que la joie éprouvée au contact de l'indicible est la fine fleur de l'expérience religieuse, mais non à démontrer la souhaitable mécanisation de la vie mystique.

X.

Résistances,

dissidences

Dans cette perspective, la position du russe L. Chestov (1866-1938) fut peut-être plus intransigeante et finalement plus cohérente, fondant le possible dialogue entre Athènes et Jérusalem (1938) sur une divergence de fond : là où la philosophie rationaliste de la connaissance s'emploie à démontrer la toute-puissance de la nécessité (anankè) et de la non-contradiction logiques, la philosophie religieuse répète qu'il n'y a pour l'homme d'issue et de salut que dans sa résistance « irrationnelle » à ce type d'évidences : « Le résidu irrationnel de l'être qui, dès l'éveil de la pensée humaine, n'a cessé de troubler les hommes et que les hommes ont toujours tenté obstinément et vainement de « connaître », ce résidu est-il effectivement aussi inquiétant, aussi dangereux qu'on se le figure ? » (Sur la balance de Job, 1929). Auteur de Kierkegaard et la philosophie existentielle (1936), Chestov devait développer une vision tragique de l'existence trouvant cependant sa sérénité dans son obstination même à repousser les maléfices de la nécessité ; suivi en cela par B. Fondane (La conscience malheureuse, 1936). Plus largement, c'est tout le courant spiritualiste russe dont il faut rappeler le combat contre les mutilations spirituelles consécutives à la rationalisation de l'expérience humaine: B. Rosanov (1856-1919), P. Florenski (1882-1941) et surtout N. Berdiaev (1874-1948) dont la vigueur polémique devait apporter une importante contribution au renouveau « irrationaliste » car spiritualiste (De la destination de

l'homme, 1935) :

« C'est la connaissance même qui pose le problème de l'irrationnel auquel elle se heurte inévitablement [...]. Il faut certes que le mystère irrationnel soit illuminé par la raison ; mais cela ne veut pas dire que la raison agisse par rationalisation, car la raison ne se limite pas à la elle comporte aussi le logos. Quand on reconnaît les limites de la raison en présence de l'être irrationnel, quand on avoue le paradoxe et la contradiction de sa nature, on n'accuse pas seulement l'infirmité de la raison et de la connaissance, on révèle aussi leur force ; mais c'est leur faiblesse qui se trahit dans la rationalisation, car le rationalisme résulte de l'impuissance à transcender, et la raison s'y montre impuissante à dépasser ses propres limites, à se hausser au-dessus d'elle-même. C'est dans le transcendement que consiste la force de la raison, la plus haute réalisation de la connaissance, la docta ignorantia, la "connaissance apophatique" » (Cinq méditations sur l'existence, 1936, p. 70-71).

XI.

Philosophies de l'existence et existentialismes ont d'abord en commun de renoncer à un tel franchissement, accompli au nom d'une logique rationalisante ou en celui d'un élan spirituel irrésistible et transrationnel. C'est là la première caractéristique, négative, de ce double courant

contemporain, que de buter sur une irréductibilité insensée : l'existence qu'aucune catégorie de la réflexivité ne semble plus parvenir à justifier, expliciter. Ainsi l'existence tend-elle à devenir l'expression la plus pure d'une « irrationalité » pressentie par d'illustres prédécesseurs (Kant en particulier), contestant déjà la légitimité d'une déduction de l'existence à partir de l'essence (preuve ontologique). Déduction tout autant refusée, il va sans dire, par les penseurs tragiques précédemment cités. Mais la question est désormais de savoir si l'irrationalité afférant à l'existence en est le tissu même, ou si elle demeure résiduelle, autant dire de l'ordre d'une moindre rationalité

« Ce résidu, qui se manifeste à la fois sous la forme de l'existence biologique et de l'inconditionnalité existentielle, la raison de l'existence organisatrice l'appelle irrationnel. En le dirigeant par ce concept négatif, elle le ramène à la qualité d'un être de seconde zone. Mais en même temps, elle en admet l'intervention dans des domaines limités - par besoin de contraste avec sa propre activité, elle lui prête un intérêt positif, entre autres dans la vie sexuelle, l'aventure, le sport, le jeu - ou bien le combat, le jugeant indésirable, par exemple lorsqu'il apparaît sous la forme de l'angoisse vitale, ou du dégoût à l'égard du travail. Dérivé ainsi, par l'une et l'autre manœuvre, vers le domaine purement vital, il renonce à l'exigence de l'Existence, qui est enveloppée en lui à l'état latent. » [\[10\]](#)

C'est justement là ce à quoi les philosophies de

l'existence affirment ne plus pouvoir renoncer ; aucun dérivatif, aucun compromis associatif, ne pouvant plus masquer l'étrangeté, l'absurdité du fait même d'exister. Tel est en effet le nouveau visage de l'irrationalité, qu'aucun raisonnement - y compris apagogique (« par l'absurde ») - ne parvient plus à résorber. Comme la Vie au siècle dernier, l'absurdité de l'existence est le scandale, la pierre d'achoppement qui fait trébucher la rationalité ; non pour s'en émerveiller - ce qui après tout serait toujours possible - mais pour s'en inquiéter ou s'en révolter, selon des modalités (angoisse, stupeur, dégoût) propres à chacun des penseurs et créateurs confrontés à un « innomable » (Beckett) appelant désormais la description plus que l'argumentation, lorsqu'il ne menace pas le discours articulé. La tentation fut en effet grande de répondre à ce défi lancé à la pensée par une déstructuration systématique des cadres logiques et scéniques qui avaient jusqu'alors tenu le « sens » à l'abri de l'absurdité :

« L'Étranger est un homme qui prend conscience du chaos. Rien apparemment ne l'encourage à voir dans le chaos un état positif, germe de vie (dans la kabbale, le chaos, le tohu-bohu, est un ordre virtuel : l'œuf est le chaos de l'oiseau) n'importe, il faut affirmer la vérité, il faut affronter le chaos. » [\[11\]](#)

Contrairement à ce qu'écrit E. Husserl (1859-1938) dans ses *Recherches logiques* (II, § 12), l'absurde dont on découvre l'inhérence à l'existence est moins le contresens (*Widersinnige*) que le non-sens (*Sinnlos*), car l'existence est le champ où les règles logiques cessent

d'être pertinentes ; la question étant ouverte de savoir si cette privation de sens est consécutive à un retrait ou à une absence plus fondamentale encore : un hors sens correspondant dès lors davantage au « sans fond » schellingien (Ungrund) qu'à une signification dont le cours aurait été entravé, détourné. Ainsi J.-P. Sartre (1905-1980) associa-t-il absurdité et gratuité de l'exister (La nausée, L'être et le néant, 1945). Mais l'on doit se souvenir que l'absurde c'est d'abord ce qui est sourd (absurdum) à toute pensée ; et se demander avec S. Lupasco si le domaine premier de l'absurdité n'est pas l'affectivité car « tout état affectif en lui-même, est totalement dénué de sens, est absurde » (Logique et contradiction, p. 204). Dénué de sens par la spontanéité irrationnelle de l'affect, mais non par l'orientation vitale qu'un tel vécu peut ou non provoquer. Demeure donc incontournable la belle analyse de A. Camus (1913-1960) suggérant que le désir d'intelligibilité puisse être tout aussi « insensé » que l'absurdité prêtée à un monde obstinément sourd à cette exigence :

« Je disais que le monde est absurde et j'allais trop vite. Ce monde en lui-même n'est pas raisonnable, c'est tout ce qu'on peut en dire. Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. L'absurde dépend autant de l'homme que du monde. Il est pour le moment leur seul lien. Il les scelle l'un à l'autre comme la haine seule peut river les êtres. C'est tout ce que je puis discerner clairement dans cet univers sans

mesure où mon aventure se poursuit » Le mythe de Sisyphe, 1942, p. 37).

XII. L'impasse rationaliste

Là où les existentialismes (chrétiens et athées) fondèrent sur le non-sens de l'existence une philosophie du sujet et de la liberté, M. Heidegger (1889-1976) recueillit les leçons de la « déconstruction » engagée au ^{xix}^e siècle et entreprit une tout autre analyse de l'auto-enfermement rationaliste. Aussi sa pensée est-elle une irremplaçable charnière entre les courants protestataires nommés (à tort plus qu'à raison) « irrationalismes » ; et les formes d'autocritiques conduites par certains rationalistes eux-mêmes - E. Husserl tout le premier - conscients des perversions de l'idéal rationaliste (chap. suivant). Nul davantage que Heidegger ne fut pourtant soupçonné d'« irrationalisme » ; et son adhésion temporaire au National-socialisme (1933) n'était pas faite pour désarmer les détracteurs de ce « jargon de l'authenticité » (Adorno). En quoi donc le souci d'authenticité serait-il, en sa pensée, devenu le nouvel avatar d'une irrationalité incompatible avec la tâche philosophique ? On doit d'abord à Heidegger une magistrale relecture des origines mêmes de la rationalité occidentale (Le principe de raison, 1957), mettant en lumière quelle bifurcation fut consécutive à la traduction du Logos grec grec - dont il propose une tout autre interprétation [\[12\]](#) - en logique mesureuse et arraisonnante :

« Penser contre « la logique » ne signifie pas rompre une lance en faveur de l'illogique, mais seulement : revenir dans sa réflexion au logos et à son essence telle qu'elle apparaît au premier âge de la pensée, c'est-à-dire se mettre enfin en peine de préparer une telle réflexion [...]. Si on voulait retourner les objections, ce qui est assurément stérile, on pourrait dire avec plus de raison encore : l'irrationalisme, en tant que refus de la ratio, règne en maître inconnu et incontesté, dans la défense de la « logique », puisque celle-ci croit pouvoir esquiver une méditation sur le logos et sur l'essence de la ratio qui a en lui son fondement. » [\[13\]](#)

A partir de ce constat, en soi tout à fait « rationnel », Heidegger devait s'attacher à montrer l'inévitable naissance et prospérité des irrationalismes protestataires devenus les partenaires d'un rationalisme sectaire : « Le plus inquiétant c'est encore le processus selon lequel le rationalisme et l'irrationalisme s'empêchent mutuellement dans une convertibilité réciproque, dont non seulement ils ne trouvent pas l'issue, mais dont ils ne veulent plus l'issue ». (Questions 1, p. 203), écrit-il à E. Jünger. Aussi font-ils attelage, condamnant l'homme à adhérer à sa fonction d'animal rationnel au détriment de plus authentiques possibilités propres Dasein au humain (être-le-là), découvrant quelle ouverture ek-statique est fondamentalement sienne, dans l'expérience de l'angoisse en particulier; et privant donc la pensée de se déployer dans un « milieu » qui lui serait en effet « propre », mais dont la rationalité ne serait plus

qu'une modalité, tournée vers l'efficacité technique et rendant le sourd à la « question de l'être »(Seinsfrage)

« L'Être en tant que l'élément de la pensée est abandonné dans l'interprétation technique de la pensée. La « logique » est la sanction de cette interprétation, en vigueur dès l'époque des sophistes et de Platon. On juge la pensée selon une mesure qui lui est inappropriée. Cette façon de juger équivaut au procédé qui tenterait d'apprécier l'essence et les ressources du poisson sur la capacité qu'il a de vivre en terrain sec. Peut-on maintenant appeler "irrationalisme" l'effort qui consiste à remettre la pensée dans son élément ? » (op. cit., p. 76).

Notes

[1] Cf. sur cette question les belles analyses de G. Romeyer-Dherbey , in Les sophistes, Paris, puf, 1985, « Que sais-je ? », n° 2223p. 96 s..

[2] Hypothèse fort controversée mais d'autant plus plausible qu'on connaît vraiment la pensée indienne (c'était le cas de J. Grenier, traducteur de Sextus Empiricus) et que l'on ne se contente pas de renvoyer la question à de vagues contacts établis par Pyrrhon lors de l'expédition d'Alexandre en Asie (qu'il accompagna) avec les gymnosophistes dont on retient les seules prouesses yogiques. C'est d'ailleurs plutôt du côté du bouddhisme alors florissant qu'il faudrait chercher l'origine de la « déconstruction » opérée par les sceptiques, et de leur

aspiration à « la vie la plus égale » (Timon, Pyrrhon).

[3] S. Breton , « Crise de la raison et philosophie contemporaine », in La crise de la raison dans la pensée contemporaine (1960), p. 118 et 120.

[4] Cf. A. Faivre , L'ésotérisme au xviii^e siècle, Paris, Seghers, 1973.

[5] Le grand visionnaire anglais W. Blake (1757-1827) peut à cet égard être tenu pour un « irrationaliste » tant en raison de son hostilité au rationalisme classique, que par la place éminente reconnue par lui à l'Imagination créatrice dans la vie poétique, amoureuse et religieuse.

[6] Cf. L'étude de K. Jaspers , « La Norme du Jour et la Passion pour la Nuit », Philosophie, (1929), p. 691 à 701.

[7] Cf. sur ce point l'ouvrage classique de A. Beguin , L'âme romantique et le rêve, Paris, J. Corti, 1967.

[8] L'essai de F. von Schlegel , Sur la langue et la philosophie des Indiens (1808) devait être le point de départ d'un durable intérêt pour les études orientales

[9] Cf. Post-Scriptum non scientifique aux miettes philosophiques (1846), Œuvres complètes, t. 10 et 11, Paris, Éd. de l'Orante, 1977.

[10] K. Jaspers , La situation de notre époque , (trad. franç., Paris, Desclée de Brouwer, 1952), p.54.

[11] Colin Wilson , L'homme en dehors, Paris, Gallimard, 1958, p. 15.

[12] Cf. en particulier « Logos », Essais et conférences, p.249 s..

[13] « Lettre de l'humanisme », Questions III, p. 129.

Chapitre VI

Errances et turbulences de la rationalité : une « pensée sauvage » occidentale

I. Rationalité et altérité

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 irrelées, 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 disfonctionnements tels qu'on ait pu dès le ^{xix}^e siècle parler à leur propos d'une « crise de la raison » dont le ^{xx}^e 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... dialogue néanmoins subordonné, il va sans dire, au fait que ces autres domaines ne menacent pas directement l'entreprise de clarification du réel engagée sous la bannière du rationalisme. Or, ce dernier parut longtemps en Occident suffisamment assuré de ses fondements et méthodes pour s'autoriser des remises en question périodiques et salutaires, et pour tolérer à ses marges des zones de turbulence ou d'obscurité. Mais c'est justement un tel consensus que la « crise de la raison » aggravée semble avoir déstabilisé :

1. En ce que le nombre de ces « autres » s'est multiplié à mesure que se développaient les enquêtes scientifiques en ethnologie, anthropologie, science des religions, mythocritique... au point de contraindre la Raison à une inconfortable oscillation : entre un ethnocentrisme (Lévi-Strauss) contraire à son

idéal d'universalité ; et une cohabitation avec des formes inférieures ou exotiques de pensée répugnant à la vision unitaire du réel qu'elle aspire à diffuser. Des équilibres nouveaux semblent donc se chercher, où se joue la capacité même de la Raison à affronter, en ces divers visages de l'irrationalité, la redoutable question de l'altérité

2. En ce que cette « crise » outrepasserait cette fois-ci les limites tacitement imparties à l'autocritique, dépassée ou surprise en flagrant délit : d'auto-aveuglement : quant à l'absence de véritables fondements de sa démarche - ce que lui reprochaient déjà certains des « irrationalismes » -mais surtout quant à certaines perversions de ses méthodes et finalités capables de susciter de nouvelles « irrationalités » d'autant plus monstrueuses qu'elles se recommandent encore d'un idéal que leur existence même contribue à bafouer.

« On s'étonnerait en vain du paradoxe apparent qui mène la pensée à sa propre négation par les voies opposées de la raison humiliée et de la raison triomphante [...]. Il est significatif que la pensée de l'époque soit à la fois l'une des plus pénétrées d'une philosophie de la non-signification du monde et l'une des plus déchirées dans ses conclusions. Elle ne cesse d'osciller entre l'extrême rationalisation du réel qui pousse à le fragmenter en raisons-types et son extrême irrationalisation qui pousse à le diviser. Mais le divorce n'est qu'apparent » (A. Camus, Le mythe de

Sisyphe, 1942, p. 69).

II. Critiques de la Raison mythique

Érigée sur les ruines du mythe, la rationalité occidentale serait-elle en passe de constituer une nouvelle « mythologie » dont ce processus d'irrationalisation constituerait la dialectique inavouée ? Si l'hypothèse était déjà implicite dans le culte voué au ^{xviii}^e à la Raison, puis dans le « mysticisme » positiviste aux accents volontiers prophétiques (A. Comte, E. Renan), la radicalisation de l'entreprise de rationalisation du réel conduite au ^{xx}^e siècle devait lui donner une tout autre portée. Ainsi le rationalisme occidental deviendrait-il « mythe » en raison du caractère totémique et fétichiste de sa logique qui, d'abstractions en abstractions, n'édifie qu'une vaste tautologie dont l'autoréférence conforte la toute-puissance. Car ce mythe aveugle ne demande « ni ce qu'il signifie, ni quel signifiant il invoque quand il se veut juge et partie, chasseur et juge de sa proie » (M. de Diegez, *Le mythe rationnel de l'Occident*, 1975). Pourfendeur de toutes les idoles (*De l'idolâtrie*, 1969, *L'idole monothéiste*, 1981), M. de Diegez (né en 1922) applique ainsi à la « mythologie » rationaliste une causticité critique héritée des Lumières, au risque de faire de certaine « haute nescience » (*Science et nescience*, 1970) la nouvelle définition de l'intelligence toujours en butte à l'aveuglement cyclopéen.

Ainsi l'irrationalité de ce « mythe rationnel » prendrait-elle principalement la forme d'un cercle vicieux : celui d'une autosuffisance vide et arrogante, travaillant à la faillite de l'intelligence. Ce « cercle magique » forgé par la raison physico-mathématique, J. Ortega y Gasset (1883-1955) l'avait quant à lui dénoncé pour son inadéquation manifeste au « monde de la vie » ; et pour sa propension d'autant plus grande à transformer toute idée en « croyance » qu'il repose lui-même sur une foi inconditionnelle en la Raison naturaliste et calculatrice : « Ce que l'on nomme pensée scientifique n'est qu'une fantaisie exacte » (Idées et croyances, 1944). Toujours prompt quant à lui à détecter « le passage de la logique à l'épilepsie » (Précis de décomposition, 1949) et à démasquer ces « farces sanglantes » que sont les idéologies, E. Cioran (1911-1995), s'en prit aux mécanismes mêmes de l'esprit d'utopie qui, voulant bannir à jamais l'irrationnel, n'est plus qu'« une mixture de rationalisme puéril et d'angélisme sécularisé » (Histoire et utopie, 1960). En des termes plus sobres, M. Merleau-Ponty (1908-1961) fut tout aussi conscient de ce que le « petit rationalisme » positiviste n'avait cessé de se nourrir de mythes :

« Mythe des lois de la nature situées vaguement à mi-chemin des normes et des faits, et selon lesquelles, pensait-on, ce mode pourtant aveugle s'est construit ; mythe l'explication scientifique, de comme si la connaissance des relations, même étendue à tout l'observable, pouvait un jour transformer en une proposition identique et qui va de

soi l'existence même du monde. A ceux-là, il faudrait ajouter tous les mythes annexes qui proliféraient aux limites de la science, par exemple autour des notions de vie et de mort » (Signes, 1960, p. 185).

Que ce rationalisme ait été sans le savoir « mythique » n'aurait sans doute pas révolté tant d'esprits lucides, s'il s'était contenté de se contrefaire en fantaisies déréalisées et éclectiques. Mais son irrationalité s'est avérée chargée de trop de morbidité pour ne pas avoir suscité une révolte de plus grande portée : au nom du sentiment tragique de la vie chez M. de Unanumo (1864-1936), ou d'une liberté de l'esprit menacée par la montée des totalitarismes (J. Grenier, Essai sur l'esprit d'orthodoxie, 1938). Dans la voie ainsi courageusement ouverte par son maître, A. Camus devait lancer en 1951 ce manifeste qu'est L'homme révolté où la raison historique et politique, accusée d'être restée « irrationnelle et romantique » est sommée de rendre des comptes de son fanatisme, prenant désormais le visage glacial du « crime logique » et de l'organisation bureaucratique :

« Aux temps naïfs où le tyran rasait des villes pour sa plus grande gloire, où l'esclave enchaîné au char du vainqueur défilait dans les villes en fête, où l'ennemi était jeté aux bêtes devant le peuple assemblé, devant des crimes si candides, la conscience pouvait être ferme, et le jugement clair. Mais les camps d'esclaves sous la bannière de la liberté, les massacres justifiés par l'amour de l'homme ou le goût de la surhumanité, désespèrent, en un sens, le

jugement. Le jour où le crime se pare des dépouilles de l'innocence, c'est l'innocence qui est sommée de fournir ses justifications » (op. cit., p. 14).

Un comparable constat s'impose en effet aux différentes familles d'esprits : de la Terreur (1793) à la Révolution russe (1917) et à l'hégémonie nazie (1933), l'ampleur des atrocités commises atteste la montée d'une nouvelle forme de barbarie dont on peut pour une part seulement rapporter l'horreur continue à l'atavisme des pulsions de mort habitant l'individu. Des formes « rationnelles » d'extermination et une logique étatique de domination et de sélection, imposent que l'on s'interroge sur la perversion de la Raison capable de produire une telle folie. La question se pose donc plus que jamais de savoir si on assiste là à une grave démission de la Raison ; ou si ce « mal », dont les ravages risquent chaque jour davantage de devenir planétaires, attestent les limites de toute entreprise d'organisation et d'« humanisation » de la vie publique conduite au nom de la seule Raison.

III. Figures de la barbarie contemporaine

Des penseurs proches du marxisme comme Th. Adorno (1903-1969) et M. Horkheimer (1895-1973) cherchèrent l'origine de cette barbarie dans une autodestruction de la Raison annihilant sa fonction autocritique et perdant toute sa méfiance à l'égard du mythe : « Cette régression de la Raison vers la mythologie ne doit pas être cherchée dans

les mythologies modernes nationalistes, païennes, etc., spécialement conçues en vue d'une telle régression, mais dans la Raison elle-même, paralysée par la crainte que lui inspire la vérité ». (La dialectique de la raison, 1947, p. 16). Pourquoi cette paralysie, et cette crainte insensée de la vérité ? C'est à l'instrumentalisation de la Raison par le pragmatisme économique, animé du seul souci de rentabilité et d'efficacité, qu'il faudrait rapporter cette « radicalisation de la terreur mythique ». Ainsi l'idéologie bourgeoise et marchande est-elle tenue pour responsable d'une rationalisation de la barbarie, faisant de la paranoïa et de la collective ses répondants psychologiques. Tout aussi conscient qu'Adorno (Minima moralia, 1951) de ce que la « vie mutilée » devient ainsi la forme banalisée d'une rationalisation insensée, M. Horkheimer poursuit seul dans Éclipse de la raison (1947) la réflexion sur la réification devenue « irrationnelle » du fonctionnement de la Raison : « A la fin de la progression de la raison se supprimant elle-même, il ne lui est plus possible que de retomber dans la barbarie ou de commencer l'histoire. » Est-ce à dire que l'homme du xx^e siècle n'ait plus de choix qu'entre une rationalisation fanatique de l'irrationnel et une irrationalisation pathétique du rationnel ?

L'idéologie nationale-socialiste apparaît à cet égard comme un « monstrueux salmigondis » (ainsi la définit A. Artaud en 1936) d'irrationalité brutale et de rationalité glaciale. Irrationnel, ce mouvement le fut par son idéal même, fondé sur la haine raciale, à quoi il tenta en vain de donner un fondement biologique et une caution

scientifique. Irrationnel, il le fut par ses méthodes imposant violence et cruauté en se parant des vertus de l'organisation systématique et « rationnelle ». Irrationnel, il ne cessa de l'être par l'utilisation de la propagande, jouant sur la contagion émotionnelle des masses [1] et sur l'identification passionnelle au Führer-Princip. Enfin, la logique perverse qui fut sienne lui inspira d'invertir le sens du symbole du rayonnement de la vie (la swastika traditionnelle), pour en faire celui de la mort (la croix gammée). Et s'il ne fut en aucun cas une véritable « philosophie », c'est justement pour avoir tenté de rationaliser tant d'irrationalités en un redoutable irrationalisme dont le sang, la terre et la race furent les mots de ralliement. Mais saurait-on aujourd'hui constater l'existence d'une comparable logique dans tous les totalitarismes [2], sans s'interroger sur le mythe dont ils auraient consciemment ou non trouvé à s'inspirer ? Or, ce mythe unificateur et planificateur fut sans doute celui du Travailleur dont E. Jünger (né en 1895) montra dès 1932 que la Figure ambiguë était en voie d'accéder à une domination planétaire :

« Tout ce que nous trouvons miraculeux dans notre temps et qui nous fera encore apparaître dans les légendes des siècles les plus lointains comme une race de puissants magiciens, tout cela appartient à cette substance, appartient à la Figure du Travailleur [...]. Jamais le bourgeois n'éprouvera le besoin de provoquer volontairement le destin au sein du combat et du danger, car l'élémentaire se situe au-delà de sa sphère, il est l'irrationnel et, de ce fait,

l'immoral par excellence. » [\[3\]](#)

Dans son souci de démêler l'imbroglia du rationnel et de l'irrationnel qui caractérise la modernité, la réflexion ne peut donc que se tourner aujourd'hui vers ces nouvelles formes d'irrationalité que sont le terrorisme et l'intégrisme politico-religieux. Il paraît en effet ridicule de continuer à voir dans le terrorisme [\[4\]](#) un visage de l'anarchisme individualiste - incarné dans La condition humaine de Malraux (1946) par le personnage de Tchen - ou même de la protestation en faveur d'une minorité opprimée. Ses liens manifestes avec l'intégrisme sont en passe d'en faire le bras séculier d'une violence totalitaire inspirée par une religiosité sectaire aux ambitions elles aussi planétaires. A cet égard, l'intégrisme politico-religieux apparaît à un double titre irrationnel : par le caractère passionnel des manifestations collectives de sa croyance - et non par sa foi en tant que telle - ; et plus encore en tant que dérive caricaturale du désir d'intégrité pour une part commun aux religions et philosophies dont la quête de clarté et d'humanité est ainsi défigurée.

IV. Diagnostics de la crise culturelle

Le rôle équivoque joué par certains mythes [\[5\]](#) dans ces processus d'irrationalisation n'autorise pourtant en aucun cas à conclure que la fonction mythique inclut et impose, en tant que telle, une dérive fanatique et totalitaire. Un écrivain aussi notoirement anti-nazi que Th. Mann (1875-

1955) contribua à montrer le contraire : que la démythologisation d'une culture la prive de possibilités d'équilibration inconsciente et imaginaire d'une tout autre portée que le travail de pondération dévolu à la Raison (Joseph et ses frères, 1933-1943). Dans cette perspective, ouverte par Nietzsche, s'inscrivent aussi bien les travaux du psychanalyste C. G. Jung (Présent et avenir, 1957, Un mythe moderne, 1960), de l'historien des religions M. Eliade (Aspects du mythe, 1962), que la mythocritique élaborée par G. Durand (Figures mythiques et visages de l'œuvre, 1979) dans le sillage de E. Cassirer (Philosophie des formes symboliques, 1923-1929). Ainsi donc la « crise de la culture » affectant le ^{xx}^e siècle découle-t-elle aussi bien de la rationalisation ou de l'évacuation de la pensée mythique traditionnelle, que d'une « mythologisation » de la Raison. Une question s'impose donc : le rationalisme contemporain est-il encore rationnel, raisonnable? car les formes d'irrationalisme qu'il génère font-elles figure de dérégulation pathogène enfonçant la culture dans un état endémique de crise dont la gravité n'échappa pas à A. Malraux :

« Car la conscience de l'inaptitude de la raison à ordonner la vie, aussi banale qu'elle soit, joue un rôle capital dans une civilisation qui refuse par ailleurs d'ordonner son irrationalité [...]. Une civilisation de l'homme seul ne dure pas très longtemps, et le rationalisme du ^{xviii}^e finit par la rafale de passion et d'espoir que l'on sait : mais la culture de ce siècle ressuscitait tout ce qui renforçait son rationalisme, et

la nôtre ressuscite tout ce qui renforce notre irrationalisme » (Les voix du silence, 1954, p. 494).

C'est pourquoi la notion d'« irrationalisme » désigne désormais aussi bien un état d'esprit porté à l'exaltation sans mesure de l'« irrationnel » ; et une forme de pathologie propre à cet état de « crise » où l'inversion continue des rapports entre le rationnel et l'irrationnel fait de cette réversibilité le ressort d'une monotone an-archie : disproportion entre les sacrifices consentis par l'individu aux fins de préserver la cohérence sociale et les bienfaits dispensés en retour par la culture (S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, 1939); perte irrémédiable de l'« aura » des œuvres d'art à qui la reproductibilité technique assure en même temps une diffusion démocratique et un rayonnement supposé culturel (W. Benjamin, 1939) ; inadéquation des moyens et des fins et perversion des idéaux libertaires et humanitaires (H. Arendt, *La crise de la culture*, 1954) ; séparation chaque jour grandissante entre le monde de la connaissance scientifique et le monde de la vie (M. Henry, *La barbarie*, 1987). Décrite par F. Kafka (1883-1924) sous la forme d'un étranglement ou d'une errance absurdes (Le procès, le château) conduisant l'homme au voisinage de l'animalité (La métamorphose), cette irrationalité nouvelle fut principalement rapportée par M. Picard (1888-1965) à la discontinuité pathogène de l'information [6] dont l'éclectisme insensé inspira à H. Hesse (1877-1962) l'édification de son *Jeu des perles de verre* (1950) en réaction contre « l'âge des pages de variétés », et à R. Musil (1880-1942) nombre des pages désabusées de

L'homme sans qualités (1933). En cette discordance irrationnelle nommée par lui « disrépance », G. Simmel (1858-1918) reconnut pour sa part l'existence d'une véritable Tragédie de la culture (1911) :

« Car, à la différence d'une fatalité toute de tristesse ou de destruction apportée de l'extérieur, nous qualifions de fatalité tragique ceci, à savoir : que les forces d'anéantissement dirigées contre une essence jaillissent précisément des couches les plus profondes de cette essence même ; qu'avec sa destruction un destin s'accomplisse ayant son origine en elle-même, et représente en quelque sorte le développement logique de la structure qui a justement permis à cette essence de construire sa propre positivité. »

La convergence des diagnostics, et les similitudes frappantes quant au malaise existentiel éprouvé, laissent par contre libre cours à une diversité thérapeutique engageant liberté et créativité au moins autant que rationalité.

S'agit-il en effet de devenir enfin rationalistes, comme le suggéra E. Husserl dans La crise des sciences européennes (1936), critiquant l'unilatéralité désastreuse du rationalisme fonctionnel jusqu'alors pratiqué en Occident, au mépris du telos spirituel propre à la Ratio héritée des Grecs ? Vaut-il mieux rompre avec le rationalisme, au risque de promouvoir l'un de ces « irrationalismes » dont le ^{xx}e siècle a montré qu'ils gagnaient en cynisme et en fanatisme

ce qu'ils avaient perdu en romantisme ? Si nombre de créateurs contemporains affirmèrent emprunter cette voie, leur insubordination - parfois érigée en « contre-culture » salvatrice (R. Vaneigem, K. White) - atteignit rarement la puissance d'une lame de fond capable d'interdire tout dialogue avec la Raison ou d'en faire éclater les prétentions : l'œuvre de H. Michaux (1899-1984) faisant à cet égard figure de brillante exception, là où L. Carroll (Alice au pays des merveilles, A travers le miroir, 1871) ou R. Roussel (Locus solus, 1914) s'étaient contenté d'explorer les formes langagières du dépaysement. Enfin, faudrait-il chercher dans la tradition ésotérique occidentale, abusivement confondue avec « l'irrationnel », les germes d'une réorientation méta-rationnelle (H. Corbin, 1903-1978) que certains s'en furent quêter en Orient (H. Hesse, Le voyage en Orient, 1950) ? Mais le détour par l'Orient, longtemps considéré lui-même comme le pôle « irrationnel » de l'Occident, paraît surtout l'amorce d'une « transmutation » culturelle seule capable de répondre à une crise spirituelle autant qu'intellectuelle rapportée par R. Girard à une perversion de la fonction religieuse et sacrificielle (La violence et le sacré, 1972). La question est alors de savoir si le dialogue entre rationnel et irrationnel entretenu par les arts, les sciences et tout particulièrement la « psychologie des profondeurs », favorise ou neutralise ces chances de transformation.

V. Inconscient et irrationnel

La psychanalyse, écrit Th. Mann, « est cette forme de l'irrationalisme moderne qui résiste sans équivoque à tout abus réactionnaire que l'on fait de lui » (« Freud dans l'histoire de la pensée moderne », 1936). Est-il cependant si assuré que la méthode d'exploration de l'inconscient mise au point par S. Freud (1856-1939) constitue un « irrationalisme », au demeurant suffisamment « progressiste » pour décourager toute régression vers une irrationalité sectaire ou totalitaire ? Pour s'en tenir d'abord au nœud du débat : l'extrême proximité des notions d'inconscient et d'irrationnel, il faut rappeler que Freud n'a pas découvert l'inconscient ; il a donné à un ensemble hétéroclite de phénomènes aussi spontanés qu'illogiques, aussi choquants pour la moralité que déroutants pour la rationalité, un cadre expérimental susceptible de les ordonner scientifiquement ; tandis que la cure analytique offrait aux patients la possibilité d'une anamnèse dont la portée s'est peu à peu avérée thérapeutique. Mais qu'il ait existé en deçà du rationnel et du conscient une zone d'indétermination et d'équivoque avait été entr'aperçu par Leibniz et clairement formulé par Schopenhauer (à qui Freud rendit d'ailleurs hommage) et par la plupart des romantiques, dont C. G. Carus (*Psyché*, 1846) et G. H. Schubert (*La symbolique du rêve*, 1814) ; par E. von Hartmann (*Psychologie de l'inconscient*, 1869) puis par L. Klages dont la pensée dionysiaque et extatique (*Vom Kosmogonischen Eros*, 1922) marqua celle de L. Andreas-Salomé (1861-1937) au demeurant

disciple de Freud. En tant que méthode donc, permettant aux contenus inconscients d'accéder à un état conscient et, ce faisant, de mettre au jour l'existence d'un déterminisme psychisme jusqu'alors ignoré puisque refoulé, la psychanalyse freudienne est un rationalisme, voire un positivisme : Freud ne forma-t-il pas le souhait ardent que l'esprit scientifique puisse un jour « accéder à la dictature dans la vie psychique des humains » [7] ? Foncièrement hostile à « l'irrationnel » (magie, spiritisme, occultisme), il engagea contre toutes les « illusions » (religieuses principalement) un combat sans merci ni répit (« le moi doit déloger le ça ») qu'il comparait volontiers à l'assèchement du Zuyderzee. Aussi l'illusion est-elle, en ses divers états, l'irrationalité première à qui la science analytique entreprit de faire entendre raison :

« Nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci la réalisation d'un désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel. » [8]

On pourrait certes s'interroger sur le caractère pleinement rationnel d'une méthode refusant de prendre en compte le rapport entretenu par ces « illusions » avec le « réel », sans s'être plus sérieusement informé des moyens par lesquels elles se tenaient assurées de la « réalité ». Il est clair que pour Freud l'illusion entretient avec le réel un rapport exclusivement « magique », donc irrationnel. Mais c'est en homogénéisant d'entrée la notion même de « réalité », et en la rapportant aux capacités moyennes de

frustration de l'individu bourgeois, masculin, européen et civilisé, que Freud élaborait le contrepoids social du « principe de plaisir » (anarchique, individualiste, irrationnel) : le fameux « principe de réalité ». Si certaines irrationalités habitent donc sa pensée, elles tiennent toutefois moins à des inconséquences systématiques qu'à la nature même des contenus inconscients exhumés d'une part, et aux tenants et aboutissants philosophiques qui poussèrent Freud à les explorer puis à les rationaliser. Car foncièrement rationaliste, il ne put que constater à quelle « singulière conclusion » le conduisait la démystification opérée : « De tout notre patrimoine culturel, c'est justement ce qui pourrait avoir pour nous le plus d'importance, ce qui a pour tâche de nous expliquer les énigmes de l'univers et de nous réconcilier avec les souffrances de la vie, c'est justement cela qui est fondé sur les preuves les moins solides » (L'avenir d'une illusion, p. 3). Ainsi désillusionné, comment put-il donc faire de la science une quasi-panacée, tout en laissant entendre qu'elle n'était qu'un pis-aller ? Rationaliste par ses méthodes fondées sur un strict mécanisme, la science analytique se fit en effet fort de démontrer que le surplus de « réalité » auquel aspire l'humanité cultivant des illusions millénaires mais infondées, ne fait que l'enfoncer dans un état infantile, dans une infrarationalité. Si donc la science elle-même n'évolue que dans la zone moyenne entre l'infra et le suprarationnel, l'individu doit lui aussi apprendre à trouver sa sécurité et un peu de sérénité entre ses instincts, qui font de lui un ennemi virtuel de la civilisation ; et la facilité qu'il y aurait pour lui à rejoindre les foules « inertes et

inintelligentes », toujours en mal d'irrationalité : « Parce qu'elle nous prive de multiples possibilités de plaisir, la raison devient une ennemie au joug de laquelle nous nous arrachons avec joie, tout au moins temporairement, en nous abandonnant aux séductions de la déraison. » [\[9\]](#) Tout aussi déraisonnable est chez l'homme la résistance opposée à la réalité, face à quoi Freud est cependant trop humaniste pour dresser d'autres modes de coercition que « la vérité » même, telle qu'elle surgit des caves où la retenait l'inconscient, en qui se trouve concentrée l'irrationalité primaire de la vie psychique :

« Nous qualifions d'inconscient tout processus psychique dont l'existence nous est démontrée par ses manifestations, mais dont, par ailleurs, nous ignorons tout, bien qu'il se déroule en nous. Nous sommes vis-à-vis de lui comme devant le phénomène psychique qui s'accomplit chez notre prochain. Si nous voulons être plus précis encore, nous modifierons cette définition en disant que nous appelons inconscient tout processus dont nous admettons qu'il est présentement activé sans que nous sachions, dans le même moment, rien d'autres sur son compte. » [\[10\]](#)

L'inconscient est ainsi l'hypothèse « nécessaire et légitime » (Métapsychologie) émise devant la multiplicité des manifestations insensées (lapses, actes manqués, rêves) frappées du sceau de l'irrationalité : de par leur caractère inexpliqué (mais non inexplicable), leur nature incontrôlable fortement sexualisée (pulsions, affects) et la forme illogique de leurs énoncés verbaux, gestuels,

imaginés. Quant à leur retentissement psychologique, il va de la simple fabulation dont se nourrit la créativité, à l'obsession fantasmatique ou à l'accès délirant caractérisé. Mais en dehors de ces traits permettant de rapprocher les adjectifs inconscient et irrationnel, « l'inconscient » finit par rejoindre la catégorie de « l'irrationnel » sitôt qu'il est substantivé, objectivé, localisé comme étant la « réserve » (topique) des pulsions sexuelles primaires ou refoulées. Il fait alors office de présence et de lieu occultes dérobés au regard éveillé, dont on ne connaît l'existence qu'au travers des éruptions spontanées mais sporadiques et contradictoires qui parviennent à s'en échapper ou que le travail analytique permet d'exhumer : un en-deçà du rationnel dont on ne connaîtra jamais l'exacte réalité. Le statut de « l'inconscient » est donc a-rationnel d'une part et paradoxal de l'autre, puisque les preuves de son existence sont apportées par des phénomènes (eux-mêmes irrationnels) qui, se manifestant, contribuent à en dévaluer la toute-puissance. S'il est bien « le royaume de l'illusion » (Abrégé de psychanalyse), son règne s'achève comme celui des vampires à l'aube, lorsque l'émergence de ses contenus perd son irrationalité en parvenant à l'énonciation, dans ce contexte il est vrai ambigu qu'est la situation de transfert : rationnelle car expérimentale, mais irrationnelle car puissamment affective, émotionnelle. On ne s'est d'ailleurs pas privé de constater que la psychanalyse n'avait sans doute pas si nettement qu'elle le prétend rompu avec toute « magie » [\[11\]](#) ; et l'existence de « chapelles » rivales parmi les successeurs de Freud parut confirmer la « religiosité » occulte d'une telle

pratique, pour une part assumée comme telle par L. Andreas-Salomé (Lettre ouverte à Freud, 1931), puis par J. Lacan (1901-1981).

VI. Métamorphoses de l'âme et individuation

De ce point de vue, la psychologie des profondeurs pratiquée et théorisée par C. G. Jung (1875-1961) ne participe pas davantage à « l'irrationnel » pour avoir fait à la vie religieuse une place que lui refusa Freud. Sa méthode est tout aussi rationnelle, car expérimentale. Ses observations tout aussi nombreuses, et de surcroît nourries d'une vaste culture qui lui permit d'intégrer sa démarche scientifique à une vision plus universelle véhiculée par la plupart des traditions spirituelles. Jung partagea donc avec Freud la certitude que l'irrationalité demeurée informulée des contenus inconscients est fortement pathogène; mais il s'en sépara pour avoir reconnu une certaine autonomie à l'inconscient, et avoir fondé sur son irrationalité même une espérance de métamorphose spirituelle que lui dénia Freud, raisonnant exclusivement en terme d'adaptation psychosociale: « L'histoire au contraire nous enseigne toujours à nouveau qu'à l'encontre de ce qu'attendait l'entendement, des facteurs irrationnels jouent le rôle le plus grand, le rôle décisif dans tous les processus de métamorphose psychique. » [\[12\]](#) Aussi en vint-il à s'intéresser de très près aux « immenses ressorts irrationnels de l'âme qui

transforment inopinément et mystérieusement la vie et la culture des peuples » [\[13\]](#), et à postuler et confirmer l'existence d'archétypes universels attestant la présence latente et agissante d'un inconscient collectif dont les manifestations brutales et quasi épidémiques peuvent être à l'origine de bien des conflits dramatiques [\[14\]](#)

Par ailleurs, l'observation conduisit Jung à constater l'existence en chaque individu d'une fonction dominante (pensée, intuition, sentiment, sensation) qui, lui servant en quelque sorte de boussole intérieure, porte en soi un potentiel de rationalisation du réel, perçu à travers ce verre grossissant mais aussi déformant. Certaines de ces fonctions se repoussant spontanément (pensée et sentiment, par exemple), la vie psychique est le théâtre de tensions entre les extrêmes qui peuvent se révéler aussi créatrices que destructrices. Mais surtout : si la pensée paraît incontestablement plus rationnelle que la sensation, foncièrement irrationnelle, la véritable « rationalité » d'un comportement dépend en fait des capacités d'équilibration dont fait montre l'individu entre les deux pôles formant en chaque être un couple particulièrement agissant. Ainsi une fonction devient-elle d'autant plus « irrationnelle » qu'étant dominante elle cherche à imposer un contrôle arbitraire et absolu aux autres fonctions ; ou qu'étant inférieure ou refoulée par le facteur dominant elle tend à rappeler son existence par des éruptions intempestives [\[15\]](#)

A cet égard, si « la nécessité irrationnelle d'une vie dite spirituelle » [\[16\]](#) se manifeste avec tant de constance dans les rêves individuels et les productions culturelles

de l'humanité, l'irrationalité d'une telle aspiration peut aussi bien conduire à une dictature passionnelle qu'à une maturation personnelle. Tout aussi réfractaire que Freud à l'hégémonie rationalisée d'un pouvoir religieux mal intégré à la vie profonde de la psyché, Jung s'employa par contre à entretenir avec l'inconscient un dialogue permettant à cette religiosité, occultée ou ignorée, de devenir le moteur d'une véritable « transmutation » de la personnalité nommée par lui individuation. Et si les nombreuses références dès lors effectuées par lui à l'alchimie [\[17\]](#) parurent à certains confirmer la dérive de la science analytique vers « l'ésotérisme » et donc « l'irrationnel », les matériaux ainsi rassemblés et ordonnés attestent surtout la puissance et l'universalité d'un désir de métamorphose spirituelle qui, réprimé par le rationalisme, conduit nécessairement à un affaiblissement de la créativité dont Jung montra le lien avec les forces irrationnelles de la psyché, sans parvenir plus que Freud à expliquer de quelle « logique » procèdent les œuvres d'art en leur diversité.

VII. Créativité de l'irrationnel

L'existence d'un tel lien n'est pas en soi une nouveauté : Platon n'avait-il pas déjà tenu les poètes à distance de la cité, redoutant que leur enthousiasme émotionnel, leur sens de l'ambiguïté (Ion) et leur habileté mimétique irraisonnée ne menace la rectitude du discours de vérité

(La République) ? Et la fameuse catharsis (purification) des passions opérée selon Aristote par la tragédie (Poétique) fut parfois tenue pour une préfiguration de la purgation effectuée par le travail analytique. Tout aussi conscient du caractère amoral des « affections » complaisamment étalées sur les scènes théâtrales. J.-J. Rousseau ne suggéra-t-il pas d'en interdire ou sévèrement réglementer les représentations (Discours sur les sciences et les arts, 1750) ? Si donc la modernité créatrice n'a en la matière rien inventé, elle se caractérise néanmoins par l'ampleur et la violence de sa rébellion à l'endroit du joug rationaliste ; par l'éclectisme et la démesure des productions formelles issues de la reconquête de l'irrationnel et, plus rarement, par la volonté de faire de l'analogie entre créativité poétique et « magie » (ou alchimie) exhumée par Ch. Baudelaire (1821-1891) et A. Rimbaud (1854-1891), le fer de lance d'une révolution spirituelle et existentielle trans-rationnelle plus qu'irrationnelle.

Inauguré par le « Sturm und Drang » au xviii^e siècle et d'abord incarné par des écrivains néo-classiques comme G. Lessing (1729-1781), F. Schiller (1759-1805) puis Goethe (1749-1832), le combat antirationaliste ensuite poursuivi par le romantisme allemand allait en général de pair avec la redécouverte des sources - occultes ou occultées - de la créativité artistique. Toutefois, se recommanderont plus précisément de « l'irrationnel » (inconscient et/ou ésotérique) ceux des créateurs aspirant, à travers l'Art, à une mutation culturelle de fond (dadaïsme, surréalisme, suprématisme et même

futurisme) ; tandis que demeure plus formel le démantèlement des cadres rationnels de la représentation réalisé par le symbolisme (G. Moreau, O. Redon), l'impressionnisme et surtout le cubisme (Picasso, Braque, Léger). Implicite dans l'engagement poétique d'un V. Hugo (1802-1885), G. de Nerval (1808-1855), S. Mallarmé (1842-1898) et Lautréamont (1846-1870); ou déjà plus sensible dans les œuvres de S. George (1868-1938) et R. M. Rilke (1875-1926), la remise en cause directe et véhémement du rationalisme devait devenir le cheval de bataille du surréalisme en la personne de A. Breton (1896-1966), dont les trois « manifestes » (1924 à 1942) donnèrent le ton de cette insurrection : hostilité déclarée à toute logique, brimant l'expression spontanée et anarchique de l'inconscient; refus du dualisme (esprit/matière, rêve/réalité), propre à la démarche rationaliste dont la discursivité contrarie la fulgurance de l'éclair poétique :

« Le poète à venir surmontera l'idée déprimante du divorce irréparable de l'action et du rêve. Il tendra le fruit magnifique de l'arbre aux racines enchevêtrées et saura persuader ceux qui le goûtent qu'il n'a rien d'amer. Porté par la vague de son temps, il assumera pour la première fois sans détresse la réception et la transmission des appels venus du fond des âges. Il maintiendra coûte que coûte en présence les deux termes du rapport humain par la destruction duquel les conquêtes les plus précieuses deviendraient lettre morte : la conscience objective des réalités et leur développement interne en ce que, par la vertu du

sentiment individuel d'une part, universel d'autre part, il a jusqu'à nouvel ordre de magique » (Les vases communicants, 1932, p. 170).

C'est la notion même de « réalité » qui se trouve ainsi pulvérisée par ceux qui, à la suite de A. Breton (Discours sur le peu de réalité, 1924), se rangent volontiers parmi les « grands aventuriers de l'esprit » : « Quelle raison déciderait l'homme à se confiner au sein d'une petite réalité exploitable ? Cette mésentente même pourrait devenir un idéal, car dans le divorce de l'être et de son esprit se trouve la garantie contre la corruption du plus précieux », note R. Crevel (L'esprit contre la raison, p. 16). Lancé pour sa part à La conquête de l'irrationnel (1935), S. Dali définit son activité paranoïaque-critique comme « une méthode spontanée de connaissance irrationnelle » capable de dégager « les germes timides et gustatifs de l'irrationalité concrète ». Ainsi le « surréel » est-il l'expression poétique d'un « irrationnel » soigneusement distingué du surnaturel et du mystique même si magie et alchimie jouent le rôle de trait d'union entre sciences occultes et poésie. Fruit de l'intuition et de l'imagination rendues à leur état natif et sauvage, le « surréel » est l'étincelle jaillie de tous les silex isolés par l'intelligence: hasards objectifs, pétrifiantes coïncidences, rencontres bouleversantes... donnent à sa quête la forme première d'une « grande désorientation » au fil de laquelle Breton dit pourtant être Thésée cherchant « l'or du temps ». Irrationnel par son exaltation de la spontanéité, de la conduction « électrique » entre les opposés ; par son goût de l'insolite, du fantastique, de l'arbitraire et de

l'ambivalent, le surréalisme ne se donnait-il pas trop souvent l'illusion de surmonter insolemment un « réel » qu'il n'aurait peut-être en fait jamais rencontré, sinon sous les traits de la plus plate rationalité ? Élaborant avec C. Suarès et J. Bousquet une provocante Critique de la raison impure (1932) R. Daumal devait surtout consacrer sa brève existence (1908-1944) à assumer les conséquences spirituelles de l'illumination dévastatrice vécue avec quelques autres lors du Grand Jeu (1928-1930) :

« La Voyance, c'est la métaphysique expérimentale. Toute vision ouvre une fenêtre de la conscience sur un univers où vivent les Images qui sont, en réalité, des formes de l'esprit, les concepts concrets, les symboles derniers de la réalité. La voyance est la dernière étape avant la lumière incréée de l'Être total, avant l'Omniscience immédiate [...]. La Raison d'Occident n'est qu'un moment dialectique. L'heure est venue de le dépasser » (R. Gilbert-Lecomte).

Explorations, fascinations L'irrationalité quasi augurale du fameux programme rimbaldien : se faire voyant, « par un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens », continue donc à hanter la modernité qui s'interroge néanmoins sur la portée (esthétique ? religieuse ?) d'une telle voyance, et sur le caractère « raisonné » du dérèglement pratiqué. Sur ce paradoxe créateur où se joue le rapport rationnel/irrationnel, la plupart vont désormais buter, cherchant par quelle équation personnelle répondre aux sollicitations infraconscientes qu'ils ne peuvent plus ignorer, pour

mieux relancer leur créativité. Mais la transfiguration de l'Eros prôné par P.-J. Jouve par exemple (« Inconscient, spiritualité et catastrophe », 1933), fortement marquée par la psychanalyse freudienne et le christianisme, est pourtant d'une autre portée que l'exploration des abysses à quoi se livre Th. Mann dans *La mort à Venise* (1910). Peu enclins l'un et l'autre à s'intéresser ni à l'inconscient ni à l'irrationnel en tant que tels, A. Artaud et H. Michaux (1899-1984) n'eurent cependant de cesse de sonder - par l'usage des drogues en particulier - un « infini » dont les turbulences leur donnèrent l'avant-goût d'immortalité qu'ils refusaient de chercher dans la métaphysique ou la religiosité. Agacé par les « illusions dispersées » du surréalisme, R. Caillois (1913-1978) avoua pour sa part désirer la cohérence, mais la voulait « aventureuse » et faite de dissymétries où prévaudrait l'oblicité :

« Pour moi, fantastique signifie d'abord inquiétude et rupture. En même temps je me mis à caresser le rêve (déraisonnable, j'en ai peur) d'un fantastique permanent et universel [...]. Le fantastique n'est fantastique que s'il apparaît scandale inadmissible pour l'expérience ou pour la raison. Si quelque décision réfléchie ou, circonstance aggravante, méditée en fait le principe d'un nouvel ordre des choses, il est ruiné du même coup » (*Cohérences aventureuses*, 1976, p. 74).

Aussi la musique est-elle sans doute, plus encore que la poésie, l'art où se trouve exacerbée la tension du rationnel et de l'irrationnel. C'est là, certes, une vieille hantise, que la musique puisse être à la fois la gardienne d'un ordre, à l'image de l'harmonie prêtée aux sphères

célestes par Pythagore; et l'initiatrice d'un désordre imputable à la violence ou à la subtilité des émotions qu'elle peut provoquer. Cette question, qui déjà préoccupa Platon et dont on retrouve trace dans la plupart des traditions, suggère aussi que l'on distingue, dans l'irrationalité musicale, ce qui découle des dissonances occasionnelles que Schopenhauer proposait de rapprocher « des monstres naturels qui tiennent de deux espèces, ou encore de l'homme et de l'animal » (Le Monde..., p. 331) ; et du fait qu'étant en effet « le plus puissant de tous les arts », la musique dispose d'une « magie » elle aussi irrationnelle qui inspira à Kleist (1777-1811) son récit « sainte Cécile ou le pouvoir de la musique ». Qu'il soit une « folie » potentielle dans la musique - et plus précisément, pensaient les anciens, dans certains de ses modes - fut ressenti par Rilke, méfiant à l'endroit des sortilèges de cette « étrangère », et par R. Kassner qui en redoutait l'indiscrétion. A. Döblin chanta quant à lui sa troublante équivoque (Sur la musique, 1910) et V. Jankelevich (1903-1980) s'émerveilla de trouver en son inachèvement même la véritable portée de la méta-physique. Mais le vieux débat sur l'irrationalité de la dissonance, déjà relancé à propos du chromatisme wagnérien, trouva un nouvel écho dans Le docteur Faustus (1949) où Th. Mann fit du dodécaphonisme créé par A. Schönberg (1874-1961) la théorie où se mêlent, de façon quasiment diabolique, rationalité de la série et irrationalité des permutations infinies mais désorientées qu'on en peut tirer : « La musique, c'est l'ambiguïté érigée en système. »

« Si le monde est musique, inversement la musique est à l'image du monde, du cosmos traversé de démonisme. Elle est l'œuvre des nombres, le culte des nombres, un calcul sacré, une algèbre sonore. Mais dans l'essence même des nombres, n'entre-t-il pas un élément magique, un peu de sorcellerie ? La musique - une théologie des nombres, une rigoureuse science divine, mais à laquelle s'intéressent tous les démons, et qui, parmi tous les arts, possède le maximum d'intimes possibilités de devenir un art démoniaque. Car elle est à la fois morale et tentation, sobriété et ivresse, appel à la suprême lucidité et en même temps incitation à un doux rêve magique, raison et déraison. » [\[18\]](#)

Rapprochées sous l'influence de la psychanalyse et rapportées à la création artistique, les notions d'inconscient et d'irrationnel servirent donc souvent de fil conducteur à une exploration rétrospective des formes imagées anciennes dont la « surréalité » séduit les modernes : ainsi, troublantes *Aberrations*(1957) et savantes *Anamorphoses*(1984) n'échappèrent pas au regard de J. Baltrusaitis. Mais l'investigation de l'infra-rationnel put aussi libérer symboles et archétypes grâce auxquels retrouver une dynamique vitale perdue entre sexualité et religiosité : en témoigne l'œuvre fervente et lyrique de D. H. Lawrence (*Le serpent à plumes*, 1926), au demeurant marquée par la défiance à l'endroit du rationalisme psychanalytique (*Fantaisie de l'inconscient*, 1932). De même la notion d'inconscient s'estompe-t-elle au profit du méta-rationnel dans la quête libératrice et

initiatrice de A. Huxley (Les portes de la perception, 1954). Aussi le titre de l'ouvrage de E. Jünger : Approches, drogues et ivresses (1970) donne-t-il un aperçu de la diversité des « méthodes » employées pour accéder à un « irrationnel » dont le rôle demeure malgré tout équivoque : simple ingrédient dont se joue le créateur qui en ordonne - et donc rationalise - l'effervescence originelle ? En ce sens, E. Cassirer conclut avec raison que « l'œuvre, même quand elle traite d'un sujet apparemment irrationnel et ineffable [...] a une structure intuitive et donc un caractère rationnel » (Essai sur l'homme, p. 236). Mais dans sa volonté de déjouer la rationalisation inhérente à la formalisation, l'art moderne est allé très loin dans la déconstruction : œuvre dite « ouverte », esthétique du « non finito », apologie du cri, du brut, du primitif... voire absence d'« œuvre » : ainsi la question du des-œuvrement ouverte par A. Artaud dans ses Lettres à J. Rivière (1925) et poursuivie par lui tout au long d'une vie alliant de façon atypique génie et folie, rejoint-elle bien celle de l'ir-rationnel.

Effervescences scientifiques actuelles L'irrationnel ne saurait acquérir un statut véritable au sein de l'activité scientifique sans en menacer la validité. Il n'est donc pour la science aucun « irrationnel », mais seulement de l'inexpliqué qui, s'il résiste durablement à la pensée, peut devenir de l'inexplicable attirant dès lors à lui ceux que fascine l'irrationalité. Néanmoins, pour demeurer fidèle à l'idéal critique qui lui donne cohérence et crédibilité, l'esprit scientifique fut au ^{xx}^e siècle confronté à la nécessité d'une ouverture sans précédent, opérant le

passage du rationalisme classique à ce que G. Bachelard (1884-1962) nomma « philosophie du non » ou encore surrationalisme :

« Il faut rendre à la raison humaine sa fonction de turbulence et d'agressivité [...] le réel délié fait écho à notre liberté d'esprit. Rien ne peut plus nous opprimer. En particulier, la réalité n'est plus chargée de nous donner tort. Son irrationalisme ne reste massif que si nous l'abordons avec une raison mal rythmée » (L'engagement rationaliste, 1972, p. 7 et 11).

Se faisant accueillant au réel même reconnu pour complexe, pluriel, contradictoire, surlogique, indéterminé... le surrationalisme ainsi envisagé devenait au plan scientifique l'équivalent d'un « surréalisme » créateur, dont une véritable « révolution spirituelle » pouvait être escomptée. Ainsi Bachelard rendait-il aussi bien compte de son propre état d'esprit, ouvert à toutes les turbulences internes ou extérieures à la rationalité scientifique, que d'un état de fait : la nécessaire acceptation, par les sciences dites exactes, de notions dont le siècle précédent dénonçait encore l'irrationalité : indétermination et incertitude (W. Heisenberg), relativité (A. Einstein), vide quantique et « immatérialité » de la matière-énergie (M. Planck, N. Bohr), réversibilité du temps (O. Costa de Beauregard) renouvelant la découverte de la courbure de l'espace-temps, théorie des catastrophes (R. Thom)... Parler à ce propos de rationalité ouverte, complexe, contradictoire, n'est donc en rien concession à l'irrationnel, mais indispensable adaptation des méthodes d'investigation à un « réel » de plus en

plus équivoque, plurivoque, paradoxal. Révolution trop timide encore aux yeux de P. Feyerabend dénonçant le caractère « mythique » de l'idéologie scientifique actuelle, et préconisant le retour à un anarchisme créateur en matière de connaissance (Contre la méthode, 1975).

La remise en cause des principes logiques classiques par une science devenue « contradictoire » [\[19\]](#) n'est toutefois pas l'aspect le plus irrationnel d'une démarche toujours conduite, pour l'essentiel, au nom de la possible rationalité du réel. C'est plutôt que de tels concepts, issus de l'expérimentation ou de la théorisation dont ils reflètent les incertitudes et les permanentes tensions, s'avèrent peu assimilables par une culture demeurée attachée à d'autres images, tout aussi contradictoires d'ailleurs, du réel ; et tendent de ce fait à favoriser des spéculations (parmi lesquelles la Science-Fiction) dont la dérive imaginaire redonne parfois une coloration ésotérique à la notion d'irrationnel, et à la connaissance la fonction ésotérico-religieuse d'une « gnose » [\[20\]](#). Une certaine confusion - source de l'irrationalisme diffus dont se nourrit la mystique du New Age - semble donc régner entre des approches fort différentes du rapport rationnel/irrationnel, dont le dénominateur commun est toutefois de proposer des réponses nouvelles à un divorce, jugé incohérent ou invivable, entre le rationnel et un « réel » (matériel et psychique) dont tout porte à penser qu'il ait à faire une certaine place à une irrationalité dont l'absence peut tout aussi bien paralyser la pensée et la vitalité. Et comme rien n'interdit à des savants de tirer de leurs investigations certaines leçons,

le prolongement de la recherche scientifique en méditations de ce type n'a en soi rien d'irrationnel, si du moins cette extension est présentée pour telle : une libre extrapolation susceptible de favoriser la créativité, la rencontre entre les disciplines, et une plus grande cohérence culturelle fondée sur autant d'incertitudes et de « différences » que de strictes déterminations. De même peut-on confronter physique quantique et bouddhisme ou taoïsme (F. Capra, *Le tao de la physique*, 1978) s'il s'agit de mettre au jour certaines homologues conceptuelles, structurelles et méthodologiques. Mais qu'un savant soit devenu « gnostique », adepte de la méditation transcendantale ou bouddhiste à la faveur de son investigation de la matière ou de l'espace, ne prouve en soi rien d'autre que la possibilité d'un aller-retour entre travail intellectuel et choix existentiels ; ou que l'existence d'une significative convergence (mais de quelle nature exactement ?) entre deux visions du « réel », deux « lectures de l'univers » dont le fameux colloque de Cordoue (*Science et conscience*, 1980) s'était employé à réhabiliter la possible coexistence au moment même où, selon le mot de S. Kierkegaard, « toute notre époque s'envase (ainsi) dans la raison » (*Journal*, t. 4, p. 334). L'irrationalité s'introduit par contre avec le glissement permettant de conclure à l'identité de démarches impliquant pourtant des types d'engagement fort différents ; ou à la quasi-nécessité du passage entre la connaissance, en tant que telle, et son interprétation en termes de choix affectifs, religieux ou politiques. Aux connaissances scientifiques « ventriloques » car imbuées d'elles-mêmes et autoréférentes dénoncées avec brio par

P. Thuillier (Les savoirs ventriloques, 1983), risque alors de répondre l'usage tout aussi emphatique et vide de pseudo-concepts tels ceux d'interactivité ou de transdisciplinarité, prompts à apporter des réponses englobantes à des questions trop hâtivement formulées ou culturellement peu significatives.

Notes

[1] Acet égard, les travaux de G. de Tarde , sur Les lois de l'imitation (1890), posèrent les premiers jalons d'une psychologie des foules plus tard développée par W. Reich , dans La psychologie de masse du fascisme (1933), et par J.-P. Faye , dans Langages totalitaires, Paris, Hermann, 1972.

[2] A. Koestler fut un des premiers à s'attaquer simultanément à la logique sanglante du totalitarisme stalinien (Le zéro et l'infini, 1956) et à celle du nazisme : « Le génie d'Hitler n'est peut-être ni dans la démagogie, ni dans le mensonge, mais dans le contact fondamentalement irrationnel avec les masses, l'appel à la mentalité totémique, prélogique » (La lie de la terre, 1941).

[3] Le travailleur , trad. franç., Paris, Ch. Bourgois, 1989, p. 78 et 80.

[4] Cf. J. Servier , Le terrorisme, Paris, puf, 1979, « Que sais-je? ». n° 1768

[5] L'ouvrage du nazi A. Rosenberg , Le mythe du xx^e siècle (1930). est le témoignage accablant d'une telle

confusion

[6] Cf. L'homme du néant Neuchâtel, La Baconnière, 1946, p. 21, : « Le nazisme n'a fait qu'accomplir et parachever la condition de l'homme intérieurement discontinu. La distance n'est pas grande qui fait passer d'une vie d'instant à une vie dans le néant ; et la vie dans le néant n'est autre chose qu'un cri dans le néant. » Cf. aussi E. Rauschning , Le temps du délire , trad. franç., Paris, Egloff, 1948 ; M. Arnold , Culture et anarchie (1870), trad. franç., Lausanne, L'Age d'Homme, 1984.

[7] « D'une conception de l'univers », Nouvelles conférences sur la psychanalyse , trad. franç., Paris, Gallimard, 1936.

[8] Freud ajoute ailleurs : « L'intuition, la divination, si elles existaient vraiment, seraient capables de nous ouvrir de nouveaux horizons, mais nous pouvons, sans hésiter, les ranger dans la catégorie des illusions et parmi les réalisations imaginaires du désir » (op. cit., p. 210).

[9] « Rêve et occultisme », Nouvelles conférences sur la psychanalyse , trad. franç., Paris, Gallimard, 1936, p. 46.

[10] « La personnalité psychique », op. cit., p. 95.

[11] Cf. cette remarque de M. Foucault quant à l'amplification par Freud des vertus thaumaturgiques du psychanalyste: « Il en a fait le Regard absolu, le Silence pur et toujours retenu, le Juge qui punit et récompense dans un jugement qui ne condescend même pas jusqu'au langage: il en a fait le miroir dans lequel la folie, dans un mouvement presque immobile, s'éprend et se déprend d'elle-même », Histoire de la folie à l'âge classique, p. 529.

[12] Métamorphoses de l'âme et ses symboles , trad.

franç., Paris, Buchet-Chastel, 1953, p. 39.

[13] Problèmes de l'âme moderne, Paris, Buchet-Chastel, 1961, p. 190.

[14] Aspects du drame contemporain, Paris, Buchet-Chastel, 1948, p. 230.

[15] L'homme à la découverte de son âme Genève, 1962, Paris, Payot, 1979, p. 95 s. ; Types psychologiques, Paris, Buchet-Chastel, 1950.

[16] L'homme à la découverte de son âme, p. 55.

[17] Une grande partie de l'œuvre de Jung étant consacrée à cette exploration, ne sera cité ici que l'ouvrage le plus connu : Psychologie et alchimie, Paris, Buchet-Chastel, 1970.

[18] Th. Mann , « La mission de la musique » (1943), Cahier de l'Herne Th. Mann Paris, 1980, p. 199 . Marquées par l'ambiguïté sont également les pages consacrées par E. Bloch , à la « philosophie de la musique », dans Esprit de l'utopie (trad. franç., Paris, Gallimard, 1977)

[19] J. J. Wunenburger , La raison contradictoire, Paris, A. Michel, 1990.

[20] L'initiateur de ce type de démarche fut R. Ruyer , dont La gnose de Princeton (Paris, Fayard, 1974.) défraya la chronique

Conclusion

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 numinosité. 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 » (Davidson) ; 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 » [\[1\]](#) : 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 ; sans autre fondement ni « raison » que de

confronter foi et intelligence à la question du « sens » éventuel de cet autre irrationnel qu'est la souffrance.

Or, le besoin de cohérence et de « sens » fut sans doute trop rapidement assimilé à une rationalisation normative et réductrice pour n'avoir pas déclenché, au cours de l'histoire, le contre-courant d'« irrationalismes » contestataires parmi lesquels il est souvent difficile d'apprécier ce qui relève d'une régression ou d'une rébellion en faveur d'une autre conception de l'évolution : la caractéristique commune des irrationalismes supposés « réactionnaires » étant souvent d'avoir opté pour une mutation (voire une transmutation), et non pour une progression dialectiquement orchestrée du devenir historique de l'humanité. Aussi faut-il nuancer l'assimilation courante de l'ésotérisme et de « l'irrationnel », tant les savoirs dits « occultes » accompagnent plutôt la rationalité comme une hantise ambiguë ; laissant à la religiosité la tâche d'incarner une méta-rationalité trouvant elle-même dans la mystique une déviance légitime ou réprouvée.

Il est donc vrai que l'« on ne peut pas penser le rationnel sans l'autre, l'irrationnel, de même qu'il ne se trouve pas dans la réalité sans l'autre. Il faut simplement se demander sous quelle forme se présente l'irrationnel, comment il subsiste malgré tout, et comment il est appréhendé » (K. Jaspers, *Raison et existence*, 1979, p. 9). Or, l'examen de ces diverses possibilités a montré que parler de l'irrationnel suppose toujours un certain compromis entre deux excès : « Exclure la raison, n'admettre que la raison » (Pascal, *Pensées*, Laf. 183).

Car toute parole directement issue de l'irrationnel - dont l'art moderne s'est souvent donné pour mission de laisser éclater l'aride pureté - ne peut sans s'abolir elle-même participer au discours articulé. Mais il n'est pas non plus d'exakte symétrie entre la nécessité de recourir à l'irrationnel pour mieux élaborer une rationalité n'ayant d'autre finalité que de le résorber ; et la souhaitable intervention, au sein même du travail de pensée, de certaines turbulences irrationnelles préservant l'œuvre de Raison de sombrer dans la banalité, la plate normalité. C'est pourquoi l'irrationnel demeure si souvent le ferment de la créativité qui ne saurait s'interdire de donner forme - et non pour cela « raison » - aux clameurs disparates ou obsédantes de l'irrationalité. En cette dissymétrie peut être décelée la présence d'une trans-rationalité insaisissable, travaillant pourtant dans l'ombre à sauvegarder la liberté de croire, de penser, de créer.

Notes

[1] D. Davidson , Paradoxes de l'irrationalité , trad. franç., Paris, Éd. de l'Éclat, 1991, p. 21 et 75.

Bibliographie

Amadou Robert , Mystère, magie et occultisme, Paris, R. Laffont, 1976.

Barrett William , Irrational Man, New York, 1958.

Beidbeder Marc , La clarté des abysses : fondements des phénomènes paranormaux et extra-sensoriels, Apt, Morel, 1977.

Castan Yves , Magie et sorcellerie à l'époque moderne, Paris, A. Michel, 1979.

Chauvin Rémy , La parapsychologie : quand l'irrationnel rejoint la science, Paris, Hachette, 1980.

Corsetti Jean-Paul , Histoire de l'ésotérisme et des sciences occultes, Paris, Larousse, 1992.

Crise (La) de la raison dans la pensée contemporaine (collectif), Paris, Desclée de Brouwer, 1960.

Davidson David , Paradoxes de l'irrationalité, Combas, Éd. de l'Éclat, 1991.

Dali Salvador , La conquête de l'irrationnel, Paris, Éd. surréalistes, 1935.

Dialectica (revue), 1985, vol. 39, n° 4« Rationalité et irrationalité ». (entretiens d'Oxford)

Dialogues avec l'ange (document recueilli par G. Mallacz), Paris, Aubier, 1979.

Dodds E. D. , Les Grecs et l'irrationnel, Paris, Champs/Flammarion, 1978.

Eliade Mircea , Occultisme, sorcellerie et modes culturelles, Paris, Gallimard, 1978.

Feyerabend Paul , Contre la méthode (esquisse d'une

théorie anarchiste de la connaissance), Paris, Seuil, 1979.

Flammarion Camille , Les forces naturelles inconnues, Paris, Éd. Flammarion, 1917, (2 vol.).

Foucault Michel , Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Tel/Gallimard, 1976.

Hawton Hector , The Feast of Unreason, Londres, Watts and Co, 1952.

Horkheimer Max , Éclipse de la raison, Paris, Payot, 1974.

Hottois Gilbert , Aspects de l'irrationalisme contemporain, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1984.

James William , L'expérience religieuse Paris, Alcan, 1906 ; Expériences d'un psychiste, Paris, Payot, 1970.

Lukacs Georg , La destruction de la raison , trad. franç., Paris, Éd. de l'Arche, 1958 et 1959, (2 vol.).

Misraki Paul , Les raisons de l'irrationnel, Paris, R. Laffont, 1976.

Mueller Fernand , L'irrationalisme contemporain, Paris, Payot, 1970.

Müller-Freienfels Richard , Irrationalismus Berlin, 1923 ; Metaphysik des Irrationalen, Berlin, 1927.

Otto Rudolf , Le sacré Paris, Payot, 1929, rééd. 1994.

Rhine Joseph B. , Encyclopédie de l'inexpliqué : magie, occultisme et parapsychologie, Paris-Bruxelles, Elsevier Sequoia, 1976.

Schwarz Theodor , Irrationalisme et humanisme, Lausanne, L'Age d'Homme, 1993.

Servier Jean , L'homme et l'invisible, Paris, Imago, 1980.

Titze Hans , Traktat über Rational und Irrational, Meisenheim, Verlag A. Haim, 1975.

Varvoglis Mario , La rationalité de l'irrationnel, Paris, Inter Éditions, 1992.

Vernant Jean-Pierre (sous la direction de) Divination et rationalité, Paris, Seuil, 1974.

Walker Daniel P. , La magie spirituelle et angélique de Ficin à Campanella, Paris, A. Michel, 1988.